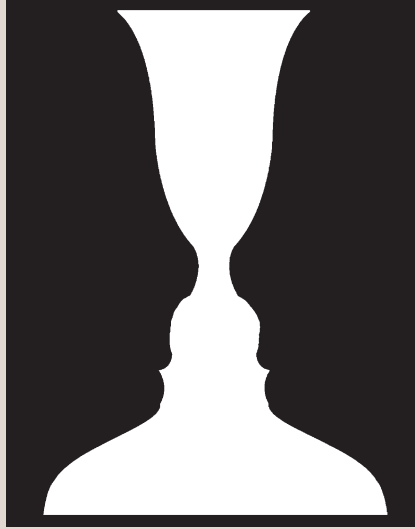


Carlos Beorlegui

# Antropología filosófica

Nosotros: urdimbre solidaria y responsable

*Tercera edición*



 **Deusto**  
Publicaciones



# Antropología filosófica

Nosotros: urdimbre solidaria y responsable

3.<sup>a</sup> edición



Carlos Beorlegui

# Antropología filosófica

Nosotros: urdimbre solidaria y responsable

3.<sup>a</sup> edición

2009  
Universidad de Deusto  
Bilbao

## Serie Filosofía, vol. 28

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

©Publicaciones de la Universidad de Deusto  
Apartado 1 - 48080 Bilbao  
e-mail: [publicaciones@deusto.es](mailto:publicaciones@deusto.es)

ISBN: 978-84-9830-719-1

*A la memoria de mis padres.*

*A toda mi familia.*

*A mis compañeros de ACCIÓN SOLIDARIA  
y CÍRCULO SOLIDARIO.*

*A mis alumnos de la Universidad de Deusto  
y de la UCA de San Salvador.*





«Todos soltamos un hilo, como los gusanos de seda. Roemos y nos disputamos las hojas de morera, pero ese hilo, si se entrecruza con otros, si se entrelaza, puede hacer un hermoso tapiz, una tela inolvidable.»

Manuel RIVAS, *El lápiz del carpintero*

«El hombre no es más que un nudo de relaciones; las relaciones son lo único que cuenta para el hombre.»

A. de SAINT-EXUPÉRY, *Pilote de guerre*

«Sin cooperación, sin amor, no es posible vivir, como mucho sólo existir.»

A. MONTAGU, *¿Qué es el hombre?*

«Nosotros hemos tenido la oportunidad de conocer al hombre mejor quizá que ninguna otra generación. ¿Qué es, en realidad, el hombre? Es el ser que siempre *decide* lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme, musitando una oración.»

Viktor E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*





## Prólogo a la segunda edición

Cuando se escribe un libro, nunca se puede saber con certeza la aceptación y el destino que va a tener. Surge de un conjunto de inquietudes y como resultado de una larga trayectoria reflexiva del autor, pero es una incógnita si todo eso va a interesar a alguien, o si va a caer en la indiferencia y en el olvido. Si además se trata de un libro grueso, no fácil de leer por su contenido pesado y filosófico, la dificultad se acrecienta. Por eso, cuando me dispongo a presentar la segunda edición de mi *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, no puedo por menos que expresar mi satisfacción por la aceptación que ha merecido, y mi agradecimiento por la buena acogida (en algunos casos, calurosa) por parte de colegas y amigos que se dedican profesionalmente a la *Antropología filosófica* o tienen interés intelectual por el tema y el problema del ser humano. En este sentido, no puedo por menos que tener presente en mi agradecimiento a José Manuel Almarza (Universidad de Deusto), Leandro Siqueiros (Facultad de Teología, Granada), Manuel Cabada (Universidad de Comillas, Madrid), Gabriel Amengual (Universidad de las Baleares, Palma de Mallorca), Juan Masiá (Universidad de Comillas, Madrid, y Universidad Sophia, Tokyo), Jacinto Chozza (Universidad de Sevilla), José Lorite Mena (Universidad de Murcia), Luis Álvarez Munárriz (Universidad de Murcia), Eudaldo Forment Giralta (Universitat de Barcelona), Héctor Samour (Universidad Centroamericana, «José Simeón Cañas», San Salvador), José M. Ayala Martínez (Universidad de Zaragoza), y otros muchos colegas que han hecho positivas y elogiosas reseñas y referencias a este libro.

Amplíe también el agradecimiento a otros colegas de la Universidad de Deusto, y de la UCA «José Simeón Cañas» de San Salvador (El Salvador, C.A.), y varios de mis exalumnos de filosofía y de teología, quienes

han valorado muy positivamente el libro tras su lectura, y lo han utilizado en ocasiones en sus respectivas clases y en otras actividades intelectuales.

Desde que se publicó en 1999, han transcurrido ya cuatro años, período de tiempo que, dada la aceleración cronológica que estamos experimentando en todos los ámbitos de la vida, y en la acumulación y transformación de los saberes, se podría considerar como un plazo de tiempo más que suficiente como para dejar obsoletos muchos aspectos del saber y más aún los saberes acerca del ser humano. Pero si ello es cierto en relación a muchos de los capítulos de las ciencias humanas, de las antropologías científicas, y de casi todas (o todas) las dimensiones existenciales del ser humano, no ocurre lo mismo en el ámbito más nuclear en el que se sitúa este libro, consistente en acercarnos al problema radical del ser humano y tratar de dilucidar el estatuto epistemológico y crítico-ideológico de la Antropología filosófica. Se trata de un aspecto o dimensión más sintética, que, como es lógico, tiene que realizarse al compás del avance del resto de las aportaciones antropológicas, pero por detrás de ellas, en la medida en que tiene que hacerse primero una recogida de esa multitud de datos que todos los saberes más positivos nos están continuamente aportando, para después realizar una labor sintética y hermenéutica que se pregunte por el significado más profundo de tales datos y proponga desde ahí el sentido de la realidad humana. De ahí que sea lógico pensar que esta labor más sintética e interpretativa, propia de la Antropología filosófica, avanza siempre más lentamente, y más todavía en el momento en el que nos encontramos. Es cierto que ha habido momentos de aceleración y de mayor movimiento de propuestas teóricas, como ocurrió en su momento fundacional, a finales de la década de los años '20, y toda la década de los '30 y '40, de la mano de Max Scheler y de su escuela (H. Plessner, A. Gehlen, A. Portmann, E. Rothacker, M. Landmann, etc.), debido a sus propuestas antropológicas y a las críticas de diverso tipo que recibieron de parte de primeras espadas de la filosofía como Heidegger, Ortega y Gasset, Horkheimer y otros de menor renombre, como ya hemos hecho referencia en este libro, en los capítulos 6.º y 7.º. Pero podemos decir, como también indico y justifico en el capítulo 7.º, con motivo de plantear la situación actual de la Antropología filosófica, que nos hallamos en un momento de reposo y de cierto estancamiento de las reflexiones sobre este campo del saber.

Esta realidad es la que me disculpa de tener que cambiar nada en el contenido teórico del libro de cara a esta segunda edición. Los cambios que he realizado han quedado reducidos a corregir los diversos (no muchos) errores tipográficos, actualizar la bibliografía, ampliar el índice general, y realizar este prólogo de presentación. He tenido tentación de corregir algunos aspectos del contenido de algún capítulo, especialmente al final del

quinto, referido al estatuto crítico-ideológico, pero he considerado finalmente que no eran cambios realmente importantes ni significativos.

Como indicaba en la *Introducción* a la primera edición, considero que una visión completa de lo que debe comprender un curso de *Antropología filosófica*, tiene que abarcar sobre todo tres aspectos o áreas fundamentales:

1. La delimitación del *objeto y enfoque específico* (objeto material y objeto formal) de lo que denominamos Antropología filosófica, para diferenciar este área del saber de otros muchos modos de estudiar al ser humano, tarea que no es otra que realizar una *fundamentación* filosófica de esta disciplina, planteando y tratando de resolver, entre otras cosas, su estatuto epistemológico y crítico-ideológico.
2. Una *historia* de nuestra disciplina, que comprende, en primer lugar, la presentación de las etapas más significativas de la reflexión del ser humano acerca de sí mismo a lo largo de toda su historia (es lo que hemos considerado propio de un modo de estudiar al hombre que denomino *Filosofía del hombre*); y, en segundo lugar, una historia más específica de la Antropología filosófica en sentido estricto, desde sus inicios, de la mano de Max Scheler y sus seguidores, hasta las aportaciones de los diferentes críticos a estos planteamientos iniciales.
3. A estas dos primeras partes hay que añadir una tercera: el estudio de las diversas *dimensiones de la estructura y de la existencia humana*. Se trata en este apartado de estudiar la realidad biocultural del ser humano, al igual que su estructura psico-somática, la subjetividad, la libertad, la dimensión interpersonal y social del ser humano, su dimensión histórica, su condición sufriente y mortal, su estructura utópica, etc.

Las dos primeras áreas han sido objeto de este libro que ahora aparece en su segunda edición. La tercera parte será el contenido de un segundo volumen de la *Antropología filosófica*, tarea en al que me encuentro en estos momentos enfrascado y comprometido. Confío en que las diversas tareas docentes y de otro tipo no sean un estorbo demasiado fuerte como para poder cumplir este cometido en un plazo razonable y no muy largo.

No puedo por menos, para concluir, que agradecer las facilidades que en todo momento me ha dispensado la sección de publicaciones de la Universidad de Deusto, representada en la persona de su Secretario Técnico, Javier Torres Ripa, de cara tanto a la primera edición como a esta segunda.

Bilbao, Universidad de Deusto,  
25 de noviembre de 2003



# Índice

<b>Introducción</b> .....	23
<b>Capítulo 1</b>	
La Antropología en búsqueda de su identidad .....	33
0. Introducción .....	33
1. El ser humano, animal inquiriente.....	35
2. El desplazamiento de la pregunta acerca del hombre .....	37
3. El objeto de la Antropología.....	41
3.1. La perplejidad de la Antropología .....	41
3.2. El ser humano como problema .....	45
3.2.1. El hombre como <i>tema</i> y como <i>problema</i> .....	45
3.2.2. Problemas y peculiaridades que conlleva el estudio del hombre	50
3.2.2.1. Dificultad de integrar los diversos niveles antropológicos	50
3.2.2.2. Dialéctica entre facticidad e historicidad/sentido del hombre .....	52
3.2.2.3. Dialéctica entre facticidad/existencia e ideal/utopía/esencia del hombre .....	53
3.2.2.4. Dialéctica entre lo nomotético y lo idiográfico.....	55
3.2.2.5. Relación dialéctica entre auto-conocimiento y auto-formación .....	57
3.2.2.6. Dialéctica entre conocimiento e interés .....	59
3.2.2.7. La diferencia ontológica y el hombre. La categoría ontológica del ser humano.....	62
3.2.2.8. El hombre, sujeto y objeto .....	64
<b>Capítulo 2</b>	
Las ciencias humanas y las antropologías.....	67
1. Planteamiento del problema .....	67
	15



2. Los problemas de la Antropología como disciplina científica .....	69
3. Las ciencias humanas y las antropologías científicas .....	71
3.1. La ciencia y su crisis de fundamento .....	72
3.2. La polémica entre las ciencias naturales y las ciencias humanas .....	79
a) Naturaleza, origen e historia de las ciencias humanas. ....	79
b) Fases de la polémica acerca del método científico .....	85
1. Primera fase: positivismo <i>versus</i> hermenéutica .....	88
2. Segunda fase: Racionalismo Crítico <i>versus</i> Teoría Crítica de la Sociedad. ....	91
3. Tercera fase: los diversos intentos de confluencia .....	95
3.1. El ámbito de la filosofía analítica .....	95
3.2. La tradición <i>comprensiva</i> ( <i>Verstehen</i> ) .....	100
a) Escuela fenomenológica .....	101
b) La tradición hermenéutica .....	103
c) El ámbito de la psicolingüística. ....	109
d) La segunda generación de la T. Crítica: Habermas y Apel .....	114

### Capítulo 3

Diversidad de saberes antropológicos. Demarcación entre Antropología filo- sófica, filosofía del hombre y antropologías científicas .....	123
1. Planteamiento del problema .....	123
1.1. Delimitación negativa de la Antropología filosófica. ....	124
1.1.1. Las ciencias positivas del hombre y la Antropología filosófica. .	125
1.1.2. Delimitación entre Antropología filosófica y Antropologías cien- tíficas .....	127
1.2. Delimitación positiva de la Antropología filosófica .....	129
2. El abanico de las Antropologías .....	131
2.1. La Filosofía del hombre .....	131
2.1.1. Caracteres diferenciadores de la Filosofía del hombre .....	132
2.1.2. Las primeras etapas de la autocomprensión antropológica ....	133
1. El Renacimiento .....	135
a) Los descubrimientos geográficos. ....	136
b) Las ciencias positivas y el estudio del hombre .....	138
2. La filosofía antropológica kantiana. ....	140
3. Feuerbach y Nietzsche. ....	147
2.2. Las Antropologías científicas .....	151
2.2.1. El surgimiento y su clasificación .....	151

2.2.2. La Antropología físico-biológica .....	154
1. Etapa de los orígenes (1600-1859) .....	156
2. El evolucionismo de Ch. Darwin .....	158
3. La <i>teoría sintética</i> de la evolución .....	160
4. La nueva Antropología física .....	163
4.1. El nuevo concepto de raza .....	163
4.2. Las bases biológico-genéticas del comportamiento humano .....	166
4.2.1. De la etología a la sociobiología. ....	167
a) La etología: a la búsqueda de las raíces innatas del comportamiento .....	167
1. Etología: ciencia del comportamiento ( <i>ethos</i> ) .....	167
2. El instinto de agresión .....	169
3. Aprendiendo del animal .....	171
4. ¿La cultura al servicio de lo biológico?...	173
b) El punto de vista sociobiológico. ....	177
1. De la etología a la sociobiología .....	177
2. Las líneas maestras de la sociobiología ..	179
a) La agresión .....	180
b) La sexualidad .....	181
c) Las relaciones padres-hijos .....	182
d) El altruismo .....	182
3. La sociobiología humana .....	184
4. Críticas a las tesis sociobiológicas .....	186
5. La segunda etapa de la sociobiología: la coevolución de la biología y la cultura. . .	189
a) <i>Las leyes epigenéticas</i> .....	191
b) El círculo de la coevolución .....	195
4.2.2. El hombre, animal deficiente y creador de cultura	198
2.2.3. Antropología socio-cultural .....	201
1. La <i>cultura</i> como objeto del saber antropológico. ....	201
2. Antropología cultural y Antropología social .....	203
3. La <i>prehistoria</i> de la Antropología socio-cultural .....	205
4. La historia de la Antropología socio-cultural .....	207
5. La <i>Antropología postmoderna</i> .....	214
a) Crisis de objeto y de paradigmas .....	214
b) Las limitaciones de la <i>Antropología postmoderna</i> .....	216
6. Situación actual de la Antropología socio-cultural. ....	219

2.3. El proyecto de una Antropología general o integral . . . . .	220
2.3.1. Insuficiencias de las Antropologías científicas. . . . .	220
2.3.2. Delimitación y limitaciones de una Antropología general o integral . . . . .	222
<b>Capítulo 4</b>	
El estatuto epistemológico de la Antropología filosófica. . . . .	225
0. Introducción: de las ciencias humanas a la Antropología filosófica . . . . .	225
1. La crisis de identidad de la filosofía . . . . .	227
2. Delimitación entre ciencia y filosofía. . . . .	232
2.1. Una <i>demarcación problemática</i> . . . . .	232
2.2. Un abanico de posturas. . . . .	235
2.2.1. Posturas distanciadoras. . . . .	236
a) Separación, desde la superioridad de la filosofía. . . . .	236
b) Separación, desde la superioridad de la ciencia . . . . .	239
2.2.2. Soluciones complementadoras o integradoras . . . . .	244
a) La solución de J. Habermas . . . . .	245
b) La postura de X. Zubiri. . . . .	252
3. Del saber espontáneo a la pregunta por el sentido . . . . .	256
3.1. El <i>saber espontáneo</i> o mundo de la vida. . . . .	257
3.2. El saber técnico o de segundo nivel . . . . .	259
3.3. Delimitación entre el saber científico y el filosófico. . . . .	260
a) Negación de la legitimidad de la Antropología filosófica . . . . .	260
b) Una Antropología filosófica de lo nouménico . . . . .	261
c) La Antropología filosófica, reflexión sobre el sentido de la realidad humana . . . . .	263
4. Funciones de la filosofía respecto a las ciencias. . . . .	269
4.1. Función crítica . . . . .	269
4.2. Función teórica. . . . .	271
4.3. La función utópica. . . . .	273
5. Definición de la Antropología filosófica desde su estatuto epistemológico . . . . .	276
<b>Capítulo 5</b>	
El estatuto crítico-ideológico de la Antropología filosófica. . . . .	281
1. Introducción: el estatuto crítico-ideológico. . . . .	281
2. Pluralidad de modelos antropológicos . . . . .	283
3. Entre el dogmatismo y el relativismo . . . . .	285
4. Criterios antropológicos de orientación . . . . .	290
4.1. Propuestas clasificatorias . . . . .	290
4.1.1. El criterio de la <i>naturaleza humana</i> . . . . .	291

4.1.2. El criterio del <i>sujeto</i> humano . . . . .	293
a) La postura humanista . . . . .	293
b) Los antihumanismos . . . . .	295
c) Hacia un nuevo humanismo comunitario . . . . .	305
4.2. Un humanismo dialógico, solidario y responsable . . . . .	311
a) El presupuesto humanista. . . . .	312
b) Un humanismo dialógico-comunitario. . . . .	314
c) El enfoque crítico-liberador de la idea del hombre . . . . .	318
c.1. La relación asimétrica del <i>principio compasión</i> y del <i>principio anamnético</i> . . . . .	318
c.2. La fidelidad a la realidad histórica. . . . .	321
5. La Antropología filosófica: un saber situado y en continua búsqueda . . . . .	323

## Capítulo 6

Surgimiento de la Antropología filosófica . . . . .	327
1. El origen de la Antropología filosófica . . . . .	327
1.1. Una breve historia de la filosofía del hombre. . . . .	327
a) La época griega . . . . .	328
b) El hombre agustiniano . . . . .	329
c) La antropología medieval. . . . .	330
d) El hombre del Renacimiento . . . . .	330
e) La modernidad y la Ilustración . . . . .	331
1.2. Surgimiento de la Antropología filosófica . . . . .	336
1.2.1. Antecedentes y contexto histórico . . . . .	336
1.2.2. Justificación de la Antropología filosófica . . . . .	341
2. La Antropología filosófica de la escuela de Max Scheler. . . . .	343
2.1. Caracteres de la Antropología filosófica de la escuela de Max Scheler . . . . .	344
2.2. La antropología de Max Scheler. . . . .	347
2.2.1. Vida e itinerario intelectual . . . . .	347
2.2.2. De la ética a la antropología. . . . .	349
2.2.3. El problema del hombre . . . . .	353
2.2.4. La Antropología filosófica de <i>El puesto del hombre en el cosmos</i> (PHC). . . . .	355
2.2.4.1. Los estratos de lo viviente. . . . .	356
2.2.4.2. La diferencia esencial entre el hombre y el animal: el espíritu . . . . .	359
2.2.4.2.1. Definición de <i>espíritu</i> . . . . .	359
A) Cualidades positivas . . . . .	360
B) Definición negativa. . . . .	361

2.2.4.2.2.	El acto fundamental del <i>espíritu</i> : la intuición eidética. ....	362
2.2.4.2.3.	El hombre, <i>asceta de la vida</i> .....	363
2.2.4.2.4.	El origen del <i>espíritu</i> .....	364
2.2.4.3.	Una metafísica panteísta. Metafísica y religión .....	365
a)	<i>Mutua</i> implicación entre la idea de Dios y la idea de hombre .....	366
b)	El contenido de la esfera de lo divino: metafísica y religión .....	367
2.2.5.	Valoración crítica de la Antropología filosófica de Max Scheler	370
2.3.	H. Plessner y la ex-centricidad humana .....	374
2.3.1.	Vida e itinerario intelectual .....	374
2.3.2.	La idea del hombre en <i>Los grados de lo orgánico y el hombre</i> (1928). ....	378
a)	Posicionalidad .....	378
b)	Ex-centricidad .....	379
c)	Doble problematicidad del ser ex-céntrico .....	382
d)	Las tres leyes de la ex-centricidad .....	383
1. <sup>a</sup>	La ley de la artificiosidad natural ( <i>Künstlichkeit</i> ) .....	383
2. <sup>a</sup>	La ley de la inmediatez mediada .....	384
3. <sup>a</sup>	La ley del lugar utópico del hombre .....	385
2.3.3.	El hombre como ser histórico .....	387
2.3.4.	El hombre en el horizonte de la política .....	389
2.3.5.	Valoración crítica de sobre Plessner. ....	390
2.4.	A. Gehlen y el hombre como <i>animal deficiente</i> .....	393
2.4.1.	Vida y obras .....	394
2.4.2.	Trasfondo y bases ideológicas de la Antropología de Gehlen. ...	395
2.4.2.1.	Discontinuidad y continuidad con la antropología precedente .....	395
a)	Punto de partida: la situación sociohistórica .....	395
b)	Rechazo del esquema de los estratos. ....	396
2.4.2.2.	Entronque con el idealismo alemán. ....	397
a)	La centralidad de la <i>acción</i> ( <i>Handlung</i> ). ....	397
b)	Una <i>filosofía empírica</i> del hombre .....	399
c)	Finalidad práctica .....	403
2.4.3.	<i>El hombre, su naturaleza y su lugar en el cosmos</i> (1940) .....	403
2.4.3.1.	El punto de partida: la pregunta antro-po-biológica ...	403
2.4.3.2.	El hombre como <i>ser deficiente</i> ( <i>Mängelwesen</i> ) .....	407
2.4.3.3.	El hombre, creador de cultura .....	410

2.4.3.4. La ley fundamental: <i>la ley de la descarga</i> (Ent-lastung)	411
2.4.3.5. Configuración de la existencia humana y el concepto fundamental del hombre	413
1. La peculiaridad morfológica del hombre	413
2. La percepción y el lenguaje	414
3. La dinámica impulsiva y el disciplinamiento cultural	417
2.4.3.6. Algunos problemas relacionados con el <i>espíritu</i>	419
2.4.4. <i>Hombre primitivo y cultural tardía</i> (1956)	422
2.4.4.1. Perspectivas de la obra	422
2.4.4.2. Ideas fundamentales	423
1. Elementos de socialización del ser humano	423
2. Funciones de la institución	424
2.4.4.3. La sociedad primitiva frente a la actual	425
2.4.5. <i>Moral e hipermoral</i> (1969)	426
2.4.6. Objeciones a la teoría de A. Gehlen	428

## Capítulo 7

Problematicidad de la Antropología filosófica y su situación actual	433
1. La Antropología filosófica en cuestión	433
1.1. Las limitaciones del proyecto de la escuela de M. Scheler	433
1.2. Cuatro capítulos de problematicidad	435
2. Las críticas de Heidegger a la Antropología filosófica	437
a) La Antropología filosófica en <i>Kant y el problema de la metafísica</i>	439
b) La Antropología filosófica en <i>Carta sobre el humanismo</i>	445
c) <i>Holzwege</i> : «La época de las imágenes del mundo»	446
3. Problematicidad desde el raciovitalismo de J. Ortega y Gasset	448
4. Objeciones a la Antropología filosófica desde la crítica social	454
4.1. La Antropología filosófica en el marxismo ortodoxo	454
4.2. Crítica de la Escuela de Frankfurt a la Antropología filosófica de M. Scheler y de A. Gehlen	458
4.2.1. El pensamiento de la Teoría Crítica de la Sociedad	458
4.2.2. Observaciones críticas de Horkheimer a la Antropología filosófica de M. Scheler	461
a) Inviabilidad intrínseca de la Antropología filosófica	462
b) La función social (ideológica) de la Antropología filosófica	465
c) Juicio crítico sobre la Antropología filosófica	469
d) Continuidad y discontinuidad de los conceptos antropológicos	470
e) Conclusiones finales	471

4.2.3. Críticas de J. Habermas a la Antropología filosófica de A. Gehlen	472
a) Marco general de la controversia	473
b) Textos donde se expresa la controversia	474
c) Puntos centrales de la polémica entre Habermas y Gehlen	475
5. La crítica de Foucault a la Antropología filosófica	481
5.1. Etapa de juventud	481
5.2. La arqueología del saber	482
5.3. La genealogía del poder	485
5.4. Recuperación del sujeto (estético)	488
6. Conclusiones generales	492
7. Situación actual y tareas pendientes del Antropología filosófica	493
7.1. Nueva configuración de lo humano	494
7.1.1. Resituar al hombre en la naturaleza	495
7.1.2. Una nueva imagen del individuo	498
7.1.3. La dimensión social contestada: entre la individualidad y la socialidad	502
7.2. Urdimbre solidaria y responsable	506
<b>Bibliografía</b>	511

## Introducción

El tema que más ocupa y preocupa al hombre es, sin duda, su propia realidad y definición, la pregunta acerca de su ser. Esta cuestión le ha preocupado siempre y, parece inevitable, le seguirá preocupando mientras siga existiendo. Pero, a su vez, las repuestas que él mismo ha ido dando a tal cuestión han sido tan variadas y discrepantes, que casi produce desánimo intentar ordenarlas según una estructura coherente y medianamente convincente.

En los últimos tiempos, como consecuencia de tal amplitud de respuestas al problema antropológico y a la pluralidad de disciplinas que se definen como antropológicas, se han reduplicado los esfuerzos por llegar a una cierta unificación, puesto que todas ellas tienen un único objeto material, el hombre, el ser humano. Pero tales esfuerzos no siempre han sido fructíferos. De hecho, el ser humano se experimenta más que nunca como un ser problemático y un tanto escéptico respecto a la posibilidad de llegar a definir con claridad suficiente su ser y, como hemos señalado ya, a estructurar de modo convincente los lazos epistémicos existentes entre los diversos saberes antropológicos.

Por ello mismo, hoy más que nunca es necesario redoblar nuestros esfuerzos de cara a explorar nuevos caminos que nos lleven a nuevas propuestas de configurar una Antropología filosófica más satisfactoria y a la altura de los más recientes avances, tanto en el ámbito de las llamadas ciencias humanas y Antropologías científicas como en el de la Filosofía del hombre.

En el empeño de poner orden entre esta pluralidad de saberes antropológicos, se suele distinguir entre dos niveles de reflexión: el que estaría encaminado, por un lado, a configurar una *Antropología primera*



*o fundamental*, y, por otro, el orientado a presentar el extenso ámbito de las *Antropologías segundas o regionales*<sup>1</sup>. Frente a la multitud de facetas que configuran y componen la realidad humana, cada una de las cuales vendría a ser el objeto de estudio de una Antropología científica/regional, es imprescindible empeñarse en dilucidar lo que configura la estructura esencial del ser humano. Tal debería ser la meta de una *Antropología fundamental o primera*, y tal es la razón de ser y la justificación epistemológica de lo que tradicionalmente se ha denominado *Antropología filosófica*.

Pero, dado que este nombre está impregnado de prejuicios y de sospechas de ser un saber ya caduco y periclitado, se hace necesario explicitar el contenido y la orientación, o «estatuto epistemológico», de este ámbito del saber antropológico para mostrar su actualidad y legitimidad. De hecho, esta tarea nos va a ocupar varios capítulos del presente libro. Entendemos que la Antropología filosófica, a pesar de la crisis de identidad y de legitimación de la filosofía, sigue siendo la disciplina encaminada o empeñada en dilucidar la estructura esencial del ser humano, que, como hemos indicado, constituye el objeto de lo que hemos denominado la Antropología fundamental y primera. Bien es verdad que su enfoque y el método de acercamiento a esta tarea tiene que ser notablemente distinto al que fue en épocas pasadas (esto es, el método especulativo de las «filosofías del hombre»).

Una correcta Antropología filosófica tiene que orientarse en la línea de dilucidar lo específico y esencial de lo humano desde el punto de vista filosófico, pero mediado por los saberes científicos, tanto de las ciencias humanas y naturales como de las Antropologías científicas. Pero su empeño esencial se dirigirá sobre todo a preguntarse si es posible dar con esa estructura esencial de lo humano que unifique, ordene y fundamente al resto de los saberes antropológicos. Claro que hemos de ser conscientes de que esta tarea se basa en dos presupuestos cuya aceptación puede no ser universal: el primero, la convicción de que es posible dar con esa estructura esencial, aunque tal estructura pueda expresarse o entenderse de múltiples maneras, según la perspectiva filosófica o epistemológica desde la que se parta. Y, por otro lado, el segundo presupuesto consiste en confiar en que existe el método adecuado para alcanzar tal estructura esencial, que dará cuenta de lo más específico y propio de la realidad humana.

Ahora bien, esa estructura esencial no tendrá las pretensiones de recuperar nociones un tanto ambiguas y en parte periclitadas, como

---

<sup>1</sup> Cfr., por ejemplo, I. Ellacuría, «Introducción crítica a la Antropología de Zubiri», *Realitas* II (1974-75), Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, pp. 49-138.

«naturaleza» o «esencia» humanas, entendidas de modo estático y cerrado, sino que hay que entender al ser humano como una estructura abierta y en continua autoconfiguración. Y esta dinámica *poiética* hay que entenderla como un juego dialéctico, en el que están implicados, por un lado, los ingredientes básicos específicos y propios de la condición humana (presentes, por tanto, en todo individuo de la especie), y, por otro, el modo propio e intransferible de estructurar el conjunto de tales elementos básicos por cada uno de los individuos de nuestra especie. X. Zubiri ha denominado a estas dos facetas *complementarias* *personidad y personalidad*<sup>2</sup>.

¿Por dónde se orienta nuestra postura en este empeño de dar cuenta de lo que consideramos la estructura básica de lo humano? El título que hemos elegido para el presente libro («Nosotros: Urdimbre solidaria y responsable») pretende mostrar las claves desde las que comprendemos al ser humano. En ese título se hallan condensados diversos aspectos de la realidad humana que es necesario explicitar. En primer lugar, el adjetivo «responsable» hace referencia a la condición moral/ética del ser humano. Pero este ingrediente básico de la condición humana no lo entendemos como un rasgo accidental y secundario, sino básico y fundamental, en la medida en que forma parte de la estructura esencial de lo humano, en la línea de lo defendido por E. Lévinas<sup>3</sup>. Ello implica la afirmación de que el nivel del sentido no se halla en el ámbito *ontológico* (decir el *ser*, la dimensión cognoscitiva/epistemológica), sino en el ámbito *ético* (la responsabilidad por los otros). Con ello queremos señalar que lo que caracteriza más radicalmente al ser humano no es su capacidad de pensar, de abrirse a las preguntas de sentido («animal rationale», animal que tiene «logos»), sino a la pregunta y a la responsabilidad por el *otro* (¿qué ha sido de mi *hermano*?). Por tanto, es fundamental afirmar, para situar adecuadamente el problema, que la ética no surge como una dimensión apoyada y deducida de la dimensión ontológica (el ámbito del ser, como soporte sustancial), sino que la relación se configura al revés: el sentido ético es previo, más básico y fundamental, que el ontológico. Aunque ambos aspectos tienen que conjugarse y complementarse.

Decimos, en segundo lugar, que el ser humano constituye y es una *urdimbre*. Ello supone que el ser humano se nos aparece como una red de relaciones interhumanas. Red, estructura, diálogo, encuentro ... He-

---

<sup>2</sup> Cfr. *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza/Soc. de Est. y Publicaciones, 1984, pp. 49-51; *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza/Soc. de Est. y Publicaciones, 1986, caps. IV y V.

<sup>3</sup> Cfr. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1976; *El humanismo del otro hombre*, México, S. XXI, 1974; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987; *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Ed., 1995.

mos preferido a todas esas palabras «urdimbre», por ser menos manida y más sugerente. Además, connota de alguna manera en su significación más primaria y espontánea un contenido dinámico: red de relaciones que se van configurando y reconfigurando en un juego sin fin ni reposo, en un tejerse y destejerse sin meta final y definitiva, fruto de múltiples presencias e influencias. Por tanto, entendemos al ser humano como una realidad que se va constituyendo al calor y como consecuencia de una correlación ininterrumpida y no fija ni determinada entre el polo subjetivo, que llamamos el yo, el entorno natural, y el entorno interpersonal y social, en permanente interinfluencia, y sin que existan leyes fijas que marquen la pauta de tales complicidades.

Ahora bien, es fundamental precisar que el modo de entender la correlación de estos tres polos interinfluyentes se aleja tanto de una concepción extrinsecista de lo social (la dimensión social es un ingrediente accidental y secundario de la personalidad humana) como de la concepción determinista, que, aun entendiendo como sustantiva la influencia del entorno social, la considera mimética e impositiva. Pensamos, en cambio, que tanto cada subjetividad como el entorno social se van configurando en una dinámica abierta, a partir no de la nada, sino de presupuestos (individuales y sociales) que en cada caso son diversos:

- el yo, la subjetividad, la persona, o como queramos denominarla, no es el simple resultado de una dinámica autista, autosuficiente, que llega a su madurez o concreción como resultado de la maduración evolutiva ontogenética de los órganos morfológicos en que se apoya su capacidad de vivir y de pensar (sea el cerebro, o el conjunto del organismo fisiológico), como defendería una concepción bio-psicológica del yo; o bien, en el ejercicio de ser consciente de sí mismo (tal la postura cartesiana, que privilegia la «conciencia» solipsista como identidad de la persona);
- pero tampoco el yo sería mero fruto de las influencias físico-psico-sociológicas del entorno, dejando al yo el pasivo rol de dejarse hacer y configurar por sus circunstancias (así los conductismos y ambientalismos de difenrente tipo);
- la subjetividad, en cambio, es más bien fruto de un mutuo dinamismo o tensión de mutuo enriquecimiento e influencia entre el polo subjetivo y el interpersonal y social, que se hacen y van tomando cuerpo en esa dinámica de converger y dejarse enriquecer. Somos un «nosotros», una fraternidad. Las concreciones de este dinamismo dialéctico tendremos que presentarlas más adelante, sobre todo en el capítulo dedicado a la dimensión interpersonal y social del ser humano.

Estas dos facetas o dimensiones a que hemos hecho referencia, la *moral* y la *estructural*, no pueden entenderse por separado, pues se hallan estrechamente coimplicadas y respectivas:

- La responsabilidad ética hacia el otro, hacia cada ser humano, no constituye una instancia extrínsea, heterónoma al ser humano, sino que brota y se apoya en la radical condición interpersonal y social de lo humano; respectividad estructural que se advierte ya en su misma base genético-biológica, y que cobra rostro y concreción cuando de lo biológico emerge la dimensión psico-social. Por tanto, el apoyo o base metafísico-antropológica de la condición moral/ética del ser humano lo constituye esta urdimbre biológico-psico-social que está troquelando desde su raíz más profunda a cada ser humano. Pero todo esto es condición de posibilidad, aunque no de realidad. Lo metafísico tiene que ser iluminado por el ámbito de los valores, el mundo de la ética.
- De ahí que la dimensión estructural, la urdimbre antropológica, tiene que referirse o remitirse a lo ético para que pueda alcanzar todo su sentido. La condición respectiva, en su pura dimensión metafísico-ontológica, debe ser calificada por la moralidad, pero desde un ámbito superior de sentido, que no surge sin más de la propia condición metafísica, so pena de incurrir en la falacia naturalista.

El problema está en dónde situar el fundamento o la justificación de la dimensión moral de lo humano. Por de pronto, seguimos considerado fundamental entender, como ya lo hemos indicado con anterioridad siguiendo a Lévinas, el ámbito de la ética anterior y más fundamental/fundamentador que el ontológico. El problema está en tener razones para poder responder por qué valoramos más a un ser humano que a cualquier otro ente mundano, por qué tengo que responsabilizarme del otro en una medida cualitativamente superior a cualquier otra realidad.

Los intentos de fundamentación de la ética suelen ser de muy diverso talante y figura: desde las posturas humanistas, que parten de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano (el ser humano tiene que ser tratado siempre como fin y nunca como simple medio, con lo que se deja bien sentada la absoluta dignidad humana), planteamiento kantiano corregido y completado más recientemente por la «racionalidad comunicativa» de Habermas y Apel, desde el apriori de la situación ideal de diálogo; hasta las posturas que tratan de fundamentar el humanismo (siempre endeble) desde las más dispares posturas religiosas, que tratan de justificar y dar consistencia a la defensa de la dig-

nidad humana desde la autoridad de lo sagrado, pudiéndose llegar incluso a defender el fundamentalismo. Pero tal autoridad resulta, en el ágora de la racionalidad, tan endeble como la postura humanista areligiosa, puesto que los postulados de ambas posturas descansan en último término en una opción de fe. Esto es, se trata de posturas razonables, pero no totalmente demostrables ante una racionalidad científica.

Un programa completo de Antropología filosofía debe abarcar dos partes fundamentales:

- Una más introductoria y fundamentadora, encaminada a plantear los problemas básicos que suscita en la actualidad el estudio filosófico del ser humano: la toma de conciencia de la radical problematicidad del estudio del ser humano, y un acercamiento arqueológico a tal estudio; acercamiento arqueológico en los dos sentidos: epistemológico o fundamentador (la tarea propia de una Antropología primera: la dilucidación de su estatuto epistemológico y crítico-ideológico) y cronológico-histórico (dar cuenta del origen de esta disciplina, en su perfil más moderno y actualizado).
- Y una segunda parte, en la que tienen que estudiarse las diferentes dimensiones o facetas de la realidad o condición humana: la condición biológico-cultural, la conciencia o subjetividad, la corporalidad, las relaciones alma-cuerpo/ mente-cerebro, la condición sexuada, la libertad, la interpersonalidad y socialidad, la dimensión histórica, el sufrimiento, la muerte y la dimensión elpídica y utópica del ser humano.

Cada una de estas dos partes tienen suficiente amplitud temática como para ocupar por completo todo un amplio volumen. Es precisamente lo que nos hemos visto obligados a hacer. En este primer volumen que presentamos, nos vamos, pues, a centrar en la primera parte de la problemática antropológica, con idea de completar nuestras reflexiones en un segundo volumen de posterior aparición. El contenido de este volumen primero lo hemos estructurado en siete capítulos. En los dos primeros, tratamos de afrontar la radical problematicidad de lo humano y sus repercusiones en la configuración de la Antropología filosófica como disciplina del saber y en la idea del hombre como objeto de la Antropología; en los tres siguientes, nos ocupamos de dilucidar la estructura de la Antropología filosófica, presentando su relación y demarcación respecto a las demás antropologías, así como examinando su especial estatuto epistemológico y crítico-ideológico; y los dos últimos capítulos se dedican a presentar los orígenes históricos de la disciplina y la situación en la que se encuentra en la actualidad.

Explicitando con mayor amplitud los contenidos de cada capítulo, en el primero nos centramos en encarar la esencial problematicidad de la Antropología en sus diversas dimensiones. El estudio del ser humano se nos presenta como radicalmente problemático en dos sentidos o aspectos que se coimplican mutua y necesariamente: en cuanto objeto de reflexión (el ser humano) y en cuanto disciplina del saber (antropología). Dilucidar esta doble problematicidad y señalar sus posibles caminos de salida resulta una tarea preliminar y necesaria para cualquier trabajo ulterior. El segundo capítulo está encaminado a presentar la Antropología filosófica como un saber acerca del hombre desde un enfoque filosófico, pero mediado por los saberes científicos, por lo que se necesita previamente una delimitación entre los diversos saberes y disciplinas que se encargan del estudio del ser humano. Para realizar esa clarificación, necesitamos hacer referencia a la ya vieja polémica acerca de la demarcación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu o ciencias humanas. Se trata de una polémica que ha tenido una larga historia, desarrollada en diversas etapas, y que en la actualidad, aunque se halla en mejores vías de solución, no se ha dado todavía por zanjada y solucionada. Presentamos, por tanto, las diversas etapas de esta renovada polémica, y los más interesantes intentos de solución aportados en la actualidad.

La complejidad o problematicidad de la Antropología como disciplina cuyo objeto es dar cuenta de lo específico y esencial del ser humano, ha experimentado unos avatares históricos de extraordinaria complejidad que ha abocado a un panorama de disciplinas antropológicas un tanto complicado. Por ello, el contenido del tercer capítulo se centra en mostrar este complejo panorama de la pluralidad de antropologías, estructuradas y presentadas desde nuestra personal estructuración. La clasificación que consideramos más adecuada para establecer un orden pertinente entre el complejo mundo de las disciplinas antropológicas, es la que las ordena en tres áreas: la Filosofía del hombre, las Antropologías científicas y Antropología filosófica.

El empeño por delimitar y clarificar el estatuto epistemológico de la Antropología filosófica, como saber filosófico mediado por las aportaciones científicas, visto tanto desde su demarcación de otros saberes antropológicos (delimitación extrínseca) como desde su propia configuración y naturaleza interna (delimitación intrínseca), constituye el objetivo del capítulo cuarto, recogiendo los frutos de la demarcación ciencia-filosofía estudiada en el capítulo anterior.

El complemento necesario del capítulo cuarto es la reflexión acerca de lo que denominamos «el estatuto crítico-ideológico» de la Antropología filosófica. Es un concepto que no deja de ser problemático y discuti-

ble, en la medida en que se trata de un aspecto desgajado del estatuto epistemológico y, en parte, incluido en él. Pero hemos creído conveniente estudiarlo por separado y de forma autónoma por la especial relevancia e importancia que para nosotros tiene, constituyendo una pieza clave para un estudio serio y profundo de lo humano, como trataremos de justificarlo con toda su amplitud en el capítulo correspondiente.

Los capítulos 6.º y 7.º están dedicados a los orígenes históricos de esta disciplina, en su orientación actual y en su forma más estricta (con lo que supuso de superación del escoramiento especulativo en que hasta ese momento había mantenido el estudio del hombre por parte de la «Filosofía del hombre»). Pero mientras el capítulo 6.º está dedicado al estudio del pensamiento antropológico de la llamada por algunos «escuela de Max Scheler» (los autores más significativos fueron Max Scheler y Helmut Plessner, considerados ambos como los fundadores de la Antropología filosófica en sentido estricto, continuada su tarea por una segunda generación de investigadores, de los que el más significativo es A. Gehlen), el capítulo 7.º se ocupa de presentar las críticas más importantes que el proyecto de la escuela de M.Scheler desencadenó en su momento originante. Presentamos en él los aspectos más significativos de problematicidad que este modo de reconfigurar el estudio filosófico del ser humano provocó, de la mano de una serie de filósofos de primera línea (Heidegger, Ortega y Gasset, Horkheimer, Habermas, Foucault, entre otros). Junto con estas facetas de problematicidad, recogemos en este último capítulo, de modo conclusivo, el estado actual de la cuestión acerca de la Antropología filosófica y los caminos de reflexión por los que esta disciplina se tiene que orientar, y se está orientando ya, para resolver los múltiples problemas que todavía tiene pendientes. Creemos que delimitar y configurar las notas básicas y las reglas de juego de una correcta Antropología filosófica es una tarea perenne e interminable, en la medida en que su objeto, el ser humano, y su estructura esencial (que nosotros hemos propuesto denominar «urdimbre solidaria y responsable») es por naturaleza lábil, inasible y nunca del todo tematizable. La teoría sobre el ser humano irá siempre por detrás y con retraso sobre su propia configuración histórico-existencial, advirtiéndose en qué medida es acertada la afirmación de Pascal: «el hombre sobrepasa infinitamente al hombre»<sup>4</sup>.

Hemos indicado ya que el trabajo que ahora presentamos constituye tan sólo la primera parte de una reflexión antropológica que tiene que completarse con una segunda, encaminada a dar cuenta de las diversas dimensiones de la realidad humana. Es ahí donde se tendrán que analizar,

---

<sup>4</sup> Cfr. *Pensamientos*, Madrid, Cátedra, 1998.

entre otros aspectos posibles, la condición del ser humano entre la biología y la cultura, la subjetividad o conciencia, las relaciones alma-cuerpo, o mente-cerebro, la libertad, la interpersonalidad y socialidad, la condición sexuada, la dimensión histórica, la condición elpídica y utópica, etc. Espero que, una vez presentada la primera parte, pueda completar la segunda en un plazo de tiempo no demasiado largo.

Esta propuesta antropológica, de la que presentamos ahora la primera parte, es fruto del trabajo de reflexión de un ya amplio número de años de docencia en la Universidad de Deusto y en la UCA «José Simeón Cañas» de San Salvador (San Salvador, C.A). A lo largo de ellos, la conciencia de la complejidad que lleva consigo la reflexión sobre el ser humano y las dificultades de configurar con coherencia una Antropología filosófica, me han echado atrás y detenido en el empeño de publicar estas páginas que salen ahora a luz. Pero con el paso del tiempo he ido madurando una serie de convicciones que se han ido sistematizando hasta conformar las páginas que aquí presento.

Mis agradecimientos se orientan, por un lado, a los profesores que en años ya un tanto lejanos me aportaron sus conocimientos antropológicos y sus convicciones acerca de la realidad humana. Entre ellos quiero destacar de forma particular al inolvidable e irreplicable maestro y ya desaparecido José Manzana, a través del cual me acerqué por primera vez a la Antropología filosófica y a quien debo la mayor parte de lo que de acertado pueda haber en estas páginas, en especial los capítulos sexto y séptimo. También quiero expresar mi agradecimiento a los colegas y alumnos/as, tanto de la Universidad de Deusto como de la UCA «José Simeón Cañas» de San Salvador, destinatarios los segundos en gran medida de estas reflexiones, antes de ser plasmadas por escrito, y cuyos diálogos espontáneos y críticos me han ayudado a completar y a corregir muchos aspectos de este tema tan apasionante como complejo que es el problema de la realidad humana. Y no en menor medida quiero expresar también mi agradecimiento a mi hermana Merche, que tan pacientemente se ha encargado de transcribir al ordenador todos los borradores en los que he ido plasmando mis reflexiones.

Me daría por satisfecho si la lectura de estas páginas sirviera para acercarse a descubrir y admirar el misterio sin fondo de la realidad humana, así como para entender que la reflexión antropológica no debiera detenerse en una contemplación narcisista acerca de lo humano, sino en un compromiso incesante por hacer que el mundo en el que vivimos se vaya configurando como un ámbito de humanización, en el que nadie quede excluido, y a nadie le falte lo necesario para configurar libremente, en diálogo con sus semejantes, su particular e irreplicable proyecto personal.





## Capítulo 1

# La Antropología en búsqueda de su identidad

### 0. Introducción

Cada parcela del saber tiene ya más o menos delimitado su espacio y el enfoque desde el que investigarlo. No ocurre así con la Antropología filosófica. Posiblemente sea el espacio del saber más indefinido. La historia de esta disciplina se solía configurar, dentro de la filosofía especulativa, como una *filosofía del hombre*, encargada casi exclusivamente de su interioridad, de su autocomprensión subjetiva y de los interrogantes que esa autocomprensión generaba. No es raro encontrar textos que en la actualidad siguen entendiendo así esta parcela del saber<sup>1</sup>.

Pero las propias insuficiencias de este planteamiento, y las aportaciones y críticas de las diversas ciencias humanas y antropologías científicas han contribuido a replantear el perfil de la ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA, orientándola a convertirse en el saber que recoge todas las aportaciones sobre el saber humano, las organiza y estructura,

---

<sup>1</sup> Habría que distinguir entre los enfoques antropológicos que siguen entendiendo la Antropología filosófica como una reflexión meramente especulativa acerca del ser humano, y los que, desde una visión crítica, prefieren seguir denominando *Filosofía del hombre* a esta parcela del estudio antropológico. Tal es el caso, por ejemplo, de J. Rubio Carracedo, «Crítica, teoría y utopía: El estatuto epistemológico de la filosofía del hombre», en J. Muga y M. Cabada (Dir.), *Antropología filosófica: planteamientos*, Madrid, Luna Ed., 1984, pp. 57-82; y también, J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la Antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1988. Aunque en este segundo caso, puede verse la doble utilización casi indiferenciada de *filosofía del hombre* y de *antropología filosófica*.

y las interpreta críticamente, para llegar a convertirse en la disciplina antropológica matriz y orientadora de todas las demás. De tal modo que tendría la pretensión de ser la que con mayores derechos y merecimientos podría llevar el título de *Antropología* (Antropología primera o fundamental), sin ningún otro calificativo que la especificara y delimitara.

Pero estas buenas intenciones no son fáciles de cumplir debido a dificultades externas e internas. Las externas provienen del ámbito de las restantes disciplinas antropológicas, que no aceptan con buenos ojos la existencia de una disciplina antropológica primera o fundamental, con pretensiones de constituirse en el punto arquimédico desde el que se ponga orden y estructura al desorden y complejidad de las diferentes disciplinas antropológicas.

Pero no en menor medida la dificultad intrínseca, la tarea de delimitación del lugar y cometidos de este supuesto lugar céntrico de una nueva Antropología filosófica constituye la dificultad fundamental, más grave que la externa. Veremos en su momento que una de las dificultades más serias de la configuración de la Antropología filosófica, tal y como la entendemos aquí, consiste precisamente en la delimitación de su propio estatuto epistemológico.

En consecuencia, la tarea prioritaria de la Antropología filosófica, como disciplina específica y autónoma, consiste en delimitar su propio campo de reflexión (objeto material) y el enfoque específico (objeto formal) desde el que tiene que estructurarse, y desde ahí aportar al resto de las disciplinas antropológicas claridad y conciencia de la necesidad de replantearse críticamente los límites y objetivos de su propia reflexión, contribuyendo así a responder del modo más preciso posible a la pregunta clave de la Antropología: ¿qué es el ser humano y cuáles son las notas que configuran su estructura esencial?

Pregunta que tiene diferentes perspectivas de contestación y muy diversos niveles de profundidad. A cada uno de ellos corresponde un determinado saber antropológico. La cuestión, en cambio, que se plantea la Antropología filosófica es si es posible, y cómo, la construcción de un saber que unifique tales interrogantes y responda del modo más convincente posible esa pregunta antropológica clave y sintetizadora a que hemos hecho referencia más arriba. Lo que parece evidente es que la necesidad que el ser humano tiene de llegar a una claridad teórica acerca de sí mismo, es, más que una simple curiosidad ociosa, una necesidad perentoria de la que depende incluso su propia supervivencia, como tendremos ocasión de explicar más adelante. Ello hace que esta cualidad interrogativa se convierta en una de las características definidoras de lo humano.

## 1. El ser humano, animal inquiriente

De tal modo es así, que el ser humano constituye el único ser que se hace cuestión de la realidad y de sí mismo<sup>2</sup>. Es el único, porque sólo él es consciente de la realidad y de sí mismo, y tal consciencia le advierte al mismo tiempo de la condición opaca y oscura de toda la realidad, incluida la suya propia. Esa opacidad es la que le lleva a hacerse cuestión sobre sí mismo.

Se han solido presentar diversas justificaciones acerca de la naturaleza preguntante del ser humano. Para los griegos, en especial para Aristóteles, nacía del ocio, una vez que se tenían resueltos los problemas más importantes de la vida y de la propia subsistencia. En cambio, para J. Ortega y Gasset, la capacidad interrogativa no nace del ocio sino de una condición previa: la necesidad de sobrevivir<sup>3</sup>. El ser humano, para Ortega, es como un náufrago arrojado en medio del océano de la vida, necesitado de bracear laboriosamente para mantenerse a flote, y un bracear angustiado como es el ejercicio de filosofar y de hacerse cuestión de sí y de toda la realidad.

A. Gehlen justifica más científicamente la necesidad perentoria de la manía interrogativa del ser humano desde su «deficiencia biológica»<sup>4</sup>. Dado que la naturaleza no le ha configurado con estructuras de comportamiento «instintivo», tiene que pensar las respuestas que tiene que dar a los estímulos que le solicitan. Y en ese pensar se halla implícita la necesidad de tener una idea previa del mundo y de sí mismo, en la medida en que está sin hacerse, es un mero proyecto, alguien que dirige sus esfuerzos de autorrealización hacia una meta que él mismo tiene que configurar. Esa meta es la propia imagen previa de sí mismo. De ahí que en el ser humano, lo que tenga que ser, depende de su propia decisión, limitada por las coordenadas de lo que su naturaleza abierta le ha proporcionado.

Así, pues, toda reflexión antropológica, sea cual sea, surge como intento de responder a la cuestión sobre la esencia de la condición humana. Pero tanto la pregunta como la respuesta son de naturaleza hartamente compleja y nada neutra. Se mueven en un terreno escurridizo y lábil.

---

<sup>2</sup> Cfr. E. Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1978; J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1988.

<sup>3</sup> Cfr. *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Espasa-Calpe, 1957/1973 y *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1966/1981.

<sup>4</sup> Cfr. A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.

De ahí que cabe plantear la pregunta antropológica de formas muy diferentes, configurando antropologías muy plurales, desde diferentes modelos antropológicos previos.

En la medida en que cada antropología pretende responder a cuestiones vitales del ser humano, ese punto de arranque inquisitorio de cada antropología revela el suelo vital desde el que se interroga por lo humano. Un programa fundamental de la investigación antropológica consiste precisamente en advertir el núcleo interrogativo desde el que cada texto antropológico construye su reflexión acerca de lo humano. Frente a las antropologías que configuran la cuestión antropológica desde la pregunta por el sentido (de tipo fenomenológico-existencial), hay otras que consideran prioritarias otras cuestiones previas: la responsabilidad ética (Lévinas), la formalidad de realidad (Zubiri), los condicionantes económicos y sociopolíticos (marxismo), el principio material de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana (E. Dussel, filosofía de la liberación), etc., que apoyan y sostienen el ámbito antropológico del sentido. Son un ejemplo de esta perspectiva las siguientes palabras: «En el contexto latinoamericano existe además otra circunstancia estructural (subdesarrollo-dependencia) que impide a muchos grupos sociales darse el lujo de cuestionarse sobre el sentido de la vida o sobre la realidad en cuanto tal. Todo lo absorbe el trabajo diario, hecho la mayor de las veces en condiciones inhumanas de explotación. Aquí sólo tiene cabida un interrogante concreto sobre la condición humana: el ser del trabajador, su humanidad sufriente, el ser carente de condiciones mínimas para una vida digna, el ser utilizado sólo como ocasión de producción y ganancia, el productor de plusvalía»<sup>5</sup>.

Es, pues, fundamental para una correcta construcción del saber antropológico, advertir el *suelo trascendental* desde el que se configura la pregunta antropológica y el horizonte a partir del cual se trata de responder a la misma, explicitando el correspondiente modelo antropológico en el que se apoya cada postura. Frente a quienes configuran la definición de lo humano desde un horizonte individualista y desde preguntas meramente culturales y de sentido, se hallan otras antropologías que se configuran desde un horizonte de interpersonalidad y socialidad de lo humano, así como desde el interrogante sobre las condiciones económicas, sociales y políticas en las que se halla apoyada la

---

<sup>5</sup> J. Rodríguez «La pregunta por el hombre. El hombre como problema filosófico», en Varios autores, *Antropología. Perspectiva Latinoamericana*, Santafé de Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1994 (4.ª reimpresión), p. 7.

realidad de lo humano. Cada antropología tiene, pues, sus aprioris y sus presupuestos, que no se deben olvidar en ningún momento, si tal disciplina quiere ser consciente y crítica, y mantener sus pretensiones de rigor y cientificidad.

## 2. El desplazamiento de la pregunta acerca del hombre

El objeto de la Antropología ha estado configurado por la pregunta acerca del ser del hombre. Y las respuestas que a lo largo de su historia se han dado a tal cuestión, han dependido de la precomprensión apriórica que se tenía sobre el ser humano. De tal modo que la tarea previa y abarcadora de la Antropología ha sido precisamente delimitar su objeto. De ahí que el saber antropológico, al menos en su orientación filosófica, se nos aparezca como un saber de tipo *comprendivo* (no sabe de entrada cuál es el objeto de su reflexión), frente a la mayoría de los demás saberes, que son de tipo explicativo, en la medida en que poseen de antemano suficiente claridad sobre el objeto cuyo saber persiguen<sup>6</sup>. De ahí que la primera y más perentoria tarea que tiene por delante la Antropología filosófica es la delimitación y clarificación de su objeto de reflexión, el hombre.

Pero esta tarea ha solido encontrarse con dos tipos de dificultades. La primera de ellas se refiere al abanico de problemas que conlleva el estudio del hombre cuando se le convierte en objeto de estudio, dada su condición dialéctica entre su dimensión fáctica y su condición dinámica; su dimensión proyectiva y utópica; la faceta individual, idiográfica, y la generalizadora o nomotética; la relación entre su auto-conocimiento y su auto-formación, esto es, el efecto determinante que el conocimiento de sí posee en la propia configuración de su estructura esencial, fruto de la hendidura interna que en su condición significa que el sujeto de la reflexión sea al mismo tiempo el objeto de la misma<sup>7</sup>. Esta última dificultad, raíz y resumen de las anteriores, nos plantea la cuestión de si puede la realidad humana convertirse en objeto completo de su propia reflexión, es decir, si «puede el sujeto ser conocido como sujeto»<sup>8</sup>,

---

<sup>6</sup> Cfr. L. Cencillo, *El hombre. Noción científica*, Madrid, Pirámide, 1978, pp. 11-12.

<sup>7</sup> Cfr. M. Landmann, *Antropología filosófica*, México, UTEHA, 1961, p. 3; J. Moltmann, *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 23-28; L. Cencillo, o. cit.; C. Beorlegui, «Estatuto epistemológico e ideológico de la Antropología filosófica», en Varios autores, *Homenaje al profesor Jaime Echarri*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1990, pp. 285-315.

<sup>8</sup> J.F. Donceel, *Antropología filosófica*, Buenos Aires, C. Lohlé, 1969, p. 35.

en la medida en que el sujeto humano, en cuanto tal, escapa siempre a su propia objetivación, evadiéndose de su propia mirada como huye de nosotros nuestra propia sombra, resultando con ello el ser humano un misterio permanente para sí mismo. Ahora bien, este abanico de dificultades pertenecen a la propia constitución de la Antropología filosófica, y, como tal, representan retos permanentes a su trabajo de clarificación.

El segundo ámbito de dificultad pertenece, podríamos decir, a la perspectiva histórica desde la que se nos presenta en la actualidad el espacio de reflexión sobre el hombre. Desde este punto de vista, y siguiendo a M. Foucault, la reflexión acerca de lo humano ha experimentado tres etapas bien diferenciadas, separadas la primera y la segunda por la cuarta pregunta kantiana, resumen de toda la filosofía, «¿qué es el hombre?»; mientras que el anuncio del fin de la segunda, como aurora de una nueva etapa antropológica, estaría marcada por el interrogante foucaultiano «¿quiénes somos?». Nos hallaríamos en el presente ante la perentoria tarea de configurar un nuevo espacio antropológico, tras la inquietante constatación del agotamiento de los que nos han precedido.

Pero para que estos planteamientos nos resulten comprensibles y aceptables, tenemos que volver hacia atrás en la historia y señalar algunas de las coordenadas que han conformado las dos etapas antropológicas de las que constituyen frontera tanto Kant como Foucault<sup>9</sup>. Desde que el hombre existe como especie diferenciada respecto a las que le precedieron, los «australopitecos», ha poseído una idea de sí; idea más o menos acertada y explícita, pero presente en su universo mental como necesidad perentoria para poder seguir viviendo. El hombre necesita tener una idea de sí, convirtiéndola en punto de referencia proyectiva de su actuar, en la medida en que la naturaleza le ha situado más allá de los mecanismos instintivos de comportamiento, propios de los animales. Su «deficiencia biológica» (Gehlen) se compagina con la necesidad de configurar sus actos desde un ámbito de decisión libre, articulada por una imagen precomprensiva de sí mismo<sup>10</sup>.

Por tanto, la idea que el hombre ha tenido de sí mismo ha oscilado desde una antropología implícita, necesaria para pervivir, hasta diversas concepciones filosóficas del hombre presentes en todos los grandes sistemas filosóficos que se han dado a lo largo de la historia<sup>11</sup>. Pero la

---

<sup>9</sup> Para una mayor profundización en estos aspectos, cfr. J. Lorite Mena, *Para conocer la filosofía del hombre o el ser inacabado*, Estella, Verbo Divino, 1992.

<sup>10</sup> Cfr. A. Gehlen, o. cit.; M. Landmann, o. cit.

<sup>11</sup> Cfr. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1976; B. Gröthuyesen, *Antropología filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1951.

reflexión que sobre el hombre se hace antes del s. XVIII, no conlleva la necesidad de un espacio autónomo dentro de las demás parcelas del saber, resultando la reflexión sobre el hombre un tema, pero no un problema<sup>12</sup>. La necesidad de configurar un espacio de saber autónomo acerca del hombre, al que se denomine Antropología, es un fenómeno más bien reciente, configurado a lo largo del s. XVIII. Hasta ese momento, «el hombre estaba en todas partes, pero no tenía un espacio de visibilidad propia»<sup>13</sup>.

Este es precisamente el acierto de la reflexión antropológica que realiza Kant. Hasta ese momento, el estudio del hombre era más bien psicología, reflexión sobre la consciencia del hombre en su calidad de sujeto. El avance se sitúa ahora en el paso del *sujeto* al *hombre*, como realidad objetiva, sometida a reflexión de mayor densidad. Con ello, aparece una nueva mirada del ser humano sobre sí mismo, configurándose un espacio de reflexión nuevo: la *Antropología*. Es decir, «el “yo” que pensaba el mundo se encuentra ahora en ese mundo como “hombre” que se debe analizar. (...) El sujeto que analiza el mundo (un “yo” que se esfuerza por no contaminarse del condicionamiento de sus contingencias mundanas para ser “objetivo”) se descubre y acepta como objeto en ese mundo (un “hombre” que se esfuerza por dimensionarse en su situación concreta para existir)»<sup>14</sup>.

La razón de este cambio se halla en que no sólo ha variado la visión que el hombre tenía de sí, sino también al mismo tiempo, y como condición de posibilidad, la visión que tenía de su mundo. Se había dado desde hacía algún tiempo un cambio en el ámbito de la metafísica, de la moral y de la concepción religiosa, resultando de ello el sistema kantiano como síntoma y expresión.

Desde Kant, la visión del hombre se ha complejificado. El s. XIX verá aparecer todo el abanico de las llamadas ciencias humanas y antropologías científicas, y al filo del primer cuarto del s. XX el surgimiento de la Antropología filosófica, en sentido estricto, de la mano de Max Scheler<sup>15</sup>, con la pretensión de dar cuenta de la realidad del hombre desde la confluencia de los datos científicos (en el caso de M. Scheler, de las aportaciones de la biología) y la interpretación filosófica. La línea marcada por M. Scheler y su escuela será puesta en

---

<sup>12</sup> Cfr. J.D. García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, Caracas, UCV, 1947, cap. 2.º.

<sup>13</sup> J. Lorite Mena, op. cit., p. 30.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 33.

<sup>15</sup> Cfr. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1938 (ed. orig., 1928).



cuestión por diferentes pensadores de primera línea, como Heidegger<sup>16</sup> y M. Horkheimer,<sup>17</sup> cada uno desde puntos de vista muy dispares. Pero ha sido sobre todo M. Foucault quien más en entredicho ha situado la reflexión sobre el hombre y, por tanto, la legitimidad y razón de ser de la Antropología filosófica.

Para el filósofo francés, el hombre es un invento reciente, que se halla en vías de desaparecer. Incluso nos comunica el fúnebre anuncio de que «el hombre ha muerto»<sup>18</sup>. Tras Kant, el campo de reflexión sobre el hombre, que comienza por una pregunta, se va objetivando y cosificando hasta constituir un espacio epistemológico bien definido. Pero de entonces a nuestros días el horizonte de los saberes ha ido cambiando de forma significativa, hasta ir conformando lo que Foucault denomina una nueva «episteme», apoyada en nuevos saberes científicos, como son, según él, la etnología, la lingüística y el psicoanálisis. Estos saberes han producido el efecto de disolución del espejismo del «hombre», entendido como nudo epistémico en el que confluían todos los demás saberes<sup>19</sup>. Todos estos nuevos saberes han disipado el supuesto engaño de que el centro de todo sea el hombre, como sujeto dueño de sí y de los acontecimientos históricos, apareciendo el tema antropológico «como un malentendido (como «un obstáculo epistemológico», diría G. Bachelard), como un mal-entender el lugar de realización del ser humano»<sup>20</sup>.

El hombre se presenta de nuevo ante sí mismo como un problema, como un interrogante, que Foucault expresa como «¿quiénes somos?». Se nos presenta, pues, el tema antropológico como un desgarramiento, que conlleva una doble tarea: por un lado, crítica y deconstrucción de un modo de entender al hombre desde unos parámetros que ya no nos sirven, y, por otro lado, positiva reconstrucción de unos nuevos presupuestos. Además esta doble tarea se nos presenta como imprescindible y urgente, en la medida en que resulta ya imposible para nosotros conjugar el «tema antropológico» tal y como hasta ahora se había planteado, con las nuevas cuestiones que en la actualidad se le plantean al ser humano acerca de sí mismo.

---

<sup>16</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant y el problema de la filosofía*, México, FCE, 1973 (ed. alemana, 1929).

<sup>17</sup> Cfr. M. Horkheimer, «Observaciones sobre la Antropología filosófica», en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 50-75.

<sup>18</sup> Cfr. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1971.

<sup>19</sup> Para una introducción al pensamiento de M. Foucault, cfr. M. Morey, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983. También cfr. J. Lorite Mena, op. cit., sobre todo el cap. 6.º; Patxi Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.

<sup>20</sup> J. Lorite Mena, op. cit., p. 213.

Este nuevo corrimiento del espacio antropológico se debe, al igual que en la época de Kant, a un replanteamiento de los saberes científicos, que recomponen la conciencia que el ser humano tiene de sí. Constituye un tópico la referencia a esta contradictoria constatación, que explicito de la mano de M. Heidegger: «en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra... Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que es el hombre. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual»<sup>21</sup>. El hombre se aparece a sí mismo como un problema, como la consciencia de la insuficiencia de la visión antropológica precedente, pero sin conseguir delimitar una nueva. Este paso, que aparece como el umbral de una nueva época antropológica, lo define Foucault como el paso de un singular trascendente (el Hombre) a un plural inmanente (nosotros), pero señalado como pregunta: ¿quiénes somos?

Estemos o no de acuerdo del todo con los análisis foucaultianos, en especial los referidos a sus afirmaciones sobre la muerte del hombre como muerte del sujeto, resulta acertada la percepción de que nos hallamos ante una nueva etapa en la comprensión que el hombre tiene de sí. El entorno que nos rodea, por efecto de los avances de los diferentes saberes científicos, ha experimentado una variación considerable, que obliga al ser humano a repensarse en profundidad. Y esta es la tarea más perentoria y urgente que tiene ante sí la Antropología, sobre todo en cuanto filosófica. ¿Desde dónde, desde qué horizonte hay que recomenzar la tarea de reunificar los diferentes fragmentos que han quedado de *el hombre* para lograr, si ello es posible, una nueva visión unificadora de lo humano, que responda adecuadamente a la inquietud que el hombre muestra acerca de su propia identidad? Esta problematicidad respecto al objeto de la Antropología repercute directamente sobre el contenido y la configuración de la propia Antropología como saber, lo que nos lleva a centrarnos en esa cuestión, como segundo problema de nuestra reflexión.

### 3. El objeto de la Antropología

#### 3.1. *La perplejidad de la Antropología*

Ya señalamos con anterioridad como algo evidente que todas las áreas del saber tienen suficientemente claro el *objeto* de su estudio y el *método*

---

<sup>21</sup> O. cit., p. 175 Heidegger cita a continuación a pie de página palabras similares de M. Scheler, o. cit., escrito un año antes.

para hacer tal objeto diáfano y accesible. En ello radica precisamente uno de los criterios de clasificación de las disciplinas o áreas del conocimiento, caracterizándose cada una de ellas por tener un *objeto material* (área de la realidad acotada y estudiada) y un *objeto formal* (punto de vista o enfoque metodológico desde el que se acerca al objeto de reflexión), según la terminología clásica<sup>22</sup>.

Si aplicamos esto a la Antropología, nos encontramos desde el comienzo con una peculiar situación de perplejidad<sup>23</sup>. Aparentemente la Antropología tiene un objeto claro de estudio: el *hombre*. Pero la dificultad radica en que ese hombre que somos cada uno de nosotros se nos aparece en la actualidad como un ser problemático, debido a la complejidad de los diversos niveles y dimensiones que lo constituyen. La Antropología siempre se ha visto resentida por esta falta de claridad y de control en su punto de partida. De tal modo que la historia de la Antropología ha sido, en gran medida, la historia de la búsqueda del objeto propio de su reflexión.

Y el problema del objeto repercute directa e inevitablemente en el *método* antropológico. Una realidad tan compleja y pluridimensional como el ser humano no parece pueda ser estudiada con un método simple y un punto de vista único.

La Antropología se nos aparece en el presente como un florido ramillete de disciplinas, de lo más variado y disperso, persiguiendo todas ellas un mismo objeto de reflexión, el ser humano, pero con enfoques y métodos de estudio muy heterogéneos.

Por ello, el método antropológico más adecuado parece que debiera ser un *método integral e integrador*, que tratara de aunar crítica y ordenadamente el conjunto de métodos utilizados por los diferentes saberes antropológicos. Pero no se trata de una tarea fácil, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

De ahí que quien en la actualidad pretenda acercarse críticamente al estudio del hombre, se encuentra de entrada con esta situación de escándalo y perplejidad. Tiene que demorarse en dilucidar la identidad misma de la Antropología, puesto que bajo tal denominación se esconden un conglomerado informe de saberes que discrepan y se diferencian entre sí mucho más de lo que coinciden.

---

<sup>22</sup> Cfr. G. Bueno, *Etnología y utopía*, Madrid, Ed. Júcar, 1987, pp. 175-176; M. Morey, *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 151 y ss.

<sup>23</sup> Los estudios más recientes sobre la Antropología, especialmente los de orientación filosófica, comienzan normalmente por el análisis de esta problemática inicial que el saber antropológico conlleva. Cfr. M. Morey, o. cit.; L. Cencillo, o. cit.; J. Choza, *Manual de Antropología filosófica*, Madrid, Rialp, 1988.

La Antropología está, pues, actualmente abocada y obligada a resolver, antes que nada, su crisis de identidad, y a dilucidar su *estatuto epistemológico*, como paso previo e ineludible para cualquier cometido posterior. De ahí que la Antropología, como saber radical acerca del hombre, se constituya de entrada con una clara peculiaridad respecto a cualquier otro saber: la problematicidad de su ser y de sus cometidos específicos. L. Cencillo señala a este respecto: «No se olvide que la Antropología nunca puede ser una ciencia *operacional* que ya de antemano conoce lo que va a hallar (y elimina sistemáticamente como dato lo que puede llegar a conocer), la Antropología es una ciencia *comprensiva*, que busca precisamente lo desconocido»<sup>24</sup>.

En parecidos términos se expresa M. Morey, al indicar que el proceder de la Antropología es inverso al de los demás saberes: la definición de su objeto no sería el primer paso de su andadura, sino, en todo caso, su trámite final. Y ahí reside para él la razón de por qué una Antropología radical ha de ser filosófica<sup>25</sup>. Se advierte, por tanto, que el tema central de la Antropología lo constituye su propia definición como saber.

La tarea, por tanto, de toda Antropología consciente de sí misma y deseosa de asentar su saber sobre bases firmes, debe centrarse ante todo en la búsqueda de sus propios fundamentos. Y en el desarrollo de este empeño se advertirá que esta tarea no posee sólo un carácter propedéutico, sino también, y sobre todo, carácter sustantivo.

En el empeño de resolver este primer y radical problema, tenemos, a mi entender, que recorrer estas tres etapas:

1. Plantearnos la pregunta por el *hombre* (por el ser humano) como *objeto* del saber antropológico.
2. Preguntarnos, en segundo lugar, por el *estatuto epistemológico* de este saber que pretendemos denominar y caracterizar como *Antropología*.
3. Y finalmente, preguntarnos por su *estatuto crítico-ideológico*, esto es, por los criterios o enfoques ideológicos (valores) que constituyen el modelo ideal de hombre, desde los que habrá que articular e interpretar todos los datos que las ciencias humanas nos aportan acerca del ser humano.

En realidad, se trataría de atender a dos aspectos: el *hombre* como *objeto* de la Antropología: ver qué problemas y complejidades posee y encierra; y la *Antropología*, como disciplina que se encarga de tal objeto:

---

<sup>24</sup> O.cit., p. 98.

<sup>25</sup> Cfr. *El hombre como argumento*, o. cit., pp. 11-12.

ver qué condiciones tiene que poseer desde su estatuto epistemológico y desde su estatuto crítico-ideológico.

El primer problema, por tanto, con que nos encontramos, consiste en dilucidar la especial textura que presenta al ser humano como *objeto* del saber antropológico, y las dificultades que ello comporta para definirlo y para dar cumplida cuenta de sí. Uno de los elementos más problemáticos de tal textura lo constituye el hecho de que en el saber antropológico sujeto y objeto coinciden, produciéndose un cortocircuito epistemológico de incalculables consecuencias<sup>26</sup>. Entre ellas hay que señalar la imposibilidad de convertir la Antropología en un saber *objetivo*, neutro y *desinteresado*, al estilo de cualquiera de los saberes que caen bajo la denominación de *ciencias naturales*. El ser humano no es sólo una realidad natural, físico-biológica, sino que en su definición entra, como elemento esencial y determinante, la interpretación cultural, de sentido, que sobre sí y sobre su entorno ambiental proyecta. Por tanto, la definición de lo humano es una síntesis dialéctica de naturaleza y cultura, objetividad y sentido, facticidad y proyecto..., dato científico e interpretación filosófica. Síntesis de difícil, si no imposible, integración entre cada una de las caras de los anteriores emparejamientos complementarios.

Esto supone unas claras conclusiones para el campo de la metodología antropológica y para la pregunta sobre el estatuto epistemológico de la Antropología. Esto es, para estudiar al hombre habrá que conjugar el enfoque científico (su dimensión fáctica) y el filosófico, encargado de preguntarse por los aspectos de sentido, proyecto y autocomprensión del hombre. Síntesis metodológica fácil de enunciar pero difícil de precisar y de concretar, pero cuya necesidad de mantenimiento resulta a todas luces imprescindible.

Mas, a pesar de su dificultad, el problema no se halla concluido. La conjugación de saberes científicos, que aportan los datos empíricos, y la interpretación comprensiva propia de la vertiente filosófica, no debe olvidar que al hablar de *filosofía* estamos, en realidad, haciendo referencia a una amplia pluralidad de puntos de vista filosóficos. Cuando el antropólogo interpreta los datos de las ciencias humanas, o de las antropologías científicas, lo hace desde un concreto (el suyo) y apriorístico modelo antropológico. Por tanto, nos hallamos ante la concurrencia de una amplia pluralidad de imágenes y modelos de hombre. Por ello, la

---

<sup>26</sup> De hecho, H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlín, 1928, considera como elemento definidor de lo humano su capacidad de ser consciente, que denomina *ex-centricidad*.

tarea que la Antropología tiene que acometer a continuación es preguntarse por los criterios a seguir en el empeño de mediar y elegir entre esta diversidad de modelos. A este problema fundamental hemos denominado el *estatuto crítico-ideológico* de la Antropología. Abocamos con ello a un problema complejo pero fundamental e insoslayable, que posee connotaciones propias no sólo del pensamiento antropológico, sino de cualquier enfoque filosófico, cual es la búsqueda de los condicionamientos subjetivos y sociológicos del conocimiento.

¿Tenemos algún criterio orientador que nos guíe en la búsqueda del modelo (o modelos) más adecuado y *verdadero* de la auténtica condición, naturaleza o esencia humana? ¿O tenemos que resignarnos y claudicar ante las posturas escépticas y relativistas, dejando por sentado que tampoco son suficientes las posiciones dogmáticas?

Hemos tratado de plantear a grandes rasgos los problemas fundamentales que de entrada se le presentan a quien intente preguntarse en profundidad (filosóficamente) por lo propio y específico de lo humano. O dicho sin ambages, por el *ser del hombre*, aunque tal pregunta, que consideramos central e ineludible para la Antropología (filosófica), pueda parecer «una cuestión a todas luces excesiva»<sup>27</sup>. Es posible que sea excesiva, pero es, al mismo tiempo, insoslayable, por cuanto la pretensión del que pretende llegar hasta el final en la cuestión sobre lo humano no se satisface con el conocimiento de parcelas más o menos amplias y conexas entre sí, sino con la cuestión sobre lo que constituye su *ser*, esto es *lo humano*, lo específico en último término de la realidad del hombre.

### 3.2. *El ser humano como problema*

#### 3.2.1. EL HOMBRE COMO *TEMA* Y COMO *PROBLEMA*<sup>28</sup>

La problematicidad del hombre<sup>29</sup> y de la antropología se hallan íntimamente relacionadas. La problematicidad del objeto hace problemática la disciplina que lo estudia. Pero cada tipo de problematicidad posee sus peculiares características, que importa explicitar por separado.

---

<sup>27</sup> M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit., p. 9.

<sup>28</sup> Tomo esta interesante distinción de J.D. García Bacca, o. cit., cap. 2.º.

<sup>29</sup> Estoy utilizando indistintamente *hombre* y *ser humano* para designar a la especie humana en su globalidad, aunque pienso que sería más adecuado emplear siempre *ser humano*, evitando de esta manera cualquier connotación de dominancia del género masculino sobre el femenino. Pero no siempre resulta cómoda la expresión en todos los contextos sintácticos.

El ser humano siempre ha tenido una idea acerca de sí mismo. Ha poseído, por tanto, desde los primeros momentos de su existencia una cierta *antropología*, aunque haya sido en forma de cripto-antropología, como señala M. Landmann<sup>30</sup>, o bien de «antropología implícita». Esta capacidad de poseer un saber acerca de sí mismo, y de tener un modelo interpretador de sí, no es un lujo superfluo, sino una necesidad ineludible y perentoria, como ha explicitado A. Gehlen. Los animales viven en interacción con su entorno, sin necesitar tener una imagen de sí mismos. En cambio, dice Gehlen, «existe un ser vivo (el hombre), una de cuyas propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, haciéndose necesaria una “imagen”, una fórmula de interpretación»<sup>31</sup>.

Por tanto, no se trata de una abstracta necesidad teórica, sino de algo de vital importancia práctica: le va en ello su propia existencia, en un doble sentido. Según el primero, sin esa labor autointerpretativa la especie humana habría desaparecido. En esta dirección va fundamentalmente la afirmación de Gehlen. Pero, en segundo lugar, la comprensión de sí le permite ser dueño de su vida, moldearse de la forma que él mismo elija. Esta es la base de la condición histórica y hermenéutica del ser humano, como ya afirmó W. Dilthey: «toda vida en sí es hermenéutica»<sup>32</sup>.

Pero a medida que la especie humana ha crecido en autocomprensión, parece como que su imagen, en vez de aclararse, se ha ido paulatinamente desdibujando y convirtiéndose en farragosa y problemática. El hombre antiguo parece que poseía una imagen de sí mismo tranquila y nada problematizada. Como indica J.D. García Bacca, el hombre antiguo era para sí mismo *tema*. En cambio, el hombre actual se ha convertido para sí mismo en *problema*. Que el hombre sea para sí *tema*, significa que se entendía a sí mismo como «algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable, permanente»<sup>33</sup>. Tenía, pues, una concepción estática y determinada de sí, que llevaba aparejado un saber antropológico tranquilamente poseído y transmitido. Esto no impedía una conciencia de desconocimiento de multitud de facetas antropológicas todavía no esclarecidas. Pero se trataba para ellos de facetas accidentales, complementarias. Las notas sustantivas que constituían la definición del hombre (*imagen de Dios, animal racional, animal político*, etc.) se daban por definitivamente adquiridas, en cuanto al ser humano y a su conocimiento.

---

<sup>30</sup> Cfr. M. Landmann, o. cit., p. 8.

<sup>31</sup> O. cit., p. 9.

<sup>32</sup> Cfr. M. Landmann, o. cit., p. 10.

<sup>33</sup> J.D. García Bacca, o. cit., p. 31

Este planteamiento ha cambiado radicalmente en los últimos tiempos. «La concepción moderna del universo, en la que estamos todos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como *problema*, en todos los órdenes»<sup>34</sup>. La acumulación de saberes sobre sí mismo no ha resultado suficiente. El núcleo de su propia realidad se ha tornado opaco e inseguro, y la pregunta se dirige a saber *qué es el hombre*, qué es lo que constituye lo propio y específico del ser humano, lo *humano* del hombre, aquello que lo constituye y define como tal.

Con todo, si hemos de hacer caso a la atinada observación de M. Buber, la dicotomía *tema* (hombre antiguo)-*problema* (hombre actual) no parece ser tan drástica y rigurosa. También en diversos momentos de épocas pasadas el hombre se ha vivido impregnado de problematicidad. Tras hacer un breve recorrido de las diferentes interpretaciones antropológicas a lo largo de los siglos, advierte Buber dos tipos de épocas claramente diferenciadas, que se suceden cíclicamente: «Podemos distinguir, [nos dice] en la historia del espíritu humano, épocas en que el hombre tiene aposento, y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras, el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico; en las segundas, ese pensamiento cobra hondura y, con ella, independencia»<sup>35</sup>.

A pesar de ello, parece evidente que la problematicidad con que el hombre actual experimenta su propia identidad sobrepasa cualitativamente a cualquier época pasada. Tal era el convencimiento de M. Scheler, uno de los pioneros de la orientación actual del pensamiento antropológico: «En la historia de más de diez mil años, somos la primera época en que el hombre se ha convertido para sí mismo radical y universalmente en un ser “problemático”: el hombre ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe»<sup>36</sup>.

Lo curioso del caso es que nunca como en nuestra época habíamos sabido más cosas sobre nosotros mismos, por todas las aportaciones de la amplísima gama de ciencias humanas. Con todo, el desconocimiento de nosotros mismos parece agrandarse. Las ciencias humanas, en efecto, nos están aportando sin interrupción abundantes y valiosos datos sobre

---

<sup>34</sup> J.D. García Bacca, op. cit., p. 31.

<sup>35</sup> M. Buber, op. cit., 1976, pp. 24-25.

<sup>36</sup> M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929, p. 62; Id., *El puesto del hombre en el cosmos*, o. cit., p. 24.



todos los aspectos de la realidad humana. Pero tal cúmulo de datos no son suficientes para responder a la respuesta acerca del problema del hombre, pues, como advierte E. Cassirer, «nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. A menos que consigamos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos, que parecen carecer de toda unidad conceptual»<sup>37</sup>.

Este hilo de Ariadna de que habla Cassirer es el que trata de hallar la Antropología, en su dimensión filosófica. Y esta búsqueda sin demasiado éxito es la que constituye la aguda conciencia de problematicidad en la que el saber antropológico se halla inmerso. Todo ello resulta comprensible si recordamos que la necesidad de tener una imagen de sí no es puramente teórica, sino vitalmente necesaria. El *anthropos* tiene necesariamente que ser *anthropo-logos*<sup>38</sup>.

Pero esta condición problemática posee una doble faz, negativa y positiva. Lo negativo consiste en la inseguridad que produce no poseer una idea clara y definida sobre uno mismo y sobre la especie a la que pertenece. La capacidad intelectual del ser humano tiende precisamente a establecer claridad y seguridad sobre las cosas, estableciendo vínculos seguros y permanentes entre los diversos elementos que componen su universo. De ahí que la ignorancia sobre un ámbito determinado produce inseguridad y desasosiego. Pero, en el caso del ser humano, esta inseguridad es el envés de un dato fundamentalmente positivo: el ser humano no posee una naturaleza cerrada y definitivamente asentada, sino que se halla en permanente transformación y cambio, tanto a nivel ontogenético como filogenético, teniendo en sus manos la posibilidad de conformarse en la dirección que él mismo decida. Su propia naturaleza o condición no se le da como dato cerrado y acabado, sino que se le da como tarea de un proyecto personal<sup>39</sup>.

Por tanto, la crisis de autoconciencia en que el hombre actual se halla inmerso es una directa consecuencia de la superación positiva de la concepción estática y dogmática del ser y de la naturaleza de las cosas, imperante en la filosofía occidental desde Parménides. Sólo con

---

<sup>37</sup> E. Cassirer, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1945, p. 44.

<sup>38</sup> Cfr. J. Moltmann, *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980, p. 13.

<sup>39</sup> La conciencia de la condición histórica del hombre madura muy lentamente en la historia del pensamiento. Se inicia a finales del s. XVIII y se asienta con madurez en el s. XIX, sobre todo con la obra de W. Dilthey, elevándose a categoría antropológica en el raciovitalismo de Ortega y en el existencialismo de Heidegger.

la aparición de la conciencia histórica, propia del s. XIX<sup>40</sup>, se le muestra al ser humano la condición abierta y dinámica de su naturaleza. De ahí la expresión, sin duda exagerada pero expresiva, de J. Ortega y Gasset: «El hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia. O lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la Historia (como *res gestae*) al hombre»<sup>41</sup>. Su naturaleza no puede quedar encerrada en categorías propias de la ontología eleática, sino expresarse en conceptos histórico-dialécticos, que abarquen su realidad, a caballo entre lo biológico y lo histórico-cultural.

Ahora bien, con este cambio de horizonte de comprensión no se produce sólo un mero cambio de categorías definidoras de lo humano, sino el tránsito de una cosmovisión cerrada a una radicalmente abierta e impropia para definir lo indefinible. Con ello, el ser humano ha tomado conciencia de su absoluta y radical indefinición. Y aunque pueda hablarse de universales antropológicos, para situar aquellos elementos en que coincidimos todos los componentes de nuestra especie, lo propio del ser humano es escapar a toda definición. El ser humano se nos aparece, indica metafóricamente García Bacca, como una flecha apuntando y acercándose permanentemente a un blanco intuido pero nunca claramente delimitado. Es la condición *vectorial* y *transfinita* del hombre<sup>42</sup>, que le hace estar en permanente superación de sus propias barreras y limitaciones.

Por tanto, el ser humano ha tomado conciencia no sólo de la dificultad de su definición, sino que ha llegado a la sospecha de su radical imposibilidad. Y también empieza a ser consciente de que así debe ser. Sólo desde él mismo es incapaz de dar cuenta de su inmensa profundidad. De tal modo que, si pudiéramos definirnos completamente, habríamos acabado con nosotros mismos, nos habríamos cortado las alas de nuestra propia realización.

Estamos, pues, situados dramáticamente entre dos extremos. Por un lado, la necesidad de poseer una imagen anticipadora de nuestra propia realidad, que vaya orientando nuestra realización. Y por otro, la dificultad, e incluso la imposibilidad, de poseer con exactitud un proyecto como ése. De ahí que resulte evidente la peculiar condición problemática del área del saber que tenga por cometido el estudio del ser humano en cuanto tal y en su más radical profundidad.

---

<sup>40</sup> Cfr. E. Imaz, *El pensamiento de W. Dilthey*, México, FCE, 1946.

<sup>41</sup> J. Ortega y Gasset, *La historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1935, p. 55.

<sup>42</sup> Cfr. J.D. García Bacca, *Ensayos*, Barcelona, Península, 1970, pp. 229-235; C. Beorlegui, «El carácter vectorial del alma y el sentido procesual de las relaciones alma-cuerpo en la antropología de J.D. García Bacca», *Letras de Deusto*, 14(1984), n.º 30, pp. 5-26; Id., «La condición "transfinita" del hombre en J.D. García Bacca», *Realidad*, 1998, n.º 64, pp. 417-444.

### 3.2.2. PROBLEMAS Y PECULIARIDADES QUE CONLLEVA EL ESTUDIO DEL HOMBRE

Vimos ya anteriormente apuntado este problema, y es el momento de estudiarlo más expresamente. La especial problemática del saber antropológico proviene del modo peculiar de ser del hombre, objeto de la Antropología, dado que el ser humano se constituye, dentro de tal disciplina, como sujeto y a la vez como objeto. Estos dos factores de complejidad hacen de la Antropología un saber peculiar y especialmente complejo.

Entre los varios problemas o peculiaridades que podríamos estudiar, voy a detenerme en aquellos que considero más importantes y específicos.

#### 3.2.2.1. Dificultad de integrar los diversos niveles antropológicos

El primer problema proviene de la necesidad de conjuntar en una unidad sintética (en una disciplina unitaria) las diferentes facetas de la amplia y compleja realidad humana, objeto de las diferentes ciencias humanas y antropologías científicas. La Antropología (filosófica) pretende estudiar al hombre *en cuanto tal*. Esto es, aquello que lo define como tal hombre. Por tanto, no será suficiente el estudio de uno solo de sus diferentes elementos constitutivos, como si lo humano se identificara o se pudiera deducir solamente de uno de sus aspectos. No ha sido raro en la historia del pensamiento antropológico identificar al hombre con su *cuerpo*, o bien con su *alma* (desde orientaciones racionalistas y espiritualistas), o bien, con su unión sustancial, etc., llegando desde tales posturas a una definición de lo humano totalmente reducida y escorada.

El saber antropológico integral debería recoger, por tanto, en una unidad sintética, todos los aspectos de la realidad humana. Desde este punto de vista se advierten como claramente insuficientes las pretensiones de algunas Antropologías científicas (socio-cultural, físico-biológica, psicológica, etc.) de convertirse en *la* Antropología, como única forma de dar cuenta de lo esencial de lo humano.

Ahora bien, aunque tales intentos imperialistas y reductivos parecen hallarse en vías de superación, y todos los esfuerzos de las Antropologías científicas parecen encaminadas a la consecución de un saber integrador, bajo la denominación de *Antropología general* o *integral* (hablaremos más adelante de ello), se presentan a tal intento una serie de dificultades de no fácil solución, y, por otro lado, incorrectamente planteadas por más de un protagonista de tal integración. Ello hace fla-

quear la confianza de más de un antropólogo en la posibilidad de llegar a integrar todos los saberes antropológicos en un sistema antropológico bien armonizado.

Y no es para menos, porque nos hallamos ante la dificultad de unificar en una sola disciplina saberes tan dispares como la antropología física, o biológico-genética, con una metodología más cercana a las ciencias llamadas *naturales*, y otro tipo de antropologías, como la lingüística o la psicológica<sup>43</sup>, cuya metodología se halla más cercana a las llamadas *ciencias humanas*, deudoras del método de *comprensión*, frente al método *explicativo* y empírico de las ciencias naturales. A la vista de estas dificultades de conjugación de métodos de investigación tan dispares, M. Heidegger consideraba que la Antropología, como pretensión de constituirse en un saber omniabarcador de las diferentes ciencias del hombre, «se hace tan amplia que su idea se pierde en la más completa indeterminación»<sup>44</sup>.

Pero la dificultad no consiste sólo en sintetizar diferentes métodos o enfoques científicos, sino en acertar correctamente con el enfoque ordenador de tan dispares conocimientos. Una Antropología general o integral de corte *científico* lo más que conseguirá es constituirse en un centón o diccionario de conocimientos, lo más completo posible, acerca de lo humano, pero difícilmente llegará por ese camino, sin rebasar lo científico, a responder por lo *humano*, por el *ser* del hombre.

Con ello abocamos a la necesidad de distinguir en el estudio del hombre el punto de vista *científico* y el *filosófico*. Las diferentes ciencias humanas aportan *datos fácticos* de la realidad humana, pero sólo a la reflexión *filosófica*, por definición, le corresponde preguntarse y responder por el sentido y valor de tales datos, aceptando unos, relegando otros, y situando a cada uno dentro de la estructura de sentido desde la que cobran valor y significado. Aquí se nos plantea el importante y trascendental tema de la relación entre ciencia y filosofía, que más adelante tendremos que afrontar. El saber científico se mueve en el ámbito de lo *fáctico*, y, por ello, sólo nos puede ofrecer un *concepto*<sup>45</sup>, o una *concepción categorial*<sup>46</sup> del hombre. En cambio, al enfoque filosófico le corresponde ofrecer una *idea o ideal* del hombre, desde el que interpretar y comprender los datos de las ciencias humanas. El no acertar a diferenciar estos dos niveles, el científico y el filosófico, el *conceptivo* o *categorial* y el de la *idea o ideal*, ha sido la razón de serias confusiones,

---

<sup>43</sup> Cfr. L. Cencillo, op. cit., pp. 95 y ss.

<sup>44</sup> Cfr. op. cit., p. 175.

<sup>45</sup> M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit.

<sup>46</sup> Cfr. G. Bueno, op. cit., pp. 188-193.

que dificultan una provechosa ordenación y conjugación de los saberes antropológicos.

Lo que este problema muestra, en último término, es que la Antropología, para ser radical y llegar a las preguntas últimas sobre lo humano del hombre, tiene que constituirse en Antropología *filosófica*, de la forma en que posteriormente veremos.

### 3.2.2.2. Dialéctica entre facticidad e historicidad/sentido del hombre

Un segundo problema se desprende del hecho de la naturaleza dinámica, histórica, del ser humano. Tal condición hace que la visión científica sea radicalmente insuficiente, por reductora, para dar cuenta del hombre en cuanto tal. El animal actúa y se desenvuelve en su entorno (el *Umwelt*, de Von Uexküll) llevado por los dinamismos biológicos que componen su naturaleza. Se halla, pues, configurado de forma cerrada e inconsciente. El hombre, en cambio, ha roto los constreñimientos biológicos y se halla en posesión de una conciencia de sí mismo que le empuja y capacita a comportarse ante su entorno de modo activo y transformador (el *Um-welt* se convierte en *Welt*, mundo hecho por él y para él)<sup>47</sup>.

Ello implica, en primer lugar, que su mundo está mediado por su interpretación simbólico-cultural; en segundo lugar, su mundo es el resultado de su trabajo y de su acción transformadora; y, en tercer lugar, tanto su acción interpretativa como transformadora repercuten sobre su propia realidad personal, descubriéndose el hombre a través de tal actividad como un ser histórico y evolutivo, dependiendo su autorrealización de un proyecto previo libremente decidido y asumido.

Por tanto, el ser humano ha ido experimentándose (y ha tardado su tiempo en advertirlo) como cualitativamente distinto del resto de las demás realidades que le acompañan en el universo. La estructura constitutiva de su autoconciencia está implicando:

- vivir abierto, de modo indefinido, a nuevas posibilidades de ser y de actuar;
- autoposeerse, ser dueño de sí y de su destino, aunque en dialéctica con su entorno mundano, que limita y condicionan sus decisiones;
- y vivirse como no dado de una vez para siempre, sino comprometido en un proceso ininterrumpido de autorrealización superadora de cualquier condición fáctica.

---

<sup>47</sup> Cfr. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, o. cit.; H. Plessner, *La risa y el llanto*, Madrid, Revista de Occidente, 1960; J.D. García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, o. cit.

Así, pues, el ser humano se percibe y se constituye como atravesado por una dialéctica entre lo fáctico y lo dinámico o proyectivo. Lo fáctico está constituido por aquellos elementos con los que se encuentra al tomar contacto con su propia condición de ser-en-el-mundo (desde sus elementos biológicos y genéticos hasta los familiares, sociales, económicos, históricos; esto es, todo el entorno sociohistórico en el que nacemos y del que somos deudores) y desde el que parte hacia su propia realización.

La visión científica, como ya hemos señalado, no puede ir más allá de lo puramente fáctico. Sólo la mirada filosófica puede referirse a la dimensión proyectiva, desde la que cobra sentido incluso la vertiente de facticidad.

Si la Antropología tiene como pretensión dar con lo esencial y específico del hombre, ¿tendrá que contentarse, en aras de ciertas exigencias y pretensiones de que la Antropología sea ante todo una disciplina *científica*, con el acopio de los datos que le aportan las ciencias humanas, que no pueden ir más allá de una dimensión categorial y epocal de la condición humana? ¿Significa esto que la dimensión histórico-proyectiva debe quedar fuera de la definición de lo humano, por tratarse de una dimensión difícilmente definible y mensurable desde parámetros empíricos? Sería absurdo responder de modo afirmativo a tales interrogantes. La reflexión filosófica no puede moverse con los parámetros de precisión y exactitud que utilizan las ciencias. Pero dejar de lado lo más definitorio y sustancial de la realidad humana, como es su condición dinámica y proyectiva, por razones de monolitismo metodológico, implicaría subordinar el objeto de un saber a una única metodología de estudio, que incluso debería previamente justificar sus pretensiones de exclusividad.

Esto no quita que la reflexión filosófica no esté obligada a aquilatar sus modos de verificación y de interpretación de la realidad. Pero, previamente a ello, lo que este problema nos indica de nuevo es que la Antropología, para llegar a sus más propias y específicas metas, tiene que articularse como disciplina *filosófica*, en correlación dialéctica con las aportaciones de las antropologías científicas.

### 3.2.2.3. Dialéctica entre facticidad/existencia e ideal/ utopía/esencia del hombre

El tercer problema, proveniente de la dialéctica entre facticidad e idealidad del hombre, tiene muchas concomitancias con el anterior, pero posee su propia peculiaridad. Resulta evidente que cuando nos

preguntamos por el ser del hombre, en cuanto estructura o sistema de notas específicas de lo humano, como objeto de la Antropología, nos hallamos abocados a un evidente problema: ¿qué entendemos por el *ser* del hombre; de dónde lo extraemos: de una operación estadística, tras recoger las cualidades medias, estándar, de lo que los humanos están siendo o han sido en una época determinada, o a lo largo de la historia; o más bien desde el ideal o modelo utópico, que se nos presenta como algo todavía no dado ni realizado, pero presente ya de una forma incoada en cada uno de los miembros de la especie humana?

La tendencia del enfoque científico se orienta, como es lógico, hacia el primer miembro de la anterior alternativa, con lo que muestra de nuevo sus específicas deficiencias, consistentes en limitar lo humano a la pura dimensión fáctica, estadística. Pero de esta forma dejamos de lado la faceta ideal y utópica de lo humano, en la que se hallan encerradas «las más altas posibilidades de la humanidad, a las cuales no llegan ciertamente todos los hombres, ni siquiera todas las culturas, pero en las cuales se manifiesta veraz y acabado lo que late en el interior del hombre»<sup>48</sup>.

Esta dialéctica se halla ya tematizada y contemplada en dos conceptos latinos, la *hominitas* y la *humanitas*, y que han servido desde los griegos y romanos para ejemplificar las dos dimensiones humanas sobre las que hablamos. Mientras la *hominitas* hace referencia a los elementos fundamentales necesarios para que un individuo sea considerado perteneciente a la especie humana y no a otra (es un hombre), la *humanitas* describe el *ideal* de lo humano, y como tal siempre abierto e incoado en el dinamismo de la *hominitas*, presentándose como horizonte y meta a conseguir<sup>49</sup>.

Zubiri ha plasmado también esta dialéctica con las categorías de *personalidad* y *personalidad*<sup>50</sup>, paralelas, en cierta medida, a las de *hominitas* y *humanitas* respectivamente. En definitiva, la pregunta que plantea este dilema está claramente expresado por estas palabras de M. Landmann: cuando buscamos lo humano del hombre, «¿buscamos lo más bajo de su ser, a partir de cuya realización se afirma el predicado Hombre, o buscamos el punto más alto de su ser, su ideal (si existe uno), por debajo del cual, empero, permanece a menudo?»<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> M. Landmann, op. cit., p. 3.

<sup>49</sup> Cfr. J. Moltmann, op. cit., pp. 23-28.

<sup>50</sup> Cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y publicaciones, 1962; *El hombre y Dios*, o. cit.; *Sobre el hombre*, o. cit.; *Siete ensayos de Antropología filosófica* (Ed. de G. Marquín Agote), Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1982.

<sup>51</sup> op. cit., pp. 3-4.

Tal distinción se corresponde con el hecho, señalado por Heidegger y por J.D. García Bacca<sup>52</sup>, de que el ser humano no está viviendo y realizando su ser a la altura de su esencia, sino que ordinariamente transcurre su existencia en un nivel de inautenticidad, por debajo del nivel de su esencia, denotando con ello su condición de *caído* o *arrojado* a la existencia. Puesto que la existencia de cada individuo se halla en diferentes niveles de autenticidad, y siempre por debajo de la esencia ideal (vida auténtica), la existencia humana tiene como tarea ineludible perseguir sin desmayo el nivel ideal de la esencia de lo humano.

Pero con ello no hemos solucionado del todo el problema, puesto que, como sugerimos anteriormente, en primer lugar, no es fácil delimitar (y validar) los contenidos del ideal antropológico, y, en segundo lugar, nos encontramos (empírica y normativamente) ante una pluralidad de modelos/ideales antropológicos, entre los que hemos de optar. El trabajo hermenéutico que ante este problema se le presenta a la filosofía no es nada sencillo. Es el problema que he caracterizado como búsqueda del *estatuto crítico-ideológico de la Antropología*, y que en su momento trataremos de delimitar y dilucidar.

#### 3.2.2.4. Dialéctica entre lo nomotético y lo idiográfico

Todo saber, sea científico o filosófico, tiende a descubrir generalizaciones dentro de los casos particulares, imponiendo como un cierto orden y sistematización dentro del desorden de lo específico de cada caso concreto. Es sobre todo el saber científico el que persigue descubrir leyes generales, modelizaciones concretadas en números y magnitudes, aplicables a cada caso concreto, visto como ejemplo o caso. Pero esta visión generalizadora, *nomotética*, perfectamente aplicable a los ámbitos de las ciencias naturales, no resulta del todo válida para las ciencias humanas, donde lo específico del caso singular resulta imposible de reducir a una ley general.

Los neokantianos de la Escuela de Baden, Windelband y Rickert, estimaban que en la diferencia entre la visión *nomotética* e *idiográfica* (*idion graphien*: describir lo propio) se hallaba la distinción entre las *ciencias naturales* (*Naturwissenschaften*) y las *humanas* o *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*). En el ámbito de los acontecimientos humanos, cada caso singular es irrepetible e imposible de subsumir en una ley general, so pena de desfigurarlo y de privarlo de su más específico contenido.

---

<sup>52</sup> Cfr. J.D. García Bacca, *Existencialismo*, México (Xalapa), Universidad Veracruzana, 1962.



Por tanto, si el método de las ciencias naturales consiste en *explicar* (*Erklären*) los acontecimientos desde la concatenación causa-efecto, expresión de la ley general que actúa en casos similares, las ciencias humanas deben atenerse a cada caso particular y tratar de *comprenderlo* (*Verstehen*) en su irrepetibilidad<sup>53</sup>.

Según este importante punto de vista, se nos plantea un problema de difícil solución. ¿Cómo conjugar lo nomotético científico, lo nomotético filosófico y esta dimensión idiográfica que posee cada individuo humano, dimensión que tiene también su faceta científica y filosófica? Hay una dimensión nomotético-científica, como es el conjunto generalizable de las dimensiones fácticas de lo humano; pero igualmente, la dimensión ideal-utópica de lo humano, sobre la que hemos hablado en el apartado anterior, también posee talante nomotético: pretende ser un ideal válido como punto de referencia para todos los hombres, o para un amplio número de ellos.

Ahora bien, la faceta *idiográfica* no sólo es accesible a la visión comprensiva de la instancia filosófica. Para L. Cencillo, cuando se trata de analizar casos problemáticos en Psicoterapia, «el estudio monográfico de un único caso resulta tan *científico* (dependerá del método con el que se lleva a cabo) y tan válido como el de miles de casos generalizables bajo denominadores comunes y coeficientes, pues ese único caso ya demuestra que se dan determinadas posibilidades de sintomatización, de comportamiento neurótico y de curación, que por muy poco frecuentes que resulten, son reales y alguna vez pueden presentarse»<sup>54</sup>. Pero el que un solo caso pueda ser descrito desde baremos *objetivos*, científicos, no significa que la visión científico-empírica sea suficiente como para dar cuenta de toda la profundidad esencial de cada individuo específico. Sólo la visión *comprensiva*, en la que intervienen elementos como el intercambio de horizontes culturales en los que ambos interlocutores se mueven, podrá ser un adecuado instrumento de acercamiento progresivo a lo específico de cada caso humano.

Por tanto, nos quedamos también aquí con la pregunta de los apartados anteriores: cuando preguntamos por el *ser* del hombre, ¿nos estamos refiriendo a las notas globales de la especie, sean notas fácticas o ideales, o hacemos referencia a lo específico de cada individuo? ¿Cómo unir

---

<sup>53</sup> Para la discusión sobre el método de las ciencias naturales y el de las humanas, sobre la que más adelante volveremos, cfr. J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Barcelona, Anthropos, 1991; G.H. von Wright, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1980; K.O. Apel, *Die Erklären-Verstehen Kontroverse in Transzendental-pragmatische Sicht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

<sup>54</sup> L. Cencillo, op. cit., p. 101.

ambas facetas, puesto que tan humana es una como otra? Un auténtico saber sobre el hombre tendrá que esforzarse en conjugarlas, so pena de falsear sus objetivos más profundos y específicos.

### 3.2.2.5. Relación dialéctica entre auto-conocimiento y auto-formación

Esta dialéctica queda bien explicitada con estas palabras de M. Landmann: «El conocimiento del hombre no deja de tener consecuencias para el hombre»<sup>55</sup>. Y es esta característica la que marca la frontera entre lo humano y el resto de la biosfera. «El ser, ha formulado Nicolai Hartmann, es de *una indiferencia abrumadora* frente al hecho de ser conocido. El hombre, en cambio (y sólo él), es una excepción a esta regla. No tiene una consistencia invariable, cerrada»<sup>56</sup>. Incluso la física actual, con el descubrimiento del *principio de indeterminación* de Heisenberg, nos ha mostrado que el ser físico, al menos en niveles subatómicos, no es tan indiferente al hecho de ser conocido, a la presencia de un sujeto epistemológico, en la medida en que éste introduce importantes perturbaciones en el objeto de su conocimiento.

Pero es siempre el sujeto humano quien introduce tales perturbaciones, tanto cuando dirige su mirada sobre el mundo que le rodea, como cuando, y sobre todo, la dirige hacia sí mismo. La mirada consciente transforma nuestra propia realidad, la reinterpreta y la crea. Esto nos indica, entre otras cosas, que no existe nada en lo humano que sea exclusivamente natural, sino que todo lo que conforma lo humano (él mismo y su entorno), se halla, desde que el hombre accede a su humanidad, mediado por su autoconsciencia, esto es, mediado simbólica, lingüística y culturalmente. Es la ley de la *artificiosidad natural* de H. Plessner: lo natural del hombre es su condición artificial, cultural<sup>57</sup>.

Por tanto, en la conformación y definición de lo humano entra como elemento determinante su propia visión autocomprensiva e interpretativa. El ser humano es, en gran medida, por tanto, lo que él cree ser, y lo que él quiere ser. De ahí que afirmemos que en el estudio del hombre hay una implicación directa entre el auto-conocimiento y el proceso de autoconstrucción en que se halla inmerso, como especie y como individuo.

---

<sup>55</sup> M. Landmann, op. cit., p. 4. Para J. Moltmann, constituye tal realidad «el punto de partida de toda antropología», op. cit., p. 13.

<sup>56</sup> M. Landmann, op. cit., p. 4.

<sup>57</sup> Cfr. H. Plessner, o. cit.. Cfr. F. Duque, *Filosofía de la ciencia de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986.

El hombre se mueve, pues, entre lo *natural*, lo que recibe como herencia fáctica al iniciar su andadura vital (dentro de tal herencia hay que incluir tanto lo biológico como lo cultural), y lo que va llegando a ser a lo largo de su recorrido histórico, propiciado por la condición proleica de su naturaleza. Por tanto, lo inacabado de su naturaleza le está exigiendo poseer puntos de referencia, metas hacia las que emproar su quehacer existencial, tanto individual como específicamente.

Y en este empeño auto-formativo, el ser humano no tiene ninguna meta marcada por instancias extrínsecas o heterónomas. El mismo se constituye en su propio legislador y artífice. De tal modo que, si el hombre se nos aparece como un *ser deficiente* (*Mängelwesen*, A. Gehlen), es tarea exclusiva de él mismo remediar su peculiar indigencia. Por ello, «la interpretación que se dé de sí mismo, no es indiferente para su propio ser. Las autointerpretaciones se tornan metas con arreglo a las cuales se cumple la autoformación»<sup>58</sup>. Así, pues, como indica J. Ortega y Gasset, el ser humano es por doble motivo *causa sui*: tiene que hacerse, pero, a la vez, tiene que decidir en qué dirección y hacia qué meta quiere hacerse<sup>59</sup>.

Así, el hombre tiene en sus manos su propio destino, interpretándose tal realidad en el doble plano de lo ontológico y de lo ético. De ahí que la reflexión antropológica, como tarea de búsqueda de la identidad de lo humano, se convierte en algo más que una interesante curiosidad, para constituir una necesidad y una obligación para cada individuo concreto. De ahí que nos diga M. Landmann que todo *anthropos* debe ser por naturaleza un *anthropo-logos*<sup>60</sup>. Esto supone que no podamos dedicarnos al saber antropológico de un modo neutro y desinteresado, como tendremos ocasión más adelante de explicitar. Podemos (y no tenemos más remedio) estudiar diversos aspectos de nuestra realidad con métodos científicos, pero la referencia última al modelo de hombre que abarca y dirige nuestra realización existencial está apoyada por un fuerte componente opcional, valoral e interesado, ante el que no es suficiente la fría neutralidad científica.

Ya no basta, pues, como modelo vital antropológico el lema clásico *sé lo que eres*, exigiéndose un cambio de óptica hacia este otro lema: *decídette libremente a ser lo que tienes que ser*. En él se conjuga una relación dialéctica entre la elección y la referencia a un ámbito ético. Es decir, el hombre tiene que hacerse en libertad, pero por ello mismo en

---

<sup>58</sup> M. Landmann, op. cit., p. 6.

<sup>59</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *La historia como sistema*, o. cit.

<sup>60</sup> M. Landmann, op. cit., p. 8.

responsabilidad. De modo que no cualquier elección o modelo referencial es igualmente válido. Se mueve entre elecciones y modelos referenciales que lo construyen o que lo pueden embarcar en proyectos frustrantes y destructivos. Como ya hemos señalado, en el ejercicio libre de existir se conjugan insoslayablemente la dimensión ontológica y la ética, sin que puedan separarse ni reducirse una a la otra.

### 3.2.2.6. Dialéctica entre conocimiento e interés

Ha quedado ya señalado que no existe ningún conocimiento totalmente neutro y objetivo, por cuanto el conocer humano conlleva siempre un alto porcentaje de interpretación, de construcción del propio objeto del conocimiento. El sujeto humano, en su acción perceptiva, en palabras de M. Merleau-Ponty, «se precede a sí mismo cabe las cosas para darles figura de cosas. Hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio con el mismo de nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinnggebung* decisoria»<sup>61</sup>.

El sentido definitivo de la realidad se va creando pues, en el intercambio entre el sujeto y su mundo. Y si esto es cierto en el ámbito de la percepción sensible, lo es en mucha mayor medida en el ámbito de la interpretación cultural.

El sujeto humano es un sujeto encarnado, como acabamos de ver con Merleau-Ponty, y percibe (construye) su mundo desde una situación concreta. Tal situación es su especie, su cultura y su posición en el entorno de las relaciones socioeconómicas.

La situación biológico-genética, propia de su especie, le hace percibir la realidad de forma diferente a como la percibe cualquier otra especie del conjunto de la biosfera, según mostró J. von Uexküll y ha completado magistralmente K. Lorenz en *La otra cara del espejo*<sup>62</sup>. La diferencia, mirado desde el punto de vista filosófico, se halla, en terminología zubiriana, en que los animales perciben la realidad *estimúlidamente*, mientras que el ser humano percibe la realidad *en cuanto realidad*, como consecuencia de su *sentir intelectual*<sup>63</sup>.

La situación cultural distorsiona el modo de percibir otras culturas, por cuanto no podemos despojarnos, en último término, de las categorías perceptoras que toda cosmovisión y ámbito categorial de una cultura

---

<sup>61</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975, p. 448.

<sup>62</sup> K. Lorenz, *La otra cara del espejo*, Barcelona, Plaza y Janés, 1980; cfr. R. Riedl, *Biología del conocimiento*, Barcelona, Labor, 1983.

<sup>63</sup> Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980; vol. I: *Inteligencia y realidad*.

dota inevitablemente a todo individuo inculturado en ella. De ahí que por más esfuerzos que haga un antropólogo cultural por despojarse de sus *pre-juicios* culturales cuando se halla en una investigación de campo, siempre ve la cultura investigada desde sus presupuestos, y a través de ellos los expresa en su memoria de investigación. Por ello es por lo que es imposible escapar a una mirada *etnocéntrica*<sup>64</sup>, en buena medida distorsionadora. Aunque esto no implica aceptación de un inevitable relativismo cultural, sino un paso previo e intermedio entre el ingenuo evolucionismo cultural de los Morgan, Tylor y demás pioneros del evolucionismo de primera hora<sup>65</sup>, y el diálogo intercultural, perseguidor de criterios transculturales que permitan superar el escollo relativista<sup>66</sup>.

Pero hay otra situación distorsionadora en la percepción de la realidad social. Es la que proviene del diferente estatus socioeconómico en el que estamos situados los seres humanos, como K. Marx advierte. Los ubicados en situación privilegiada tienden a mantenerse en ella y a oponerse a cualquier dinámica histórico-social que lleve a una igualación futura, pretendida y buscada por los situados en estamentos sociales débiles. El modo de defender el estatus privilegiado consistirá en producir teorías que enmascaran la organización social, con objeto de que no cambie. Tal es el objeto y definición de toda *ideología*. En cambio, los estamentos débiles tienden a percibir la realidad desde el contraste con situaciones *utópicas*, en las que habrán desaparecido las desigualdades y los privilegios injustificados<sup>67</sup>.

Estos planteamientos de la sociología del conocimiento<sup>68</sup>, originados en el ámbito intelectual del marxismo, han sido replanteados y enriquecidos en sus consecuencias sociales y antropológicas por los teóricos de la Escuela de Frankfurt. Tanto Horkheimer como Adorno eran conscientes de que toda teoría sobre el hombre ha de tener en cuenta, como horizonte comprensivo, el *todo social*, la totalidad del contexto histórico-social. Y desde ahí, juzgar toda teoría desde el criterio de

---

<sup>64</sup> Cfr. R. Cantoni, *El hombre etnocéntrico*, Madrid, Guadarrama, 1972.

<sup>65</sup> Cfr. M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, S. XXI, 1979. En capítulos posteriores nos referiremos a la Antropología cultural, y al evolucionismo, en particular.

<sup>66</sup> En esta postura se encontrarían tanto M. Harris (*El materialismo cultural*, Madrid, Alianza, 1982) como K.O. Apel y J. Habermas, aunque con diferencias notables. Cfr. Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987, cap. 3.º.

<sup>67</sup> Cfr. K. Mannheim, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1973.

<sup>68</sup> Cfr. K. Lenk, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974; J. M. González García, *La Sociología del Conocimiento hoy*, Madrid, Eds. de El Espejo, 1979; M. Beltrán, *Ciencia y sociología*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1979.

favorecer o no una sociedad más transparente e igualitaria, o más apoyada en enmascaramientos y desigualdades. La auténtica verdad filosófica «exige que en los pensamientos tenga su lugar la conciencia del papel social que les es propio, porque lo que ellos sean sólo resulta comprensible a partir de la realidad en la que son significativos». Y esto es así por cuanto en toda teoría, «aun en los actos de generalización que la condujeron a sus conceptos fundamentales, y con mayor razón en los pasos singulares que llevan a comprender un transcurso concreto, se expresa la situación de vida, es decir, ciertos intereses, y éstos determinan la dirección de los pensamientos»<sup>69</sup>.

Ahora bien, frente a la dicotomía entre los intereses *manipulador/emancipador* de los teóricos de la primera generación de la teoría crítica, J. Habermas, máximo representante de la segunda, ha profundizado con amplitud en la teoría de los intereses, constituyendo casi la columna vertebral de su pensamiento. Para Habermas, hay un interés *técnico*, que guía el saber de las ciencias naturales, un interés *práctico*, el propio de las ciencias humanas, y un interés *emancipador* propio de los saberes críticos (sociología y filosofía)<sup>70</sup>. De esta forma, el punto de vista del positivismo, tendente a separar ciencia y ética, saber y valores, teoría y praxis, queda desfundamentado y deslegitimado, al quedar en evidencia que la verdad no se sitúa en el ámbito solipsista de la relación sujeto-objeto, sino en el ámbito del consenso interpersonal, mediado cultural y socialmente. No hay saber, pues, acerca de ninguna realidad, que no esté atravesado por un ámbito de valores, por una opción preferencial<sup>71</sup>.

En el ámbito antropológico, esto significa que nuestros modelos/ideales de hombre, que, según ha quedado mostrado con antelación, constituyen un elemento necesario e inevitable de nuestro bagaje antropológico, como metas a perseguir de cara a nuestra autoconstrucción, dichos modelos están elegidos desde influencias y marcos teóricos interesados que no podemos olvidar si queremos ser lúcidos con nuestra propia realidad.

Este planteamiento dificulta, como es evidente, las pretensiones de conseguir un saber objetivo y claro sobre la pregunta acerca del hombre, y nos sitúa peligrosamente en ámbitos cercanos a posturas relativistas.

---

<sup>69</sup> M. Horkheimer, op. cit., p. 58.

<sup>70</sup> Cfr. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

<sup>71</sup> Cfr. la crítica al solipsismo metódico desde un horizonte interpersonal y situado socialmente, según los planteamientos de Habermas y Apel, en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985 y J.M. Mardones, *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1985.

Puesto que, si todo saber está apoyado y mediatizado por nuestros propios intereses, parece alejarse definitivamente la esperanza de un saber universal, neutro y válido para todos.

Los frankfurtianos creen, sin embargo, que no es equiparable *conocimiento interesado* y *relativismo*. Frente a posturas dogmáticas y estáticas, el modo de conocer humano está siempre situado, interesado. Pero es importante ser consciente de que sirve más correctamente a la búsqueda de la verdad definitiva (como horizonte a perseguir dinámicamente) un interés *emancipador*, apoyado en la búsqueda del bien para todos (criterio universalizador), que un interés *dominador*, que constriñe la verdad al servicio de intereses reducidos y privilegiados<sup>72</sup>.

### 3.2.2.7. La diferencia ontológica y el hombre. La categoría ontológica del ser humano

Una dificultad de otra índole, y que pone en peligro la misma razón de ser de la Antropología, consiste en preguntarse si tiene el ser humano suficiente entidad ontológica como para merecer y necesitar de una disciplina específica que se ocupe de dilucidar su ser y su especificidad.

¿Por qué dedicar una disciplina específica para la especie humana y no para el caballo, el chimpancé o el roble? ¿Es suficiente para tal cometido señalar las diferencias anatómicas, genéticas, fisiológicas, conductuales..., señaladas por un punto de vista meramente científico? Con ese criterio tendríamos que justificar una disciplina del saber para cada especie vegetal y animal, por cuanto todas se diferencian en algo de las restantes.

Pero no es esa la razón de la preeminencia de la Antropología. ¿Será porque el sujeto es el mismo hombre, y todos tendemos a defender nuestra preeminencia sobre el resto, movidos por un interés narcisista, por solidaridad intraespecífica?

Para algunos es posible que no haya más justificación que ésta. Es propio de nuestro tiempo la proliferación de planteamientos antropológicos de esta índole, que reducen la diferencia entre el ser humano y las demás especies animales a un conjunto de datos cuantitativos, considerando al ser humano como una especie más del mundo de la biosfera y

---

<sup>72</sup> Cfr. Th. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975; Th. MacCarthy, op. cit.; Id., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción de la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.

adoptando planteamientos reduccionistas que tienden a desbancar a la especie humana de su supremacía ontológica. Aquí se sitúan, aunque con evidentes diferencias, los planteamientos conductistas<sup>73</sup>, estructuralistas<sup>74</sup>, sociobiológicos<sup>75</sup>, etc., por no señalar más que algunas de las corrientes más significativas, empeñadas en privar al hombre de su condición de sujeto y dueño de su propio destino y autorrealización, y, por tanto, situado en una dimensión cualitativamente superior al resto de los seres vivos.

Se plantea con ello el tema del *humanismo* y *anti-humanismo*, y sus profundas implicaciones antropológicas. Si el *anti-humanismo*, llevado de su triple e injustificado reduccionismo —epistemológico, ontológico y antropológico— reduce la ser humano a una realidad más entre el resto del universo, sin ser consciente de que su carácter de *sujeto* de ese saber le sitúa en un peldaño infinitamente superior y distante a su mundo, el *humanismo* se apoya precisamente en la evidencia de la consciencia, libertad y eticidad humana para situar al ser humano en un plano cualitativamente privilegiado dentro de la biosfera. La capacidad humana de ser consciente de sí (*ex-centricidad*, Plessner), su capacidad cultural, que implica, entre otras cosas, capacidad de adaptar la realidad a sus propias necesidades y proyectos, y transmitir a sus descendientes tales invenciones; su capacidad lingüística, con todos los profundos significados de capacidad simbolizadora y manipuladora de la realidad y de diálogo interpersonal que eso conlleva; la dimensión ética y religiosa, su capacidad de preguntarse por el sentido y el ser de sí y de todo lo que existe, sitúan al ser humano en un ámbito de realidad muy superior al resto de las demás realidades de su mundo.

Todo esto es suficiente para justificar la existencia de un saber como la Antropología, que se pregunte por lo propio y específico de esta especie tan compleja y problemática, y tan diferente a todas, como es la especie humana.

Esta capacidad de ser sujeto y objeto a la vez, fuente de su superioridad ontológica pero también fuente de serios problemas para su auto-comprensión, será el centro de la última dificultad antropológica que vamos a tratar.

---

<sup>73</sup> Cfr. B.F. Skinner, *Más allá de la libertad y de la dignidad*, Barcelona, Ed. Fontalba, 1972.

<sup>74</sup> Cfr., entre otros textos, C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968; Id., *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1960; M. Foucault, o. cit.

<sup>75</sup> E.O. Wilson, *La Sociobiología, la nueva síntesis*, 1980; Id., *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE, 1980; M. Ruse, *Sociobiología*, Madrid, Cátedra, 1983.



### 3.2.2.8. El hombre, sujeto y objeto

Uno de los aspectos que caracterizan la forma actual de inquirir el hombre sobre sí mismo, dando de esta forma origen a la Antropología filosófica, es la voluntad de objetivar con mayor presión tal saber. De esta forma el hombre se convierte al mismo tiempo en sujeto y objeto de su propio conocimiento, produciéndose con ello una serie de dificultades en el saber acerca de sí mismo no fáciles de superar.

En los apartados anteriores hemos visto la problematicidad que supone la relación sujeto-objeto, desde el punto de vista de la distinción que esta relación implica para la claridad o certeza del saber sobre sí mismo. Pero ahora nos preguntamos por algo que contiene, si cabe, mayor problematicidad, y que puede conllevar el riesgo de la disolución del hombre como objeto de la Antropología.

Cuando el ser humano se pregunta por su ser y trata de definirse como objeto de su reflexión hay un desdoblamiento en ese preguntarse: como sujeto y como objeto. El saber acerca de sí como objeto parece menos problemático. Pero queda una cuestión inquietante: «¿puede el sujeto ser conocido como sujeto?». Para J.F. Donceel, quien de modo explícito se plantea tal problema<sup>76</sup>, este interrogante es imposible de resolver, puesto que «si el sujeto es conocido, no lo es como sujeto, sino como objeto. En este caso el conocedor es conocido, pero no como conocedor. Si el conocedor ha de ser conocido como tal, ¿por medio de qué ha de ser conocido? ¿Por medio de otro conocedor? Entonces éste sería el único que nos interesa. ¿Pero conoce por medio del mismo conocedor? En este caso, este conocedor como sujeto conoce al conocedor como objeto. Pero no nos interesa conocer al conocedor como objeto sino precisamente como sujeto. Es evidente que hemos llegado a una antinomia. En cualquiera de las alternativas que admitamos, nos encontramos ante la duda. Si decimos que podemos conocer al sujeto como sujeto, tenemos que admitir, además, que, en este caso, el sujeto se ha vuelto un objeto. Y si decimos que no podemos conocer al sujeto como sujeto, tenemos que preguntarnos por qué nos lo representamos y hablamos de él. ¿Cómo podemos hablar de algo que no conocemos en absoluto?».

La paradoja es, pues, evidente y de difícil salida. Para la fenomenología, el sujeto posee de sí mismo una auto-evidencia, puesto que lo propio del sujeto es precisamente estar presente ante sí mismo, aunque no del todo. Nunca es total la transparencia.

---

<sup>76</sup> J. F. Donceel, op. cit., p. 35.

Pero además hay otro problema, en el que el estructuralista M. Foucault ha hecho especial hincapié, y consiste en advertir que el ser del hombre, en el empeño de autopoerse, se va disolviendo y rompiendo en pedazos, en vez de unificarse y armonizarse en una unidad cada vez más firme, como cabría esperar, por lógica normal del efecto del saber. «Los discursos antropológicos, [como indica M. Morey] posiblemente sin pretenderlo, pero sí de hecho, inician un movimiento de disolución de la unidad del hombre, tal vez irreversible (como si el hombre fuera el mito específico que ese logos que es la antropología va a deconstruir, incluso sin voluntad de hacerlo, incluso en el momento en que intenta decir su sentido). Es como si en esta escisión entre el yo y lo mío el hombre perdiera toda posibilidad de reconocimiento (si no es reconociéndose precisamente en el lugar de la escisión)»<sup>77</sup>.

Esto es lo que hace afirmar a M. Foucault que el hombre, como unidad de los diferentes saberes de las llamadas ciencias humanas, es un invento reciente, nacido con la *episteme* decimonónica, en la que el desarrollo de los diferentes saberes hizo que el hombre se constituyera como nudo *epistémico* de todos ellos. Pero la aparición y el desarrollo de los nuevos saberes (psicoanálisis, etnología y lingüística), propios y configuradores de la *episteme* contemporánea, conllevan la disolución y disgregación del hombre. «El hombre ha muerto», es la conclusión del filósofo francés<sup>78</sup>.

Por tanto, si queremos avanzar en el estudio del hombre en cuanto objeto, parece que quedamos abocados a su disolución e imposibilidad de síntesis unificadora, como exige todo objeto de saber para constituir una disciplina unitaria. Por ahí es por donde parecen caminar los intentos de las antropologías científicas, sin más éxito que aportar avances parciales en el saber humano, pero sin poder aportar respuestas convincentes a la pregunta por el *ser* humano. Y, por otro lado, si queremos adentrarnos en el estudio del sujeto, nos encontramos con las dificultades que anteriormente ya hemos señalado. Pero es el único camino que nos permite avanzar hacia un saber unitario del ser humano, y por tanto, que pueda denominarse Antropología. Pero por este camino, abandonamos el saber científico, objetivo, y nos acogemos al saber filosófico, menos preciso quizás, pero, al parecer, el único adecuado para dar razón del sentido acerca del *ser* y de lo específico del hombre.

---

<sup>77</sup> M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit., p. 45.

<sup>78</sup> Cfr. M. Foucault, o. cit.

Un objeto tan problemático como el ser humano, la especie *homo sapiens sapiens*, necesariamente tiene que ser estudiado por un tipo de saber profundamente complejo y problemático. Si a tal saber le llamamos *Antropología*, vamos a ver a continuación en qué medida tras esa palabra tan usada y repetida hay contenidos y acepciones comunes a todos esos saberes, o se trata de disciplinas profundamente diversas y encontradas.

## Capítulo 2

# Las ciencias humanas y las antropologías

### 1. Planteamiento del problema

La segunda cuestión a que nos tenemos que enfrentar, tras haber resuelto (o al menos planteado) la primera en el capítulo anterior, referente a la complejidad del ser humano como *objeto* del saber antropológico, es la referente a la delimitación del estatus científico de la Antropología filosófica como disciplina del saber. Ello nos aboca a la necesidad de conjugar adecuadamente la enorme multiplicidad de saberes que se denominan *antropológicos*.

El abanico de antropologías es casi inabarcable, llegándose a cuestionar incluso la posibilidad de poder unificarlas y constituir un saber unitario acerca del ser humano.

Por tanto, de entrada tenemos que plantearnos si es posible recoger en una sola disciplina (*la Antropología*, sin apelativos) todas las facetas del ser humano, cada una de ellas objeto de su correspondiente Antropología sectorial.

Este problema se nos aparece bajo una doble faz: el aspecto teórico-sistémico y epistemológico de integrar en una sola disciplina saberes antropológicos que a primera vista se presentan muy dispares y lejanos, y el aspecto práctico, histórico y descriptivo, de conjugar las diferentes antropologías existentes, cada una de ellas con su historia concreta y su peculiar enfoque de lo humano.

A la vista de ello tenemos que tratar de responder a preguntas como éstas, que nos resultan inevitables y urgentes: ¿qué tipo de saber es, o tiene que ser la Antropología? (la utilizamos, de momento, sin adjetivos); ¿cómo debe ser, epistemológicamente hablando, el saber antropológico para dar cuenta de un objeto tan complejo y multifacético como

es el ser humano? ¿Es posible, y cómo, recoger en una sola disciplina, la Antropología, todos los aspectos y facetas que confluyen y componen al ser humano?

De hecho, la palabra *Antropología* tiene una historia accidentada, progresivamente complicada a medida que la reflexión del hombre sobre sí mismo se va haciendo más acuciante y problemática. Y en la actualidad nos encontramos todavía en tal situación de desorden y desconcierto, que resulta necesario imponer una cierta claridad y distinción entre las diversas parcelas del campo antropológico, con objeto de hallar claridad en los siguientes ámbitos del saber: ciencias humanas, antropologías científicas y Antropología filosófica, saber este último más radical y el más legitimado para establecer distinciones entre los demás discursos sobre el hombre, y responderse acertadamente sobre aquello que configura al ser humano en cuanto tal.

Aunque, ya lo hemos repetido, el hombre ha reflexionado sobre sí mismo de diferentes modos desde el origen de la filosofía, la palabra *Antropología* no aparece hasta el s. XVI, en un libro del humanista protestante O. Casmann, publicado en 1596 y titulado *Psychologia Anthropologica*<sup>1</sup>. Pero el contexto cultural en el que aparece el nombre no es el mismo en el que se situará un par de siglos después, con una orientación exclusivamente científica. Por el contrario, O. Casmann escribe su trabajo «como *doctrinae geminae naturae humanae*», es decir, como ciencia de la doble naturaleza corporal y espiritual del hombre»<sup>2</sup>.

No será sino hasta la segunda mitad del s. XVIII y comienzos del s. XIX cuando comience a tomar cuerpo de saber suficientemente estructurado y con un estatuto científico asentado. Porque el dato que la historia de la Antropología nos aporta señala que el nombre *Antropología* se emplea para designar más bien los estudios científicos acerca del hombre. Primeramente en la línea de la Antropología físico-biológica, y muy poco después en la de la Antropología cultural o social. Pero tendremos ocasión de ver estos aspectos más adelante.

A pesar de estos orígenes determinados, las Antropologías de orientación científica han intentado repetidamente y con progresivo atrevimiento, desbancar a la reflexión filosófica sobre el hombre, y convertirse en el único saber fiable y posible sobre el hombre. De ahí que posteriormente la *Antropología* no pretendía ser sólo un saber regional

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Landmann, o. cit., p. 1. Cfr. también Diego Gracia, «Notas para una historia de la Antropología», *Asclepio*, 1971, pp. 211-248; 231.

<sup>2</sup> F.L. Peligero Escudero, *Antropología* (Unidad Didáctica/6), Madrid, UNED, 1974, p. 14; cfr. D. Gracia, op. cit., p. 231.

sobre nuestra especie, sino el único saber posible, implicando con ello una serie de prejuicios y presupuestos como la desaparición de la filosofía, y la afirmación del saber científico positivo como única fuente de verdad, sobre el hombre y sobre cualquier otra parcela de la realidad.

Estas pretensiones totalizantes y un tanto imperialistas son las que obligan a plantearnos la naturaleza exacta y legítima del saber antropológico, problema que conlleva implícitamente una serie de cuestiones que necesitamos ineludiblemente plantear y tratar de resolver. Nos encontramos, por tanto, con los tres interrogantes con los que empezábamos este apartado, resumidos en el primero de ellos: ¿qué tipo de saber es la Antropología? ¿Es, debe ser, un saber científico o filosófico; o mezcla dialéctica de ambos?

Nos vemos, pues, abocados a plantearnos con rigor el estatuto epistemológico de la Antropología, y su estatuto crítico-ideológico.

Ambas cuestiones son de tal amplitud y gravedad que no pueden ser obviadas por quien quiera actualmente acercarse al estudio del hombre, ya sea en su globalidad como también desde un aspecto regional del mismo, puesto que sin un horizonte amplio y seguro de comprensión, mal se puede aportar claridad y saber verdadero a ninguna parcela de lo humano. Pero antes de entrar en estas reflexiones, que nos ocuparán los capítulos siguientes, tenemos que adentrarnos en aspectos preliminares que nos ayudarán a clarificar el tipo de saber en el que se enmarca la Antropología filosófica.

## **2. Los problemas de la Antropología como disciplina del saber**

Los estudios acerca del hombre comenzaron situándose en un principio en el ámbito de la filosofía, para posteriormente buscar asentamiento en el mundo de las ciencias, en un intento de acogerse a la sombra del prestigio que las ciencias positivas habían acumulado desde el s. XVII especialmente. En el s. XX, se intentó resituar el problema del hombre de nuevo en ámbitos filosóficos, aunque desde ópticas muy diferentes a las propias de épocas pasadas, con objeto de rescatar a la Antropología de la miopía de los saberes científicos y sus insuficiencias, y para dar cuenta de su objeto específico con el adecuado rigor y precisión.

Ahora bien, para afianzar con cimientos objetivos el asentamiento del saber antropológico en terrenos filosóficos o/y científicos, tenemos que delimitar con claridad los conceptos de *ciencia* y de *filosofía*, realizando una adecuada demarcación entre ambas esferas del saber. Cuestión nada fácil, a tenor de la variedad de posturas que sobre este tema tan espinoso se han dado y se siguen dando.

En esta labor clarificadora, debemos enfrentarnos con las siguientes tareas:

1. delimitar el concepto de *ciencia*;
2. dentro del ámbito de lo científico, delimitar la naturaleza de las *ciencias naturales* frente a la de las *ciencias humanas*, entre las cuales habría que situar los saberes antropológicos;
3. dentro del marco de las ciencias humanas, nos interesa distinguir la especificidad de las diferentes *Antropologías científicas*, señalando su homogeneidad y su distinción;
4. ante la constatación de tan amplio abanico de *Antropologías científicas*, tendremos que hacer una doble distinción:

—entre las diferentes antropologías científicas,  
—y entre todas ellas y la Antropología filosófica.

Aquí nos vamos a encontrar con la pregunta de qué tipo de Antropología es la que más en profundidad puede responder a la pregunta por lo específico de lo humano;

5. para responder a esa cuestión tendremos que plantearnos la demarcación entre *ciencia* y *filosofía*. Es decir, tras habernos enfrentado con el concepto de ciencia, será el momento de hacer lo mismo con el de *filosofía*. Y ello es necesario, por cuanto nuestra postura se va a decantar hacia la afirmación de que sólo una Antropología que sea *filosófica* puede convertirse en el auténtico y adecuado saber acerca del hombre en cuanto hombre;
6. a la vista de ello, tendremos que enfrentarnos con otras dos cuestiones inevitables:

—en primer lugar, por qué y para qué una Antropología filosófica;  
—en segundo lugar, qué hace que una Antropología sea filosófica; cómo tiene que estar constituida y qué ingredientes conforman su estatuto epistemológico;

7. pero todavía queda un último peldaño para profundizar. Optar por la orientación filosófica de la Antropología implica afirmar que su estatuto epistemológico está constituido por una relación dialéctica entre ciencia y filosofía. Esto es: para dar cuenta de lo que constituye lo *humano* del hombre, tenemos que echar mano de lo que aportan las ciencias humanas y las antropología científicas (*concepto* de hombre), mediado todo ello hermenéuticamente por el saber filosófico (*idea/ideal* del hombre).

Ahora bien, nos vamos a encontrar en esta tarea con un abanico interminable de ideas/ideales o modelos de hombre, cuyo objetivo es

orientarnos tanto en la síntesis o interpretación de los datos científicos, como en la confección de las *metas* que orienten nuestra auto-formación, esto es, nuestra tarea existencial de construir nuestra propia realidad humana.

Necesitamos, por tanto, unos criterios hermenéuticos para juzgar entre tanta variedad de modelos y optar con motivos suficientes por aquél o aquéllos que consideramos más auténticos. En esta labor discernidora nos estaremos moviendo ya dentro del problema del *estatuto ideológico* de la Antropología, en cuanto filosófica.

Ahora bien, a pesar de haber señalado este ordenamiento de cuestiones en siete apartados, las cuestiones aquí planteadas se hallan tan estrechamente entrelazadas que en su tratamiento seguiremos un orden algo diferente.

Vamos a intentar ir recorriendo el itinerario señalado a través de la realización de una doble distinción o demarcación:

- a) la que existe entre las Antropologías y las ciencias humanas (o ciencias positivas del hombre),
- b) y entre las diferentes Antropologías: las científicas y la filosófica.

La primera distinción la trataremos en el presente capítulo, para tratar la segunda en el siguiente.

### 3. Las ciencias humanas y las antropologías científicas

Como repetidas veces hemos apuntado, con el auge del prestigio de las ciencias naturales, desde el s. XVII, se inicia a fines del s. XVIII y se consolida en el s. XIX el intento de hacer del estudio del hombre un ámbito sometido al rigor objetivo de las ciencias positivas. Tal es el intento de las *ciencias humanas*, llamadas así por tener como objeto de estudio un aspecto de la realidad humana (historia, psicología, sociología, etc.), pero desde el punto de vista del método empírico que emplean las ciencias naturales.

Es en estos momentos en los que el saber antropológico ha tenido la pretensión de convertirse en un saber científico, empírico y objetivo, situado a la altura de cualquiera de las disciplinas científicas<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, París, Orphys, 1974; Id., *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, 2 vols., París, Payot, 1966-1967; J. Havet (dir.), *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, Partie 2, tome 2, Philosophie, París/La Haya/New York, Mouton/Unesco, 1978; J. Freund, *Las teorías de las ciencias humanas*, Barcelona, Península, 1975, p. 10, nota 37.



El siglo XIX se constituyó en el siglo del despertar de las ciencias humanas, como el XVII lo había sido del de las ciencias naturales. Pero el auge y maduración de las así llamadas ciencias humanas, o del espíritu (*Geisteswissenschaften*) iban a provocar la crisis del concepto de *ciencia*. ¿Cómo podía seguir llamándose *ciencia* tanto un saber empírico como la física, la química o la biología, como saberes tan difícilmente objetivables como la historia o la psicología? O nos hallamos ante dos concepciones de *ciencia* diferentes, o las así llamadas *ciencias humanas* constituyen de momento un proyecto de ciencia con un largo camino por delante a recorrer, antes de que puedan ser homologadas, por sus métodos de análisis, al conjunto de las *ciencias*, las auténticas, las *naturales* y empíricas.

Necesitamos, por tanto, dilucidar de antemano qué entendemos, o qué hay que entender, por *ciencia*.

### 3.1. *La ciencia y su crisis de fundamentos*

Este problema es de tal amplitud y profundidad que, como es lógico, no nos corresponde más que esbozarlo someramente, de modo que nos ayude a encuadrar el problema del estatuto de la Antropología, que es lo que aquí nos interesa. Además, la bibliografía sobre este tema es inmensa, y no cesa de crecer<sup>4</sup>.

El tema de la *ciencia* puede ser tratado, y lo ha sido de hecho, desde múltiples facetas, como son la historia de la ciencia, la sociología de la ciencia, la psicología de la ciencia, la epistemología o filosofía de la ciencia, etc. El punto de vista que aquí nos interesa es sobre todo el de la epistemología. En palabras de P. Thuillier, el fin de la epistemología o filosofía de la ciencia es «estudiar la génesis y la estructura de las ciencias, desde un punto de vista lógico y también histórico y sociológico»<sup>5</sup>. En realidad, cada vez resulta más evidente, pese a no ser una afirmación plenamente aceptada, la dificultad de separar en el ámbito de lo científico, y de los saberes en general, su *anatomía* y *fisiología* (su lógica interna) de su *ecología* (su ámbito histórico y sociológico)<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. J.D. Bernal, *Historia de la ciencia*, Barcelona, Península, 1973; A. Dou (ed.), *Ciencia y anticiencia*, Bilbao, Mensajero, 1985; I. Lakatos, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos, 1974; H. Seiffert, *Introducción a la teoría de la ciencia*, Barcelona, Herder, 1977.

<sup>5</sup> P. Thuillier, *La manipulación de la ciencia*, Madrid, Fundamentos, 1975, p. 13.

<sup>6</sup> Cfr. ibídem, p. 14.

Cuando los epistemólogos se preguntan qué es una ciencia, no llegan fácilmente a ponerse de acuerdo<sup>7</sup>. Los científicos sencillamente *hacen* ciencia, descubren las legalidades científicas de la realidad y las utilizan para dominar el universo al servicio del hombre. Pero otra cosa es coincidir en la definición precisa de eso que hacen, y que se llama *ciencia*. Aunque se utiliza en singular, sería más correcto hablar de *ciencias*, conscientes de que no es fácil ponerse de acuerdo acerca de su demarcación entre *verdaderas* y *falsas* ciencias.

El prestigio de las ciencias, especialmente la matemática, la física, la química, etc., se ha ido acrecentando en proporción a los innegables éxitos predictivos y a las inmensas posibilidades aportadas a la humanidad para manipular y dominar la realidad material, a través sobre todo de la *técnica*, brazo aplicador de los saberes científicos. Tales éxitos llevaron a los científicos a la orgullosa pretensión de definir la ciencia como un saber apodíctico e inconcuso.

Superadas por el devenir histórico las etapas mítico-religiosa y filosófica, la humanidad se aprestaba en el s. XIX, según la visión de Comte, a asentar sus reales en la época de la ciencia<sup>8</sup>, la época *positiva*. Es cierto que se era consciente de que todavía le quedaba a la ciencia mucho camino por recorrer, pero se tenía la optimista certeza de que el futuro caminaba hacia un desentrañamiento completo de las leyes del universo (macroscópico y microscópico) a manos del saber científico.

En el siglo XIX, época de máximo optimismo cientifista, se consideraba al saber científico como un «saber apodíctico, esto es, definitivamente cierto y demostrado, claro y distinto, que procede de lo más simple y elemental a lo más complejo y problemático y fundado en la percepción sensorialmente inmediata, sistemáticamente estructurado en forma de medida y de cálculo matemático»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Para delimitar el concepto de *ciencia* hay que tener en cuenta, por un lado, su condición polisémica, que abarca tanto un *dominio de la cultura*, como una actividad humana de investigación y exploración de la realidad como también, en tercer lugar, *la totalidad de enunciados y proposiciones*, que se consideran *científicas*. Es en este tercer sentido en el que se considera más propiamente adecuado el sentido de lo *científico*. Pero la variedad de acepciones que sobre la ciencia tienen los mismos científicos y epistemólogos es inmensa. Cfr. N. Ursúa, *Filosofía de la ciencia y metodología crítica*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1981, pp. 52-53 y 76 y ss.

<sup>8</sup> Cfr. A. Comte, *Cours de Philosophie positive*, 6 vols., París, 1830-1842 (Versión castellana: *Curso de filosofía positiva*, Madrid, Magisterio Español, 1977); *Discours sur l'esprit positif*, París, 1844; *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, París, 1851-1854.

<sup>9</sup> L. Cencillo, op. cit., p. 26.

El deteriorado prestigio de la filosofía y, más en concreto de la metafísica, será sustituido ahora por el de las ciencias físico-matemáticas. Pero el edificio de la ciencia se mostró con el tiempo como un gigante con los pies de barro. Ya antes de acabar el siglo XIX, E. Husserl advirtió la profunda crisis interna que aquejaba al saber científico<sup>10</sup>, y su propio desarrollo interno manifestó por esos años las contradicciones a que su poco fundado desarrollo interno le había conducido. Puede decirse que el propio crecimiento interno de los saberes científicos provocó y desembocó en su crisis de fundamentación.

En los años que marcan el paso de siglo, todas las ciencias positivas experimentan espectaculares avances que provocaron en contrapartida reajustes internos y crisis de fundamentación. La matemática se encargó de marcar la pauta y hacer de pionera. Los matemáticos descubren lo relativo y hasta arbitrario de la formalización matemática, especialmente en el ámbito de la geometría. B. Riemann (1826-1886), apoyándose en incipientes hallazgos de Lobatchevski y Bolyai, dio a luz a las *geometrías no euclidianas*, superadoras del 5.º axioma de Euclides. Algunas décadas más tarde aparecen las teorías de los conjuntos y los números transfinitos de Georg Cantor (1845-1918) y la axiomática de Hilbert (1862-1943). A consecuencia de todo ello, indica P. Laín Entralgo, «todos los conceptos fundamentales de la matemática (número, continuo, infinito, espacio, etc.) entraron así en radical y fecunda revisión»<sup>11</sup>. Pero no solamente los conceptos fundamentales de la matemática y de la geometría entran en crisis, sino también su concepción esencial, pudiéndose afirmar que «por primera vez en la historia, se aborda la construcción de una matemática que, *siendo lógica* (es decir, acorde con la razón humana), *no parece ser natural* (esto es, adecuada a la estructura de la naturaleza visible, según la idea que desde Galileo y Newton se tiene de ella)»<sup>12</sup>. Es como si se pasase de una matemática *contemplativa* (limitada a dar cuenta pasivamente de una realidad objetiva, constituida totalmente de modo previo a la contemplación del sujeto humano), a otra *transformadora, poética, transustanciadora*, en expresión de

---

<sup>10</sup> Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, M. Nijhoff, 1976, vol. VI de Husserliana; Id., *Invitación a la fenomenología* (introd. de R. Mate), Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma, 1992; J.M.G. Gómez-Heras, *El apriori del mundo de la vida*, Barcelona, Anthropos, 1989.

<sup>11</sup> P. Laín Entralgo y J. Marías, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 272.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 262. Los subrayados son de los autores citados.

J.D. García Bacca<sup>13</sup>, con la que la inteligencia humana impone a la realidad sus instrucciones. Por tanto, un pluralismo matemático y geométrico se va imponiendo sobre la unicidad anterior.

Idéntica transformación se da en la física, apoyándose en lo conseguido por la matemática. Si la física clásica, anterior a los inicios del s. xx, se definía como mecanicista, continuista, determinista, creyente en la realidad objetiva de un *espacio euclidiano* de tres dimensiones, ignorante de la divisibilidad del átomo y de la correlación entre materia y energía, y necesitada de echar mano de la hipótesis del *éter*; la *nueva física* se constituirá apoyándose en otros siete firmes pilares: «antimecanicista, discontinuista, indeterminista, no euclidiana, afirmadora de la divisibilidad del átomo, creyente en la transformación de la materia en energía y adversaria de la hipótesis del *éter*»<sup>14</sup>. Así, pues, el descubrimiento por Einstein<sup>14</sup> de la teoría de la relatividad, al igual que la formalización progresiva de la mecánica cuántica y el principio de indeterminación de Heisenberg, pusieron de manifiesto la elasticidad y el convencionalismo de la ciencia física.

Podríamos continuar presentando los fuertes cambios de paradigmas experimentados por otras ciencias, como la química, la biología, etc.<sup>15</sup>, y advertiríamos que la meta a la que llegaríamos es la misma: la superación de un concepto de ciencia como saber infalible, objetivo, neutro, autónomo, superior al resto de los demás modos de conocimiento, y espoleada por el mito del progreso indefinido y absoluto, tanto en las capacidades de conocer como de dominar la realidad<sup>16</sup>.

Pero si esta concepción maximalista y prometeica de la ciencia, propia del positivismo decimonónico, cae a tierra estrepitosamente, no van a faltar en el s. xx continuadores que intenten reconstruir el edificio en ruinas, intentando salvar del mismo todo lo que sea posible. La ciencia ya no adoptará el modelo fuerte de creerse un sistema de verdades *categórico-deductivas*, sino que adoptará un modelo más débil y modesto como un sistema *hipotético deductivo* de enunciados de carácter *problemático-condicional*. Se ha pasado de un positivismo in-

---

<sup>13</sup> Cfr. J. D. García Bacca, *Historia filosófica de las ciencias*, México, UNAM, 1963; Id., *Filosofía de las ciencias. La física*, Caracas, texto ciclostilado, 1953; Id., *Elogio de la técnica*, Caracas, Monte Avila Ed., 1968; Id., *Filosofía de las ciencias. Teoría de la relatividad*, México, Edit. Séneca, 1940.

<sup>14</sup> P. Laín Entralgo y J. Marías, op. cit., pp. 272-273.

<sup>15</sup> Cfr. E.M. Radl, *Historia de las teorías biológicas*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1988.

<sup>16</sup> Cfr. P. Feyerabend, *El mito de la ciencia y su papel en la sociedad*, Valencia, Cuad. Teorema, 1979; A. Trebeschi, «Introducción al problema de la "neutralidad" y la "objetividad" de la ciencia», en *Manual de historia del pensamiento científico*, Barcelona, Avance, 1975, pp. 237-245; J. Piaget, *Psicología y epistemología*, Barcelona, Ariel, 1979, cap. 4.; M.A. Quintanilla, *Ideología y ciencia*, Valencia, F. Torre Ed., 1976, pp. 131 y ss.

genuo, seguro en sus posturas naturalistas, a la necesidad de fundamentar seriamente toda afirmación que pretenda ser considerada como científica. El tema, por tanto, de la filosofía de la ciencia se centrará en la *fundamentación* de los saberes científicos (y, de rechazo, de los filosóficos, y de todo saber en general).

Y aquí entran en juego diferentes propuestas fundamentadoras, comenzando por los *neopositivistas* del Círculo de Viena<sup>17</sup>, influidos por L. Wittgenstein, B. Russell y Whitehead, entre otros. Los *neopositivistas* de la escuela vienesa, con M. Schlick y R. Carnap a la cabeza, reorientan sus convicciones positivistas hacia un *empirismo lógico*, que se centra en el análisis lingüístico de los enunciados del saber, como lugar de búsqueda y dilucidación del *sentido* de tales enunciados. Para Wittgenstein, el *sentido* de la proposición consiste en que ella, «si es verdadera *muestra* cómo están las cosas»<sup>18</sup>. Para los del Círculo de Viena, esto significaba que una proposición tiene sentido sólo en el caso de que se pueda señalar que observaciones (de hechos) la verificarían. Se trata de una correcta interpretación del pensamiento del primer Wittgenstein. Ya en sus *Philosophische Bemerkungen*, obra anterior al *Tractatus*, e inédita por entonces, Wittgenstein escribía: «Toda proposición apunta a una verificación»<sup>19</sup>. Así se entiende que en el *Tractatus* se defiende que «sólo las proposiciones de la ciencia natural» pueden decirse, es decir, tienen sentido, cosa que no ocurre con la metafísica, puesto que sus afirmaciones no hacen referencia a nada empíricamente verificable<sup>20</sup>.

A partir de estos principios, los teóricos del Círculo de Viena intentaron construir un sistema teórico de fundamentación de las proposiciones científicas, basándose en el «principio de verificación o verificabilidad», según el cual un enunciado tiene significado sólo si se puede verificar, esto es, si se puede contrastar empíricamente<sup>21</sup>.

Pero tal principio se reveló en seguida insuficiente y lleno de dificultades, por lo que sufrió sucesivas correcciones<sup>22</sup>, en especial por

---

<sup>17</sup> Cfr. V. Kraft, *El Círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1966; W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid, Cristiandad, 1981; N. Ursúa, op. cit., bibliografía de pp. 196-197.

<sup>18</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973, ep. 4.022, p. 75.

<sup>19</sup> Cfr. W. Pannenberg, op. cit., p. 39.

<sup>20</sup> Cfr. L. Wittgenstein, op. cit., ep. 6.53, p. 202.

<sup>21</sup> Cfr. M. Schlick, «Meaning and Verification», en *Philosophical Review*, 45 (1936), G. Aufsätze, 1938, reprod. 1969, pp. 337-369; R. Carnap, «Testability and Meaning», en *Philosophy and Science*, 3 (1936) y 4 (1937); V. Kraft, op. cit.

<sup>22</sup> Cfr. C.G. Hempel, «Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning», en *Rev. Int. of Phil.*, 4 (1950), pp. 41-62; L. Hegenberg, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Barcelona, Herder 1969, p. 123, nota 5.

Carnap. A.J. Ayer trató de diferenciar, en la *verificación*, entre un sentido *fuerte* (absoluto) y un sentido *débil* (probabilístico). En este segundo caso, una proposición es verificable si es posible para la *experiencia hacerla probable* en un grado lo *suficientemente* alto. Por tanto, Ayer exige solamente una «confirmación parcial»<sup>23</sup>.

En cambio, K. Popper vio claramente desde el principio la insuficiencia e incorrección del criterio de verificación y lo sustituyó por el de *falsación* o *falsabilidad* (*Falsifizierbarkeit*). Para Popper resultaba evidente que el criterio de verificación «excluye del ámbito del significado todas las teorías científicas; pues éstas no son reducibles a los datos de la observación más de lo que lo son las llamadas pseudoproposiciones metafísicas»<sup>24</sup>. Por lo tanto, el principio de verificación resultaba «propiamente tan destructivo de la ciencia como lo fue la metafísica»<sup>25</sup>.

En la *Lógica de la investigación científica*, de 1935<sup>26</sup>, rechazó el principio de verificación de Carnap, al igual que puso en crisis la validez del principio de inducción, puesto que para Popper «el método inductivo es una expresión del intento de fundamentar la ciencia sobre certezas últimas: tanto la línea intelectualista como la empirista del pensamiento moderno partieron de la hipótesis de que la verdad se revela por sí misma, en su fuente»<sup>27</sup>. En cambio, según Popper, sólo podemos aprender por *trial and error*, por intentos sucesivos, sin poder nunca hacer afirmaciones absolutas, sino meramente hipotéticas y provisionales.

El criterio, pues, de demarcación entre los enunciados científicos y los que no lo son está señalado, para Popper, por su capacidad de *falsación*. Así, un enunciado es *falsable* cuando puede ser sometido permanentemente a revisión, en contraste con la realidad empírica. De modo que mientras un enunciado sale triunfante del intento de falsación, puede ser considerado como *corroborado*. Y así hasta que algún caso concreto demuestre su falsedad o su no aplicación a todos los casos singulares. Ahora bien, además de ser sometidos los enunciados supuestamente científicos a la explicación de los hechos presentes, para ser considerados empíricamente corroborados deben poder derivarse de ellos predic-

---

<sup>23</sup> Cfr. A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971, p. 41; N. Ursúa, op. cit., pp. 181-182.

<sup>24</sup> *Logik der Forschung*, Viena, Julius Springer, 1934, p. 75 (trad. cast.: *Lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1951); cfr. W. Pannenberg, op. cit., p. 4.

<sup>25</sup> K. Popper, op. cit., p. 261,

<sup>26</sup> Madrid, Tecnos, 1951, 1971.

<sup>27</sup> W. Pannenberg, op. cit., p. 44.

ciones relevantes<sup>28</sup>. «Por esto, una teoría o hipótesis es tanto más fecunda cuando más es lo que su enunciado prohíbe; pues de este modo ofrece tantas más posibilidades de control»<sup>29</sup>.

Con el criterio de falsación, los enunciados metafísicos quedan situados fuera del continente del saber científico, aunque les concede determinadas funciones positivas<sup>30</sup>, siendo su postura menos descalificadora a este respecto que la del Círculo de Viena.

Los intentos del *racionalismo crítico* popperiano de fundamentar los enunciados científicos y asentar racionalmente el terreno de la ciencia han sido continuados críticamente a través de las aportaciones de su discípulo H. Albert<sup>31</sup>, y de filósofos de la ciencia como T.S. Kuhn<sup>32</sup>, Y. Lakatos, A. Musgrave<sup>33</sup>, P. Feyerabend<sup>34</sup>, etc.<sup>35</sup>. Pero no nos interesa seguir estos derroteros, puesto que todos esos autores se mueven dentro de una misma concepción de la ciencia y de la racionalidad, concepción que consideramos insuficiente.

Tanto el Empirismo lógico como el Racionalismo crítico y sus epígonos, insisten en considerar como único modelo de saber científico el de las ciencias naturales, defendiendo el llamado monismo metodológico. Con lo cual caen en el tremendo «paralogismo» de «confundir la noción genérica de *ciencia* y sus pautas por las que ha de calibrarse la científicidad de una disciplina, con una de las modalidades particulares: la físico-matemática»<sup>36</sup>.

La concepción de racionalidad queda de esta forma ilegítimamente restringida, descalificando y dejando en seria desventaja la categoría epistemológica de las llamadas *ciencias humanas*. Porque éste es el problema que ahora se nos plantea. Si aceptamos como paradigma de demarcación el propuesto por K. Popper, las ciencias humanas quedan abocadas a una doble y poco decorosa alternativa: o aceptan ser unos saberes

---

<sup>28</sup> Cfr. *Logik der Forschung*, o. cit., p. 15 (cita tomada de W. Pannenberg, op. cit., p. 46, nota 33).

<sup>29</sup> *Ibidem*, o. cit., p. 46.

<sup>30</sup> Cfr. *Logik der Forschung*, p. 222, y *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974 (5.ª ed.), 184 y ss.: «On the status of science and of metaphysics».

<sup>31</sup> *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Sur, 1973.

<sup>32</sup> *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.

<sup>33</sup> Y. Lakatos y A. Musgrave (de.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

<sup>34</sup> *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Ariel, 1975.

<sup>35</sup> Para un estudio sobre los autores continuadores de los planteamientos popperianos, cfr. Ursúa, op. cit., pp. 197 y ss.; J. Muguerza, «Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia», en *Teorema*, 3(1971), pp. 28-39.

<sup>36</sup> Cfr. L. Cencillo, op. cit., p. 19.

de segunda categoría, con unos criterios epistemológicos diferentes al de las ciencias positivas; o aceptan los criterios de cientificidad de las ciencias naturales, esforzándose paulatinamente en acomodarse a ellas, y considerándose mientras tanto como saberes imperfectos, pre-paradigmáticos.

Tenemos que plantearnos, por tanto, el problema del estatuto de las *ciencias humanas* o del *espíritu*.

### 3.2. *La polémica entre las ciencias naturales y las ciencias humanas*

La disparidad de criterios acerca de la concepción de saber científico, está llevando hoy día a una revolución profunda en el campo de la epistemología, replanteándose a fondo la idea de *racionalidad* y su fundamentación<sup>37</sup>, habiéndose convertido tal cuestión en el «tema de nuestro tiempo», repitiendo la conocida expresión orteguiana.

Están en juego aquí temas de enorme importancia y de comprensible correlación, como son el estatuto epistemológico de las ciencias humanas, debiendo preguntarse, si pueden seguir llamándose *ciencias* y en qué sentido les cabe tal apelativo, y, como tema más radical y más de base, la fundamentación de la *racionalidad*. Sólo si asentamos unas bases claras y seguras, sobre el concepto de *razón* y de *racionalidad*, podremos a continuación clarificarnos sobre la idea de *ciencia* y la distinción entre *ciencias naturales* y *ciencias humanas*.

No vamos aquí a detenernos en la especificación de los dos problemas por separado, sino que pretendemos tratarlos en su conjunto. Desde el entramado de la temática sobre las ciencias humanas, iremos sacando a la luz el problema y las respuestas más convincentes, a nuestro parecer, sobre la fundamentación de la racionalidad, y el camino más adecuado para asentar las bases racionales/epistemológicas de la Antropología.

#### a) *Naturaleza, origen e historia de las ciencias humanas*

El inicio obligado, aunque ello constituye una seria dificultad, es preguntarnos qué son las ciencias humanas. J. Freund las define como «el conjunto de disciplinas que se agrupan ordinariamente bajo este nombre: la economía, la sociología, la antropología...»<sup>38</sup>. Pero de esta

---

<sup>37</sup> Cfr. Olivé, L. (comp.), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, Madrid, s. XXI, 1988.

<sup>38</sup> J. Freund, op. cit., p. 7.



manera no sabemos qué es una ciencia humana y por qué se incluyen unas y no otras. De ahí que tengamos que echar mano de una definición descriptiva, aunque quizás tampoco sea suficiente, desde el punto de vista del rigor epistemológico. «Entendemos por ciencias humanas [sigue diciendo J. Freund] las disciplinas que tienen por objeto investigar las diversas actividades humanas, en tanto que implican relaciones de los hombres entre sí y de los hombres con las cosas, así como las obras, instituciones y relaciones que de ello resultan»<sup>39</sup>.

De momento, es una definición que nos resulta suficiente para emprender el estudio del origen de las ciencias humanas y las diferentes etapas que jalonan su empeño por homologarse como saberes científicos. No sólo su estatus y definición se han prestado a confusión y polémica, sino su mismo nombre. De modo que ha habido autores que las han denominado *ciencias morales*, *ciencias de la cultura*, *ciencias del espíritu*, *ciencias del hombre*, *ciencias normativas*... Pero en medio de esta pluralidad de denominaciones, se ha impuesto como denominación más general y abarcadora la de *ciencias humanas*.

Es importante caer en la cuenta, como nos advierte J. Freund, de que «la idea de que las ciencias humanas podían constituir una esfera autónoma de investigaciones o que pudieran ser disciplinas con una reglamentación epistemológica específica, es bastante reciente»<sup>40</sup>.

El camino que conduce al esclarecimiento de la naturaleza de las ciencias humanas es largo, azaroso y de ninguna manera esclarecido en todas sus etapas. Es decir, se trata de una tarea por hacer, sin que se pueda decir no sólo que haya alcanzado su meta, sino quizás que la haya tan siquiera vislumbrado.

La historia de los saberes está constituida por un permanente desgajarse del tronco común que, en tiempos de los griegos, constituía la filosofía. Como señala García Bacca, en Platón se concentraban todos los saberes como en una unidad sistemática posteriormente irreplicable<sup>41</sup>. Los humanistas del Renacimiento trataron de repetir el espíritu omniabarcador de todos los saberes. Pero ya era demasiado tarde, los tiempos habían cambiado y se hallaban a los umbrales del comienzo de la autonomía y maduración de las llamadas *ciencias naturales*, en especial la física.

Hasta el Renacimiento, todos los saberes científicos estaban casi al mismo nivel de precisión y de cientificidad. Incluso puede advertirse

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 7.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 9.

<sup>41</sup> Cfr. J.D. García Bacca, «Entrevista con David García Bacca», *Resumen* (Caracas), XXV (1979), n.º 321, pp. 52-63.

mayor nivel de precisión en algunas ciencias humanas (como la historia) que en las naturales, en general. Ha de tenerse en cuenta que la noción de ciencia hasta el Renacimiento era «vaga e imprecisa, ya que designaba tanto una investigación metódica como cualquier discurso coherente y lógico, e incluso la acción ordenada»<sup>42</sup>. Pero, tras el Renacimiento, el panorama cambió definitivamente, clarificándose poco a poco la demarcación práctica de ambos espacios científicos, y desarrollándose las ciencias naturales a un ritmo mucho más rápido que las humanas.

El s. XVI inicia con Kepler y Galileo el camino firme de la física hacia su maduración, en el XVII, con la figura de Newton. El éxito progresivo de las ciencias naturales, como saberes desvinculados de toda referencia a la metafísica y a la teología, produjeron paulatinamente un escoramiento de los demás saberes hacia un método empírico, que al parecer era el causante de tales avances.

El nacimiento y progresiva maduración de las ciencias del hombre va a producirse por imitación de los métodos de fundamentación y procedimiento de las naturales, con la pretensión de constituirse igualmente en saberes autónomos de la filosofía (en cuanto metafísica) y de la teología, y apoyados en datos de la experiencia, verificados rigurosamente, desentendiéndose, por inválida, de toda referencia a lo puramente especulativo.

Este movimiento es el que dará origen a las llamadas *ciencias humanas*, iniciadas de modo balbuciente en el s. XVIII, y asentadas con una cierta fuerza en el XIX. De modo que si el s. XVII fue el siglo clave para las ciencias naturales, lo mismo puede decirse del s. XIX respecto a las ciencias humanas. Pero será sobre todo en el s. XX donde se planteará con profundidad y rigor su estatus epistemológico y la metodología adecuada a su funcionamiento, de modo que hoy constituyen las ciencias humanas el tipo de ciencia que concita la máxima atención. G.P. Murdock señala la década de 1940 como momento clave para el establecimiento de estas ciencias, considerando que «desde 1950 se cultivan con intensidad superior a las ciencias de la naturaleza, no sin que este cultivo incida sobre el desarrollo de estas últimas»<sup>43</sup>.

Ahora bien, según Freund, el contagio y ejemplo de las ciencias naturales, constituyó sólo uno de los elementos que contribuyeron, a la

---

<sup>42</sup> J. Freund, op. cit., p. 9.

<sup>43</sup> S. Alvarez Turienzo, «Implicaciones para la ética del nacimiento y desarrollo de las ciencias del hombre», *Cuad. Salm. de Filosofía*, 1975, pp. 95-156; 96. El texto de Murdock es *Culture and Society*, University of Pittsburgh, 1965, pp. 3-4. Cfr. Zvaniecki, *Cultural Sciences: their Origin and Development* (Urbana, III, 1952).

larga, al nacimiento y desarrollo de las ciencias humanas. Pero hay otro elemento detonante que no puede olvidarse: «el dualismo de alma y cuerpo, de espíritu y materia, que Descartes desarrolló en filosofía»<sup>44</sup>. Ante el enorme éxito de las ciencias naturales y el progresivo desfase de las humanas, muchos creyeron (sobre todo, a lo largo del s. XVIII) que la única solución se hallaba en naturalizar el ámbito de lo humano para someterlo a los métodos empíricos y hallar así su explicación más adecuada. De ahí que proliferasen los estudios sobre religión natural, moral natural, historia natural, etc. Incluso se postulaba una metafísica naturalista, opuesta a la metafísica tradicional, apoyada en puras abstracciones filosóficas<sup>45</sup>.

Pero junto a este modo de pensar, había otro, apoyado en el pensamiento dualista cartesiano, que hacía separación y distinción entre lo corporal y lo espiritual no sólo en el ámbito ontológico, sino también en el epistemológico. Si se trata de dos realidades ontológicamente irreductibles, es lógico que las metodologías ordenadas a cada una de ellas tengan que ser diferentes. Se levanta, pues, una separación entre espíritu y materia, naturaleza y pensamiento, y entre naturaleza e historia. Esta corriente de pensamiento negaba, por tanto, «la reducción de los fenómenos morales a fenómenos físicos, aunque sólo fuera en razón de la importancia de la finalidad en las acciones humanas (...). Ponía así las bases filosóficas de la autonomía de las ciencias humanas o *morales*, ya que era esa palabra la que se utilizaba en el s. XVIII. Ese dualismo fue la base de la filosofía crítica que Kant desarrollaría»<sup>46</sup>.

Para Descartes, era evidente que el cuerpo humano funcionaba como una máquina perfecta, según las leyes de las ciencias físico-matemáticas, de la química y de la medicina. En cambio, cabía la pregunta de si el espíritu, el alma, podía ser sometida a un cierto saber regulado por leyes fijas, algo así como una *física* del espíritu. El responder a esta cuestión sería el objetivo central de las ciencias humanas.

La primera de las áreas a la que se querrá someter a la objetividad del saber científico fue la historia. Ya desde S. Agustín se entendía la historia como el desarrollo de unas leyes o regularidades que responden a un *sentido*, en correspondencia a los planes de Dios, realizados a través de la mediación humana<sup>47</sup>. En realidad el pensamiento agustiniano

---

<sup>44</sup> J. Freund, op. cit., p. 10.

<sup>45</sup> Cfr. E. Cassirer, *La philosophie des lumières*, París, 1966. S. Alvarez Turienzo, o. cit., pp. 103-105.

<sup>46</sup> J. Freund, op. cit., p. 11. Para advertir el influjo de Kant en el nacimiento de las ciencias humanas, cfr. C. Flórez Miguel «Kant y el surgimiento de las ciencias humanas», *Cuad. Sal. de Filosofía* 11 (1975), pp. 77-93.

<sup>47</sup> Cfr. S. Agustín, *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1958.

es deudor y continuador de una *filosofía de la historia* y un sentido lineal del tiempo heredero del pueblo judío y recogido por el cristianismo.

Pero, tras la Edad Media, la concepción de la historia se seculariza y es concebida como resultado de acontecimientos movidos por la actividad de los hombres. La visión de la historia como saber científico aparece sólo cuando se la entiende de esta forma, como fruto de la acción humana. La reflexión que sobre ella se hace irá encaminada tanto a recomponer con el máximo de exactitud los hechos del pasado, como a deducir de ellos algunas leyes fijas y permanentes que estructuren la acción humana y la expliquen, tanto en su pasado como en el porvenir. Y este segundo aspecto, más profundo, es el que realmente interesará al investigador.

En este sentido, se pasa del desprecio de Descartes por la historia a la concepción por Vico de la historia como una *ciencia nueva*<sup>48</sup>, superadora del racionalismo cartesiano, y sometida a una «lógica de la fantasía» «Obreros de esa ciencia nueva surgen por doquier a lo largo del s. XVIII, en hombres como Bayle, Turgot, Condorcet, Montesquieu, Gibbon, Hume, Bossuet, Voltaire, Lessing, Herder..., en todos los cuales late el prejuicio antihistórico cartesiano»<sup>49</sup>.

Los trabajos de reflexión de estos autores estaban lógicamente impregnados más de filosofía de la historia que del *enfoque científico-positivo* que se irá imponiendo en los s. XIX y XX. Exponente máximo de la filosofía de la historia es Hegel. Pero también el pensamiento de A. Comte está totalmente impregnado de esa filosofía de la historia, aunque llegó a ser el padre del *positivismo*.

La historia como ciencia será objeto de profundas discusiones y de avances significativos, tanto en los métodos de investigación positiva, como en el campo de la filosofía de la historia<sup>50</sup>, e igualmente acerca del estatuto epistemológico de la historia como lugar de la acción humana<sup>51</sup>. A pesar del empeño de los defensores del monismo metodológico, la reflexión sobre la historia iba mostrando que el mundo de la acción

---

<sup>48</sup> Cfr. G. Vico, *Opere Complete*, Milán, Ed. Ferrari, 1835-1837; Id., *Autobiografía*, Buenos Aires, Aguilar, 1970; Id., *Antología* (ed. de Busom), Barcelona, Península, 1989. Cfr. J. Freund, op. cit., pp. 16-20.

<sup>49</sup> S. Alvarez Turienzo, op. cit., p. 106.

<sup>50</sup> Cfr. sobre el despertar de la conciencia histórica y la preocupación por sus problemas, el cap. «La conquista del mundo histórico», en *Filosofía de la Ilustración*, de E. Cassirer, México, FCE, 1950, pp. 221-259; Y. Thyssen, *Historia de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, 1954; E. Imaz, *El pensamiento de Dilthey*, México, El Colegio de México, 1946.

<sup>51</sup> Veremos más adelante las discusiones sobre la filosofía de la acción entre sus diferentes escuelas. Cfr. P. Ricoeur, *Filosofía de la acción*, Madrid, Cátedra, 1988; A. González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid, Trotta, 1997.

humana era irreductible a la subsunción en leyes propias del ámbito de las leyes naturales.

Este mismo problema se producirá respecto a los orígenes de la *sociología*. Frente al intento de reducir lo social a un ámbito objetivo, sometible a los métodos explicativos de las ciencias naturales (Durkheim), se responde desde otra corriente denunciando la imposible objetividad de lo social, por cuanto el sujeto y el objeto de estudio están mutuamente implicados (Weber)<sup>52</sup>.

Idénticos problemas van a plantearse, respecto a la *biología*, con sus dos tendencias filosófico-epistemológicas, centradas en un primer momento alrededor del tema del vitalismo y neo-vitalismo<sup>53</sup>, y a la *psicología*, desde sus comienzos, con la aparición de sus dos corrientes interpretativas: la empirista, cuya máxima expresión será el conductismo<sup>54</sup>, y la más humanista, orientada por el paradigma epistemológico de la comprensión<sup>55</sup>.

Pero no es el caso de adentrarnos en la historia de cada una de las ciencias humanas. Basta remitirnos a quienes lo han realizado con acierto y profundidad. Quien más profunda y ampliamente ha estudiado el origen y desarrollo de las ciencias humanas ha sido George Gusdorf<sup>56</sup>, para quien este esfuerzo de historiar las diversas etapas por las que han atravesado las ciencias humanas constituye una nueva versión de rehacer la historia del pensamiento filosófico. «La oposición y el desarrollo, desde el s. XVI, de un conjunto de disciplinas positivas, consagradas a iluminar la realidad humana bajo sus más variados aspectos, lleva consigo poco a poco una nueva evaluación de la condición humana»<sup>57</sup>.

Nacidas estas nuevas ciencias un tanto al azar, como señala Gusdorf, y sin presupuestos metódicos, sus posteriores esfuerzos se centrarán en

---

<sup>52</sup> E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, París, 1970; Id., *Les régles de la méthode sociologique*, París, 1968<sup>17</sup>; Id., *Sociologie et Philosophie*, París, 1951; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1988<sup>7</sup>; Id., *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964<sup>2</sup>; Id., *Ensayos sobre metodología de la ciencia*, Buenos Aires, 1973.

<sup>53</sup> Cfr. F.J. Ayala y T. Dobzhansky (eds.), *Estudios sobre filosofía de la biología*, Barcelona, Ariel, 1983; E.M. Radl, o. cit.

<sup>54</sup> Cfr. M. Bunge y R. Ardilla, *Filosofía de la psicología*, Barcelona, Ariel, 1988; J.A. Fodor, *La explicación psicológica. Introducción a la filosofía de la psicología*, Madrid, Cátedra, 1980.

<sup>55</sup> Cfr. P. Lacasa y C. Pérez López, *La psicología hoy: ¿organismos o máquinas?*, Madrid, Cincel, 1985; A. Rivière, *El sujeto de la Psicología Cognitiva*, Madrid, Alianza, 1987.

<sup>56</sup> Cfr. G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, o. cit.; Id., *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, o. cit.

<sup>57</sup> G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, o. cit., p. 27.

precisar y perfeccionar sus métodos de investigación y sus fundamentos epistemológicos. Y a medida que los especialistas van dando pasos en estos nuevos saberes, «van descubriéndose que se hallan en trance de constituir las ciencias, porque la asociación de estos dos términos implica de antemano contradicción»<sup>58</sup>.

Es evidente que las ciencias humanas han conllevado desde su nacimiento serias dificultades y contradicciones internas, que no han conseguido superar ni siquiera en nuestros días. En la actualidad, aunque el problema ha experimentado una notable clarificación, dista mucho de haber llegado a una solución definitiva, que contente y ponga de acuerdo a la mayoría de los epistemólogos que se ocupan del tema.

A la hora de pronunciarse sobre la especificidad epistemológica de las ciencias humanas, las posturas se dividen diametralmente, enfrentándose los partidarios del monismo metodológico con los que admiten la legitimidad del pluralismo epistemológico y defensores éstos de una mayor amplitud del concepto de *ciencia*, siendo para ellos tan legítimas las ciencias naturales como las ciencias humanas.

#### b) *Fases de la polémica acerca del método científico*

Esta disputa se inició a finales del s. XIX, cuando las ciencias humanas conocen su primer momento de esplendor. Pero las raíces se remontan varios siglos antes. Vamos a presentar a continuación las vicisitudes y las fases más importantes, así como los autores más significativos. Seguiremos en la estructuración de estos debates principalmente dos textos que consideramos ejemplares e imprescindibles: el de G.H. von Wright, *Explicación y comprensión*<sup>59</sup> y el de J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*<sup>60</sup>.

La disputa, pues, aunque su primer momento álgido se da a finales del s. XIX, empalma con las diferencias y la contraposición de dos tradiciones que recorren la historia del pensamiento: la *aristotélica* y la *galileana*. La primera hace referencia al gran filósofo de Estagira, y la segunda, a Galileo, pero incluso se pueden encontrar raíces en Pitágoras y Platón<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, cap. 1.º.

<sup>60</sup> *O. cit.*

<sup>61</sup> Para un estudio más detallado de la filosofía de la ciencia de los primeros filósofos griegos, cfr. J. Losee, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1976, pp. 15-25; M.W. Wartofsky, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1978, vol. Y, cap. 4.º; B. Farrington, *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*, Barcelona, Ariel.

Ambas tradiciones se diferencian en la forma como consideran explicados los hechos o fenómenos que acontecen. Para Aristóteles, el inicio de la investigación comienza con la observación de fenómenos, seguido del método *inductivo*, para llegar a principios generales explicativos de los fenómenos singulares. Pero tal método se complementa con el *deductivo*, en el que desde premisas generales se deducen afirmaciones sobre fenómenos particulares. Entre las premisas generales y la conclusión silogística ha de haber, según Aristóteles, una relación *causal*. Ahora bien, la *causa* en Aristóteles puede ser de cuatro maneras: *material*, *formal*, *eficiente* y *final*. Para que un fenómeno sea cumplidamente explicado, Aristóteles exige que se expliciten los cuatro aspectos causales. Lo que va a distinguir la línea aristotélica de la que hemos denominado galileana es la importancia concedida a la causa *final*. La explicación, por tanto, ha de incluir el aspecto *teleológico*, y no sólo en el ámbito de los seres orgánicos, sino también en la materia inorgánica. La razón de ello está en la comprensión metafísica que Aristóteles tenía del mundo y de sus elementos integrantes. Desde una concepción animista como la suya, el movimiento de los seres no se debe tanto a impulsos mecanicistas externos, cuanto a la tendencia intrínseca de cada cosa a situarse en el orden metafísico correspondiente.

La tradición o método *galileano*, tiene sus antecedentes en los atomistas Demócrito y Leucipo, que se contentaban en la explicación con el aspecto *material* y *eficiente* de la causa, y en los pitagóricos, para quienes el acento había que ponerlo en la *causa formal*. Pero el sistema de explicación causal galileano, centrado exclusivamente en la causa eficiente, se desarrolla y explicita sobre todo en los s. XVI y XVII, con la eclosión de las ciencias físicas. Aunque tales cambios poseen antecedentes en los últimos siglos de la Edad Media, es en el Renacimiento cuando se introduce un fuerte cambio cosmovisional, consistente en la pérdida de la visión metafísica y finalista del mundo por otra funcional y mecanicista. «Los nuevos ojos de la ciencia moderna están transidos de ansias de poder y control de la naturaleza. El centro ya no es el mundo, sino el hombre. Por esta razón, su mirada cosifica, reduce a objeto para sus necesidades y utilidades, a la naturaleza»<sup>62</sup>. Con este contexto sociocultural de fondo, los nuevos teóricos, Copérnico y Galileo, alumbran un nuevo método explicativo de los fenómenos científicos. Ya no tiene sentido, como hemos señalado, una visión metafísica del

---

<sup>62</sup> J.M. Mardones, op. cit., p. 24. Para comprender el interés dominador de esa nueva cosmovisión científica y social, cfr. M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971 (nueva trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, intr. y trad. de J. Sánchez).

mundo, sino que se impone la visión mecanicista, por la que se comprende que la naturaleza, en expresión de Galileo, «está escrita en lenguaje matemático» (*lingua mathematica*)<sup>63</sup>. El científico no necesitará para explicar la realidad y los fenómenos que en ella se producen más que descubrir las leyes matemáticas de sus movimientos y relaciones. Se trata de descubrir estas leyes físico-matemáticas del universo, para poder dominarlo por medio de la técnica, entonces todavía incipiente.

Tal interés dominador, vehiculado por la burguesía europea emergente, es el trasfondo sociológico que explica el nacimiento del método de *explicación causal* y el fuerte impulso que irán tomando estas ciencias. A la burguesía le interesa un mundo secularizado, atenido a los fenómenos intramundanos, estructurados por leyes que puedan ser sometidos a su manipulación.

Vemos, por tanto, que frente a la contemplativa mentalidad griega que se acerca respetuosa a las cosas para decir su *logos*, su ser, el espíritu moderno, hijo de la burguesía renacentista, interroga a la realidad para transformarla<sup>64</sup>. Por eso, a partir de Galileo, en el desarrollo del saber científico tiene un lugar privilegiado el análisis experimental, entendido como forma de forzar a la naturaleza a que muestre la estructura legal por la que se rige, y comprobar si la hipótesis previa del científico se corresponde o no con la realidad. Ya no es, pues, el científico quien gira alrededor de las cosas, sino al revés, produciéndose, en el ámbito científico, la «revolución copernicana» de que nos hablará Kant<sup>65</sup>.

Estas dos tradiciones epistemológicas, suficientemente explicitadas, se mantendrán a lo largo de los siglos experimentando su propia y particular historia y su peculiar denominación. La aristotélica se denominará método de *explicación teleológica* o de *comprensión*, y la

---

<sup>63</sup> «La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos, me refiero al universo; pero no puede ser entendido si antes no se atiende a comprender la lengua y a conocer los caracteres en los cuales está escrito. Está escrito en *lengua matemática* (“in lingua mathematica”), y los caracteres son triángulos, círculos y las otras figuras geométricas, en las cuales es imposible entender humanamente algo. Sin esta lengua todo es un agitarse vanamente en un oscuro laberinto», Galileo Galilei, 1933, VI, 232. Cita tomada de E. Dussel, *Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 61.

<sup>64</sup> Cfr. J.D. García Bacca, *Historia filosófica de la ciencia*, o. cit.; Id., *Curso sistemático de filosofía actual*, Caracas, UCV, 1969; id., *Teoría y metateoría de la ciencia*, Caracas, UCV, 1977.

<sup>65</sup> Cfr. Y. Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1970, p. 130; X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 72 y 74.



galileana de *explicación causal*, o simplemente *explicación*. Es usual denominarlas también, por su apelación alemana, como métodos del *Verstehen* y *Erklären*, respectivamente.

Señalados los antecedentes, y los rasgos específicos que las configuran nos interesa a continuación seguir las incidencias de las disputas habidas entre ambas tradiciones desde el siglo pasado. En un esfuerzo de sistematización de tales disputas podemos hablar de tres fases históricas<sup>66</sup>.

## 1. PRIMERA FASE: POSITIVISMO *VERSUS* HERMENÉUTICA

En el s. XIX, lo hemos repetido ya, se produce un notable desarrollo de las ciencias humanas, hasta ese momento balbucientes. A ello contribuyeron «la obra de Ranke y Mommsen en historiografía, de Wilhelm von Humboldt, Rasmus Rask, Jacob Grimm en lingüística y filosofía, de Tylor en antropología social, comparable a los logros alcanzados, dos o tres siglos antes, por Copérnico y Kepler en astronomía, por Galileo y Newton en física o por Versalius y Harvey en anatomía y fisiología»<sup>67</sup>.

Si nos preguntamos por el trasfondo sociopolítico que hace posible este despertar de las ciencias humanas en el s. XIX, tenemos que recordar el cambio progresivo de marco social producido por la revolución francesa. Hasta entonces, la sociedad estaba estructurada de forma fija e incontestada (Antiguo Régimen). Pero «desde el momento en que la sociedad europea hace crisis, se convirtió en un problema para sí misma a nivel de la práctica (modo de organización) y se hizo evidente la ignorancia teórica (modo de comprensión). De esta manera quedaba expedito el camino para la aparición de las ciencias del hombre y, en particular, de las que conciernen a la sociedad»<sup>68</sup>.

Este desarrollo tan espectacular de las ciencias humanas tenía que conducir inevitablemente a plantearse su estatus epistemológico y su método propio de investigación. Y aquí es donde surge el primer chispazo de la polémica entre ambos métodos científicos. La discusión se centrará, como es lógico, en si es sostenible un método específico para las ciencias humanas, o si tienen que acomodarse al único método explicativo de las ciencias naturales si quieren merecer el apelativo de *ciencias*.

---

<sup>66</sup> Cfr. K.O. Apel, o. cit.; J.M. Mardones, op. cit., pp. 27 y ss.

<sup>67</sup> G.H. von Wright, op. cit., p. 20.

<sup>68</sup> J.M. Mardones, op. cit., p. 28.

La corriente *positivista* defenderá el monismo metodológico, mientras que la *hermenéutica* alemana defenderá la irreductibilidad del método de *comprensión* (*Verstehen*), propio de las ciencias humanas. El positivismo decimonónico<sup>69</sup> estaba representado, como nombres más significativos, por A. Comte y J. Stuart Mill, siendo el primero de ellos el acuñador del término positivismo, aunque haya que considerar al filósofo D. Hume el iniciador de esta corriente de pensamiento.

Los pilares teóricos en que se apoya el positivismo pueden reducirse a los cuatro siguientes:

- 1) *el monismo metodológico*: no hay más que un sólo modelo científico que ha de aplicarse a todas las ramas del saber, apoyado tal método en una doctrina homogénea<sup>70</sup>;
- 2) *el canon de las ciencias naturales*: ese único método es el propio de las ciencias naturales exactas, y más en concreto, las físico-matemáticas. Por este baremo tiene que medirse la supuesta científicidad de las ciencias humanas. Es significativo el hecho de que Comte entienda la *sociología* como una «física social»;
- 3) *visión propia del método científico: la explicación causal* (*Erklären, Explanation*), en la línea de la tradición galileana. Para *explicar* un fenómeno hay que hacerlo en términos de causas eficientes, mecanicistas;
- 4) *interés dominador del positivismo*: interesa «prever para poder» (Comte). La finalidad última del saber está en dominar teóricamente la realidad para ponerla al servicio de los intereses del hombre (en este caso, los intereses economicistas de la burguesía dominante). Los frankfurtianos sitúan aquí el escoramiento de la razón hacia una *razón instrumental*, movida por el *interés dominador*<sup>71</sup>.

Si el positivismo se fue afianzando en los ámbitos francés e inglés, en el ambiente alemán surgió una línea de pensamiento que se opuso beligerantemente: la escuela *hermenéutica*, cuyos jefes de fila más significativos fueron Dilthey, Simmel, Max Weber y Droysen. A ellos hay que

---

<sup>69</sup> Para estudiar los diversos enfoques de configuración del positivismo, cfr. von Wright, op. cit., p. 21, nota 9.

<sup>70</sup> Así lo señala A. Comte, en su *Avertissement*, 1830: «... por *filosofía positiva*... entiendo solamente el estudio propio de las generalidades de las distintas ciencias, concebidas como hallándose sujetas a un método único y formando las diferentes partes de un plan general de investigación». Cita tomada de G.N. von Wright, op. cit., p. 21.

<sup>71</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969.

añadir los neokantianos de la escuela de Baden, Windelband y Rickert, el italiano B. Croce y el inglés Collingwood. A pesar de la peculiaridad teórica de cada uno al respecto, lo que poseen en común es el rechazo del monismo metodológico propio del positivismo, y del modelo de las ciencias físico-matemáticas como único modelo de saber científico; e igualmente, rechazo del modelo explicativo de las ciencias naturales, tal y como lo proponen los positivistas. Frente al modelo de la *explicación* (*Erklären*), proponen el de *comprensión* (*Verstehen*), único modelo adecuado para las ciencias humanas, en especial para la historia<sup>72</sup>.

Se trataba, por tanto, de mostrar la especificidad del ámbito de las ciencias humanas o del espíritu, y la especificidad metodológica de su estudio. Para Droysen, el primero que teoriza sobre ello, la diferencia propia del ámbito de las ciencias humanas consiste en poseer, junto a un ámbito externo, una interioridad que se va manifestando en una exterioridad sensible. Sólo esta manifestación es captable por el método explicativo causal. La interioridad es sólo captable por la comprensión<sup>73</sup>.

El significado del método comprensivo varía según los autores. Para Simmel el método consiste en una captación *empática* (*Einfühlung*) del contenido interno del objeto estudiado, dándole un enfoque psicológico, que no todos siguieron. En la primera etapa, Dilthey también acentuó el rasgo psicológico de la *comprensión*, acentuando la necesidad de que el investigador pertenezca al universo interno del mundo u objeto investigado, produciéndose una cierta unidad entre sujeto y objeto. Esta co-participación interior se necesita para investigar el mundo de la historia, la sociología y las *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*) en general. En cambio, en su última época, Dilthey intentó dotar al método de *comprensión* de un mayor contenido objetivo<sup>74</sup>, aplicado a dar cuenta de la «objetivación sensible, histórica, en realizaciones culturales del espíritu o vida humana. Acuñando una frase expresiva y brillante dirá que «el espíritu sólo puede comprender lo que ha hecho (*Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er*)»<sup>75</sup>.

Para Windelband, la diferencia entre las ciencias del espíritu y las naturales se centra en que las primeras se refieren a fenómenos únicos

---

<sup>72</sup> Para ver la historia del concepto de *Verstehen*, Cfr. K.O. Apel, op. cit.

<sup>73</sup> Droysen incluso añadió a los métodos *explicación* (*Erklären*) y *comprensión* (*Verstehen*), un tercero: el conocer (*Erkennen*), propio de la filosofía. Cfr. Wach, 1926/1933, vol III, c.ii. (Tomo el dato de von Wright, o. cit., p. 23, nota 19).

<sup>74</sup> Sobre el pensamiento de Dilthey en este aspecto, cfr. J. Freund, op. cit., p. 79 y ss., K.O. Apel, o. cit., pp. 17 y s.

<sup>75</sup> J.M. Mardones, op. cit., p. 32.

e irrepetibles, mientras que las ciencias naturales, a hechos que se repiten uniformemente. De ahí que en el ámbito de estas ciencias cabe hallar leyes uniformes y generales, pero no así en las ciencias humanas. Así, el método de las ciencias naturales será *idiográfico* (aplicado a comprender hechos individuales, irrepetibles)<sup>76</sup>.

Rickert y Weber, ponen en cambio el acento, a la hora de distinguir los dos ámbitos científicos, en la carga valorativa que poseen los objetos de las ciencias humanas, cosa que no ocurre con el mundo de las ciencias naturales<sup>77</sup>.

Quedan, por tanto, bien delimitadas las dos partes de la controversia claramente emparentadas con las dos tradiciones de que hablábamos anteriormente, la galileana y la aristotélica. En clara continuidad al énfasis aristotélico sobre la causa final, la escuela *hermenéutica* o de *comprensión* insiste en tener en cuenta la *dimensión intencional* que poseen los objetos del mundo de las ciencias humanas. Este aspecto, que no se da en las ciencias naturales, y por ello puede bastarles la explicación causal (eficiente), no puede pasarse por alto, si se quiere dar cuenta de todo lo que se encierra en los hechos históricos, sociales, psicológicos, en definitiva, humanos.

## 2. SEGUNDA FASE: RACIONALISMO CRÍTICO *VERSUS* TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Como hemos visto en la fase primera de esta polémica, a la hegemonía del positivismo en la primera mitad del s. XIX sucedió una fuerte reacción antipositivista en la segunda mitad del s. XIX y comienzos del XX. Pero el positivismo no quedó vencido, ni mucho menos, resurgiendo con fuerza en los años situados entre las dos guerras mundiales, en los que surge con fuerza el movimiento *neopositivista* o *positivismo lógico*.

En esta época es cuando se va a reproducir de nuevo la polémica entre las dos escuelas de pensamiento, de la mano de continuadores más o menos directos de cada una de ellas. Por un lado se sitúan los componentes del *Círculo de Viena*, con sus inspiradores y seguidores, en especial K. Popper y su racionalismo crítico. No vamos a repetir lo señalado en páginas anteriores sobre el surgimiento del *Círculo de Viena* y sus intentos de construir un lenguaje purificado y una ciencia

---

<sup>76</sup> Cfr. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft (Historia y ciencia natural)*, 1894.

<sup>77</sup> Cfr. M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, 1913 (trad. en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, 1973).

unificada, basada en el criterio de *verificación*, y las críticas de K. Popper presentando como alternativa su criterio de *falsación*<sup>78</sup>. Como vimos en su momento, la noción positivista de la ciencia queda rebajada de sus principios dogmáticos y absolutistas, para convertirse en un saber conjetural e hipotético, y sometido a una permanente revisión de los principios en los que se apoya. El saber científico queda, pues, sometido a una «búsqueda sin término»<sup>79</sup>. No existe, por tanto, la posibilidad de una fundamentación última de la racionalidad científica, sino que se aboca como única fundamentación, al famoso trilema de Münchhausen, según muestra H. Albert<sup>80</sup>, discípulo de Popper. Pero con este sistema de fundamentación, es realmente difícil escapar al apelativo de «decisionismo», y, por tanto, «irracional», con que tal método fundamentador ha sido calificado<sup>81</sup>.

Por tanto, el saber científico se define, según Popper, como hipotético, deductivo, basado en el criterio de falsación y en el convencionalismo crítico que se apoya, en último termino, en la fe y en la fuerza crítica de la razón<sup>82</sup>. Consecuente con este modo de pensar, K. Popper defiende el *monismo metodológico*, esto es, la necesidad de someter a todas las ciencias humanas al método de las ciencias naturales<sup>83</sup>, basado fundamentalmente en el tipo de explicación causal de la tradición galileana.

Frente a este modo de pensar, se alzó beligerantemente la Escuela de Frankfurt<sup>84</sup>, en especial la primera generación, liderada por Horkheimer y Adorno y compuesta igualmente por H. Marcuse, E. Fromm, Löwenthal, Pollock, W. Benjamin, etc., y por J. Habermas, máximo representante de la llamada segunda generación de la Escuela. En sus análisis críticos de la sociedad contemporánea, desde una óptica teórica en la que incidían lo mejor de la herencia ilustrada, de la corriente

---

<sup>78</sup> Cfr. K. Popper, o. cit., Madrid, Tecnos, 1971<sup>2</sup>.

<sup>79</sup> Así titula Popper su autobiografía intelectual: *Búsqueda sin término*, Madrid, Tecnos, 1977.

<sup>80</sup> Cfr. H. Albert, o. cit.

<sup>81</sup> Cfr. Adela Cortina, op. cit., pp. 43 y ss.; Id., *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 90 y ss. Cfr. la revista *Estudios Filosóficos*, XXXVI (1987), n.º 102, con varios trabajos sobre Albert y su disputa con Apel.

<sup>82</sup> Cfr. K. Popper, o. cit.

<sup>83</sup> Cfr. K. Popper, «La lógica de las ciencias sociales», en Th. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973, pp. 101-109; Id. *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza 1973, pp. 145-158.

<sup>84</sup> Cfr. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974; J.M. Mardones, *Dialéctica y sociedad irracional*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1979; A. Cortina, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985.

hegeliano-marxista y del psicoanálisis freudiano, señalaban como máximo culpable teórico de la alienación y deshumanización de la sociedad capitalista a las teorías positivistas, cuyo máximo representante venía a ser K. Popper y su racionalismo crítico. El escenario del enfrentamiento lo constituyó el Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología, celebrado en 1961. Por parte del racionalismo crítico tomaron parte K. Popper y H. Albert, y la Teoría Crítica estuvo representada por Adorno y Habermas<sup>85</sup>.

Popper no acepta el calificativo de «positivista» y acusa a los teóricos de Frankfurt de no afinar suficientemente en las distinciones entre el positivismo más craso y su racionalismo crítico. Puede que posea parte de razón, pero, como señala von Wright, «el antipositivismo, en cierto modo parricida, de Popper y de sus discípulos no debe permitir que se difumine la continuidad histórica aquí existente ni que se haga borrosa su contraposición a otras corrientes de filosofía contemporánea manifiestamente antipositivista»<sup>86</sup>. Aunque la distancia de Popper respecto al Círculo de Viena y la anterior tradición positivista de Comte y Mill no sea trivial, la crítica de los frankfurtianos le alcanza tan de pleno a Popper como a sus predecesores.

La principal corrección de la Teoría Crítica respecto a la lógica popperciana y positivista está en que no se puede plantear el problema de la ciencia sólo en el ámbito de la lógica de la ciencia sino que hay que tener en cuenta, también y sobre todo, el contexto sociopolítico del saber científico-técnico y de su aplicación. Los problemas epistemológicos no pueden separarse de los existenciales y sociales. No hay ningún tipo de saber que se pretenda tan neutral que no deba someterse a la crítica de la sociología del conocimiento. Ante este planteamiento, los razonamientos de Popper aparecen situados en un contexto insuficiente y empobrecido. Si seguimos a Th. Adorno, los correctivos que hay que hacer a la postura de Popper son los siguientes<sup>87</sup>:

- 1) Respecto al *origen del conocimiento*, Adorno entiende que no está en la mente, en las contradicciones mentales, sino en la realidad en las contradicciones reales.

---

<sup>85</sup> Las ponencias se editaron y tradujeron al castellano en Th. Adorno y otros, op. cit.

<sup>86</sup> Op. cit., p. 29, nota 34.

<sup>87</sup> Cfr. las intervenciones de Adorno en el texto de las ponencias citadas. Tomo el resumen de J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, op. cit., pp. 28-30.

- 2) Sobre el *método científico*: frente al método positivista, que absolutiza la realidad dada como algo definitivo, la Teoría Crítica sitúa los datos de la ciencia dentro del contexto social, y, a su vez, desde el contexto de anticipación de un modelo social hacia el que orientar la realidad dada. Sin esta concepción dinámica de la realidad, no es posible escapar a la repetición de lo dado, y a intereses conservadores de los poderes dominantes.
- 3) Sobre la *objetividad de la ciencia*: contra la pretensión de aplicar a las ciencias sociales el método empírico falsacionista, Adorno trata de hacer ver a Popper que la sociedad no es un objeto aislado del teórico social sino un ámbito en el que el sujeto está involucrado. La objetividad no puede ser sinónimo de neutralidad, sino que ha de consistir en la aplicación de la crítica, que no sólo se refiere al objeto social sino a los sujetos que hacen reflexión sociológica, involucrados interesadamente tanto en la estratificación de la sociedad como en su reflejo teórico.
- 4) El *interés* que impulsa la ciencia social: dada la miopía que muestra el racionalismo crítico (y el positivismo, en general) hacia el contexto social en que se halla implicado, se convierte en cómplice de *intereses dominadores* de la realidad social. En cambio, la Teoría Crítica está atravesada por un *interés emancipador*, que persigue conseguir una sociedad justa, más humana, y apoyada en los pilares de la razón y de la libertad. Es la única forma de doblegar los dogmatismos e ir avanzando a través de una crítica dialéctica y negativa<sup>88</sup>, que intenta unir dialécticamente la reflexión teórica con la praxis transformadora, alumbrando progresivamente una humanidad nueva, lo más cercana posible a la encarnación histórica de la verdad utópica.

Estos ataques recibieron duras críticas desde el racionalismo crítico, tanto de Popper<sup>89</sup> como de H. Albert<sup>90</sup>. La disputa ha proseguido en años posteriores, sobre todo entre Albert y Habermas<sup>91</sup>. Pero con ello nos introducimos en la tercera fase de la polémica.

---

<sup>88</sup> Cfr. Th. Adorno, *Dialéctica negativa*, o. cit.

<sup>89</sup> Cfr. K. Popper, «Reason or Revolution?», en *Archives européennes de Sociologie*, V, XI, 2 (1970), pp. 252-265.

<sup>90</sup> Cfr. H. Albert, *Traktat über Kritischen Rationalismus*, Münschen, Piper, 1971.

<sup>91</sup> Cfr. los artículos de Albert y Habermas, en Th. Adorno y otros, o. cit. Igualmente, cfr. A. Welmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1967.

### 3. TERCERA FASE: LOS DIVERSOS INTENTOS DE CONFLUENCIA

En los últimos años, los intentos de profundizar y de mediar en este espinoso tema del estatus de las ciencias humanas se han multiplicado, y se han abierto múltiples derroteros. Lo más interesante de esta época quizás sea los múltiples intentos por encontrar una confluencia que evite las dicotomías y las posturas extremas.

A pesar de ello, se mantienen las distancias entre las dos tradiciones de pensamiento ya arraigadas. Pero, dentro de cada bando, las posturas se han complejificado y en algunos aspectos se han acercado. Para ver en qué medida esto es así, vamos a dibujar el panorama actual en cada uno de los dos bandos de la polémica.

#### 3.1. El ámbito de la filosofía analítica

La filosofía analítica, en la que se mueve el neopositivismo y el racionalismo crítico, no es un movimiento monolítico y unidireccional. Junto a una corriente defensora de los postulados positivistas (en la línea del primer Wittgenstein, del atomismo lógico de Russell y del Círculo de Viena y del monismo metodológico), se va confirmando otra línea más abierta, propiciada por el Wittgenstein II de las *Investigaciones filosóficas*<sup>92</sup>. En esta obra, Wittgenstein repudia el positivismo de su primera época y se abre al mundo del lenguaje ordinario con sus múltiples *juegos lingüísticos*.

En ambas corrientes analíticas, pero especialmente en la segunda, aparece un inusitado interés por «el cultivo de una actitud racionalista de *ingeniería social* hacia los asuntos humanos»<sup>93</sup>. Se intenta solventar la polémica entre las ciencias naturales y las ciencias humanas tratando de demostrar que el ámbito de las acciones humanas puede ser sometido a explicación causal. Con ello se mostraría la firmeza de la postura monista.

El detonante de este interés lo constituyó un artículo de C.G. Hempel, «The Function of General Laws in History»<sup>94</sup>. Hempel intenta aplicar

---

<sup>92</sup> *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, texto alemán con versión inglesa paralela de G.E.M. Anscombe, en edición al cuidado de G.E.M. Anscombe y R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1950.

<sup>93</sup> von Wright, G.Hn., op. cit., p. 29.

<sup>94</sup> El artículo lo publicó en el *Journal of Philosophy*, en 1942. En realidad, parece que sus planteamientos no eran del todo originales. De hecho, Popper le discute la paternidad de estas teorías (apelando a su *Logik der Forschung*, o. cit., sec. 12) en *The Open Society and Its Enemies*, 1945, c. XV, sec. 2. Von Wright, op. cit., pp. 29-30, nota 35, indica incluso otros precursores de la teoría de Hempel-Popper.



el modelo explicativo, propio de las ciencias físico-matemáticas, al campo de la Historia. De tal modo que según él, cada acción humana, pretendidamente única e insomitable a una ley general (según la teoría de la *comprensión*) puede mostrarse que no es más que un caso particular de una ley general que la subsume. De ahí que su teoría sea denominada *teoría de cobertura legal (Covering Law Model or Theory)*<sup>95</sup>. En realidad, este modelo explicativo ha recibido de Hempel, a lo largo de sus repetidas correcciones, dos versiones o dos submodelos diferentes: el modelo nomológico-deductivo y el probabilístico-inductivo. Veamos brevemente lo específico de cada uno y sus diferencias.

Desde el punto de vista del submodelo nomológico-deductivo, un hecho queda explicado y se responde por qué ha ocurrido, si logramos demostrar que se trata de un caso particular de una ley general bajo la que se subsume. De modo que tiene que darse en este sistema, en primer lugar, una ley o varias leyes generales ( $L_1, \dots, L_n$ ), que constituyen las leyes de cobertura de los hechos particulares; en segundo lugar deben darse igualmente una serie de hechos o leyes particulares ( $E_1, \dots, E_n$ , *base* de la explicación, *explanans* o *explicatum*), que justifican o explican la ocurrencia del suceso o hecho en cuestión a explicar (E: *explanandum* o *explicandum*).

El problema está en preguntarse si este esquema explicativo, válido para los fenómenos físicos (por ej., por qué reventó el radiador del motor de un coche), es también válido para explicar hechos humanos.

El submodelo probabilístico inductivo es más débil todavía. En este caso, dada la ley o leyes de cobertura y los acontecimientos o estados  $E_1, \dots, E_n$ , es *altamente probable* que se dé el hecho  $E_1$  objeto de explicación. Como puede verse, sólo se nos señala un porcentaje de probabilidad, pero de esta forma no se explica que tal hecho individual fue necesario y *tuvo* que suceder. Por tanto, si se toman en serio las pretensiones explicativas del método científico, hay que dejar de lado este segundo submodelo y quedarse como mucho con el primero. Porque, como indica Von Wright, «el modelo probabilístico-inductivo justifica determinadas expectativas y predicciones», pero «no explica lo que ocurre»<sup>96</sup>. Es muy distinto, por tanto, señalar la probabilidad de un suceso que su causa, pretensión a la que apunta el primer submodelo. A pesar de que Hempel no habla nunca de causas y efectos, ha diferenciado entre la explicación causal y la explicación nomológico-deductiva, por cuanto el modelo

---

<sup>95</sup> El nombre no es de Hempel, sino de Dray, uno de sus críticos. Cfr. W. Dray, 1957, p. 1. Von Wright propone una denominación alternativa: *Subsumption Theory of Explanation*. op. cit., p. 30.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 34.

hempeliano es más amplio que la explicación causal, y no toda explicación causal cae dentro de una explicación nomológico-deductiva<sup>97</sup>.

El problema fundamental, en medio de todas las precisiones anteriores, consiste en ver en qué medida este procedimiento hempeliano de «cobertura legal» sirve igualmente para las explicaciones *teleológicas*. Ahora bien, el campo de lo *teleológico* hay que dividirlo previamente en dos regiones:

- 1) la correspondiente a la teleología propia del mundo de la *biología* (donde se emplean conceptos tales como *función*, *finalidad* y *totalidad orgánica* o *sistema*), y
- 2) el ámbito de los *objetivos* e *intenciones*, propios de las ciencias de la *conducta* (etología, psicología,...), *sociología* e *historia*<sup>98</sup>.

Hagamos una presentación panorámica de la situación en ambos terrenos. La aplicación de las ideas hempelianas al mundo de lo *biológico* cobró un fuerte impulso con los intentos exitosos de aplicación de los esquemas de la cibernética al mundo de lo biológico. Un intento de ello lo constituyó el trabajo de Rosenblueth, Wiener y Bigelow, *Behavior, Purpose, and Teleology*<sup>99</sup>. Los avances de la biología permiten descubrir que los organismos animales funcionan como procesos homeostáticos o autorregulados que funcionan por *retroacción negativa* (*negative feedback*). Un efecto concreto de la cadena de causas-efectos de un sistema biológico puede producir, en determinadas condiciones, una reacción hacia atrás, de modo que se convierte en agente causal de su propia causa inicial, dando de esta forma una sensación de *teleología*, es decir, de funcionar el sistema con una finalidad previamente buscada<sup>100</sup>. Pero en realidad no se han dado más que sucesos y relaciones de tipo causal, mecánico. Para los tres autores mencionados, la conducta teleológica puede ser explicada según la teoría de «cobertura legal» de Hempel-Popper, puesto que «conducta teleológica viene a ser una expresión sinónima de conducta controlada por medio de retroacción negativa»<sup>101</sup>.

---

<sup>97</sup> Cfr. Hempel, «Aspects of Scientific Explanation», en *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, (traducción en Paidós, Buenos Aires). En cambio, K. Popper, *Lógica de la investigación científica*, o. cit., parece que defiende implícitamente su igualdad y solapamiento.

<sup>98</sup> Sigo la clasificación de Von Wright, op. cit., 36.

<sup>99</sup> Cfr. von Wright, op. cit., p. 36.

<sup>100</sup> Sobre el tema de la teleología en biología, cfr. F.J. Ayala, «Theological explanations in evolutionary biology», *Phil. of Sci.*, 1970, n.º 37, pp. 1-15, F.J. Ayala y otros, *Evolución*, Barcelona, Omega 1983, pp. 497 y ss; Ayala y Dobzhansky (eds.), o. cit.

<sup>101</sup> Rosenblueth, Wiener, Bigelow, op. cit., pp. 23-24.

Pero no queda nada claro que los fenómenos teleológicos del mundo de la biología puedan adecuarse totalmente al modelo causal hempeliano<sup>102</sup>. Si los modelos cibernéticos han tenido un gran éxito en la ingeniería, no está nada claro que expliquen totalmente los fenómenos biológicos.

Si hay que poner tales reparos en el ámbito biológico, muchos más reparos se han puesto, dentro de la filosofía analítica, en el de la *acción humana*. Aquí es donde más oposición ha tenido el intento uniformizador del modelo hempeliano, y donde se han producido los mejores esfuerzos en acercarse, en el empeño de dar cuenta de las acciones humanas, a la tradición *comprensiva* (*Verstehen*). Lo propio de las acciones humanas reside en su *intencionalidad*, ausente en los modelos teleológicos de la biología. ¿Tiene la teoría de Hempel de «cobertura legal» la posibilidad de explicar las acciones intencionales? La pretensión de Hempel es afirmativa, desde el presupuesto de que toda acción está llevada por *motivos*, que presuponen pautas u orientaciones específicas de conducta, que constituyen leyes generales de actuación<sup>103</sup>.

La oposición a la postura de Hempel surgió principalmente de William Dray. Para Hempel, si los metodólogos de la historia no acaban de encontrar leyes generales bajo las que subsumir las acciones humanas individuales, se debe sólo a la excesiva complejidad de tales leyes<sup>104</sup>. De momento, piensa Hempel, no se han realizado más que intentos que se quedan en simples «bosquejos explicativos». Popper considera, a su vez, que tales leyes no se formulan porque son triviales, se dan por supuestas<sup>105</sup>.

La postura de W. Dray marca el comienzo de un claro desmarque de una serie de pensadores analíticos, que escapan a los planteamientos positivistas, apoyados en el segundo Wittgenstein. Para W. Dray<sup>106</sup>, la razón de que las acciones históricas conlleven una especial dificultad para subsumirlas en leyes generales no se debe a los motivos apuntados por Hempel o Popper, sino a que la historia no se funda de ninguna manera en leyes generales. Los acontecimientos históricos son tan peculiares y específicos (por ejemplo la impopularidad de Luis XIV), que si se hace una ley explicativa de un acontecimiento concreto, sólo tendrá

---

<sup>102</sup> G. H. von Wright (op. cit., p. 37), y otros muchos, lo ponen seriamente en duda.

<sup>103</sup> Cfr. Hempel, «Aspects of Scientific Explanation», o. cit., pp. 469-487.

<sup>104</sup> Cfr. Hempel, 1962/1966, p. 107.

<sup>105</sup> Cfr. K.O. Popper, *The open society...*, op. cit., 1945, c. XXV, sec. 2.

<sup>106</sup> Cfr. W. Dray, *Laws and Explanation in History*, 1957 (cfr. G.H. von Wright, op. cit., p. 45).

como aplicación tal suceso, y no otro. Con lo cual difícilmente se podrá considerar tal explicación una *ley general*. De esta forma, Dray apunta a la necesidad de echar mano, para el ámbito de la historia, de un método explicativo específico, acercándose con ello a la tradición epistemológica de la *comprensión* (*Verstehen*), y desmarcándose, desde dentro, de la tradición explicativa de la filosofía analítica. Ahora bien, según von Wright, el aspecto crítico es con mucho el más sólido en la obra de Dray. Las contribuciones positivas reflejan los pasos a tientas de una filosofía *analítica* de la acción, por entonces todavía en pañales. Para von Wright, aunque acierta Dray en la necesidad de otro tipo de explicación para las acciones históricas, «al intentar hallar estas peculiaridades en elementos de valoración antes que en un tipo de teleología, enturbia innecesariamente su enfoque»<sup>107</sup>.

Más nítido y acertado es el enfoque de Elisabeth Anscombe, discípula y albacea de Wittgenstein. Su trabajo, «Intention», aparecido en 1957, al igual que el texto de W. Dray, sirvió para centrar las discusiones de la filosofía de la acción en el tema clave de la *intencionalidad*. Otro de sus méritos consistió en mostrar el especial papel que representa el *silogismo práctico*<sup>108</sup> en la comprensión de las acciones humanas. Con el «silogismo práctico» pretende Anscombe dotar a las ciencias de la conducta de un modelo explicativo legítimo y similar, como alternativa al modelo de cobertura legal, tal y como había sido propuesto por Hempel-Popper.

Los esfuerzos teóricos de Dray y Anscombe fueron continuados y reforzados por Ch. Taylor, en su intento de aplicar sus orientaciones explicativas al área de la psicología y de las demás ciencias de la conducta<sup>109</sup>. Su obra, *The Explanation of Behaviour* (1964), ha servido para hacer más viva la discusión sobre el método propio de explicación de las acciones teleológicas desde el punto de vista de la filosofía analítica.

Por último, uno de los que más agudamente han trabajado en esta área ha sido P. Winch, en el campo de la sociología<sup>110</sup>. Winch se alinea decididamente entre los que consideran necesario un método explicativo para el campo de las ciencias sociales y humanas.

---

<sup>107</sup> Von Wright, op. cit., p. 47.

<sup>108</sup> El tema del «silogismo práctico» ha sido muy discutido y controvertido. Su noción procede de Aristóteles, pero su aplicación y utilización es más bien reciente.

<sup>109</sup> Cfr. Ch. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, 1964.

<sup>110</sup> Cfr. Peter Winch, *The idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, 1958 (traducción castellana: *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972). Cfr. J. Hintikka y otros, *Ensayos sobre explicación y comprensión* (comp. J. Manninen y R. Toumela), Madrid, Alianza, 1980.

La línea teórica en la que se sitúa Winch no es la *comprendiva* en sentido estricto, pero se acerca a ella influido por M. Weber, Collingwood y Oakeshott. Pero su más directo inspirador es el Wittgenstein II de las *Investigaciones filosóficas*, que como ya quedó señalado en su momento representa el punto de referencia más sólido para la inflexión de la filosofía analítica hacia la ruptura del monismo metodológico. Desde la teoría de los «juegos lingüísticos» del Wittgenstein tardío, Winch considera que para entender la acción social (meta del sociólogo), necesita el investigador comprender e introducirse en el significado de los *códigos de sentido* utilizados por la sociedad y la cultura a investigar. No se podrá esclarecer tal sentido, si no hay una correlación entre la trama conceptual del sociólogo y la del colectivo social que trata de estudiar. Por tanto, no es posible entender el ámbito social estudiado como una realidad neutra y al margen del investigador (tesis de Durkheim), sino que constituye una parte del entorno a comprender. Aunque este modo de entender las cosas se acerca a la doctrina de la tradición *comprendiva*, que interpretaba la comprensión como un fenómeno psicológico de *empatía*, la postura de Winch no se centra en tal empatía psicológica, sino en la capacidad y necesidad de participar en una «forma de vida»<sup>111</sup>. A juicio de von Wright, a pesar del acierto en el enfoque comprensivo de las «formas de vida», descuida Winch los aspectos intencionales y teleológicos<sup>112</sup>.

Queda, pues, en evidencia, con lo dicho hasta ahora, la disparidad de criterios existente en la tradición de la filosofía analítica, y el acercamiento de la línea abierta por Dray, Anscombe, Taylor y Winch hacia posturas ya cercanas o similares a las defendidas por la tradición del *Verstehen*.

### 3.2. La tradición comprensiva (*Verstehen*)

Dentro de esta tradición epistemológica, entroncada con la corriente aristotélica, se ha dado un abanico más amplio de modelos interpretativos del método *comprendivo*. Todos ellos concuerdan en oponerse al monismo metodológico y defender la legitimidad de un método específico (el de *comprensión*, *Verstehen*), para las ciencias humanas. Las diferencias se sitúan en el modo de entender el método de la *compre-*

---

<sup>111</sup> Cfr. P. Winch, 1964 a. Cfr. también P. Winch, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972. En este libro, Winch abre una interesante discusión sobre la aplicación de su planteamiento a la antropología social y a la comprensión de culturas primitivas.

<sup>112</sup> Cfr. von Wright, op. cit., p. 51.

sión. Como es evidente, aquí no podemos hacer un estudio exhaustivo de todas las escuelas o corrientes diferenciadas, ni extendernos demasiado en el estudio de los autores más representativos de cada una de ellas. Será suficiente presentar un cuadro de referencias, con las posturas y autores más significativos.

Las escuelas a que vamos a hacer referencia son la fenomenológica, la hermenéutica, la gramática generativa de Chomsky, la interpretación psicolingüística de J. Piaget, el constructivismo de la Escuela de Erlangen, y la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt.

a) De la *escuela fenomenológica* el más insigne representante es A. Schütz. Su pretensión fundamentadora de las ciencias humanas, especialmente de la sociología, se halla emparentada con la línea de M. Weber y la fenomenología de Husserl, constituyendo una «fenomenología constitutiva de la actitud natural», o «psicología fenomenológica»<sup>113</sup>.

A la hora de analizar los hechos sociales, H. Schütz tiene en cuenta no dejarse llevar por las supuestas evidencias del sentido común ni por un realismo ingenuo, tal y como advierte ser el fallo fundamental del positivismo. La realidad social está muy lejos de ser algo ya construido, frente a lo cual el observador se limita a fotografiarlo pasivamente. Tanto en la actitud del llamado sentido común como en un acercamiento científico a la realidad, se da una construcción activa de la realidad estudiada, porque «en términos estrictos, los hechos puros y simples no existen»<sup>114</sup>. Tanto la actitud natural como las diferentes posturas positivistas coinciden, según Schutz, en un mismo error: «presuponen la *realidad social*, que es el objeto propio de las ciencias sociales»<sup>115</sup>. Por tanto, dan por supuesto de entrada lo que hay que investigar y describir.

En su reflexión fenomenológica, A. Schutz considera que los humanos «experimentamos el mundo en que vivimos como un mundo natural y cultural al mismo tiempo; como un mundo no privado, sino intersubjetivo, o sea, común a todos nosotros, realmente dado o potencialmente accesible a cada uno. Esto supone la intercomunicación y el lenguaje»<sup>116</sup>. Aquí se halla planteado el problema en toda su

---

<sup>113</sup> Cfr. A. Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972; Id., *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós, 1972; J.M. Mardones, «El problema de la fundamentación de las ciencias sociales. El análisis fenomenológico de la actitud natural de A. Schutz», *Estudios de Deusto*, XXVIII/2 (1988), pp. 461-482.

<sup>114</sup> A. Schutz, *El problema de la realidad social*, o. cit., p. 36.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>116</sup> J.M. Mardones, «El problema de la fundamentación de las ciencias sociales», o. cit., p. 464; A. Schutz, *El problema de la realidad social*, op. cit., p. 75.

complejidad. El desconocimiento de este entramado intersubjetivo, base de toda realidad social, es lo que hace totalmente erróneo el análisis positivista.

Cada sujeto activo asigna un significado subjetivo a cada una de sus acciones, de modo que, en cierta medida, sólo él sabe el significado de lo que hace. Pero también puede el otro penetrar en ese significado subjetivo, en lo que tiene de *típico*, en su *tipicidad*<sup>117</sup>, por cuanto hay la posibilidad de un intercambio de perspectivas individuales: capacidad de ponerse en la perspectiva creadora e interpretadora de sentido de los otros<sup>118</sup>. Por tanto, el conocimiento es, a la vez, de uno y de todos, subjetivo y objetivo. Y esto es lo que hace capaz de *comprender* (*Verstehen*) el mundo intersubjetivo de la vida cotidiana. Por tanto, la *comprensión* (*Verstehen*) de la realidad, desde el punto de vista de A. Schutz, no es un sentimiento, una introspección en el mundo del otro, sino «la particular forma experiencial en que el pensamiento de sentido común toma conocimiento del mundo social cultural»<sup>119</sup>.

La visión positivista, por contra, no acaba de superar la ingenua postura de la actitud natural, de simple observador pasivo y neutro de unos hechos y realidades previa y totalmente constituidos ante el observador. Se trata de un objetivismo inaceptable. De ahí que lo primero que necesita el sociólogo, y el estudioso de cualquier ciencia humana, es estudiar y analizar los presupuestos o «condiciones trascendentales de la intersubjetividad», como señala J. Habermas<sup>120</sup>, como entramado o tejido constitutivo de lo social; o, en categorías de Schutz, se trata de investigar la construcción lógica y significativa del mundo social de la vida cotidiana<sup>121</sup>, persiguiendo de esa forma la fundamentación de las ciencias sociales y humanas. Como resultado de tal análisis, concluye A. Schutz con la negación del monismo metodológico del positivismo y la defensa del carácter *comprensivo* de las ciencias sociales.

A los innegables aciertos del planteamiento de A. Schütz, hay que unir, sin embargo, algunos puntos críticos. Como bien ha señalado Habermas, en el planteamiento de A Schütz hay todavía una serie de

---

<sup>117</sup> Cfr. A. Schutz *El problema de la realidad social*, o. cit., pp. 39-40; 254 y ss.; 269-270. J.M. Mardones, «El problema de la fundamentación de las ciencias sociales», o. cit., p. 465-466.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 41, 81.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>120</sup> Cfr. J. Habermas, *Zur logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 191 (trad. cast.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988).

<sup>121</sup> Cfr. A. Schutz, *Fenomenología del mundo social*, o. cit.

presupuestos que no ha conseguido superar del todo, advirtiendo en él restos de *objetivismo*<sup>122</sup>.

Tras la pretensión del enfoque fenomenológico, hay un desconocimiento del carácter interesado (relación conocimiento-interés) de todo conocimiento, siendo radicalmente imposible una ciencia pura, desde una perspectiva neutra. Todo científico, aunque crea superar el objetivismo positivista, está situado en un estatus sociológico que le condiciona. Este olvido o ignorancia es lo que explica que A. Schutz «tenga muy poco en cuenta los condicionamientos de tipo estructural o situacional. Claramente desestima la problemática de la sociología del conocimiento. La razón no parece ser otra que el presuponer (...) que tales cuestiones no afectan para nada a sus planteamientos»<sup>123</sup>. Junto a ello hay en Schütz un olvido de la dimensión histórica, y la tendencia a hipostasiar el hecho del lenguaje, olvidando su dimensión genética, dato que será muy tenido en cuenta por K.O. Apel y Habermas<sup>124</sup>.

En resumen, A. Schutz ha conseguido con éxito mostrar que la ciencia social tiene que apoyarse en un enfoque específico, cual es la comprensión (*Verstehen*), pero sus pilares teóricos no son del todo suficientes. En la actualidad, el camino seguido por A. Schutz es continuado, en cierta medida, por la escuela sociológica autodenominada «Etnometodología»<sup>125</sup>.

#### b) *La tradición hermenéutica.*

El punto de referencia de esta corriente filosófica es, sin duda, Hans-Georg Gadamer, aunque también son significativas las aportaciones, entre otros, de los franceses P. Ricoeur y J. Ladrière. La hermenéutica empalma con el pensamiento del último Heidegger, por cuanto para él el horizonte desde donde comprender la realidad es el lenguaje («el ser que puede comprenderse es lenguaje»). Pero la teoría hermenéutica gadameriana se distancia de la hermenéutica tradicional en varios aspectos, que conllevan unas diferencias significativas. La hermenéutica tradicional aspira a comprender la realidad como si se tratara de un objeto distante del sujeto, y sobre el cual éste realiza un

---

<sup>122</sup> Cfr. J. Habermas, *Zur Logik der...*, o. cit., pp. 188 y ss.; Id., *Conocimiento e interés*, o. cit., Madrid Taurus, 1982; J.M. Mardones, «El problema de la fundamentación de las ciencias sociales», o. cit., pp. 476 y ss.

<sup>123</sup> J.M. Mardones, *o.c.*, 477, donde se indican, de modo amplio y más explícito, las insuficiencias del intento de A. Schutz.

<sup>124</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 475-181.

<sup>125</sup> Cfr. A. Coulon, *La Etnometodología*, Madrid, Cátedra, 1980 (cfr. pp. 13-16, donde se indica la deuda teórica con A. Schütz). A. V. Cicourel, *El método y la medida en Sociología*, Madrid, Ed. Nacional, 1982.



acto de comprensión neutra y descomprometida, siguiendo un método adecuado<sup>126</sup>.

Para Gadamer, en cambio, un objeto o un texto literario o histórico no puede ser interpretado al margen de su contexto y horizonte de comprensión, en el que cobra sentido. Porque la historia no está hecha de objetos sino de *significados*. De ahí que el intérprete tiene que acercarse lo más posible a tal *horizonte*, hasta mezclarse o fundirse con su propio *horizonte*. Sólo así habrá posibilidad de captar su sentido profundo. De ahí que tal encuentro de sentidos, lejos de presuponer neutralidad y distancia, exige una cercanía y *compromiso* (*engagement*, en el sentido existencialista, sartriano) con el objeto a interpretar, exigiéndonos una cierta incorporación de tal objeto a nuestras vidas.

La aspiración de Gadamer de hacer de la hermenéutica un sistema de interpretación universal de toda realidad humana no se basa, como en Dilthey, en la naturaleza de la conciencia humana (*Geist*), en la idea de la experiencia vivida (*Erlebnis*), sino en la realidad del *lenguaje*, como estructura de comprensión y, al mismo tiempo, como naturaleza propia de aquello que tratamos de comprender.

La comprensión, por tanto, de épocas históricas del pasado no es posible despojándonos de nuestras categorías intelectuales para meterlos en las de la época o cultura a interpretar. Tal esfuerzo es imposible, pues no podemos conseguir una situación ideal de «virginidad artificial». El único camino es la *fusión de horizontes* a que ya hemos hecho referencia. Ello es así por cuanto «la naturaleza esencial del espíritu histórico no consiste en la restauración del pasado, sino en la cuidadosa mediación con la vida contemporánea»<sup>127</sup>. Por tanto, los prejuicios ni estorban al trabajo hermenéutico ni pueden tan siquiera ser eliminados, sino que constituyen el ámbito desde el que tratamos de asumir el contexto en que se sitúa el material a interpretar, pues los prejuicios «forman la realidad histórica de nuestro ser»<sup>128</sup>.

En resumen, la postura de la hermenéutica gadameriana se sitúa tanto frente al positivismo cientifista, defensor del monismo metodológico para las ciencias naturales y humanas, como también se sitúa frente a la concepción decimonónica de la hermenéutica, por mantener todavía restos objetivistas y positivistas en su teoría interpretadora y comprensiva.

---

<sup>126</sup> Cfr. M. Maceiras, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990.

<sup>127</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit and Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga, 1960 (traducción castellana, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 150).

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 245 (de la traducción inglesa).

Pero, a su vez, las limitaciones del punto de vista de la hermenéutica de Gadamer resultan evidentes a la luz de las críticas que le ha dirigido J. Habermas<sup>129</sup>, Anthony Giddens y otros<sup>130</sup>. La acusación más fuerte consiste en considerar la hermenéutica como acrítica, al menos en la versión de Gadamer. Según P. Ricoeur, otro de los teóricos de la hermenéutica, ésta se halla comprometida en un doble proyecto: la «recolección de significado», y el «ejercicio de la sospecha», «Según uno de estos dos polos [dice Ricoeur] la hermenéutica se entiende como manifestación y restauración de un significado que se me dirige a la manera de mensaje, proclamación o, como a veces se dice, *kerygma*; según el otro, se entiende como desmitificación, como una reducción de ilusiones»<sup>131</sup>.

La hermenéutica de Gadamer se centra en el primer cometido, olvidando el segundo, como se advierte en su discusión con Habermas. El problema consiste en advertir (cosa que no parece hacer Gadamer) que, como dice Habermas, «la conciencia hermenéutica no se completa hasta que no incluye la reflexión acerca de los límites del entendimiento hermenéutico»<sup>132</sup>. Esto significa que si la hermenéutica intenta, a través de la fusión de horizontes, llegar a comprender un ámbito social e histórico como un proceso de comunicación lingüística, para que tal proceso comprensivo sea completo, ha de ser consciente de que «la comunicación lingüística es siempre parte de un proceso social más general, que no debe reducirse a sólo comunicación. La tesis de la universalidad de la hermenéutica peca, una vez más, de falacia epistémica: del hecho de que los procesos interpretativos son una parte importante de lo que ocurre en el mundo social y de que nuestro acceso a ese mundo tiene lugar necesariamente por medio de nuestra comprensión de esos procesos interpretativos (...), no se puede sacar la conclusión de que sólo exista eso, o que sólo se pueda conocer tal existencia»<sup>133</sup>. Por tanto, el investigador ha de ser consciente de que en el ejercicio de su comprensión está situado socialmente, y se halla empujado por un interés,

---

<sup>129</sup> Cfr. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1967, 1971; J. Habermas y otros, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1970; Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, o. cit., pp. 198-230.

<sup>130</sup> Cfr. W. Outhwaite, «Hans-Georg Gadamer», en Q. Skinner (comp.), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 31-47.

<sup>131</sup> Cfr. P. Ricoeur *De l'interprétation. Essai sur Freud*. París, 1965, p. 26. El segundo enfoque: el ejercicio de la sospecha, estaría influido por Marx, y Freud, los llamados «filósofos de la sospecha».

<sup>132</sup> W. Outhwaite, op. cit., p. 44.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 44-45.

sea emancipativo o ideológico, que marca de valor y de opción social toda interpretación, como señala acertadamente J. Habermas.

El pensamiento hermenéutico de P. Ricoeur se orienta por direcciones diferentes a las de H.G. Gadamer. Como ya hemos apuntado anteriormente, P. Ricoeur acepta como parte integrante de la hermenéutica la «crítica de las ideologías». La interpretación no se reduce a la inserción de una subjetividad en un contexto objetivo a interpretar, ni mucho menos una relación de *simpatía* entre sujeto y objeto. Se trata de descubrir, a través de la interpretación, el mundo mismo en que se sitúan tanto el sujeto como el objeto. De ahí que la fenomenología (escuela en la que se formó Ricoeur) queda superada por la hermenéutica, aunque no del todo, pudiéndose hablar de una «fenomenología hermenéutica»<sup>134</sup>. La fenomenología abre el camino hacia el *sentido*, que la hermenéutica conquista y recobra mediante los movimientos de la pertenencia (similar a la *realidad vivida*) y la distancia (similar a la *puesta entre paréntesis*)<sup>135</sup>. De esta forma, la hermenéutica, en su intento de integrar la experiencia histórica, hace posible tanto la comprensión del sujeto en el mundo, como la asunción del contexto social en que se halla estructurado el mundo de los hombres, desde una visión crítico-ideológica. Por tanto, P. Ricoeur considera que se puede construir una hermenéutica crítica, que recoja los planteamientos críticos de Habermas a Gadamer desde una confluencia dialéctica de hermenéutica y crítica. Cada uno de los dos cometidos tiene su propio terreno, que no hay que confundir, pero tampoco distanciar ni juzgarlos incompatibles, sino relacionarlos dialécticamente para su mutuo enriquecimiento<sup>136</sup>.

Una relación dialéctica similar es la que propugna igualmente para la relación entre los dos métodos epistemológicos de *explicación* y *comprensión*. En su artículo «Expliquer et comprendre»<sup>137</sup>, expone su tesis sobre el acercamiento y relación dialéctica entre ambos métodos. Para Ricoeur no existen propiamente dos métodos. En sentido estricto, sólo es metódica la explicación. Explicación y comprensión serían como dos momentos de un sistema interpretativo unitario, en el que la comprensión *envuelve* (*enveloppe*) a la explicación, y ésta, a su vez, *desarrolla* (*développe*) analíticamente la comprensión<sup>138</sup>. El paso, por tanto, por la explicación no destruye a la comprensión, sino que la con-

---

<sup>134</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Ed. du Seuil, 1969.

<sup>135</sup> J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza, 1979, vol. 4, p. 2871.

<sup>136</sup> Una prueba de ello es su libro *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.

<sup>137</sup> *Révue Philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 126-147.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 145.

creta y la apoya en los datos empíricos. Pero la explicación necesita de la comprensión, pues «no hay explicación que no acabe en comprensión»<sup>139</sup>. Resumiendo, pues, el juego interpretativo abarca tres momentos, según P. Ricoeur, unidos en un único arco de tres segmentos y que va «de la comprensión ingenua a la comprensión profunda (*savante*) a través de la explicación»<sup>140</sup>. Este proceso de tres momentos es válido tanto para la hermenéutica de un texto, como para la interpretación histórica, o la interpretación de la conducta humana (teoría de la acción)<sup>141</sup>.

El rechazo a separar y oponer explicación y comprensión, y el intento de mostrar su relación unitaria, sin confusión, es consecuencia de la concepción unitaria del ser humano y de la antropología filosófica subyacente en P. Ricoeur. Y ello lleva también aparejado una especial forma de entender la relación entre ciencias naturales y ciencias humanas. Tal relación no es ni monista ni dualista. «En la medida en que los procesos explicativos de las ciencias humanas son homogéneos a las de las ciencias de la naturaleza, la continuidad de las ciencias está asegurada. Pero en la medida en que la comprensión aporta un componente específico (...), la discontinuidad es insuperable entre las dos regiones del saber. Pero discontinuidad y continuidad se sitúan (*se composent*) entre las ciencias como la comprensión y la explicación en las ciencias»<sup>142</sup>.

Esta estrecha relación entre ciencias naturales y humanas se comprende desde una visión unitaria de lo humano, que considera que «el hombre... pertenece a la vez al régimen de la causalidad y al de la motivación, por tanto al de la explicación y al de la comprensión»<sup>143</sup>. El hombre es, al mismo tiempo, un cuerpo entre otros cuerpos y otras realidades naturales, y una realidad consciente de sí y de su mundo, que puede y necesita interpretar su condición de ser vivo, donador de significación y sentido de su mundo. Entender la realidad del ser humano sólo desde uno de los dos puntos de vista es mutilarlo y quedarse con la mitad de la realidad humana. El científico que, so capa de objetividad y neutralidad, se atiene sólo al punto de vista o ámbito de lo causal, esta ocultando o ignorando el elemento interpretativo de los datos científicos con el que necesariamente está envolviendo su reflexión «objetiva». En tal caso, no hace *ciencia*, sino *ideología*<sup>144</sup>.

---

<sup>139</sup> Cfr. *ibídem*, p. 131.

<sup>140</sup> *Ibídem*.

<sup>141</sup> Cfr. P. Ricoeur, *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1988.

<sup>142</sup> *Ibídem*, p. 145.

<sup>143</sup> *Ibídem*, p. 136.

<sup>144</sup> Cfr. J. D. Robert, «La “coupure épistémologique” entre sciences de la nature et sciences de l’homme d’après Paul Ricoeur», *Révue des Questions Scientifiques*, 152 (1981), pp. 111-113.

J. Ladrière también se ha ocupado repetidas veces del problema de la relación entre ciencias naturales y humanas, y entre los métodos de explicación y comprensión. En uno de sus trabajos más explícitos e interesantes, «Les sciences humaines et le problème de la scientificité»<sup>145</sup>, estudia las condiciones que las ciencias humanas (y las naturales) tienen que solventar para ser consideradas como ciencias auténticas. Para lo cual, hay que echar mano de un *metacriterio*, que en seguida vamos a indicar. Para Ladrière, la diferencia esencial del ámbito de las ciencias humanas respecto a las naturales, se halla en la *intencionalidad* constituyente que impregna todo lo humano. Tal intencionalidad, constructora de *sentido*, no está dada de antemano de forma completa, sino que se halla en vías de constitución. Para interpretar, por tanto, las acciones humanas, tenemos que apelar a la categoría de *sentido*, lo que conduce inevitablemente al llamado *círculo hermenéutico*. Es decir: «no se puede proponer una interpretación más que en la medida en que se apoya sobre una pre-comprensión del objeto a interpretar. Pero si la interpretación debe ser susceptible de progreso, debe poder aclarar sus propios presupuestos, esto es, la pre-comprensión sobre la que reposa. Como ésta es función de la situación del sujeto que interpreta, la elucidación progresiva del sentido del objeto es inseparable de la elucidación de la situación interpretante, es decir, del sujeto hermenéutico. Una interpretación plenamente adecuada supondría, pues, una comprensión exhaustiva del sujeto por sí mismo»<sup>146</sup>.

Por tanto, nos hallamos ante una concepción dinámica de la hermenéutica, en continuo progreso, pero imposible de alcanzar la meta definitiva, por cuanto resulta imposible la total comprensión por parte del sujeto de sus propios presupuestos, o lo que es lo mismo, la adquisición de un *lenguaje privilegiado*, desde el que dar cuenta objetiva del mundo y de uno mismo.

Ahora bien, estas limitaciones de la hermenéutica no las supera el lenguaje fiscalista del positivismo. Al contrario, se hallan los métodos empíricos explicativos en una situación peor que la hermenéutica. Si el método hermenéutico tiene sus presupuestos, también los tiene el explicativo, pero el primero es consciente de ello, y el segundo no. De ahí que una epistemología correcta debe hacer consciente a cada tipo de saber de sus propios presupuestos. Esta tarea es la que debe encaminar al

---

<sup>145</sup> Artículo de *Les Études, Philosophiques*, 1978, n.º 2, pp. 131-150. El título conjunto de la revista es «Le statut épistémologique des sciences humaines».

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 145. La traducción es nuestra.

epistemólogo a la elaboración de un *metacriterio de científicidad* de cada tipo particular de ciencia.

Según J. Ladrière, lo que caracteriza a cada ciencia es la relación que establece entre dos componentes: el *nivel lingüístico* y el *nivel de relación a la realidad*. Cada uno de los dos niveles hace referencia a las *condiciones de sentido* y a las *condiciones de adecuación*, respectivamente. O dicho de otra forma: condiciones *semánticas* y de *experimentación*. La diferencia está en que el criterio empirista de *verificación* solapa ambos planos, mientras que la hermenéutica los diferencia y trata de elucidarlos. El distinto modo de conjugar ambos niveles es lo que diferencia a cada tipo de saber científico.

Tal metacriterio de científicidad supone añadir a la condición de *coherencia interna* de la teoría el componente *pragmático*. Es decir, se deben tener en cuenta tres exigencias:

- 1) coherencia lógico-pragmática;
- 2) competencia (poder explicativo y anticipador); y
- 3) capacidad de reorganizarse.

Además de estas tres exigencias, el metacriterio debe poseer «la capacidad de responder, de forma cada vez más cerrada (*serrée*) redefiniendo estas exigencias de modo cada vez más exigente, y además debe evolucionar este conjunto teórico en la dirección de un reforzamiento cualitativo de esta doble capacidad»<sup>147</sup>. Necesita, por tanto, el conjunto teórico «un real poder autoorganizador», y un «acrecentamiento progresivo de este poder».

Con la descripción de este metacriterio de científicidad, J. Ladrière consigue dotar a las ciencias humanas de un criterio científico, descubre la insuficiencia científica del monismo metodológico, y señala una fórmula de acercamiento a una idea de científicidad en la que caben tanto las ciencias humanas como las naturales, conservando cada una su especificidad, dentro de la pluralidad.

### c) *El ámbito de la psicolingüística.*

Una de las ciencias humanas que ha experimentado un mayor auge y desarrollo es la psicolingüística, en su empeño por descubrir las estructuras del lenguaje y del pensamiento humano. Entre quienes más han contribuido a este desarrollo hay que señalar a Noam Chomsky y a Jean Piaget, aunque sus planteamientos y puntos de vista sobre estos problemas difieren sensiblemente.

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 149.

Pero su coincidencia en desmarcarse de los enfoques positivistas y en defender la especificidad de la metodología de las ciencias humanas, justifica que los unamos en el mismo apartado.

Tanto Chomsky como Piaget han perseguido, como objetivos centrales de sus investigaciones intelectuales, descubrir cómo se adquiere el conocimiento, cómo funciona la inteligencia y, por tanto, cuáles son los mecanismos fundamentales que contribuyen o están presentes en el origen y desarrollo del lenguaje humano.

Frente a la solución positivista, para quien el conocimiento «debe su origen únicamente a las percepciones», para Chomsky y Piaget, las percepciones «están siempre dirigidas y encuadradas por esquemas de acciones», en palabras de Piaget. Por tanto, el sujeto cognoscitivo no se comporta pasivamente frente a la realidad, sino que asimila los objetos de la experiencia a sus propios esquemas intelectuales. El problema está en cómo se entienden estos *esquemas*. Y aquí es donde discrepan las soluciones de Piaget y de Chomsky. Mientras éste defiende la preformación del conocimiento, con su teoría de la «lingüística generativa»<sup>148</sup>, J. Piaget pretende situarse en un término medio entre empirismo e innatismo<sup>149</sup>, con su modelo constructivista como explicación del funcionamiento y desarrollo del pensamiento. Desechada la solución empirista<sup>150</sup>, el problema, como el mismo Piaget indica, consiste en dilucidar entre dos hipótesis: «construcciones auténticas con *aperturas sucesivas* o nuevas posibilidades» (es la postura defendida por Piaget), o «actualizaciones sucesivas de un conjunto de posibles *presente desde el principio*» (tal como defiende N. Chomsky)<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> Cfr. N. Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*, Bça, Seix-Barral, 1971; Id., *Estructuras sintácticas*, México, S. XXI, 1974; Id., *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Madrid, Aguilar, 1970; Id., *La nueva sintaxis*, Barcelona, Paidós, 1988; Id., *Reflexiones sobre el lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1979; S.P. Stich y N. Chomsky, *Debate sobre la teoría de la ciencia lingüística*, Valencia, Universidad de Valencia (Cuad. Teorema), 1978; C.P. Otero, *La revolución de Chomsky (ciencia y sociedad)*, Madrid, Tecnos, 1984.

<sup>149</sup> Cfr. J. Piaget, *Epistemología genética*, Barcelona, Redondo, 1970; Id., *Psicología y epistemología*, Barcelona, Ariel, 1973; G. Cellierier, *El pensamiento de Piaget*, Barcelona, Península, 1978 (con índice completo de la obra piagetiana); P. Falop Jonquèrer, *Epistemología genética y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1981; L. Goldmann y otros, *Jean Piaget y las ciencias sociales*, Salamanca, Sígueme, 1974.

<sup>150</sup> Cfr. R. Bayés (comp.), *¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje*, Barcelona, Fontanella, 1977.

<sup>151</sup> Cfr. J. Piaget, N. Chomsky y otros, *Teorías del lenguaje. Teorías del aprendizaje*, Barcelona, Crítica, 1983, p. 53 (el subrayado es de J. Piaget). Se trata de una compilación de los textos del debate mantenido entre J. Piaget y N. Chomsky, junto con otros grandes teóricos de las diferentes ciencias humanas, en el Centre Royamnot pour une science de l'homme, organizado y recopilado por Massimo Piattelli-Palmarini.

Pero en medio de sus diferentes soluciones al apasionante problema del origen y desarrollo del entendimiento y del lenguaje<sup>152</sup>, coinciden ambos en postular para las ciencias humanas una epistemología específica, que busca dar cuenta de los fenómenos sobre los que trata con un sistema de comprensión diferente a la explicación causal de las ciencias naturales.

N. Chomsky ha dejado asentadas sus posturas sobre el tema frente al conductismo de Skinner<sup>153</sup> y a posiciones cercanas al positivismo lógico<sup>154</sup>. Pero seguiremos aquí el planteamiento de J. Piaget, por ser quien más explícitamente ha expresado y analizado su actitud respecto al problema «explicación-comprensión»<sup>155</sup>. A Jean Piaget no le gusta, de entrada, la distinción entre las categorías de *explicación* y de *comprensión*, al estilo clásico de la escuela de W. Dilthey, porque, en su opinión, «no hace más que complicar el problema»<sup>156</sup>. De ahí que prefiera buscar caminos que tiendan al acercamiento y a la unificación de los dos métodos, distanciándose de las dos posturas extremas, tendente una de ellas a separar, como irreductibles, los dos métodos, y encaminada la otra al reduccionismo de la *comprensión* a la *explicación*<sup>157</sup>.

Hay razones de peso para abogar por la separación irreductible entre las ciencias naturales y las humanas, razones de tipo epistemológico y metodológico<sup>158</sup>. Pero los avances de las investigaciones, tanto en las ciencias naturales como en las humanas, apuntan hacia una confluencia de métodos. Hay tres fenómenos que apuestan en esta dirección:

- 1) los descubrimientos de la *etología* tendentes a considerar como componentes inseparables del comportamiento lo innato y los factores ambientales. Por tanto, es imposible separar al sujeto de la naturaleza. Esto es, el comportamiento y la vida orgánica están

---

<sup>152</sup> Cfr. N. Chomsky/J. Piaget, *Teorías del lenguaje. Teorías del aprendizaje*, o. cit.

<sup>153</sup> Cfr. N. Chomsky, *For reasons of State*, Pantheon, 1973 (*Por razones de estado*, Barcelona, Ariel, 1975, cap. «Psicología e ideología»); cfr. R. Bayés o. cit. en nota 150.

<sup>154</sup> Cfr. N. Chomsky, «Problemas de la explicación lingüística», y «Réplica al “Comentario” de M. Black», textos todos ellos en N. Chomsky y otros, *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 265-323.

<sup>155</sup> Cfr. J. Piaget y otros, *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales*, Madrid, Alianza/UNESCO, 1976.

<sup>156</sup> *Ibídem*, p. 109.

<sup>157</sup> *Ibídem*, p. 107.

<sup>158</sup> *Ibídem*.



íntimamente unidos, por lo que los métodos de análisis de ambos deberán ser muy similares.

- 2) No sólo en la etología o zoopsicología, sino también en otros campos de las ciencias, se dan intercambios metodológicos. Así las ciencias humanas usan cada vez más métodos estadísticos y probabilísticos. Y, a su vez, se tiende a humanizar algunos procesos naturales, como ocurre en la aplicación de la teoría de la información a la termodinámica y, en la biología, a la codificación del ADN, por ejemplo; o la aplicación de la teoría de los juegos a la economía, etc.
- 3) Pero donde se advierte una mayor confluencia es en el hecho de que toda ciencia, natural o humana, es *acción* de un sujeto que trata de captar la realidad, a través de estructuras lógicas. De ahí que toda ciencia tiene un doble nivel: natural y humano. Esto se entiende mejor desde el pensamiento piagetiano sobre la evolución y autoconstitución del sujeto epistemológico, en un proceso descrito por su *constructivismo genético*.

Ahora bien, a pesar del progresivo acercamiento de los métodos de análisis de las diferentes ciencias, cada una de ellas conserva su propia especificidad, sin aceptar Piaget las tendencias (presentes de modo permanente en otros lugares fronterizos de las ciencias) a una reducción de unas ciencias a otras cercanas. Ya hemos señalado que a Piaget no le gusta la distinción concomitante a los conceptos de explicación-comprensión, por no ser suficientemente significativos.

Las ciencias naturales tratan de *explicar* los fenómenos materiales de que se ocupan, tratando de hallar entre ellos relaciones causales, esto es, «una construcción deductiva que forma bloque con lo real»<sup>159</sup>. Pero las ciencias humanas se ocupan de «la interpretación de los hechos de conciencia como opuestos a los hechos materiales»<sup>160</sup>. Y para ello, se necesita un método nuevo que tradicionalmente se ha llamado *comprensión*.

Piaget considera que este problema ha estado presente en la psicología permanentemente, a través del problema concreto de las relaciones entre conciencia y cuerpo. Y aquí nos encontramos con el punto clave de la solución piagetiana al problema epistemológico que nos ocupa. Frente a las dos posturas clásicas que se han disputado la resolución explicativa de las relaciones conciencia-cuerpo, la de interacción y la del paralelismo o isomorfismo (parece olvidarse de la reduccionista, o

---

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

monismo fiscalista), Piaget opta por una postura original, que, según él, «no es más que una generalización epistemológica de la segunda, pero que confiere a la conciencia una actividad cognoscitiva *sui generis*»<sup>161</sup>.

Según Piaget, la relación entre estados de conciencia no es de tipo *causal* (como se da entre cosas materiales) sino de *implicación*. «Un estado de conciencia expresa esencialmente un significado, y un significado no es causa de otro, sino que lo implica (más o menos lógicamente)»<sup>162</sup>. Por tanto, el nivel de la conciencia se mueve por implicaciones, y el sistema nervioso, por relaciones causales. Y entre ambos niveles se da un paralelismo psicofisiológico, como una misma realidad que tiene una doble cara y una doble lectura.

Traducido este paralelismo al ámbito de lo epistemológico, se da una especificidad y una estrecha relación y confluencia entre las ciencias naturales y humanas. Se da, por tanto, una complementariedad y relación estrecha entre ambos tipos de ciencias: la lectura *implicativa* (ámbito de la conciencia) tiene su paralelo en la lectura *causal* (ciencias naturales). Señala Piaget que tal paralelismo y complementariedad es parecido al que existe entre las matemáticas (ocupada en «implicaciones que solamente hay que *comprender*») y la física (ocupada en «hechos materiales que hay que *explicar*»). Y el paralelismo entre implicación conceptual y la causalidad material es tan estrecho que los modelos causales o explicativos establecen una relación más profunda entre las secuencias implicativas y las secuencias materiales»<sup>163</sup>.

Pero, en realidad, las ciencias humanas, según Piaget, no deben centrarse sólo en el ámbito *comprensivo*, implicativo, o de la conciencia, sino que deben comprender y explicar, y no sólo «comprender sin explicar ni explicar sin comprender»<sup>164</sup>. Estas alternativas serían las que propugnan reduccionismos metodológicos e irreductibilidades innegociables.

Ahora bien, a pesar de coincidir con Piaget en la postura confluyente, no estamos muy de acuerdo con el esquema que propugna para tal postura ni con sus presupuestos subyacentes. El paralelismo psicofísico entre el mundo de la conciencia y de la realidad material es muy discutible, a pesar de ser la pieza clave en la que se apoya todo el constructivismo genético piagetiano. Por tanto, la fórmula confluyente de Piaget

---

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p. 112.

<sup>162</sup> *Ibíd.*

<sup>163</sup> *Ibíd.*, p. 113.

<sup>164</sup> *Ibíd.*

nos parece endeble e insuficiente para construir una base sólida y articular sistemáticamente el conjunto de los saberes científicos. Todo ello es consecuencia de su especial tesis de la desaparición de la filosofía en aras de una «epistemología genética», su natural sucesor y sustituto<sup>165</sup>. La filosofía queda relegada como un saber residual, como un saber ocupado de lo ético-práctico en el mundo de los valores, pero incapaz de presentar unos modelos de plausibilidad racional. De tal forma que el ámbito de las ciencias humanas, aunque irreductible a los métodos positivistas de las ciencias naturales, escapa totalmente a una *comprensión* filosófica de corte crítico, desprestigiado en el universo de las ciencias que construye Piaget. En vista de ello, consideramos que, en el sistema concordista piagetiano, «el entendimiento tecnocrático y su cientismo estrecho imponen su dictadura dogmática sobre la razón crítica»<sup>166</sup>. Sólo desde una visión filosófica, de dimensiones crítico-utópicas, se puede aspirar a una correcta complementariedad de las ciencias naturales y humanas, y a una sistematización de los diferentes saberes científico-filosóficos, sin mutilar el saber, en su sentido más amplio y profundo, y sin hacer renunciar al hombre a ninguna de las facetas de su labor pensante.

Esta es la línea que sigue la Teoría Crítica, de la mano de los más insignes representantes de su segunda generación, J.Habermas y K.O. Apel.

d) *La segunda generación de la T. Crítica: Habermas y Apel.*

No tiene sentido, aunque pudiera hacerse, alargar el recorrido por otras posturas que intentan acercar los métodos de explicación y comprensión. Tal sería el caso del constructivismo de la Escuela de Erlangen<sup>167</sup> y otras teorías de menor representación, pero de no menor interés. Con ello, entramos ya en el intento de Habermas y Apel, en quienes hallamos, en nuestra opinión, el intento más amplio y consistente. Aunque no por eso deja de presentar fuertes dudas y serios interrogantes no respondidos<sup>168</sup>.

Frente a la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que, presa del denominado *paradigma de la conciencia*, no fue capaz de integrar en una síntesis positiva la *racionalidad instrumental* empujada por

---

<sup>165</sup> Cfr. J. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona, Península, 1973.

<sup>166</sup> P. Palop Jonquères, op. cit. p. 27.

<sup>167</sup> Cfr. P. Lorenzen, *Pensamiento metódico*, Buenos Aires, Sur, 1973; N. Ursúa, «Ciencia y verdad en la teoría constructivista de la escuela de Erlangen», *Teorema*, X, 2/3 (1980), pp. 175-191.

<sup>168</sup> Cfr. N. Pannenberg, op. cit., 1981, pp. 192-212; J.M. Mardones, *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, Universidad País Vasco, 1985.

el *interés dominador*, y la racionalidad al servicio de un *interés emancipador*<sup>169</sup>, Habermas advierte que la estructura que configura la realidad humana se compone de la conjugación de dos tipos de relaciones: la del hombre con la naturaleza y la del hombre con los demás hombres. Si para Marx y la primera generación frankfurtiana la relación clave y fundamental es la de hombre-naturaleza, mediada por el trabajo, de tal modo que de su incorrecta relación procede la alienación del trabajador por el sistema capitalista, para Habermas la relación fundamental es la de hombre-hombre, relación comunicativa y social, desde la que se interpretan y valoran las relaciones del hombre en su empeño por transformar y humanizar la naturaleza.

Habermas y Apel realizan una corrección del modelo o paradigma de la conciencia desde el modelo de la *acción comunicativa*, como estructura racional desde la que cobran sentido y fundamento tanto la lógica de las ciencias naturales como la de las ciencias humanas, y todos los saberes filosóficos. El ser humano es un ser que habla e interactúa intersubjetivamente con los demás. La razón tiene, por tanto, una estructura social e intersubjetiva.

De este modo, tanto Habermas como Apel configuran su pensamiento en continuidad con la mejor tradición anglosajona de la filosofía del lenguaje (en concreto, con Peirce, Austin y J. Searle, y sus estudios sobre los «actos de habla» y el «giro pragmático» del lenguaje)<sup>170</sup>, y la tradición hermenéutica y dialéctica de la filosofía germana. Desde el «*factum* del lenguaje», entendido por Apel como una estructura racional *irrebasable*<sup>171</sup>, se analizan las condiciones transcendentales o presupuestos universales que lleva implícito el ejercicio de esta racionalidad comunicativa.

Del análisis trascendental del hecho del lenguaje se deduce la insuficiencia del «solipsismo metódico»<sup>172</sup>, y, con ello, de los planteamientos positivistas y su monismo metodológico. De ahí que la racionalidad co-

---

<sup>169</sup> Cfr. M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, o. cit.; M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, o. cit.; cfr. también J.M. Mardones, *Dialéctica y sociedad irracional*, o. cit.; J.A. Estrada, *La Teoría Crítica de M. Horkheimer*, Universidad de Granada, 1990.

<sup>170</sup> Cfr. C.S. Peirce, *Collected Papers*, (eds. C. Hartshome y R. Weiss), Cambridge, Mass., 1931-35; J. Austin, *How to do Things with words*, Oxford, 1962; J. Searle, *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1980; Id., *¿Qué es un acto de habla?*, Valencia, Teorema, 1977.

<sup>171</sup> Cfr. K.O. Apel, *La transformación de la filosofía, o.c.*; Id., *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994, p. 16.

<sup>172</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987; K.O. Apel, *La transformación de la filosofía, o.c.*; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, o. cit., pp. 52 y ss.

municativa permita confluír y conjugar la metodología de la *explicación* (*Erklären*) y la de la *comprensión* (*Verstehen*), desde una síntesis superadora nueva.

Para Habermas, ya desde su teoría temprana de los intereses del conocimiento<sup>173</sup>, la razón posee una configuración tripartita, resultando de ahí tres tipos de saberes, que tienen una intrínseca relación, en la medida en que representan aspectos parciales de una única razón comunicativa: las *ciencias naturales* (empírico-analíticas), las *ciencias humanas* (histórico-hermenéuticas) y los *saberes críticos y emancipatorios*. Cada una de ellas está apoyada y empujada por un tipo de *interés*: el interés *técnico*, *práctico* y *emancipatorio*, respectivamente<sup>174</sup>.

En su empeño por transformar la naturaleza, el *homo faber* está empujado por un *interés técnico*. En esta dinámica se inscriben las ciencias de la naturaleza (empírico-analíticas), encaminadas a dominar la naturaleza y a ponerla al servicio del hombre. En cambio, las relaciones interhumanas están orientadas por el *interés práctico*, encargado de establecer una correcta convivencia entre los seres humanos. Es el ámbito de las llamadas ciencias humanas o del espíritu (histórico-hermenéuticas). La orientación general que guía a estos saberes, según Habermas, sería el mantenimiento y la expansión de las posibilidades del entendimiento mutuo. Es el *interés práctico*.

Pero no toda relación intersubjetiva se realiza siguiendo las leyes de una correcta racionalidad comunicativa. Muchas veces las relaciones interpersonales están distorsionadas, consciente o inconscientemente. De ahí que haya que hacer una reflexión crítica sobre la convivencia humana desde la óptica de los teóricos de la sospecha, sobre todo del psicoanálisis freudiano. Esa es precisamente la función de las ciencias de orientación *crítica*, en especial el psicoanálisis, como ya hemos señalado, y la crítica de las ideologías (esto es, la teoría social crítica que propone el propio Habermas continuando y profundizando críticamente el proyecto de la primera generación de la Escuela de Frankfurt), y la propia filosofía entendida como una disciplina reflexiva y crítica. Este tercer tipo de saberes deberían estar atravesados por el interés *emancipador*.

Esta terna de intereses constituiría una estructura cuasitranscendental, esto es, supondría las «condiciones necesarias de posibilidad de

---

<sup>173</sup> Cfr. *Conocimiento e interés*, o. cit.

<sup>174</sup> Cfr. Thomas McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, o. cit., cap. 2.º; Raúl Gabás, *Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980.

toda experiencia que pueda pretender ser objetiva»<sup>175</sup>. Por tanto, la unificación de saberes y de estrategias metodológicas estaría en Habermas justificada desde este sustrato antropológico trascendental, que se expresa y despliega en múltiples intereses.

Pero esta propuesta del primer Habermas no deja de suscitar serios interrogantes, tanto a sus críticos como al propio autor<sup>176</sup>. De hecho, en la conjugación entre los saberes histórico-hermenéuticos y críticos, la discrepancia mayor la tuvo con la hermenéutica de Gadamer, en su *Verdad y método*<sup>177</sup>. Para Gadamer, el ejercicio de *comprender* (*Verstehen*) un texto, situado en un contexto de la tradición, supone en el intérprete el esfuerzo de relacionar el texto con su propia situación. Es lo que denomina el ejercicio de «fusión de horizontes»<sup>178</sup>. Tanto el texto como su intérprete están enmarcados en un contexto de tradición que les envuelve y donde los juicios interpretativos son deudores y se apoyan en una pre-comprensión propia de sus pre-juicios. Es la consecuencia del llamado «círculo hermenéutico».

Pero la limitación que Habermas observa en los planteamientos de Gadamer, está en que prima más la subordinación al contexto de la tradición en que se inscribe el intérprete, que a la capacidad crítica de superarla, aspecto en el que insiste Habermas<sup>179</sup> y otros críticos, como Ricoeur<sup>180</sup>.

Por eso, en sucesivos escritos tratará repetidas veces de reformularlos y revisarlos hasta construir su nueva propuesta teórica de la «acción comunicativa». En realidad, esta propuesta se hallaba ya presente en embrión en *Conocimiento e interés*, pero su expresión completa y madura se da en su obra cumbre, *Teoría de la acción comunicativa*<sup>181</sup>.

---

<sup>175</sup> J. Habermas, *Theorie and praxis*, Frankfurt, 1979, Introducción (trad. castellano, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987).

<sup>176</sup> Cfr. McCarthy, *La Teoría crítica de Jürgen Habermas*, o. cit., pp. 81-82 Habermas afirma en la Introducción a *Teoría y praxis*, refiriéndose a su teoría de los tres intereses, «siempre he sido consciente del carácter fragmentario y provisional de estas consideraciones».

<sup>177</sup> Salamanca, Sígueme 1977.

<sup>178</sup> Cfr. *Ibidem*; Id., *Le problème de la conscience historique*, Lovaina, Ed. Beatrice-Nauwelaens, 1963; M. Maceiras y J. Treballe Barrera, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 68-69; W. Pannenberg, op. cit., pp. 192 y ss.

<sup>179</sup> Cfr. Varios autores, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M., 1971.

<sup>180</sup> Cfr. P. Ricoeur, «“Ethics and Culture”»; Habermas and Gadamer in Dialogue», *Philosophy Today*, 17 (1973), p. 157. Cfr. McCarthy, o.c., págs 198 y ss.; W. Pannenberg, o.c., pp. 192 y ss.

<sup>181</sup> J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2 vol. 1981, (*Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols, Madrid, Taurus, 1987).

En esta obra cumbre de su pensamiento filosófico Habermas se propone reflexionar sobre el concepto de razón y recomponer y fundamentar su estatus desde el paradigma de la «racionalidad comunicativa y dialógica»<sup>182</sup>. El modo de fundamentarla, ya lo hemos apuntado con anterioridad, es apoyarse en el llamado *giro pragmático* de la filosofía del lenguaje, pero profundizándolo y sacando todas las consecuencias teóricas que tal giro lleva implicado.

Tanto Habermas como Apel<sup>183</sup>, aunque con ciertas discrepancias entre ellos, como veremos más adelante, parten del hecho de que el pensamiento, la racionalidad humana, es radicalmente dialógico. Por tanto, el ejercer fácticamente el diálogo comunicativo supone seguir unas reglas racionales en las que se hallan implícitas la lógica, la ciencia, la ética, la sociología y la antropología. Por tanto, esta teoría de la acción comunicativa nos brindaría las bases normativas de una teoría crítica de la racionalidad y de una teoría crítica de la sociedad. Esto supone que en todo ejercicio de diálogo se da implícito una situación ideal de diálogo, una anticipación de una sociedad perfecta.

Así, pues, para Habermas, la lógica de la argumentación de todo discurso teórico tiene que ser similar en todas las ciencias, en la medida en que se apoyan en el mismo trasfondo de argumentación. En la búsqueda de la verdad, se tienen que poner en práctica los mismos ingredientes lógicos que lleven al consenso racional de todos los participantes y afectados, con tal de que se cumplan las condiciones de la anticipación de la situación ideal de diálogo.

Ahora bien, en el empeño trascendental de descubrir el trasfondo posibilitador del lenguaje fáctico y de la lógica de la acción comunicativa interhumana, Apel y Habermas discrepan. El primero, fiel a una filosofía trascendental, pretende llegar a una fundamentación última de la racionalidad y de la moralidad. Mientras que el segundo, temeroso de caer de nuevo en un pensamiento metafísico y dogmático, prefiere hablar no tanto de un nivel trascendental cuanto de un proceso reconstructivo de la evolución del género humano.

Para Habermas, no todo es lenguaje ni se puede reducir a lenguaje, sino que el lenguaje se apoya en un trasfondo, el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), del que depende y al que trata de traducir y expresar sin conseguirlo nunca del todo. Hay, pues, una relación im-

---

<sup>182</sup> Cfr. para un estudio de esta obra, J.M. Mardones, *Razón comunicativa y teoría crítica*, o. cit., y Th. McCarthy, op. cit., pp. 446-479.

<sup>183</sup> Cfr. K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985.

plícita y dialéctica entre *lenguaje y mundo de la vida (Lebenswelt)*, relación fundamental para explicar la realidad desde parámetros *post-metafísicos*. De ahí que no exista la posibilidad de una fundamentación última, sino que todo significado es relativo, presente en un saber implícito del participante en la acción comunicativa, saber propio de su *mundo de vida*. Todo significado tiene, por tanto, validez y cobra sentido sólo en referencia a su correspondiente *mundo de vida*.

Pero esto no le lleva a Habermas a un relativismo cultural y de mundos de vida, con sus correspondientes cosmovisiones. Nada más lejos de su postura, que se ha mostrado siempre beligerante contra las tendencias relativistas de los postmodernos<sup>184</sup>. El modo de superar el peligro relativista es apelar al carácter histórico y evolutivo de los *mundos de vida*. Si el proceso trascendental descubre los aprioris estructurales que configuran la acción comunicativa, esos ingredientes no constituyen un trasfondo fijo e invariable, sino que son fruto de una evolución histórica. Esa pragmática universal ha surgido históricamente en un proceso propio de toda la especie humana. De ahí que Habermas se apoye para justificar sus afirmaciones en G.H. Mead y su teoría de la competencia interactiva (vinculación intrínseca entre experiencia y acción), y en las teorías de J. Piaget y Kohlbert acerca de las etapas de la evolución de la inteligencia y de la competencia ética<sup>185</sup>, y de la competencia lingüística de N. Chomsky<sup>186</sup>.

Pero el problema está en que tales teorías se refieren más a una óptica ontogenética que filogenética. Y Habermas pretende hacer una trasposición a lo filogenético de las afirmaciones que las ciencias reconstructivas hacen en la dimensión fundamentalmente ontogenética.

---

<sup>184</sup> Cfr. J. Habermas, «La modernidad inconclusa», *El viejo topo*, 1981, nov., pp. 45-60; Id., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991; R. Berstein, *Habermas and Modernity*, Cambridge Polity Press, y Cambridge, MA, MIT Press, 1987; Hal Foster (comp.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairos, 1985.

<sup>185</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, o. cit.; G.H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1990; M.<sup>a</sup> J. Uriz Pemán, *Personalidad, socialización y comunicación. El pensamiento de G.H. Mead*, Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1993; J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1984; L. Kohlberg, *The development of modes of moral thinking and choices in the years ten to sixteen*, disertación doctoral inédita, 1958, Chicago; Id., «Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization», en D.A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*, Chicago, Rand McHally College Pub. Co., 1969, sobre todo las pp. 369-389; José Rubio Carracedo, *El hombre y la ética* (parte II, «La teoría del desarrollo moral»), Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 103 y ss.

<sup>186</sup> Cfr. las obras de N. Chomsky de la cita 146.



De ahí que Habermas afirme que en el proceso evolutivo de la especie se da una tendencia finalista que desembocaría en la estructura actual de la pragmática universal.

Pero todo esto lleva aparejados muchos interrogantes, como le han ido mostrando sus críticos, tanto desde dentro como desde fuera de sus planteamientos<sup>187</sup>. La primera dificultad se halla en el hecho de que, para huir de una postura trascendental (como Apel), apoyándose en un procedimiento no constructivo de la especie humana, se dependerá siempre de los aportes empíricos de tales ciencias y teorías reconstructivas<sup>188</sup>, sin tener nunca un suelo filosófico estable desde donde juzgar lo correcto o incorrecto de tales aportaciones científicas. Son los costes de querer escapar a lo metafísico y a las fundamentaciones últimas y definitivas.

Al mismo tiempo, apoyarse en una teoría evolutiva corre el riesgo de recaer en una filosofía de la historia, que sería caer de nuevo, aunque por un lado distinto, en posturas metafísicas y dogmáticas. Pero Habermas no cree que haya peligro de caer en una filosofía de la historia poseedora de una racionalidad prospectiva que sabe de antemano a dónde se quiere llegar, sino que se sitúa en un término medio hipotético, que trata de conjugar los datos empíricos de las ciencias reconstructivas (desde los que hacer un análisis de las etapas por las que todo *mundo de vida* va pasando, por el hecho de ser una cultura humana), y las proyecciones teóricas anticipatorias del proceso evolutivo totalizador, que siempre serán tesis anticipadoras y provisionales necesitadas de ser probadas por las ciencias empíricas. El estatus de su propuesta es, pues, una síntesis en que se da «una vinculación peculiar de análisis lógico y empírico».

Una nueva dificultad procede del riesgo de un cierto etnocentrismo que parece subyacer al carácter histórico de las configuraciones de los «mundos de vida». Parece que está implícito que el «mundo de vida» europeo-occidental, desde el que habla Habermas, sería el que se convierte en el paradigma evolutivo de los demás. Por lo que cabe preguntarse es desde qué criterio puede justificarse que la evolución alcanzada en el ámbito europeo (u occidental) es superior al resto de las culturas, y quién nos asegura que todas las demás culturas van a desembocar en el nivel «postconvencional» (modelo Piaget-Kohlberg) del desarrollo

---

<sup>187</sup> Cfr. Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de J. Habermas*, o. cit.; J.M. Mardones, *Razón comunicativa y teoría crítica*, o. cit., pp. 267 y ss.

<sup>188</sup> Cfr. Luis Villegas, «Algunos problemas de las ciencias reconstructivas», *Agora*, 14 (1995), n.º 2, pp. 31-39.

moral y social al que Occidente habría ya llegado o estaría comenzando a llegar<sup>189</sup>.

Todos estos reparos muestran que es casi imposible una fundamentación última y definitiva de tipo trascendental o pragmático-formal de cualquier tipo de saber o ciencia. Siempre hay una serie de presupuestos que configuran ese trasfondo del *mundo de la vida*, que se ha formado históricamente. Y todo esfuerzo en hacer explícito y consciente ese mundo implícito y pre-consciente será una tarea sin término, imposible, puesto que siempre quedarán aspectos oscuros y opacos que dilucidar.

Ahora bien, lejos de disuadir a Habermas, estas críticas y limitaciones parece que le sirven para asentar más y perfeccionar su teoría, puesto que la provisionalidad de toda fundamentación es lo central de su planteamiento, frente a dogmatismos fundamentalistas y relativismos escépticos. Esa postura intermedia de reconstrucción provisional es lo único que parece quedar a la racionalidad humana. Habermas no persigue pretensiones imposibles. Con palabras conclusivas de J. Mendelson: «Es necesario, de acuerdo con Habermas, distinguir entre aquellas precomprensiones inevitables que derivan simplemente de la participación de uno en la cultura, y aquellas falsas preconcepciones que están ancladas en formas de comunicación sistemáticamente distorsionadas. La teoría crítica espera elucidar una autorreflexión en la que sus destinatarios penetren y disuelvan esta última. Su ideal normativo es la eliminación completa de los bloqueos sistemáticos a la comunicación con uno mismo y con los otros. Pero ciertamente no pretende hacer consciente *todas* las preconcepciones a sus destinatarios; tarea imposible. En este sentido Habermas está de acuerdo en que somos “más ser que consciencia”»<sup>190</sup>.

En conclusión, las posturas que más aceptación tienen en la actualidad y son las que tratan de superar tanto el monismo metodológico de

---

<sup>189</sup> Este etnocentrismo autosuficiente ha sido criticado, entre otros, por filósofos latinoamericanos como C.A. Cullen, «J. Habermas o la astucia de la razón imperial». *Rev. de Filosofía Latinoamericana*, II, 314 (1976), pp. 3-65; J.C. Scannone, «Filosofía primera e interpersonalidad. El apriori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico», *Stromata*, 42 (1986), pp. 367-386; E. Dussel, «La ética de la liberación ante la ética del discurso», *Isegoría*, 13 (1996), pp. 135-149; C. Beorlegui, «La influencia de Lévinas en la Filosofía de la liberación de J.C. Scannone y E. Dussel», *Realidad*, 1997, n.º 57, pp. 243-273, y n.º 58, pp. 347-371; Id., «Diálogo de éticas: entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel)», *Estudios de Deusto*, 45/1(1997), pp. 67-95.

<sup>190</sup> J. Mendelson, «The Habermas-Gadamer Debate», en *New German Critique*, 18 (1979), pp. 62-63. La cita de Habermas es de «A Reply to my Critics», en J. B. Thompson/D. Held (ed.), *Habermas, Critical Debate*, London, 1980, p. 219. Cfr. J.M. Mardones, *Razón comunicativa y teoría crítica*, o. cit., p. 173.

trasnochados reduccionismos positivistas, como los dualismos que separan en dos mundos irreconciliables el método de las ciencias naturales y el de las ciencias humanas o del espíritu. Pero entre estas teorías sintéticas o unificadoras estamos muy lejos de un consenso, como no podría ser menos, en la medida en que cada propuesta es hija y deudora de sus propios pre-juicios y a priori, no siempre asumibles por las demás teorías rivales. Lo que sí parece cierto es que todas ellas coinciden en huir de los dos extremos: relativismo y dogmatismo fundamentalista, dada la imposibilidad de llegar a una fundamentación definitiva de la racionalidad, en la medida en que se encuentra apoyada en un mundo de la vida pre-racional o a-racional que, aunque pueda y deba ser progresivamente racionalizada y esclarecida, nunca lo será del todo.

## Capítulo 3

# Diversidad de saberes antropológicos. Demarcación entre Antropología filosófica, filosofía del hombre y antropologías científicas

### 1. Planteamiento introductorio

Llegados a este punto necesitamos recapitular el camino recorrido hasta ahora y retornar al itinerario que nos habíamos propuesto. Hemos visto que el objeto de la Antropología es el hombre. Pero se trata de un objeto de difícil concreción y cuya elucidación está plagada de dificultades. Al mismo tiempo, las dificultades que conlleva el ser humano como objeto del saber antropológico hacen de la Antropología una disciplina problemática, cuya estructuración unitaria resulta una tarea difícil, si no imposible.

Esta problematicidad, y el intento de su resolución, es la que nos aboca irremediabilmente al problema del estatuto epistemológico e ideológico de la Antropología, como ya quedó apuntado en capítulos anteriores.

La dilucidación del estatuto epistemológico de la Antropología nos dirige también a una constatación: la pluralidad de enfoques y de disciplinas antropológicas y la problemática que esto plantea de cara al estudio del hombre y a la posibilidad de una Antropología unitaria. Este es el tema que vamos a abordar en este capítulo.

Cuando hablamos o leemos sobre *Antropología*, advertimos que el contenido que se da a este saber es enormemente diverso. Existen multitud de antropologías y multitud de disciplinas del saber que se dicen y pretenden hablar y aportar aspectos importantes o periféricos acerca de lo humano.

Es posible que no exista, dentro del ámbito de todos los saberes, un sustantivo (*Antropología*) más adjetivado (*antropología física, biológica, cultural, económica, geográfica...*) y un adjetivo (*antropológico/a*) que pueda ser utilizado en más ámbitos del saber (filosofía antropológica, psicología antropológica, etc.).

Todas las diferentes Antropologías (o ramas antropológicas) tienen en común, en último término, llegar a preguntarse a fondo y responder con la mayor precisión posible a la pregunta *¿qué es el hombre?*, pero cada una entiendo *ser* del modo más amplio e indefinido.

La postura que aquí vamos a defender es que sólo la Antropología filosófica, entendida en su sentido más estricto, como tendremos ocasión de ir mostrando, consigue plantear adecuadamente la pregunta antropológica del modo más profundo posible y encarar su respuesta del modo más correcto y adecuado, aunque no consiga responderla en toda su hondura y amplitud.

La tarea que a continuación se nos presenta consistirá en presentar y enfrentarnos a un amplio abanico de antropologías, varias de ellas con pretensiones de ser el único y auténtico saber acerca del hombre. Ante tales pretensiones desmedidas, resulta necesario situar a cada antropología en su especificidad, marcar las relaciones que se dan entre unas y otras, y situar correctamente su relación con la Antropología filosófica, disciplina que constituye el ápice y el centro estructurador y aglutinador de todas las disciplinas que se ocupan del estudio del hombre.

Por tanto, necesitamos realizar una labor delimitadora de los diferentes contenidos antropológicos, situando a la Antropología filosófica en el centro de ellos y diferenciándola del resto de las disciplinas antropológicas de una doble forma: negativa y positiva.

### 1.1. *Delimitación negativa de la Antropología filosófica*

Esta primera tarea delimitadora consiste en separar la Antropología filosófica de otros saberes que no lo son, pero que corren el peligro de ser tenidos por tales, con el riesgo de reducir, o de superficializar, o de quedarnos a medio camino en el empeño de responder con la suficiente hondura a la pregunta antropológica.

La delimitación negativa comprende a su vez, dos aspectos:

- delimitación entre la Antropología filosófica y las ciencias positivas del hombre;
- y la delimitación entre la Antropología filosófica y las antropologías científicas.

### 1.1.1. LAS CIENCIAS POSITIVAS DEL HOMBRE Y LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

El problema que se nos plantea aquí es la constatación de que la realidad humana es y ha sido objeto de estudio de múltiples ciencias, tanto naturales como humanas. Cada una de ellas se ocupa de una parcela de lo humano. Y cada una de ellas lo hace con su peculiar método y enfoque epistemológico.

La química, la física, la biología y otras ciencias naturales, aplicadas a lo humano, tratan la realidad del hombre con la metodología empírica propia de las ciencias naturales. Sus aportaciones son necesarias para el saber acerca del hombre, aunque no tanto para dilucidar la pregunta antropológica. A lo más, son pertinentes para confirmar que la especie humana está compuesta de la misma realidad biológica que el resto de las especies que componen la biosfera. En ese aspecto, las diferencias con el resto de las especies animales son mínimas (aunque significativas), si las comparamos con las enormes similitudes<sup>1</sup>.

Las ciencias humanas, en cambio, nos aportan aspectos y parcelas más específicas de lo humano, puesto que parten de la dimensión *intencional* y *consciente* del hombre, y estudian lo propio y característico de la *acción* humana, la *cultura*. Tal es el enfoque de la psicología, la historia, la economía, la sociología, etc. Pero es evidente que no puede estudiarse de la misma forma el comportamiento de un alud de nieve, de una manada de antílopes, que la de un grupo de trabajadores de una empresa.

Pero, sean ciencias positivas sobre el hombre o ciencias humanas, la diferencia respecto a la Antropología filosófica es clara y evidente. Las primeras centran su atención en estudiar parcelas de lo humano, sin tener como objetivo propio preguntarse por aquello que, en definitiva, constituye lo propio y específico (lo *humano*) del hombre. En cambio, en esa pregunta es donde radica la razón de ser y el objeto central de la Antropología filosófica.

Ahora bien, la Antropología filosófica no posee acceso al ser del hombre a través de mediaciones empíricas y científicas propias, sino que se tiene que apoyar en las diversas ciencias humanas y en las ciencias positivas del hombre. En esta conjugación entre las ciencias humanas y positivas del hombre y la Antropología filosófica, se presentan varias posturas, de las que vamos a fijarnos en dos<sup>2</sup>:

---

<sup>1</sup> Cfr. Fco. J. Ayala, *Origen y evolución del hombre*, Madrid, Alianza, 1980; J. Ruffié, *De la biología a la cultura*, Barcelona, Muchnik Ed., 1982; Richard Lewontin, *La diversidad humana*, Labor, Barcelona, 1984.

<sup>2</sup> Cfr. F. L. Peligero Escudero, op. cit., p. 11 y ss.

1) La primera postura aboga por prescindir y dejar al margen todo tipo de ciencias positivas y humanas, por considerarlas irrelevantes para dilucidar el ser del hombre, objeto de la Antropología filosófica. La filosofía, entendida como un método intuitivo (intuición eidética) de captar el ser (*eidós*) de las cosas, no necesitaría, según esta postura, de la mediación de los saberes científicos. Por tanto, la relación entre ciencias humanas y Antropología filosófica sería en este caso de mera yuxtaposición, no necesitándose conexión alguna entre ambas.

Esta postura ha sido la propia del pensamiento filosófico ya superado, y corresponde a lo que vamos a llamar *filosofía del hombre*.

2) La segunda postura, por contra, considera que las ciencias positivas del hombre y las ciencias humanas son imprescindibles y necesarias para realizar el objetivo de la Antropología filosófica. Por tanto, entre las ciencias del hombre y la Antropología filosófica se da una necesaria conexión y complementariedad. Entre ambas parcelas del estudio del hombre se da, por un lado distinción y diferenciación, y, por otro, estrecha relación.

La distinción se sitúa en el terreno del *objeto* y del *método*. Como ya hemos señalado, las ciencias del hombre (sean positivas o humanas) estudian solamente una parcela bien concreta de lo humano, mientras que la Antropología filosófica dirige su mirada a la totalidad del ser humano, no resultándole indiferente ni ajena ninguna faceta sectorial.

Esto no significa que la Antropología filosófica tenga que hacer la síntesis de las diferentes aportaciones de las ciencias del hombre, para concluir desde ahí el ser o lo humano del hombre. «Esta tarea, con ser indispensable, no corresponde a la filosofía, sino a la misma ciencia positiva. La comprensión universal del hombre como totalidad que se propone la Antropología filosófica, es diferente a la de un mero resumen sintético»<sup>3</sup>.

El intento de recoger sintéticamente todos los saberes científicos acerca del hombre constituye el objetivo central de la Antropología general o integral, como veremos más adelante. La Antropología filosófica pretende ir más allá de esta síntesis cuantitativa, que no abandonaría el nivel de la facticidad en que se mueve lo científico, para situarse en un nivel de mayor profundidad, como es el correspondiente a las preguntas de sentido, propias de la filosofía.

Pero también la distinción hay que situarla en el *método*. Las ciencias positivas emplean un método *experiencial*, puesto que su objeto se sitúa, como ha quedado dicho, en el terreno de lo meramente fáctico.

---

<sup>3</sup> Ibídem, p. 12.

Las ciencias humanas utilizan el método *comprensivo*, pero también se detienen en la dimensión fáctica de su terreno de investigación. En cambio, la Antropología filosófica, en cuanto filosófica, utiliza el método *hermenéutico* hasta su más profundo sentido y significación. Su proceso metodológico hermenéutico parte de los datos de las diferentes ciencias del hombre, aplicando sobre ellos una mirada hermenéutica, en búsqueda de lo específico del ser humano. Advertimos, por tanto, la total conexión entre ciencias del hombre y filosofía en el empeño investigador de lo humano. Ambos enfoques se necesitan y se complementan mutuamente.

Tal complementación se realiza de la siguiente forma:

- la Antropología filosófica aporta *fundamentación* a los datos científicos, puesto que la ciencia se limita a constatar la realidad que se nos da fácticamente; es labor, en cambio, de la filosofía realizar una reflexión trascendental que trate de elucidar los fundamentos de tales datos;
- las ciencias del hombre aportan, en cambio, la concreción a la reflexión trascendental de la filosofía. Se produce entre ambos enfoques algo similar a la relación kantiana entre sensibilidad y categorías: la Antropología filosófica sin los datos científicos es vacía; y éstos sin la Antropología filosófica son ciegos.

Esta complementación entre Antropología filosófica y ciencias del hombre se apoya y fundamenta en una específica y precisa distinción y demarcación entre ciencia y filosofía que más adelante tendremos necesariamente que explicitar. Pero, de momento, quedan señalados los enunciados más relevantes.

### 1.1.2. DELIMITACIÓN ENTRE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y ANTROPOLOGÍAS CIENTÍFICAS

Para enfocar correctamente este segundo aspecto de la delimitación negativa de la Antropología filosófica, tenemos que establecer, en primer lugar, las diferencias entre *ciencias del hombre* y *antropologías científicas*. Si las ciencias del hombre persiguen conocer e investigar una parcela de lo humano, sin mayores pretensiones, las antropologías científicas, en cambio, tienen como objeto de su reflexión realizar una inquisición de totalidad acerca de lo humano y preguntarse por aquello que caracteriza lo humano frente a lo que no es tal. Ahora bien, una vez afirmado esto hay que hacer una doble precisión. Primera; cuando cada antropología científica (antropología física, biológica, cultural, económica, psicológica, etc.) se pregunta por lo *humano* del hombre, preten-



de responderlo a través de la mediación de una parcela de lo humano; o, lo que es lo mismo, a través de una ciencia del hombre.

Por ejemplo; la psicología, como ciencia del hombre pretende estudiar un aspecto del ser humano: su psique, o la conducta/comportamiento humanos con toda su complejidad y amplitud. Y no le preocupan, en principio, otros aspectos de la amplia y compleja realidad de lo humano, a menos que incidan directamente en su propio campo de estudio. En cambio, la antropología psicológica, tiene pretensiones de globalidad. Como a toda *antropología*, le interesa descubrir aquello que especifica y define a la especie humana. Y como *psicológica*, pretende descubrir tal núcleo esencial del hombre a través de la ciencia psicológica.

Ahora bien, y es la segunda precisión que hay que hacer, la pregunta de toda *antropología* por el *ser*, o lo humano, del hombre es una pregunta que se queda a medio camino de la profundidad a la que pretende llegar la Antropología filosófica. Y con ello entramos en la delimitación entre Antropología filosófica y antropologías científicas.

La búsqueda del *ser* o de lo *humano* del hombre, en cuanto empeño de toda antropología, es un objeto analógico, por cuanto los conceptos de *ser* y de *humanidad* son polisemánticos. Hacen referencia a los rasgos característicos que definen a la especie humana. Pero las antropologías científicas, en cuanto tales, no pueden ir más allá del nivel fáctico y experiencial de lo humano. Por ejemplo, la antropología biológica, a la pregunta por lo específico de la especie humana, responde indicando los rasgos biológicos y genéticos que diferencian a la especie *homo sapiens sapiens* del resto de las especies vivas, especialmente de las que se hallan más cercanas en la escala evolutiva. Como dice J. Choza, más que preguntar «qué es el hombre», pregunta «*cuáles son los hombres*», entre el resto de las especies<sup>4</sup>. La pregunta por el *ser*, propia de la Antropología filosófica, se refiere a un nivel más profundo, puesto que hace referencia al ámbito trascendental y esencial de la realidad a la que sólo se tiene acceso desde una mirada filosófica. La Antropología filosófica se pregunta por *el* hombre como realidad utópica, no fáctica, y por tanto, no empírica. Las ciencias no pueden enfrentarse más que con hombres concretos, pero nunca pueden hacer objeto de sus reflexiones *al* hombre como realidad global y esencial<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. *Antropologías científicas y Antropología filosófica*, Tafalla, Cenlit, 1985.

<sup>5</sup> Cfr. G. Bueno, *Etnología y utopía*, Madrid, Edic. Júcar, 1987<sup>2</sup>; Id., «En torno al concepto de “ciencias humanas”». La distinción entre metodologías  $\alpha$ -operativas y  $\beta$ -operativas», *El Basilisco*, 1978, n.º 2, pp. 12-46.

En la distinción que establece X. Zubiri entre ciencia y filosofía, las antropologías científicas sitúan la pregunta y el nivel de reflexión en el campo de lo *talitativo*, esto es, definen al hombre en cuanto *tal*, en cuanto caracterizado por *tales* rasgos concretos (cada antropología la definirá según el ámbito de la ciencia del hombre que utiliza como mediación). En cambio, la Antropología filosófica se mueve en el nivel de lo *trascendental*, y, por tanto, tratará de definir lo que el hombre es *en realidad*, en su auténtica realidad de verdad. Se orientará, por tanto, a dilucidar la estructura esencial que lo define como realidad humana<sup>6</sup>.

## 1.2. *Delimitación positiva de la Antropología filosófica*

La delimitación negativa realizada hasta ahora nos ha mostrado suficientes pistas como para que podamos dibujar una primera aproximación a la naturaleza y definición de la Antropología filosófica, que más adelante tendremos ocasión de ampliar y profundizar, cuando hayamos hecho otros recorridos, desde los que este enfoque resulte más clarificado.

Podemos definir la Antropología filosófica desde tres rasgos específicos:

- desde su condición de *antropología*,
- desde su cualidad de *filosófica*,
- y desde su empeño en estudiar al hombre bajo la confluencia de la ciencia y la filosofía.

Como cualquier *antropología*, la Antropología filosófica tiene la pretensión de globalidad y universalidad. Nada de lo humano le resulta indiferente; de ahí que eche mano de todos los estudios científicos del hombre. Pero tal globalidad no se reduce a una mera recopilación enciclopédica de las ciencias del hombre. La Antropología filosófica pretende ser un estudio *totalitario* y *unitario* del ser humano. La orientación *unitaria* le empuja a profundizar hermenéuticamente en los *datos*, para captar el *sentido* de la realidad humana. Solo así cobran significado los *datos*, iluminándose cada uno de ellos desde el enfoque unificador de la filosofía.

---

<sup>6</sup> Cfr. X. Zubiri, o. cit.; Id., *Sobre el hombre*, o. cit.; I. Ellacuría, *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, o. cit., pp. 49-137.

Con ello se advierte ya que el enfoque de la Antropología filosófica es *filosófico*, en cuanto supera la facticidad de lo científico y se enfrenta a lo trascendental, a lo que constituye la condición de posibilidad de la facticidad de lo humano. Pero tal enfoque filosófico, como quedó dicho más arriba, no se reduce a un empeño de *intuición eidética* (propio de la *filosofía del hombre*), mediante el cual se pretendería descubrir el *ser* de lo humano, frente a lo *fenoménico* o *accidental* (en la dirección de la fenomenología, o también en la línea de la división, kantiana entre lo «fenoménico» y lo «nouménico»), para cuyo cometido no sería necesaria la confluencia y mediación de los saberes científicos.

La Antropología filosófica parte de una concepción filosófica en la que se considera que lo filosófico (la pregunta por el *ser* del hombre, en su sentido trascendental) se halla necesitado de la mediación científica. Y, por tanto, la Antropología filosófica se definirá, desde estos parámetros señalados, como el saber que pretende estudiar, o llegar a descubrir, el *ser* o lo *humano* del hombre desde la confluencia y complementariedad de ciencia y filosofía.

El saber *científico*, como anteriormente ya habíamos apuntado, aporta a la Antropología filosófica *concreción*. Ofrece los datos pertinentes que luego la filosofía tendrá que interpretar, porque sólo la filosofía puede dar cuenta de la estructura esencial de lo humano, ahondando en los datos empíricos, y nunca al margen de ellos.

El saber filosófico complementa los datos de las ciencias del hombre aportándoles *fundamentación*. La Antropología filosófica descubre la estructura esencial del hombre a través de la facticidad de los datos de las ciencias, que a su vez se constituyen en ciencias *del hombre*, al dar por supuesto que existe una realidad universal de lo humano, fundamento de su peculiar concreción.

En resumen, y siguiendo a M. Merleau-Ponty, la conjugación entre ciencia y filosofía, en el ámbito de la Antropología filosófica, debe hacerse desde el convencimiento de que la ciencia constituye el primer e imprescindible acercamiento a lo real, pero no el último; por otro lado la filosofía constituye la última palabra sobre la realidad, pero ha de ser palabra mediada por el saber científico y nunca al margen de él<sup>7</sup>. Sólo así la relación ciencia/filosofía será correcta y fructífera, y de un modo especial en el ámbito de una disciplina antropológica, que pretende desentrañar lo más específico y propio de la realidad humana.

---

<sup>7</sup> Cfr. «El filósofo y la sociología», en *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964/1973<sup>2</sup>, pp. 117-135.

## 2. El abanico de las antropologías

Una vez realizado este primer intento de delimitación entre la Antropología filosófica y los demás saberes acerca del hombre, es el momento de acometer una segunda tarea: la presentación específica de tales saberes antropológicos, con su historia concreta (aunque no exhaustiva) y los hitos más significativos que han experimentado, las escuelas y los personajes más conspicuos dentro de cada parcela antropológica, e igualmente, los conceptos que definen sus objetivos y sus mejores logros.

A pesar del amplísimo abanico de disciplinas antropológicas existentes, podríamos ordenarlas a todas ellas en tres bloques:

- la filosofía del hombre.
- las antropologías científicas
- y la antropología filosófica.

Cada uno de los tres bloques tiene su especificidad y su propio desarrollo histórico. Además, su origen y evolución se han producido en el mismo orden cronológico en que las hemos situado. Por tanto, seguiremos este mismo orden en su estudio inmediato.

### 2.1. *La filosofía del hombre*

Si realizamos una visión panorámica de cómo el hombre se ha ido comprendiendo a sí mismo desde el comienzo de su existencia, podemos afirmar que siempre ha tenido un conocimiento implícito de sí. Con M. Landmann podemos afirmar que siempre se han dado «criptoantropologías»<sup>8</sup>, precursoras de las antropologías explícitas. Y si hacemos caso a Gehlen<sup>9</sup>, tal afirmación es consecuente con la necesidad perentoria que el hombre tiene de poseer una idea de sí, que le sirva de objetivo hacia el que caminar en su proceso de autoconstrucción.

Las antropologías explícitas van apareciendo cuando surge la escritura y la reflexión filosófica. Por tanto, un análisis completo de cómo se ha experimentado el hombre a sí mismo desde sus comienzos tendría que rastrear las diferentes culturas primigenias, y recoger los datos

---

<sup>8</sup> Cfr. M. Landmann, *Antropología filosófica (Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente)*, México, UTEHA, 1961.

<sup>9</sup> Cfr. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980, introducción.

implícitos y explícitos que muestren la idea que el hombre ha tenido de sí, cómo se ha comprendido a sí mismo entre el resto de las demás realidades del cosmos.

Pero es una labor tan vasta y compleja que resulta imposible de realizar. Por lo demás, ya ha sido en parte realizada<sup>10</sup>. Por ahora, nos bastará con señalar los rasgos diferenciadores de esta forma de estudiar al hombre; recoger el hilo de los principales hitos de este itinerario histórico en el ámbito de la historia occidental<sup>11</sup>; y señalar, como carácter o rasgo distintivo de este enfoque antropológico, el progresivo paso de una visión del hombre centrado en las cosas y visto como una cosa más entre ellas, hacia una visión más *antropocéntrica*<sup>12</sup>, que se inicia en el Renacimiento, se continúa en Descartes, se afianza en Kant, y se desarrolla definitivamente en Feuerbach.

### 2.1.1. CARACTERES DIFERENCIADORES DE LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE

Se suelen considerar los siguientes:

- a) Estudio del hombre no desde sí mismo, sino desde otros elementos globalizadores, que sirven de trasfondo o de base trascendental para su comprensión, como puede ser una cosmovisión religiosa, el ser, el mundo o el cosmos en su globalidad<sup>13</sup>. Por tanto, se entiende la teoría sobre el hombre como una parte del conjunto de los demás saberes, sin sentir la necesidad de constituirse como una disciplina autónoma, independiente, con un estatuto epistemológico propio que la configure como ciencia.
- b) Enfoque filosófico-especulativo, acorde con el modo como se trata todo otro problema o faceta del saber. Dicho en negativo, no se advierte la necesidad de echar mano de las ciencias (tanto naturales como humanas) para definir y estudiar lo específico del ser humano. Es decir, el camino de autocomprensión del

---

<sup>10</sup> Cfr. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1976<sup>9</sup>; B. Groethuysen, *Antropología filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1951; P. Mercier, *Historia de la Antropología*, Barcelona, Península, 1969; E. Evans-Pritchard, *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid, Cátedra, 1987; M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

<sup>11</sup> Para el acercamiento a la visión antropológica de las cosmovisiones orientales, cfr. S. Radhakrishnan y P.T. Raju, *El concepto de hombre*, México, FCE, 1964.

<sup>12</sup> Cfr. M. Morey, *El hombre como argumento*, op. cit.; J. Lorite Mena, *Para conocer la filosofía del hombre, o el ser inacabado*, Estella, Verbo Divino, 1992.

<sup>13</sup> Cfr. J. San Martín, *Antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, Madrid, Montesinos, p. 17.

hombre se realiza desde la introspección o desde la reflexión especulativa, que no rehuye las elucubraciones metafísicas más arriesgadas e inverificables. En ese sentido, el hombre es definido como *espíritu, razón, logos*, animal *racional*, etc. La vertiente corpórea queda siempre relegada a ser considerada como algo accidental y no determinante.

La comprensión progresivamente moderna del hombre considera cada vez más imprescindible el apoyo de los datos de las ciencias. Eso no significa que incluso ya desde los griegos no se esté filosofando sobre el hombre a partir de los datos que ciencias incipientes como la medicina están aportando, pero se halla totalmente ausente la explicitación de esa necesidad y de la correcta relación y complementariedad epistemológica entre ciencia y filosofía para dar cuenta exacta de la realidad de lo humano.

- c) Y el tercer rasgo general consiste en la ausencia de comprensión problemática de la realidad de lo humano. Como se indicó anteriormente, el hombre se percibe a lo largo de la historia, casi permanentemente, como *tema* de estudio, y no tanto como *problema* radical, que hay que situar y explicitar como paso previo e introductorio en una reflexión antropológica<sup>14</sup>.

Aunque la historia del saber antropológico está atravesada por momentos de crisis, en los que predomina la pregunta sobre la respuesta, la filosofía del hombre se ha ido comportando como si el ser humano poseyera ya una idea clara de sí mismo, y su esfuerzo teórico se centrara en completar aspectos secundarios y accidentales. Muy otra es la visión actual de lo humano, en que es precisamente la problemática el corazón de su autocomprensión<sup>15</sup>. En cambio, el centro del saber antropológico lo constituye en la actualidad un interrogante, la pregunta por el ser y el sentido sustantivo de lo humano.

### 2.1.2. LAS PRIMERAS ETAPAS DE LA AUTOCOMPRENSIÓN ANTROPOLÓGICA

Son varios los autores que se han dedicado a historiar las etapas y los caracteres de las sucesivas formas como el hombre se ha comprendido a sí mismo. Pero, como señala E. Cassirer, «la historia de la filosofía del hombre es todavía un bello deseo. Así como la historia de la

---

<sup>14</sup> Cfr. J.D. García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1982, cap. 2.

<sup>15</sup> Cfr. M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit., pp. 11-12.

metafísica, de la filosofía de la naturaleza, del pensamiento ético y científico han sido estudiados ampliamente, nos encontramos en este campo en los meros comienzos»<sup>16</sup>. Hasta ahora podemos presentar de esta historia sólo bosquejos, realizados por unos pocos autores<sup>17</sup>. La periodización de esta historia es un tanto diversa, según los criterios interpretativos usados por cada autor. M. Buber organiza esta historia en función de momentos de problematicidad de la comprensión del ser humano, entrelazados con otros momentos en que lo humano se percibe de forma tranquila y situado dentro de sistemas de pensamiento que abarcan el conjunto de la realidad<sup>18</sup>.

Diego Gracia ordena esta historia en cuatro grandes etapas o momentos constituyentes:

- 1) El primero, el de las «culturas primitivas», en el que simplemente se columbra la realidad de lo que llamamos *hombre*, sin ulteriores precisiones.
- 2) El segundo está constituido por la oposición del concepto de *persona* en un contexto formalmente social y jurídico. Sería la época griega y romana.
- 3) El tercero está constituido por la «cultura cristiana, medieval, y gira alrededor de la novedad semántica y conceptual de tres venerables términos latinos: *suppositum, substantia, existentia*».
- 4) Y la cuarta etapa arranca en el s. XVI, con el Renacimiento, cuando empiezan a emerger los intentos de constituirse las antropologías científicas (que no llegarán a madurar hasta el s. XIX). Es en este momento cuando la orientación cosmovisional teocéntrica dominante sin problemas durante toda la Edad Media, cede su puesto a una cosmovisión antropocéntrica, fruto del *humanismo* renacentista. Y es entonces cuando este antropocentrismo produce en el estudio del hombre una incipiente orientación científica, en especial desde el ámbito de la medicina<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE, 1963, p. 22.

<sup>17</sup> Cfr. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, o. cit.; B. Groethuyssen, *Antropología filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1951; J. Chozas, *Antropologías científicas y Antropología Filosófica*, Tafalla, Cenlit, 1985; M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1979; Diego Gracia, *Notas para una historia de la Antropología*, Asclepio, 1971, pp. 211-248.

<sup>18</sup> Cfr. M. Buber, o. cit.

<sup>19</sup> Cfr. Diego Gracia, art. c., p. 212. Todo el artículo es una ampliación sintética de estas cuatro etapas señaladas.

Vamos a desarrollar sólo algunos aspectos de la cuarta etapa y los pasos progresivos de su acercamiento a la visión antropológica actual.

### 1) *El Renacimiento*

El Renacimiento abre un «espacio epistémico antropológico», como indica Javier San Martín<sup>20</sup>, consistente en una nueva actitud del hombre frente a sí mismo, en una manera nueva de comprenderse, y, por tanto, de hacer antropología. Se pasa de entender y estudiar al hombre desde Dios o el mundo, a entenderse desde sí mismo. En este empeño, se da una continuidad y una ruptura con respecto a la época medieval. La ruptura ya ha quedado apuntada: el paso de un teocentrismo a un antropocentrismo, que no implicó en ese primer momento una oposición hombre/Dios, sino el empeño en conceder mayor autonomía al hombre y al mundo, pero dentro del ámbito de la cosmovisión religiosa<sup>21</sup>.

La continuidad se da en el hecho de que tal autonomía del hombre y el correspondiente antropocentrismo, como ha quedado dicho, no se realizaba agresivamente, sino que se vivía como una continuación y coronamiento del empeño medieval de rehabilitación ontológica del hombre y de afianzamiento de su *dignidad*. La novedad del Renacimiento, en lo que al estudio del hombre se refiere, estaría en que éste empieza a tomar en cuenta al individuo y su *dignidad*<sup>22</sup>, aunque tal inicio no se produce de forma tan brusca y en ruptura tan fuerte con el legado medieval como fue defendido por Burkhardt<sup>23</sup>.

La Edad Media, dentro del esquema de la teología cristiana, considera al hombre como un ser arrancado del mundo de los seres materiales

---

<sup>20</sup> Cfr. J. San Martín, op. cit., p. 18.

<sup>21</sup> Cfr. F. Savater, «Avatares de la dignidad humana», *Través* (Rev. de Pensamiento), 1984, n.º 1, pp. 12-19; Id, «La avidez por el hombre nuevo», *Claves de la Razón Práctica*, 1993, n.º 30, pp. 2-6.

<sup>22</sup> Cfr. Pico de la Mirándola, *Oratio de hominis dignitate*, (trad. *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984); Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad*, Madrid, Editora Nacional, 1982 (edición original de la obra: 1586, aunque la obra fue escrita en el primer tercio del s. XVI).

<sup>23</sup> Parece hoy día claro que el tema renacentista de la *dignidad del hombre* es una continuación de reflexiones medievales iniciadas en siglos anteriores: cfr. Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid, Castalia, 1972 (especialmente el apartado «De Hominis dignitate», pp. 128-151); y M.ª Luisa Cerrón Puga, introducción del *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Fernán Pérez de Oliva, o. cit., pp. 16 y ss.



para entenderlo como un sujeto personal adornado por la gracia de Dios, y, por ello, ontológicamente superior en ser, en valor y destino, a cualquier otra realidad mundana. El Renacimiento recoge y continúa estas pretensiones *humanistas*, pero las seculariza, haciendo que tal dignidad del hombre ya no sea vista directamente como un reflejo de la gracia de Dios, sino como algo propio de la naturaleza del hombre, aunque el hombre sea considerado como criatura salida de las manos de Dios. De alguna manera, la dignidad del hombre es vista como algo intrínseco (naturaleza), frente a la visión extrínseca (gracia) de la época medieval.

Este cambio cosmovisional tiene una serie de causas que es preciso analizar, aunque no podamos (tampoco es necesario) analizarlas en toda su profundidad, como son los nuevos descubrimientos geográficos y los avances de las ciencias positivas del hombre, en especial la medicina.

#### a) LOS DESCUBRIMIENTOS GEOGRÁFICOS

Hasta el s. XVI, el hombre europeo tenía una visión de la tierra existente reducida a Europa, norte de Africa y parte de Asia. El impacto que supuso el descubrimiento de América, con la aparición de otras razas humanas, resulta fácil de barruntar. Suponía la aparición de *otros hombres*, que ponían en entredicho la propia identidad del europeo. De ahí las disputas intelectuales y teológicas sobre conceder o no la categoría o condición de *personas humanas* a los indios y sobre su capacidad o no de *sujetos de la redención* de Jesucristo<sup>24</sup>. Aunque zanjado el problema favorablemente al mantenimiento de un único género y especie humana, era tal la diferencia entre las culturas aborígenes y las europeas que resultaba difícil a los europeos considerar como iguales unas poblaciones tan débiles y atrasadas como aquéllas<sup>25</sup>.

Prueba de ello es que los conquistadores, amparados en estos rasgos de supuesta inferioridad, someterán a los indios, en muchos lugares de América, a las más crueles vejaciones y esclavitudes, e incluso harán de ellos objeto de cacerías humanas. La labor valiente y constante de los misioneros en defensa de los indios dio como resultado la publicación de la bula de Paulo III *Sublimis Deus* (1537), declarando so-

---

<sup>24</sup> Cfr. J. San Martín, op. cit., p. 20 y ss. Cfr. J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, vol. II, pp. 349 y ss.

<sup>25</sup> Cfr. Cl. Lévi-Strauss, en J. San Martín, op. cit., p. 26, palabras de gran interés.

lemnemente la condición humana de los indios. Igualmente, Francisco de Vitoria, en su *Relectio de indiis*, reconocerá a los indios los derechos fundamentales inherentes a toda persona humana. Importante fue también la lucha de Bartolomé de las Casas en la defensa de los indios y las condenas de los expolios y vejaciones que los intereses inhumanos de los conquistadores infligían constantemente a los autóctonos del Nuevo Mundo.

El efecto más notorio del descubrimiento, en el ámbito antropológico, será, por tanto, la ampliación del horizonte de lo humano, con la entrada en el horizonte de comprensión de lo antropológico de otras culturas y formas de ser hombre, que desbordaban la hasta entonces segura y cerrada autocomprensión euroasiática de lo humano. Pero tal ampliación de lo humano no se hizo de forma pacífica, sino traumática, produciéndose una asimetría entre los diferentes tipos de hombres, asimetría que va a continuar hasta nuestros días: frente al hombre civilizado occidental se sitúa el salvaje, bárbaro e inculto, situado en un nivel y estadio inferior de humanidad, necesitado de posterior evolución hasta llegar al nivel civilizado del europeo. «Tenemos, pues, ya a finales del s. XVI, y como resultado de una dilatada polémica, pensados los decisivos conceptos de salvajes, bárbaros y civilizados; mas ese pensamiento no ha surgido fundamentalmente para clasificar pueblos según los hechos culturales, sino para designar la situación moral no sólo de los otros sino también de nosotros; por eso, la distinción entre salvajes y bárbaros es a finales de siglo una situación fundamentalmente moral que, por lo tanto, nos implica también a nosotros»<sup>26</sup>.

Pero tal enfoque moral se irá perdiendo progresivamente, debido al giro cientifista del enfoque antropológico que aparece claramente en Descartes. El filósofo de la duda metódica realiza una bipartición de la naturaleza humana, en la que no aparece ya la medición moral y el concepto de dignidad humana propia del Renacimiento. El hombre es para Descartes, por un lado, una *res cogitans*, y, por otro, una *res extensa*, constituida por los mismos elementos mecánicos de las cosas materiales, y sometible a los postulados y leyes de las ciencias naturales.

Esto va a traer unas consecuencias de enorme trascendencia para el futuro de la Antropología. Ya no importaba ni se tenía en cuenta, con este enfoque dualista y cientifista, el problema moral de las diferencias entre los hombres, pues el *cogito* es algo abstracto, y lo cor-

---

<sup>26</sup> J. San Martín, o. cit., p. 25.

poral se reduce a un campo de leyes físicas y químicas. De esta forma, la preocupación filosófico-moral desaparece de la Antropología y se convierte el estudio del hombre en una mera aplicación de leyes científicas.

Tal orientación cientifista tenía sus raíces en los siglos anteriores, con la abundante ampliación de los saberes científicos al estudio del hombre, siendo este elemento el segundo factor de influjo decisivo en el saber antropológico renacentista.

#### b) LAS CIENCIAS POSITIVAS Y EL ESTUDIO DEL HOMBRE

El siglo XVI representa uno de los siglos más decisivos en la historia de las ciencias naturales. El esfuerzo de las ciencias por desentrañar los secretos y las leyes de la realidad se centró también en el ámbito de lo humano. El primer entorno científico que se abre camino en el terreno antropológico es el de la medicina, como indica D. Gracia, para quien los dos rasgos del esfuerzo científico aplicado al estudio del hombre en esta época lo constituyen «el haber sido realizado sobre todo por médicos, y en buena parte por humanistas y médicos españoles»<sup>27</sup>. Tal es el caso de Luis Vives<sup>28</sup>, Gómez Pereira<sup>29</sup>, Huarte de S. Juan, Francisco Valles, Andrés Laguna y otros<sup>30</sup>.

Un acontecimiento de enorme importancia supuso la publicación de la obra de Vesalio, *De corporis humani fabrica libri septem*, inaugurando «el estudio científico (en sentido moderno) del *cuerpo*. Y con ello, una parte de la futura y ya cercana antropología lograba trato sistemático. Entre polémicas, los médicos profundizan más y más en tal dirección y se atreven, junto con los demás humanistas, a intentar una aproximación similar del *alma*. Y de la unión de estos dos puntos de vista surge la Antropología como ciencia»<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> D. Gracia, art. cit., p. 230.

<sup>28</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *Juan Vives y su mundo*, o. cit., IX, Madrid, Rev. de Occidente, 1965<sup>2</sup>, pp. 528-29. Para Ortega, «Vives es, y en ello consiste lo más importante de su aportación al tesoro de las ideas, el primer antropólogo que ha existido, se entiende, como un primer albor de ello. Con sorprendente clarividencia ya en 1531 (piensen ustedes que en 1531 tenía treinta y nueve años Vives), un estudioso, Brunswick, toma a Vives como tema de una tesis doctoral y le llama, en el título de su estudio, “philosopho praesetim Anthropologo”...». Cita tomada de D. Gracia, o. cit., pp. 230-231.

<sup>29</sup> Menéndez Pelayo lo califica como «el primer padre de la antropología moderna», en *Crítica filosófica*, Col. Esct. Cast. t. 94, p. 218. Cfr. D. Gracia, op. cit., p. 231.

<sup>30</sup> Cfr. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español, o.c.*, vol. II; M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC.

<sup>31</sup> Diego Gracia, op. cit., p. 231.

Ya indicamos en su momento que es en esta época cuando se utiliza por primera vez el término *Antropología*, aunque sea en un contexto teológico<sup>32</sup>. Pero, a pesar de tal contexto teológico, el enfoque antropológico de O. Casmann se halla en la línea de la orientación científica que van tomando ya los estudios del hombre. Prueba de ello es el título del texto de Casmann: *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina... Secunda pars anthropologiae: hoc est Fabrica humani corporis*<sup>33</sup>.

Además, como señala D. Gracia, esta orientación cientifista de la Antropología «hizo olvidar pronto, como bizantinismos, muchas de las ideas escolásticas sobre la persona. La Antropología nueva y científica supuso un cierto olvido de la preocupación trascendental o metafísica por el tema de la persona»<sup>34</sup>. De esta forma, como ya hemos señalado antes, la Antropología de esta época fue ganando en precisión y orientación científica, pero fue perdiendo en preocupación moral y en interés por el valor irrepetible de cada sujeto humano. El culmen de esta forma de pensar lo constituye la filosofía antropológica de Descartes, y en parte también la de Kant. De este modo, encandilados por el prestigio de lo científico, tendemos a considerar un avance el enfoque renacentista y racionalista posterior, sin caer en la cuenta de la enorme pérdida de densidad moral y crítica que respecto al supuesto oscurantismo medieval estaba costando a la filosofía del hombre.

En resumen, y antes de continuar con etapas posteriores del discurrir de la filosofía del hombre, «el Renacimiento crea un *espacio epistémico antropológico* con el que lo humano aparece como una *realidad* (un hecho) y como un *desideratum* (un valor). El nacimiento del espacio antropológico no supone fundamentalmente el descubrimiento de unos *hechos* nuevos sino la búsqueda y adopción de unos *valores*»<sup>35</sup>. Ahora bien, el desarrollo posterior de la Antropología irá separando esta doble faz (hechos y valores) hacia el predominio de la primera y hacia la separación de lo científico y lo filosófico.

---

<sup>32</sup> El 1.º que empleó el término *antropología* fue Otto Casmann, para designar la «doctrina humanae naturae», en el año 1594-5. Aunque ya Aristóteles utiliza, en la *Ética a Nicómaco*, el adjetivo *antropólogo* para designar a los estudiosos del hombre: Eth. Nic., 4, 8, 31 (cita de D. Gracia, art. cit., 230, nota 54). Cfr. J. Lorite Mena, «Kant, la pregunta por el ser del hombre y el nacimiento de la Antropología como problema filosófico», *Pensamiento*, 45 (1989), n.º 178, pp. 129-155; 134.

<sup>33</sup> Cfr. M. Landmann, *Antropología filosófica*, o. cit., p. 300.

<sup>34</sup> Diego Gracia, o. cit., p. 231.

<sup>35</sup> J. San Martín, o. cit., 19.

## 2) *La filosofía antropológica kantiana*

Tras el pensamiento cartesiano, el estudio del hombre se reducía a una psicología filosófica, al estudio del *cogito*, paralela a una ciencia del cuerpo humano. En todo el s. XVIII, la Antropología parece no estar «a la altura exigida, por una parte, por la acumulación de etnografía de los siglos anteriores, y, por otra, por la altura teórica a la que había llegado la filosofía española»<sup>36</sup>. Pero, en contraste con esta afirmación global, es precisamente en el s. XVIII donde la filosofía antropológica toma un impulso y una conciencia especial e inigualable, de la mano de I. Kant y de J.J. Rousseau<sup>37</sup>.

Rousseau es uno de los pioneros en delimitar el ámbito epistemológico de la Antropología al diferenciar entre el estudio *de los hombres* (como enfoque histórico y concreto de los hombres) y el estudio *del hombre* (como estudio *antropológico* que trata de entresacar de las diferencias lo que constituye lo específico de todo hombre). Pero para encontrar esos rasgos específicos de lo humano, hay que tomar distancia del propio entorno cultural. Es necesario, dice, «conocer al hombre por sus semejanzas y por sus diferencias para adquirir esos conocimientos universales que no son de un siglo ni de un país exclusivamente, sino que, por ser de todos los tiempos y de todos los lugares, son, por decirlo así, la ciencia común de los sabios»<sup>38</sup>. Hay, por tanto, que llegar a la situación *natural* del hombre, evitando tomar como propio de la naturaleza lo que no es más que propio de nuestra mentalidad civilizada, que para Rousseau significa corrupción y desviación de lo natural. Rousseau busca describir al hombre salvaje, al hombre en estado de *naturaleza pura* anterior a la corrupción de las culturas y civilizaciones posteriores<sup>39</sup>. Tal *hombre natural* es un ente de ficción, «ya no existe, ha podido no existir, y probablemente no existirá jamás»<sup>40</sup>.

Pero indica el camino para hallar los rasgos comunes del hombre a través de la dialéctica entre igualdad y desigualdad de los hombres y de las culturas. En esta conjugación de igualdad y desigualdad están

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>37</sup> Para el estudio del papel de Rousseau en la historia de la filosofía del hombre, cfr. J. San Martín, *op. cit.*, pp. 32 y ss.; A. Pintor Ramos, «Libertad del hombre y del ciudadano», *Cuad. Salm. de F.*, 1981, vol. VIII, pp. 5 y ss.

<sup>38</sup> J.J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Aguilar, 1974, p. 129.

<sup>39</sup> Rousseau es el máximo exponente de la polémica sobre el buen salvaje y la relación entre la naturaleza pura y la cultura, polémica que tuvo su origen en la literatura española del s. XVI. Cfr. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, *o. cit.*, p. 407 y ss.

<sup>40</sup> J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 19.

implicadas las tres ramas futuras de la Antropología: la antropología biológica, la socio-cultural y la filosofía del hombre, puesto que, como señala Lévi-Strauss, en Rousseau se produce el intento de pasar de la animalidad a la humanidad (esquema central de la antropología biológica); de la naturaleza a la cultura (antropología socio-cultural), y del sentimiento a la razón (filosofía del hombre, Antropología filosófica)<sup>41</sup>.

Pero quien sitúa los fundamentos del pensamiento filosófico moderno acerca del hombre es, sin lugar a dudas, I. Kant. Cada vez que se retoma el problema antropológico, se vuelve de nuevo a Kant, puesto que es él quien formula por primera vez clara y explícitamente la pregunta antropológica<sup>42</sup>.

El pensamiento filosófico de I. Kant está fundamentalmente representado en las tres *Críticas*, pero resulta curioso constatar que fue la Antropología el tema que más centró sus preocupaciones docentes en la universidad de Königsberg. Desde el curso 1772-73 hasta su jubilación en 1797, dedicó todos los semestres de invierno a la explicación de la Antropología<sup>43</sup>. De estas clases han quedado dos textos, confeccionados a base de diversos manuscritos de sus alumnos, publicados bajo el título de *Antropología pragmática*<sup>44</sup>, y la publicación del propio Kant, bajo el título de *Antropología en sentido pragmático*, de 1798<sup>45</sup>. El hecho de que durante casi treinta años ininterrumpidos hiciera de la Antropología el centro de sus clases, indica el enorme interés de Kant por este tema, que posteriormente considerará como el resumen y punto de convergencia de todos los saberes filosóficos.

La reflexión filosófica kantiana se halla convencida de que Newton, a través de sus descubrimientos científicos de la ciencia física, ha dado una explicación acabada del mundo exterior; y, por otro lado, Rousseau

---

<sup>41</sup> Cfr. J. San Martín, op. cit., pp. 36-40.

<sup>42</sup> Cfr. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, o. cit., 11-23 y 38-40; M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954; J. San Martín, op. cit., cap. II; M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit., pp. 24 y ss.; J. Lorite Mena, «Kant, la pregunta por el ser del hombre y el nacimiento de la Antropología como problema filosófico», o. cit., M. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid, Univ. Pont. Comillas, 1980; J.L. Villacañas Berlanga, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987.

<sup>43</sup> Cfr. José Lorite Mena, op. cit., pp. 129-155; 129; R. Rodríguez Aramayo, «Estudio preliminar» a la trad. de I. Kant, *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. IX-XXVII.

<sup>44</sup> Cfr. I. Kant, *Antropología pragmática*, Madrid, Tecnos, 1990, en especial el estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo (pp. IX-XXVIII), a partir del manuscrito del alumno. C. Mrongovins, en 1985.

<sup>45</sup> Trad. cast. de J. Gaos, Madrid, Rev. de Occidente, 1935.

ha llegado a idéntica explicación precisa en el mundo interior, el de la moral<sup>46</sup>. El problema que se plantea Kant es cómo unificar fundadamente esos dos mundos, y aquí resulta significativa la pregunta por el ser del hombre.

Para los años en que reflexiona Kant sobre el hombre, ya se había ido constituyendo el estudio sobre lo humano en un ámbito epistemológico específico. No sólo aparece en O. Casmann el nombre de *Antropología*, sino en otros tratados. Así en Drake (Londres, 1707), Teichmeyer (Ginebra, 1739) y A.C. Chavanne (Lausana, 1788)<sup>47</sup>. Pero no todo estudio acerca del hombre se presentaba entonces bajo la denominación de *Antropología*. Ello nos indica que se está estudiando al hombre desde dos enfoques interpretativos diferentes. Los que titulan su estudio como *Antropología*, enfocan al hombre desde el punto de vista científico. Esto es, estudian al hombre como *objeto* y no como *sujeto*<sup>48</sup>. En cambio, los que desde un punto de vista filosófico tratan de llegar al *conocimiento del hombre*, pretenden enfrentarse a la realidad humana como *sujeto*. Este segundo enfoque es el que quiere primar Kant, pero tratando de hacer una nueva síntesis de los dos puntos de vista, dando al estudio conjunto el nombre de *Antropología*. Y ahí se sitúa la novedad y lo específico del planteamiento kantiano.

Tanto la Antropología como el *conocimiento del hombre* aspiran a un estudio del hombre como un todo. Pero los enfoques son diametralmente opuestos. En el enfoque de la Antropología, centrado en el hombre-objeto, «el hombre se expresará claramente en la historia natural de su constitución, y así, tomándolo como “objeto”, se podrá constituir la “ciencia general del hombre”». En cambio, en el enfoque filosófico del *conocimiento del hombre*, «la ciencia de su formación como objeto, esa “ciencia general del hombre”, sólo es un medio para fundar el orden político y moral»<sup>49</sup>. Por tanto, las perspectivas de ambos enfoques son claramente divergentes, como señala J. Lorite Mena: mientras «una perspectiva interroga al sujeto desde la naturaleza, la otra interroga a la naturaleza desde el sujeto»<sup>50</sup>.

Kant parte de esta distinción, pero tratará de superarla. En sus apuntes de Antropología, distingue dos modos de hacer Antropología:

---

<sup>46</sup> Cfr. I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 1764, n.º 3.

<sup>47</sup> Cfr. I. Lorite Mena, op. cit., p. 134.

<sup>48</sup> Diderot, por ejemplo, en el artículo «Anatomía», escrito para la *Enciclopedia* (1751-1756), define la Antropología como anatomía: cfr. Lorite Mena, op. cit., p. 134; M. Duchet, *Antropología e historia en el siglo de las luces*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 14 y 202.

<sup>49</sup> J. Lorite Mena, op. cit., p. 139; cfr. M. Duchet, op. cit., pp. 19-20.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 139.

la que se encarga del «conocimiento fisiológico del hombre», que comprende «lo que la naturaleza hace del hombre»; y la que se encarga de «el conocimiento pragmático de lo que el hombre, en cuanto ser de libre actividad, hace o puede y debe hacer de sí mismo»<sup>51</sup>. Kant introduce la dimensión *pragmática* en el ámbito de la Antropología, contra la costumbre anterior, con el intento de que sea «una doctrina del conocimiento del hombre sistemáticamente tratada». De esta forma, uniendo en un solo campo epistemológico la antropología fisiológica y la pragmática, constituye el doble espacio articulador de la Antropología moderna.

La pregunta que se presenta ahora es qué implicaciones trae para la delimitación del logos del hombre este modo de entender Kant la Antropología. La intención de Kant se dirige a situar en una misma disciplina del saber, denominada Antropología, las dos caras de la realidad humana: la que puede ser estudiada desde las leyes de la naturaleza (antropología fisiológica) y la que escapa a ellas, dominada por la intencionalidad y la libertad. A diferencia del enfoque naturalista, la cara del hombre como sujeto también se halla bajo la racionalidad, pero es una racionalidad diferente, situada bajo un nuevo principio, la libertad, con la que el hombre domina a la naturaleza y se hace a sí mismo. Aquí se sitúa el reino de la *perfectibilidad* (término acuñado por Rousseau), enfrentado a la determinación (ámbito de hombre-objeto)<sup>52</sup>.

Por tanto, frente al mantenimiento de una permanente separación de lo humano en dos ámbitos irreconciliables (Antropología: hombre-objeto, y *conocimiento del hombre*: hombre-sujeto), Kant opta por unir ambos campos en un solo saber: la Antropología sistemática o Antropología filosófica, cuyo cometido consistirá en tematizar la radical problematicidad del ser humano, consistente en dar cuenta de su ser-objeto y ser-sujeto. En Kant, por tanto, se daría el primer intento del paso del hombre como *tema*, a comprenderlo como radical *problematicidad*. De ahí que se le considere como uno de los puntos de arranque de la Antropología filosófica.

Ahora bien, ¿cómo plantea Kant este problema y cómo trata de resolverlo? Como consecuencia de la dificultad de conjugar en una visión global las dos facetas de la realidad humana, el hombre aparece

---

<sup>51</sup> En la *Antropología práctica*, habla de *antropología escolástica y pragmática*. La primera indaga «las causas de la naturaleza humana». Y en la pragmática, «me limito a estudiar su estructura y a tratar de encontrar aplicaciones a mi estudio. La antropología se denomina pragmática cuando no se orienta hacia la erudición, sino hacia la prudencia». Ed. citada, p. XVII.

<sup>52</sup> Cfr. J. Lorite Mena, op. cit., 148.



como pregunta (*problema*, y ya no simplemente *tema*). Pero además, la pretensión de Kant es que toda la filosofía se resume en el problema del hombre. Tanto en sus notas de Antropología como en las de Lógica de 1800 (dos años después de publicar la *Antropología*), señala Kant que las preguntas que han guiado su reflexión filosófica son tres: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me está permitido esperar? Las tres preguntas, a su vez, se resumen en una cuarta: ¿qué es el hombre? Kant se encarga de explicar más detenidamente lo anterior: «A la primera cuestión responde la *metafísica*, a la segunda, la *moral*, a la tercera, la *religión*, y a la cuarta, la *antropología*. Pero, en el fondo, se podría considerar todo esto como antropología, ya que las tres primeras cuestiones hacen referencia a la última»<sup>53</sup>.

Este centramiento de todas las cuestiones de la filosofía en la pregunta por el hombre no es fácilmente entendible, y ha sido objeto de numerosas polémicas y diversas interpretaciones<sup>54</sup>. La realidad es que tantas interpretaciones encontradas son posibles porque Kant ha dejado el problema planteado, pero sin apenas dejar caminos seguros de resolución. El camino abierto por la opción de la antropología pragmática frente a la fisiológica, no parece hallarse a la altura del planteamiento del problema tal y como aparece en la concatenación de las cuatro preguntas, y a la altura filosófica de sus tres *Críticas*. Así lo ve Landmann, para quien la *Anthropologie* de Kant «es solamente una antropología descriptiva etnográfico-psicológica, llena de curiosidades»<sup>55</sup>. Y lo mismo piensa M. Buber, para quien «Kant no ha respondido, ni siquiera intentado responder, a la pregunta que enderezó a la antropología: ¿qué es el hombre? Desarrolló en sus lecciones una antropología bien diferente de la que él mismo pedía, una antropología que, con criterio histórico-filosófico, se podría calificar de anticuada, trabada aún con la antropografía de los siglos XVII y XVIII, tan poco crítica»<sup>56</sup>.

Con todo, a pesar de que es cierto que la preocupación kantiana se centró más en una reflexión antropológica que va más en la línea de lo que hoy entendemos por antropología cultural, no quedó tan obviada, como parecen creer algunos, la pregunta por el ser del hombre, en la línea de su tarea crítica. Para Kant queda claro que lo que delimita el campo de la Antropología y sitúa la dificultad de su comprensión es, como ya hemos dicho anteriormente, el hecho de relacionar en la

---

<sup>53</sup> Cfr. I. Kant, *Logik*, A, 2. Wiesbaden, Insel Verlag, 1958, III, pp. 447-448.

<sup>54</sup> Cfr. M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit. En pp. 25-26 se indica un abanico amplio de interrogantes interpretativos que la postura de Kant suscita.

<sup>55</sup> M. Landmann, *Antropología filosófica*, o. cit.

<sup>56</sup> M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, o. cit., p. 166.

misma realidad del hombre su condición de sujeto y de objeto. El objeto del pensamiento filosófico es dar cuenta del mundo. Pero, para Kant, como indica en el prefacio de su *Antropología*, «en ese mundo, el objeto más importante al que pueda hacer aplicación (de los conocimientos y aptitudes) es el hombre». Y más adelante explica la razón de ello: «ya que el hombre es para sí mismo su fin último». El hombre, aunque un ente más del mundo, es un ente especial, porque es en él donde el mundo toma conciencia de sí, y es en él donde el mundo adquiere todo su sentido.

Esto es lo que define al ser humano en medio del resto del universo: el hecho de ser conciencia, sujeto, un yo que piensa, convierte a todo lo demás en objeto de su pensamiento, e incluso hace de sí un objeto. El sujeto es a la vez objeto.

Por tanto, en palabras de M. Morey: «la gran dificultad que rodea al problema del ser del hombre hay que buscarla, para Kant, en esa irremediable distancia de un ser que es, a la vez, sujeto y objeto, sujeto determinante, condición de posibilidad de conocimiento, y sujeto determinado como yo, objeto de representación (en esa fractura que abre el ser que dice «soy», entre un yo que es sujeto y un yo que es predicado)»<sup>57</sup>.

Así, no sólo nos muestra Kant que todas las grandes cuestiones de los diversos compartimentos de la filosofía conducen a la pregunta por el hombre, sino que además le resulta evidente el carácter paradójico de esta cuestión. Y, de este modo, Kant es quizás el primero que sitúa la problematicidad en el corazón del ser del hombre y en el corazón de la Antropología. «En adelante, el conocimiento del hombre, la figura misma del hombre va a señalarse como el lugar del Misterio, el corazón de lo que se nos escapa, empujándonos al ejercicio de un nuevo asombro, de un nuevo filosofar. Un asombro esta vez ante el *homo absconditus* que es siempre habitante intersticial, ni sujeto, ni objeto, ni conciencia empírica, ni trascendental, ni sujeto de la enunciación ni el enunciado, siempre deslizándose en el movimiento de un “no sólo sino también...”»<sup>58</sup>.

El pensamiento del hombre acerca de sí mismo toma en Kant una maduración importante y unos derroteros que enderezan el tema hacia la moderna comprensión de la Antropología filosófica. Lo que a raíz de Kant centra la admiración del filósofo ya no es «el silencio eterno de los espacios infinitos», como le ocurre a Pascal, sino el misterio del hombre, esto es, en palabras de M. Buber, «el enigma de tu propio captar el

---

<sup>57</sup> M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit., p. 29.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 30.

mundo y de tu propio ser. Tu pregunta ¿qué es el hombre? es, por tanto, un problema auténtico para el que tiene que buscar la solución»<sup>59</sup>.

Ahora bien, aunque Kant ha señalado y delimitado magistralmente el espacio propio de la Antropología, quedan tras él algunas deficiencias de las que ésta se resentirá hasta hoy. La primera proviene del menosprecio hacia la Antropología fisiológica como innecesaria, puesto que depende totalmente de la naturaleza lo que el hombre llegue a ser en esa dimensión. Para Kant lo fundamental es la antropología práctica, por ser la única cuya constitución depende de la libertad. Esto supone el mantenimiento de un dualismo antropológico que la Antropología filosófica actual se dispone a soldar, tratando de mostrar cómo ambas dimensiones se hallan correlacionadas y coimplicadas en la construcción sistemática del hombre entero.

Ello es así, y estamos en el segundo aspecto problemático, por cuanto la pregunta central de la Antropología, ¿qué es el hombre?, adquiere toda su profundidad y problematismo, como bien advierte Kant, precisamente por la necesaria e imprescindible conjunción y acercamiento de esa barrera que une y separa la visión del hombre como objeto (antropología fisiológica) y como sujeto (antropología pragmática). Por tanto, no cabe plantear el problema dejando a continuación fuera uno de los elementos que constituye su condición de posibilidad. De ahí que el planteamiento sistemático de la antropología kantiana tendrá que ser madurado con correcciones y añadidos posteriores<sup>60</sup>.

Este inacabamiento de la antropología kantiana será el punto de arranque y el incentivo de toda la reflexión antropológica del s. XIX, tanto desde una orientación puramente filosófica, como desde la óptica científica. Esta segunda faz será la seguida por el *evolucionismo* antropológico, sobre el que tendremos ocasión de hablar más adelante dentro del estudio de las *Antropologías científicas*.

La línea más filosófica será continuada por el idealismo alemán, de Fichte a Hegel, y retomada por Feuerbach y Nietzsche. «El intento de Fichte, Schelling, y Hegel [dice D. Gracia] sobre todo del primero, es construir un sistema acabado de antropología desde la médula misma de la obra de Kant, es decir, en perspectiva *trascendente*. Su raíz no es “idealista”, sino “trascendentalista”... Si para Kant el imperativo de la vida y de la filosofía son el *deber ser* realizado en la “buena voluntad”, para Fichte ese “deber ser” no es algo intelectual, sino real: el *ser* del

---

<sup>59</sup> M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, o. cit., 49.

<sup>60</sup> Cfr. J. Lorite Mena, op. cit., pp. 154-155.

hombre es su “deber ser”. De ahí que el imperativo moral fichteano sea: *llega a ser el que eres* (“*werde, der du bist*”)<sup>61</sup>.

Pero de esta forma se produce un fuerte desvío del intento kantiano. Aunque más fuerte todavía será la desviación hegeliana, favoreciendo, como señala M. Buber, «la desposesión de la persona humana concreta en favor de la razón del mundo, de sus procesos dialécticos y de sus formaciones objetivas»<sup>62</sup>. Será Feuerbach quien vuelva a situar el problema del hombre en la óptica antropocéntrica en la que Kant la había situado, y que la Antropología filosófica actual habrá de continuar.

### 3) Feuerbach y Nietzsche

L. Feuerbach es quien realiza el giro antropológico o «reducción antropológica» del pensamiento filosófico de Hegel<sup>63</sup>, giro que continuará Nietzsche. Kant, preguntándose por el origen del conocimiento como clave de la filosofía, había desembocado en la pregunta por el hombre. En cambio, Hegel sitúa el comienzo de la filosofía no tanto en el sujeto filosofante, cuanto en «el desarrollo de la razón del mundo».

Aquí es donde se centra la discrepancia entre Hegel y Feuerbach, por cuanto éste advierte que el concepto hegeliano de *razón* no es más que una secularización de Dios. Y así, indica M. Buber, «cuando la metafísica habla de la razón cósmica, no hace sino trasplantar al ser humano de su ser concreto a un ser abstracto»<sup>64</sup>. Feuerbach trata de invertir este planteamiento, y su filosofía tendrá como inicio «no el espíritu absoluto, es decir abstracto, no, para decirlo en una palabra, la razón en abstracto, sino el ser real y entero del hombre»<sup>65</sup>.

Feuerbach vuelve a Kant, pero el inicio de su filosofar no será el conocimiento del hombre, sino el hombre entero. «La filosofía nueva, dice Feuerbach, convierte al hombre... en el objeto único universal... de la filosofía, es decir, convierte a la antropología... en ciencia universal»<sup>66</sup>.

De esta forma, el giro filosófico de Feuerbach es sobre todo un giro antropológico, cuya orientación, como acertadamente resume M. Morey, se caracteriza por cuatro rasgos fundamentales: naturalismo, sensualismo,

---

<sup>61</sup> D. Gracia, *Notas para una historia de la Antropología*, o. cit., pp. 234-235.

<sup>62</sup> M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, o. cit., p. 41. Sobre el pensamiento antropológico de Hegel, en contraste con el de Marx, cfr. el cap. III, pp. 41-54.

<sup>63</sup> Cfr. M. Buber, o. cit., pp. 55-58.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>65</sup> L. Feuerbach, *Los principios de la filosofía del futuro* (1843); cita tomada de M. Buber, op. cit., p. 56.

<sup>66</sup> Texto citado por M. Buber, op. cit., pp. 56-57.

materialismo y antropologismo<sup>67</sup>. Esta última característica se halla constituida por la reducción que propone, en *La esencia del cristianismo*, del cristianismo como religión (filosóficamente encarnado en el pensamiento de Hegel) a Antropología. La esencia de la religión, según Feuerbach «se funda en la diferencia entre el hombre y el animal; los animales no tienen religión»<sup>68</sup>. Así, religión y Antropología están íntimamente relacionadas.

Lo que define al hombre es su conciencia, realidad que produce una doble imagen de sí: interna y externa. La conciencia interna es la que sitúa al individuo en relación con su especie, con su esencia. Ahora bien, la religión es alienante para el hombre, por cuanto sitúa esta esencia del hombre fuera del propio hombre, objetivándola y personalizándola en Dios (o el Espíritu hegeliano). De ahí que la tarea de la filosofía, según Feuerbach, sea reintegrar al hombre su auténtica esencia alienada. Es poner a la religión (onto-teología) sobre sus verdaderos pies: la Antropología. En concreto, si la religión opera sobre la atribución a Dios (sujeto) de todos los predicados que lo convierten en la realidad más perfecta, la propuesta de Feuerbach consiste en mantener los predicados y situar al «Hombre» en el lugar del sujeto «Dios».

Se trata, pues, de un ateísmo antropológico en el que el engrandecimiento del hombre pasa por el abajamiento de Dios. Se inicia así una cierta religión del hombre. Los valores religiosos seguirán siendo tales (esto es, dignos de respeto), por cuanto son, y en la medida en que son, humanos. Ahora bien, cuando hablamos de *hombre*, nos estamos refiriendo siempre no al individuo, sino a la especie<sup>69</sup>. De ahí que, para Feuerbach, *Homo homini Deus est*, aunque no tanto como realidad concreta y ya realizada, sino como expresión utópica abstracta y de futuro. Como dirá en nuestro siglo E. Bloch: «El hombre (todavía no)es Dios».

Pero el planteamiento feuerbachiano, con poseer los avances y méritos que anteriormente ya hemos señalado, presenta varios interrogantes. El primero se refiere a su reducción antropológica de la teología, y a su concepción de Dios como «proyección» del hombre<sup>70</sup>. Sin entrar a fondo en refutar su crítica a la religión, queremos dejar clara la endeblez de

---

<sup>67</sup> M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit., pp. 79-80.

<sup>68</sup> *Das Wesen des Christentums*, 1841 (Trad. cast., *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975).

<sup>69</sup> Cfr. M. Buber, o. cit., p. 58. Buber considera que la relación entre especie y base interpersonal del hombre es uno de los méritos de Feuerbach.

<sup>70</sup> Cfr. H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, Cristiandad, 1979, pp. 269-304; Hans Zirker, *Crítica a la religión*, Barcelona, Herder, 1985, pp. 78-137; J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, o. cit., pp. 34-46.

su crítica, consistente en meras afirmaciones sin detenerse nunca en fundamentarlas. Dios puede funcionar en muchos individuos como un recurso alienante para sus limitaciones, pero si Dios existe (y ese es el problema: Dios no es demostrable, pero sí razonable), se vienen abajo las afirmaciones de Feuerbach<sup>71</sup>. De hecho, Dios no funciona siempre así para todos los hombres.

Pero también resultan endeble, y es lo que aquí nos interesa, sus planteamientos antropológicos. Si rechaza Feuerbach la esencia de Dios como realidad abstracta y no materializable, los mismos reproches y reparos se pueden hacer a su *esencia* del hombre en cuanto especie. Además, la esencia del hombre se sitúa también y sobre todo en la conciencia interior. De este modo, la Antropología tiene que ser ciencia del hombre como *objeto, cosa externa y dato* material y empírico, pero, a la vez, debe comprender la realidad de lo humano como sujeto trascendental y conciencia de sí, siendo por ello condición de posibilidad de todo saber. La Antropología debe tratar de combinar sistemáticamente el enfoque empírico y el trascendental, constituyendo este intento de síntesis su principal dificultad. La conciencia de este problema (problema del ser del hombre y del estatuto epistemológico de la Antropología, como saber), que había sido lúcidamente planteado por Kant y en parte bien orientado por él, en Feuerbach no está tan conscientemente explicitado, por lo que advertimos en el discípulo de Hegel un retroceso respecto a Kant en la conciencia del problema antropológico. Así lo advierte expresamente M. Buber: «El postulado de Feuerbach no nos lleva más allá del umbral a donde nos había conducido la cuarta pregunta de Kant. Su reducción antropológica del ser es la reducción del hombre *no problemático*»<sup>72</sup>. Entre la vertiente empírica y la trascendental del hombre, origen ésta del problematismo antropológico, Feuerbach se escora hacia la primera, reduciendo el problematismo humano desde la seguridad de los datos empíricos.

En cambio, uno de los méritos de F. Nietzsche se halla en haber ahondado en la cuestión de la problematicidad antropológica. Se apoya y continúa la reducción antropológica de Feuerbach, siendo uno de los más representativos anunciadores de la «muerte de Dios»<sup>73</sup>. Para Nietzsche es evidente que el hombre se define como un ser radicalmente

---

<sup>71</sup> Cfr. M. Morey, op. cit., pp. 79-86.

<sup>72</sup> M. Buber, op. cit., p. 57.

<sup>73</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972 (trad. de A. Sánchez Pascual); E. Colomer, *El pensamiento alemán, de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1986-90 (3 vols.), vol. 3.º, pp. 225-334; Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1966.

problemático, atribuyéndole unos tintes de dramatismo desusado hasta entonces.

Tal problematismo proviene de que es un «animal no fijado todavía». Frente al resto de las especies, hechas de un modo fijo y acabado, el hombre aparece como algo en devenir, como una «enfermedad del universo», «la suprema equivocación de la naturaleza y como contradictoria en sí mismo». De ahí que el hombre aparezca para Nietzsche como una realidad intermedia entre la naturaleza y el super-hombre. El hombre actual es «como un embrión del hombre del porvenir». Pero ese hombre futuro, el superhombre, no es algo que llegará a ser de modo asegurado, sino que tiene que surgir del hombre actual: de su materia prima («el hombre es algo blando y plástico, se puede hacer de él lo que se quiera») y de su libre decisión por acelerar su llegada.

Pero, en el empeño de crear el nuevo modelo de hombre, no tiene caminos ni valores dados. El hombre de hoy, dice Nietzsche, no es «ninguna meta sino un camino, una encrucijada, un puente, una gran promesa». Lo primero que tiene que hacer es echar por la borda todo el cúmulo de valores recibidos del cristianismo, que han conformado su ser hasta el momento. El sentido de la vida no lo tiene que recibir el hombre de esa «moral de esclavos», que ha sido la moral occidental cristiana. El auténtico sentido lo ha de sacar el hombre de su propia vida. Y la vida es «voluntad de poder»<sup>74</sup>.

Dejando de lado las limitaciones de Nietzsche en sus críticas a la moral cristiana y en su concepción de la vida como «voluntad de poder» (susceptible de manipulaciones biologists y racistas), su concepción antropológica constituye un avance que influirá en el posterior planteamiento del problema del hombre. «Al convertir [dice M. Buber], como ningún pensador antes, la problemática de la vida humana en el objeto propio del filosofar, ha dado un nuevo impulso poderoso a la cuestión antropológica»<sup>75</sup>.

Nietzsche sitúa al hombre en el ámbito de lo animal. Ha surgido de ese mundo, y desde él tiene que ser comprendido. Pero no es un animal más, sino alguien situado más allá, aunque en un nivel ambiguo: animal inacabado, pero consciente de sí mismo. Aquí radica, como hemos dicho, su estatus problemático. Pero aquí está precisamente el punto débil de Nietzsche, puesto que, como señala M. Buber, no ha situado correctamente el punto de problematización humana. Y ello se debe a que «ya no se pregunta cómo podremos comprender que exista un ser como

---

<sup>74</sup> Con este nombre, *Voluntad de poder*, recogieron en un volumen sus editores (su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, y su discípulo, Peter Gast) una serie de fragmentos póstumos, editándose dentro de las *Obras Completas*, en Leipzig, 1899, 20 vols.

<sup>75</sup> M. Buber, op. cit., p. 67.

el hombre, sino cómo es posible comprender que un ser como el hombre haya surgido y saltado del mundo animal. Y, a pesar de todos sus esfuerzos a lo largo de toda su vida, esto es lo que Nietzsche no ha sido capaz de hacernos inteligible»<sup>76</sup>. A M. Buber le resulta limitador el hecho de que Nietzsche no centrara la problematicidad del hombre en aquello que resulta más importante y sorprendente: la capacidad de ser consciente de sí y de su mundo, y la urgente necesidad que le surge de preguntarse por el sentido de la existencia del universo y de sí mismo.

Para la época en que tanto Feuerbach como Nietzsche expresan sus concepciones antropológicas, las ciencias humanas han madurado suficientemente como para ayudar a dar a luz a las antropologías científicas, de las que vamos a hablar a continuación. A lo largo de todo el s. XIX, las dos líneas de reflexión antropológica a las que hemos hecho permanente referencia (la de orientación científica y la filosófico-trascendental) discurren por caminos separados. Y en muchos autores tal separación e ignorancia mutua continúa hasta nuestros días. Pero a comienzos del s. XX fue haciéndose cada vez más necesario el replanteamiento de un estudio completo y sistemático del hombre, que reuniera la reflexión científica (antropologías científicas) y la filosófico-trascendental (filosofía del hombre), dando origen a la *Antropología filosófica*, en sentido estricto. Este será el intento de Max Scheler, como más adelante tendremos ocasión de mostrar.

## 2.2. Las antropologías científicas

### 2.2.1. EL SURGIMIENTO Y SU CLASIFICACIÓN<sup>77</sup>

Con el Renacimiento, como ha quedado dicho más arriba, aparecen los primeros intentos serios de constituir una reflexión científica sobre el hombre, siendo pionero el enfoque médico<sup>78</sup>, de la mano de L. Vives, Vesalio, y otros.

Para si hay que ir al Renacimiento para desenterrar las raíces del enfoque científico de la Antropología, tendremos que esperar hasta el

---

<sup>76</sup> M. Buber, op. cit., p. 69.

<sup>77</sup> Para una aproximación a la historia de las Antropologías científicas y un primer ordenamiento clasificatorio, cfr. M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1979; E.E. Evans-Pritchard, *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid, Cátedra, 1987; P. Mercier, *Historia de la Antropología*, Barcelona, Península, 1969; P. Bohannan/M. Glazer, *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGraw-Hill, 1992<sup>2</sup>; J. Choza, *Antropologías positivas y Antropología filosófica*, Tafalla, Cénlit, 1985.

<sup>78</sup> Cfr. D. Gracia, art. cit., pp. 230-232.



s. XIX para asistir a su asentamiento definitivo. Ello se debe a que es entonces cuando se produce la madurez de las llamadas ciencias humanas, cuyo despertar se había producido un siglo antes.

Como ya hemos apuntado en páginas anteriores<sup>79</sup>, las ciencias humanas, y entre ellas las diferentes antropologías científicas, surgen, por un lado, en un momento en que se da un gran auge y prestigio de la aplicación de los métodos de medición y experimentación empírica a diversas parcelas de la realidad humana. El progresivo éxito de las ciencias naturales, producido desde los siglos XV y XVI, hace que se intente aplicar los mismos principios metodológicos a las ciencias humanas. El éxito de tal aplicación propiciará el progresivo asentamiento de éstas.

Por otro lado, en paralelo a ello, y como una lógica consecuencia, se va produciendo una crisis de confianza en la filosofía como método adecuado para dar cuenta de la realidad humana. El enfoque metodológico positivista y empirista, presente en las ciencias naturales, irá calando en este campo de las ciencias humanas, hasta desbancar y dejar de lado el punto de vista de la antropología trascendental, presente en la reflexión antropológica desde Kant<sup>80</sup>.

Y un tercer factor hay que situarlo en el ámbito de la sociología del conocimiento, escarbando en el nivel de los aspectos sociopolíticos. Las ciencias antropológicas surgen dentro del ámbito de expansión de los imperios coloniales español y portugués del siglo XVI y tendrán un segundo rebrotar precisamente en el s. XIX, de la mano de la segunda expansión colonial, en este caso inglesa, francesa, alemana y, luego, estadounidense<sup>81</sup>. Igualmente, como indica M. Harris, hay que tener en cuenta la fuerte tendencia etnocéntrica y racista del inicio de las antropologías científicas<sup>82</sup>.

Aunque la prehistoria de las antropologías científicas hay que situarla en épocas tempranas (como dice P. Mercier, «la prehistoria de la antropología es muy prolongada, tanto como la historia de la humanidad»<sup>83</sup>), sus diferentes balbucesos se consolidan en el s. XIX, cuando se produce, como atinadamente señala este mismo autor, el paso de visiones parciales de lo humano a intentos sintetizadores y omniabarcantes. El cambio es suficientemente significativo como para que pueda tachar

---

<sup>79</sup> Cfr. lo referente al despertar de las *ciencias humanas* al hablar de la polémica entre ciencias humanas y ciencias naturales, en el capítulo 2.º.

<sup>80</sup> Cfr. D. Gracia, op. cit., pp. 136 y ss.

<sup>81</sup> Cfr. J. Llobera, *La identidad de la Antropología*, Barcelona, Anagrama, 1990.

<sup>82</sup> Cfr. M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, o. cit.; J. Llobera, o. cit.

<sup>83</sup> P. Mercier, *La historia de la Antropología*, o. cit., p. 21.

Mercier de «preantropología» a todo lo realizado hasta entonces. «Entre la reflexión preantropológica [dice P. Mercier] y la reflexión antropológica propiamente dicha hay una diferencia real. Ciertamente, en el periodo en que la primera se desarrolla se plantean cuestiones pertinentes y ensayan explicaciones propicias. Pero, o eran demasiado amplias para conducir a algo concreto, o, por el contrario, quedaban constreñidas a saberes especializados. Los esfuerzos tendentes a proponer una interpretación de conjunto de los hechos humanos fueron siempre de menguados alcances, faltos de apoyo, al menos a título de hipótesis, en un principio general que permitiera reagruparlos y dotarlos de sentido. La historia de la antropología científica comienza cuando se descubrió y utilizó tal principio. Es hacia la mitad del s. XIX, en el momento en que un clima general de investigación y pensamiento posibilita la revolución darwiniana, cuando la reflexión sobre el hombre se convierte germinalmente en antropología moderna. Reflexión que puede parecernos, en muchos aspectos, anticuada, pero de la que la disciplina que nosotros hoy cultivamos es pura continuación»<sup>84</sup>.

Por tanto, cuando aparece dentro de cada antropología científica un paradigma antropológico que unifica los diferentes saberes dispersos dentro de cada área, es cuando asistimos al nacimiento de unos saberes que con razón se denominan *Antropología* (en cuanto intento de preguntarse y responder por el ser del hombre en su totalidad).

El abanico de las antropologías científicas resulta casi interminable: antropología física, social, cultural, biológica, genética, económica, psicológica, cibernética, etc. Pero las que han alcanzado cuerpo suficiente como para poseer autonomía dentro de la historia antropológica suelen ser tradicionalmente dos, a las que vamos a dedicar especial atención: la antropología físico-biológica y la socio-cultural<sup>85</sup>.

Pero también queremos hacer referencia, aunque en menor medida, a otras antropologías científicas que cada vez más van conquistando su autonomía y su campo específico de reflexión, como son la antropología psicolingüística, la antropología etológica, etc. De cada una de ellas estudiaremos sólo los aspectos más importantes para el intento que

---

<sup>84</sup> P. Mercier, *Histoire de l'Anthropologie*, París, 1966, p. 17 (Trad. castellana, *Historia de la Antropología*, o. cit., p. 23).

<sup>85</sup> La mayoría de los manuales de cualquiera de las antropologías científicas comienzan por una clasificación panorámica de las diferentes ramas antropológicas, aunque no hay entre ellos una coincidencia total. Cfr. A.J. Kelso, *Antropología física*, Barcelona, Bellaterra, 1978; R.L. Beals/H. Hoijer, *Introducción a la Antropología*, Madrid, Aguilar, 1978; M. Harris, *Introducción a la Antropología general*, Madrid, Alianza, 1981; C.Ph. Kottak, *Antropología*, Madrid, McGraw-Hill, 1994<sup>6</sup>.

aquí perseguimos. Describir ampliamente la historia de su origen y desarrollo, y la multitud de escuelas que se han dado en cada una de tales antropologías, constituiría un trabajo demasiado complicado e innecesario para el contexto de este escrito.

Todas las antropologías científicas pueden agruparse y conformar una estructura unitaria, complementándose y recubriendo las diversas parcelas de reflexión antropológica a las que cada una se dedica. Tendremos ocasión de ver la tendencia a la unificación cuando hablemos de la Antropología general o integral.

### 2.2.2. LA ANTROPOLOGÍA FÍSICO-BIOLÓGICA

Comenzó llamándose simplemente antropología *física* por el enfoque que en sus inicios tuvo de estudiar al hombre desde un punto de vista morfológico y anatómico<sup>86</sup>. Posteriormente, el desarrollo tan espectacular de la biología (y luego, de la genética) y su aplicación al hombre, hicieron que se llamara casi exclusivamente antropología *biológica*. Pero es más acertado unir los dos adjetivos en uno y hablar globalmente de antropología *físico-biológica*.

Según A.J. Kelso, la antropología físico-biológica se ocupa del estudio de la variabilidad biológica del hombre<sup>87</sup>. J. Z. Young considera que la antropología física tiene la pretensión de responder a la pregunta «¿de qué están hechos los hombres?»<sup>88</sup>. Para John Buettner-Jaunsch, la antropología física «estudia los orígenes y la evolución del hombre»<sup>89</sup>. Y podríamos ir trayendo otros intentos de definición de esta materia, que corroborarían la discrepancia de puntos de vista ya señalada. Opinión que se aumenta si echamos un vistazo a los índices de los manuales anteriormente citados, y de otros similares<sup>90</sup>.

Por su especial acierto en definir la materia, clasificar y organizar sus contenidos, y presentar una bien cuidada historia por etapas de la materia, seguiré fundamentalmente los planteamientos de A.J. Kelso. Según él, la antropología física abarca tres áreas de estudio: la *genética*; la *paleontolo-*

---

<sup>86</sup> Recordemos la definición de Diderot definiendo la antropología como *anatomía*: cfr. J. Lorite Mena, «Kant, la pregunta por el ser del hombre y el nacimiento de la Antropología como problema filosófico», o. cit.

<sup>87</sup> Cfr. A.J. Kelso, *Antropología física*, o. cit., pp. 1 y 3.

<sup>88</sup> Cfr. J.Z. Young, *Antropología física. Introducción al estudio del hombre*, Barcelona, Vicens Vives, 1976, p. XI.

<sup>89</sup> Cfr. J. Buettner-Jaunsch, *Antropología física*, México, Edit Limusa, 1979, p. 17.

<sup>90</sup> Otros textos de interés son: H.-G. Gadamer/P. Vogler, *Nueva Antropología*, vol. I y II, «Antropología biológica», Barcelona, Omega, 1975-76; Juan Comas, *Manual de Antropología física*, México, FCE, 1976.

*gía humana*, que estudia la variabilidad de los antecesores del hombre; y la *heterografía humana*, o biografía humana, cuyo objetivo se centra en estudiar las variaciones del hombre, dentro de su misma especie<sup>91</sup>.

La antropología física pretendía, en los primeros momentos de su constitución como disciplina sistemática, estudiar y determinar los aspectos somáticos de los seres humanos, sometibles a mediciones cuantitativas. De ahí que empezó siendo *craneometría*, como medio de diferenciación de las diversas razas humanas, a partir de su braquicefalia o dolicocefalia y otros rasgos discriminatorios. Más adelante, como consecuencia de progresivos descubrimientos arqueológicos y paleontológicos, el interés de la disciplina amplió enormemente sus parcelas de estudio y dedicación, como es el caso de la historia natural de la humanidad y la evolución y antropogénesis de la especie humana a partir de los antropoides.

El tema de la antropogénesis planteaba dos cuestiones fundamentales: ¿qué ocurrió en ese periodo de tiempo que va entre el último homínido y el primer hombre? y ¿cómo ocurrió, cómo se dio el salto? Es una doble perspectiva desde fuera y desde dentro, por llamarlo así. A la primera pregunta trata de responder la *paleoantropología*, a través de los descubrimientos de restos fósiles que permiten comparar los rasgos anatómicos de antropoides, homínidos y de la especie *homo*<sup>92</sup>. Y a la pregunta «cómo ocurrió», trata de responder con una mirada desde dentro la *genética humana*<sup>93</sup> y el estudio de la adaptación biológica al medio ambiente.

---

<sup>91</sup> Cfr. A.J. Kelso, o. cit., p. 3 Quizás sea más adecuado hablar de paleoantropología (estudio de los primeros hombres o de los hombres antiguos), que de paleontología, referida al estudio de los primeros seres vivos, en general, complementada con la neontología, que estudia los animales más recientes. Cfr. J. Buettner-Jaunsch, o. cit., p. 19.

<sup>92</sup> Cfr. Roger Lewin, *La interpretación de los fósiles*, Barcelona, Planeta, 1989; Donald Johanson y Maitland Edey, *El primer antepasado del hombre*, Barcelona, Planeta, 1982; Id. *La cuestión esencial. Preguntas y respuestas sobre la evolución*, Barcelona, Planeta, 1990; J.L. Arsuaga/I. Martínez, *La especie elegida*, Madrid, Temas de Hoy, 1998.

<sup>93</sup> Los genetistas tratan de hallar el *reloj molecular* que nos muestre los pasos de la evolución escritos en el genoma humano. Cfr. Allan Wilson y Rebecca L. Cann, «Origen africano reciente de los humanos», *Invest. y Ciencia*, 1992, junio, pp. 8-13; A.G. Thorne y M.H. Wolpoff, «Evolución multirregional de los humanos», *Inv. y Ciencia*, 1992, junio, pp. 14-20; R. Lewin, *La interpretación de los fósiles*, o. cit., caps. 5.º y 6.º; Ginés Serrán, «La búsqueda del origen del hombre: la última hipótesis», *Mundo Científico*, 1984, n.º 35, pp. 432-435; J.L. Arsuaga/I. Martínez, *La especie elegida*, o. cit., cap. 15.º; B. Dutrillaux y Fl. Richard, «Nuestro nuevo árbol de familia», *Mundo Científico*, 1997, n.º 181, pp. 646-655; D.C. Wallace, «Función normal y patológica del ADN mitocondrial», *Invest. y Ciencia*, 1997, n.º 253, pp. 12-20; Fco. J. Ayala, «El mito de Eva y la evolución humana», en *Forum Deusto*, «Innovación y cambio. Hacia una nueva sociedad», vol. II, Bilbao, Univ. de Deusto, 1997, pp. 121-137.

El inicio de la antropología físico-biológica como disciplina sistemática suele situarse en la segunda mitad del s. XVIII, en el ámbito cultural centro-europeo<sup>94</sup>, de la mano de estudiosos e investigadores como Daubenton, Blumenbach, Sömmering y otros. Pero la disciplina tiene también su pre-historia y sus orígenes más antiguos, de los que vamos a hacer referencia, al igual que del resto de las demás etapas de su historia, de la mano de A.J. Kelso<sup>95</sup>.

Siguiendo sus planteamientos, podemos distinguir cuatro etapas en esa historia, que vamos a describir someramente.

### 1) *Etapas de los orígenes (1600-1859)*

A.J. Kelso sitúa el momento clave y decisivo para la conformación de la antropología física, como una disciplina con objetivos y estructura propia, en la fecha de 1859, año de la publicación de *El Origen de las Especies*, por Ch. Darwin. Los años anteriores forman la *pre-historia* de esta disciplina, constituida por una serie de intereses dispersos y avances aislados en diferentes campos de la biología y de la zoología comparadas<sup>96</sup>. A pesar de esta dispersión, bien es verdad que se daba «un interés manifiesto por los problemas que constituirán, más tarde, el meollo de sus investigaciones»<sup>97</sup>. Pero se necesitaba un principio teórico general que reagrupara todos los datos y avances en estos campos de la Antropología y les dotara de sentido. Y tal principio fue la teoría evolucionista que constituyó y actuó como un catalizador y un principio revolucionario en el estudio del hombre.

Anteriormente al darwinismo, la ideología dominante que servía, en este aspecto, de fondo teórico de interpretación del hombre, era una cosmovisión religiosa estática, antievolucionista y apoyada en una interpretación ingenua y fundamentalista de la Biblia. El fenómeno que preparó la teoría evolucionista y minó la cosmovisión imperante «fue, probablemente, el reconocimiento de la preeminencia del empirismo sobre el enfoque estrictamente racionalista»<sup>98</sup>.

Un hito importante en esta historia es la obra del naturalista Linneo (1707-1778), autor de la primera y monumental clasificación de todos

---

<sup>94</sup> Cfr. M. Landmann, op. cit., cap. 1.º.

<sup>95</sup> A.J. Kelso en el cap. 1.º de su ya citada *Antropología física*, presenta una bien estructurada y documentada historia de esta rama antropológica. Cfr. también, F. Grasa Hernández, *El evolucionismo: de Darwin a la Sociobiología*, Madrid, Cincel, 1986.

<sup>96</sup> Cfr. E.M. Radl, *Historia de las teorías biológicas*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1988.

<sup>97</sup> A.J. Kelso, op. cit., p. 4.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

los seres vivos. Pero su concepción del mundo de la biosfera es todavía fijista y pre-evolucionista. Ahora bien, quien constituye realmente uno de los iniciadores de la antropología física es John F. Blumenbach (1752-1840), especializado también en clasificaciones, pero esta vez de los tipos físicos o razas humanas. Su trabajo de clasificación e investigación hay que situarlo en el contexto de la polémica entre monogenistas y poligenistas. Los monogenistas se apoyaban en una interpretación literal de la Biblia, pero tenían que resolver la paradoja de la multiplicidad racial. Dado el nivel elemental de la biología y de la genética de esos años, las diferencias de pigmentación cutánea y de otros rasgos morfológicos se consideraban tan diferenciadores que casi se creía que las razas eran especies (o subespecies) diferentes.

Entre los numerosos estudios clasificatorios de las razas, el de Blumenbach fue uno de los más aceptados. Defendía la existencia de cinco razas: negroide (etíope) o negra, mongólica o amarilla, caucásica o blanca, indio-americana o cobriza y malaya o parda.

Pero Blumenbach no fue el único que estableció clasificaciones raciales. Anders Retzius (1796-1860), inventor del índice cefálico como rasgo diferenciador de las razas, consideraba que el número de razas era muy superior a la propuesta de Blumenbach, a tenor de la gran variabilidad de índices cefálicos. El mismo Darwin recoge el amplio abanico de autoridades en la materia discrepando ampliamente sobre el número de clasificación<sup>99</sup>. La oscilación iba desde dos razas (propuesta de Virey) a sesenta y tres (!), como proponía Burke.

Con el enfoque evolucionista, se cambió la idea de raza. Actualmente se sitúa más dentro de un proceso evolutivo y del juego de la mezcla de caracteres genéticos hereditarios, estudiado por la genética de poblaciones<sup>100</sup>.

Además de en el campo de la biología, se dan en otras ciencias, como la geología, paleontología y arqueología, importantes descubrimientos que resultarán trascendentales para la antropología física, por el apoyo que representarán para la teoría evolucionista. La geología aportará pruebas para retrasar más allá de los cuatro mil años bíblicos el origen de la tierra. La paleontología descubre fósiles de especies muy diferentes a las actuales, por lo que el abanico de la biosfera se

---

<sup>99</sup> Cfr. Ch. Darwin, *The Descent of Man* (1871) (trad. cast.: *El origen del hombre*, México, 1982). Cfr. A.J. Kelso, op. cit., p. 8.

<sup>100</sup> Cfr. Ernest Mayr, «Darwin and the evolutionary theory in biology», en *Evolution and Anthropology: A centennial appraisal*, Anthropological Society of Washington, 1959, pp. 3-12; Id, *Animal species and evolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1963; A.J. Kelso, op. cit., cap. 9.

amplía considerablemente. Pero no se tenía todavía la teoría que relacionase las especies actuales con las anteriores. Esta será la gran aportación de Ch. Darwin.

## 2) *El evolucionismo de Ch. Darwin*

No vamos a extendernos demasiado en describir la teoría evolucionista de Ch. Darwin, porque es de sobra conocida por la cantidad ingente de excelentes estudios sobre ella<sup>101</sup>. Haremos referencia solamente a los aspectos más significativos de cara al problema antropológico.

Es conocido que Ch. Darwin no es propiamente el descubridor de la teoría *evolucionista*, en su sentido amplio. Ya otros como Lamarck habían apostado antes que él por el evolucionismo. La aportación específica de Ch. Darwin consistió en unir la teoría evolucionista (relación genealógica general de los seres vivos) con la teoría de la *selección natural*, como factor explicativo causal de la evolución. Después de observar la técnica de selección artificial en semillas y animales domésticos, Darwin pensó que la naturaleza bien podía, con mucha más lentitud pero con no menor maestría, desempeñar esa labor selectora en todos los animales. Pero la naturaleza, dentro de esta hipótesis, actuaría sin una previsión finalista. El proceso selector, según A. Remane, conjugaría tres aspectos:

- Se da un *hecho básico*: *los seres vivos varían*. Cada individuo de cualquier especie difiere de cualquier otro, aunque proceda de los mismos padres.
- Un segundo hecho consiste en advertir que, a pesar de la variación de descendientes que tiene cada pareja, la descendencia general de una especie permanece constante, en periodos largos de tiempo.
- El tercer factor es el determinante: entre los excedentes producidos por la naturaleza, se desencadena una «lucha por la existencia», de la que sobreviven los individuos más aptos<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> Cfr. M. Ruse, *La evolución darwinista*, Madrid, Alianza, 1983; M.T. Ghiselin, *The triumph of the Darwinian Method*, Chicago UP, 1984; S.J. Gould, *Desde Darwin*, Madrid, Blume, 1983; Id., *El pulgar del panda*, Madrid, Blume, 1983; J.W. Grüber y H. Barret, *Darwin on Man*, N. York, E.P. Dutton, 1974; M. Prenant, *Darwin y el darwinismo*, Barcelona, Grijalbo, 1969.

<sup>102</sup> Cfr. A. Remane, «La importancia de la teoría de la evolución para la antropología general», en H.G. Gadamer/P. Vogler, *Nueva Antropología*, Barcelona, Omega, 1975, vol. I, pp. 283-385; 287-288.

Este proceso selectivo es diverso según el tipo de factores frente a los que se tiene que combatir. Fundamentalmente son tres: la naturaleza, el resto de las especies vivas y el resto de los individuos de la misma especie. Dentro de la misma especie, se dan dos tipos de hecho selectivo: por el alimento y por la elección de pareja, para el apareamiento y obtención de descendencia.

Como cabía esperar, y es de todos sabido, los planteamientos de Darwin levantaron una dura polémica entre partidarios y opositores<sup>103</sup>. Un nuevo paradigma interpretador del hombre y del universo se presentaba y pretendía ocupar el papel hegemónico que la cosmovisión creacionista (en sentido mecánico y estático) había ocupado hasta entonces.

Pero, dejando de lado esos aspectos más generales, es importante señalar que la teoría darwinista, presente en *El origen de las especies* y *El origen del hombre*<sup>104</sup>, sirvieron poderosamente para impulsar a la paleontología, a la morfología comparada, e indirectamente, como vamos a ver, a la genética, e incluso sirvió para conformar el paradigma de la primera escuela teórica en el ámbito de la antropología socio-cultural, como en su momento tendremos ocasión de comprobar. Pero, sobre todo, la teoría evolucionista aportó una nueva óptica desde la que comprender y estudiar al hombre. De tal modo que tras Ch. Darwin nos resulta ya evidente que «la naturaleza del hombre y su relación con el universo (la cuestión que Thomas Huxley calificaba como “la más fundamental para la humanidad”) puede ser elucidada adecuadamente sólo si se tiene en cuenta nuestro origen evolutivo y nuestra relación de parentesco con el resto de los seres vivientes»<sup>105</sup>.

Ahora bien, a pesar del enorme impacto del darwinismo en los ámbitos de la antropología física, señala A.J. Kelso que «mientras se desarrollaba y se debatía la teoría de la evolución, la antropología hacía su aparición como disciplina separada, distinta y consciente de su originalidad. La teoría de la evolución desempeñó un papel importante en el temprano desarrollo de la antropología científica, aunque más en la antropología cultural que en la antropología física (...). La identificación de las formas de diferenciación biológica de los hombres, la descripción de esas diferencias y su clasificación racial continuaban siendo el objetivo principal, pero, por primera vez, dejaban de ser la actividad exclusiva»<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> Cfr. M. Ruse, o. cit., R. Grasa Hernández, op. cit., cap. 3.º, pp. 62-75.

<sup>104</sup> Cfr. Ch. Darwin, *El origen de las especies*, prólogo de Faustino Cordón, Barcelona, 1982; *El origen del hombre*, México, Ed. Mexicanos Unidos, 1982.

<sup>105</sup> Fco. J. Ayala, *Origen y evolución del hombre*, o. cit., p. 9.

<sup>106</sup> A.J. Kelso, op. cit., p. 12.



El impulso de la obra de Darwin se experimentó principalmente en la *paleoantropología*. Así que el darwinismo sirvió de fuerte estímulo para la búsqueda sistemática de restos de antecesores del hombre actual, tratando de hallar el *eslabón perdido* de la cadena evolutiva.

Pero en todo este proceso de cambio de orientación y de paradigma, tuvieron una importancia decisiva los hallazgos en el campo de la genética.

### 3) *La teoría sintética de la evolución*

La teoría de la selección natural se apoyaba en una acumulación selectiva de mutaciones generales. Pero Darwin nunca supo cómo se producían las transmisiones generacionales de caracteres genéticos<sup>107</sup>. A pesar de que su descubridor, G. Mendel (1822-1897)<sup>108</sup>, fue un contemporáneo suyo, nunca llegó a tener noticia de sus investigaciones y publicaciones.

En tiempos de Darwin eran varias las teorías que se defendían sobre la herencia. La teoría de la mezcla y la de la herencia de los caracteres adquiridos eran las más aceptadas. La primera defendía que los hijos tenían mezcla de los caracteres de sus padres. La realidad es que hay muchas pruebas evidentes de que esto no es siempre así. La segunda teoría sostiene que las cualidades y costumbres de un individuo pasan a su material hereditario y puede así transmitirlos a sus sucesores. Se suele considerar a Lamarck como el inventor de esta teoría, pero parece encontrarse ya formulada de modo implícito en otros autores anteriores<sup>109</sup>.

G. Mendel, en cambio, basó sus experimentos en la llamada *teoría de la herencia de las partículas*, que defiende que los caracteres heredados de una generación a otra se transmiten a través de partículas, llamadas *genes*, que se hallan presentes en pares en los seres vivos, pero reducidas individualmente en las células reproductivas (espermatozoides u óvulos). Los experimentos con guisantes mostraron empírica-

---

<sup>107</sup> «La ignorancia de Darwin acerca de las leyes de la herencia hizo que nunca notara por completo la teoría lamarckiana de la herencia de las variaciones o cualidades adquiridas, le impidió resolver la relación entre la selección natural y “los efectos del uso y del desuso”, así como responder adecuadamente a las críticas de Fleeming Jenkin sobre la incompatibilidad de la teoría de la herencia por mezcla con el concepto de selección natural»: R. Grasa Hernández, *El evolucionismo: de Darwin la sociobiología*, o. cit., p. 76.

<sup>108</sup> Cfr. Th. Dobzhansky y otros, *Evolución*, Barcelona, Omega, 1980, pp. 479-481.

<sup>109</sup> Cfr. A.J. Kelso, op. cit., pp. 13-14.

mente a Mendel lo acertado de sus suposiciones, aunque la comunidad de los científicos tardó medio siglo en aceptarlas, para lo cual se necesitó de un triple redescubrimiento simultáneo de la teoría, a través de los científicos, De Vries, K. Correns y E. Tschermak-Sesseneg, en 1900.

El redescubrimiento de las leyes de Mendel, aunque pueda pareceros ahora curioso, «no sólo no reforzaron la teoría darwiniana de la selección natural, sino que contribuyeron decisivamente a que perdiera prestigio entre los biólogos»<sup>110</sup>. Según Dobzhansky, entre otras razones, la causa de ello era la falta de una visión global de genética de poblaciones, centrándose, por contra, demasiado en la óptica individual de la genética frente a lo poblacional. Por eso, sirvió este redescubrimiento para apoyar y unirse a teorías opositoras y alternativas a la teoría de la selección natural, como fueron las teorías saltacionistas, neolamarckianas y ortogenéticas<sup>111</sup>.

Pero, tras el intento fallido del *neodarwinismo* de Anguste Weismann, se llegó a principios de este siglo a dibujar de forma completa la teoría evolutiva, apoyada en una síntesis de darwinismo y mendelismo, a veces también llamada, aunque impropriamente, *neodarwinismo*. Hacia la primera y segunda década del s. XX se fue ligando la primera síntesis, ayudada por la aparición de la *genética de poblaciones*. Esta nueva disciplina, dentro de la biología, «estudia los cambios de frecuencias génicas en las poblaciones»<sup>112</sup>. Se dan en ella dos ramas u orientaciones: la genética de poblaciones *matemática* (seguida por R.A. Fisher, J.B.S. Haldane y S. Wright), y la genética de poblaciones *ecológica* (estudiada por Chetvesikov y Th. Dobzhansky).

Todos estos avances genéticos dieron al traste con el fijismo y esencialismo del llamado pensamiento *tipológico*, para quien el *tipo* (similar al *eidos* platónico) es lo único real, mientras que las variaciones individuales son una mera ilusión. Para los genetistas de poblaciones, la realidad aparece diametralmente al revés, puesto que «todos los organismos y fenómenos orgánicos están formados de caracteres únicos, que sólo pueden describirse colectivamente en términos estadísticos»<sup>113</sup>. Por tanto, la única realidad son los individuos, que componen colectivos llamados *poblaciones*, caracterizados por los promedios estadísticos abstractos de tales individuos.

---

<sup>110</sup> R. Grasa Hernández, op. cit., p. 77.

<sup>111</sup> Para el estudio de estas teorías, ibídem, pp. 78 y ss.

<sup>112</sup> Ibídem, p. 85.

<sup>113</sup> Ibídem.

Al mismo tiempo, la genética de poblaciones mostró la realidad de la selección natural, frente a ciertas teorías genéticas que la ponían en duda o la rechazaban. Los resultados de las investigaciones de Haldane, Fisher y otros llevaban a la conclusión de que las combinaciones generadas dentro de una población genética eran orientadas por la selección natural, de modo que los actores ambientales hacen que se conserven las combinaciones de caracteres más favorables para mantenerse existiendo en cada ambiente concreto. Haldane es quien combinó *mutación y selección natural*, combinación en la que la primera proporciona el material genético que orienta y dirige la selección natural. Esta orientación por el ambiente de combinaciones genéticas específicas más favorables será llamada *deriva genética*.

Con todos estos avances científicos, se llegó a mitad del presente siglo (entre 1936 y 1947) a la teorización definitiva de la *síntesis (nueva síntesis)* entre leyes genéticas y selección natural, como pilares de la teoría evolutiva (*teoría sintética de la evolución*). Los principales artífices fueron Th. Dobzhansky, Julian Huxley, E. Mayr, G. Simpson y G.L. Stebbins<sup>114</sup>. La nueva síntesis evolutiva se apoya en tres procesos básicos: la *mutación*, la *recombinación genética* (a causa de la reproducción sexual), y la *selección natural*, aunque hay discrepancias en la importancia de cada uno de los tres factores, y especialmente sobre el papel del azar en los dos primeros procesos, e incluso en el tercero, la selección natural<sup>115</sup>.

El avance espectacular que experimenta la biología, en especial el capítulo de la genética, introduciéndose vertiginosamente en el camino que conduce al desvelamiento de los últimos componentes más elementales del mundo de la vida y del material de la herencia, va a reorientar todos los trabajos de la antropología físico-biológica, escorándola hacia el campo biológico y, además, recomponiendo y reorientando los temas de la antropología física tradicional, como es el concepto clave de *raza*. De este modo, se van dando pasos hacia lo que constituye la nueva antropología física.

---

<sup>114</sup> Los textos centrales de los autores que construyeron esta síntesis fueron: Th. Dobzhansky, *Genetics and the Origin of Species*, Nueva York, Columbia University Press, 1937; J. Huxley, *The New Systematics*, 1940; Id, *Evolution: The Modern Synthesis*, Nueva York, Haspe, 1942; E. Mayr, *Systematics and the Origin of Species*, Columbia University Press, 1942; G. Simpson, *Tempo and Mode in Evolution*, Columbia University Press, 1944; B. Rensch, *Evolution Above the Species Level*, Columbia Univ. Pres., 1947; y G.L. Stebbins, *Variation and Evolutins in Plants*, Col. Univ. Press, 1950.

<sup>115</sup> Cfr. R. Grasa Hernández, op. cit., pp. 90-102.

#### 4) *La nueva antropología física*

Ya hemos hecho referencia más arriba a la crisis que en el concepto de raza iba a producir la teoría de la evolución, ampliando dicho concepto y diluyendo su esencialismo. Y por otro lado, los avances de la genética de poblaciones, el afianzamiento de la *teoría sintética de la evolución* y las interesantes y prolongadas investigaciones en el campo de los comportamientos animales y humanos, han desembocado en nuevas concepciones del ser humano, desarrolladas por la etología de K. Lorenz y la sociobiología de E.O. Wilson. Vemos, por tanto, que ambas vertientes (la física y la biología) de esta rama de la Antropología, tienen actualmente una nueva orientación y un espléndido campo de estudios, aportando ambas nuevas perspectivas para el estudio de lo humano.

##### 4.1) EL NUEVO CONCEPTO DE RAZA

Frente a las concepciones esencialistas de las razas, propias del siglo pasado, que basaban su clasificación y descripción en elementos morfológicos externos, los nuevos estudiosos van percibiendo el carácter cambiante y evolutivo de las razas. La selección natural influye también en la constitución de cada una de las razas, puesto que lo humano debe adaptarse a las condiciones ambientales en las que vive, estando en permanentemente cambio.

Por tanto, «una clasificación racial [dice A.J. Kelso] reflejará una distribución de la variabilidad humana temporal y carecerá tanto de significado real como de implicaciones inmediatas»<sup>116</sup>. Ante este hecho, no quedaban más que dos opciones: abandonar definitivamente, por inservible, el concepto de raza, o bien introducir en su estudio y definición los avances de la selección y de la genética.

Naturalmente que esta segunda opción era la más razonable y fructífera. Y así, en el nuevo enfoque de la raza, se van considerando como rasgos propios y característicos los que no se hallan influenciados por la selección, siendo, por tanto, no adaptativos. Esto significa que se considera que hay rasgos genéticos específicos de cada raza, pero que pueden ser expresados de múltiples formas según el entorno ambiental en que se exprese, siendo algo así como la dimensión *fenotípica* de la raza.

De utilizarse antes como aspectos para la definición de la raza la altura, peso, dimensión de la cabeza, etc., influidas por el medio ambiente, se consideró posteriormente como alternativa la medición del

---

<sup>116</sup> Cfr. op. cit., p. 20.

*índice cefálico*<sup>117</sup>. Pero también esta proporcionalidad resultó variable e inservible, según demostró Frans Boas en 1912<sup>118</sup>.

La noción de raza iba perdiendo, pues, su nitidez conceptual, y también social, dadas las sucesivas mezclas raciales que el progreso y la entrada de los occidentales en terrenos antes aislados estaban favoreciendo. Se temía, ante ello, que muchos grupos humanos, y sus específicos rasgos raciales con ellos, desaparecieran. Con ello se perdían fragmentos importantes de la realidad y de la cultura humana, por lo que se empezó a practicar lo que A.J. Kelso denomina una «*antropología física de salvamento*». La mismas razones obligaron a parecidas urgencias a los antropólogos culturales. Esta apresurada cruzada, proporcionó un enorme amontonamiento de material, que más tarde se podría estudiar con detenimiento y sin las prisas de ese momento. Era la época de las décadas veinte y treinta.

Pero lo que contribuyó a reorientar definitivamente la concepción y el estudio de las razas fueron las investigaciones sobre los grupos sanguíneos, por el carácter peculiar que mostraban: su constancia en cada individuo, su condición hereditaria, su facilidad de determinarse, y su variación de ocurrencia en los diferentes grupos humanos<sup>119</sup>. Se suponía que estos grupos sanguíneos no estaban influidos por la selección natural.

Los primeros datos en esta línea surgieron en la década de los 20, pero sólo a partir de la mitad de este siglo se logran estudios serios y fiables, especialmente de la mano del inmunólogo de la Universidad de Boston W.C. Boyd, con la pretensión de establecer desde los grupos sanguíneos un nuevo criterio de clasificación de las razas. Lo curioso es que sus resultados casi coincidían con los de hace 150 años de Blumenbach<sup>120</sup>. Pero aplicar los grupos sanguíneos a la clasificación de raza suponía casi escribir su condena de muerte. De hecho, así lo entendieron algunos antropólogos físicos (Montagu, Livingston, Bruce, Kelso, etc.), aunque no así la mayoría de ellos. La realidad es que el estudio de los grupos sanguíneos y su aplicación a la clasificación de las poblaciones

---

<sup>117</sup> El índice cefálico era la expresión numérica de la forma de la cabeza, indicado por la proporción siguiente: (anchura de la cabeza / longitud de la cabeza) × 100. Lo propuso, según hemos dicho ya, Anders Retzius (1796-1860).

<sup>118</sup> Sus mediciones, realizadas en polacos emigrados a los Estados Unidos, mostraron que también el índice cefálico estaba influido por el medio ambiente, y por tanto, variaba. Cfr. A.J. Kelso, op. cit., p. 21.

<sup>119</sup> Cfr. W.C. Boyd, *Genetics and the races of man*, Boston, D.C. Heath, 1950; cfr. también A.J. Kelso, op. cit., cap. 8, pp. 250 y ss.

<sup>120</sup> Frente a las cinco razas de Blumenbach, Boyd indicaba esas mismas y una sexta: la de los vascos, caracterizados por una curiosa y extraordinaria frecuencia del Rh negativo. Cfr. A.J. Kelso, p. 22.

humanas, ha traído interesantes contribuciones a diversos campos de la antropología física. Ejemplos de ello son las aportaciones que los grupos sanguíneos están haciendo a la mejor caracterización de las poblaciones, las incidencias de la variabilidad genética de una población sobre su pasado evolutivo (aquí se halla la base de los llamados *relojes moleculares*, o *relojes genéticos*), o también la influencia de la variabilidad genética en la capacidad de adaptación de un grupo o un ambiente cambiante en el futuro, etc. Con ello se advierte la enorme influencia y orientación del ambiente cultural en la deriva de los grupos sanguíneos en los diversos contingentes poblacionales, contra la idea que anteriormente se tenía sobre ello. Se siguió, por tanto, utilizando los grupos sanguíneos, pero con diferente enfoque.

Este cambio de enfoque, junto con otros aspectos, fue lo que originó la aparición de la *nueva antropología física*, tras la II Guerra Mundial, que estaría caracterizada por los siguientes atributos y puntos de investigación:

- En primer lugar, una mayor dispersión de intereses y de líneas de investigación, sobre los múltiples aspectos de la heterografía o variabilidad humana<sup>121</sup>. Esto hace que cada vez más el antropólogo biológico tenga que ser un especialista en un campo restrictivo, con el peligro de perder una visión global de lo humano, y, más fácilmente aún, como es comprensible, una visión global del estudio del hombre entero, como confluencia de las diferentes antropologías.
- Una segunda característica está configurada por la progresiva orientación pragmática o aplicación práctica de sus investigaciones, como en la *antropometría*, o en la fisiología del *stress*, o en campos cercanos a la investigación médica, constituyendo todo el amplio y prometedor campo de la *antropología aplicada*<sup>122</sup>.
- Igualmente, la antropología física tiende cada vez más al acercamiento sintético con la antropología cultural, consciente de que un mejor conocimiento de la dimensión cultural produce dialécticamente avances en el conocimiento de lo biológico del hombre, y viceversa. En este acercamiento dialéctico van teniendo una especial importancia los estudios encaminados a mostrar la estrecha relación existente entre la evolución cultural y la variabilidad biológica

---

<sup>121</sup> Basta ver, por ejemplo, los multiformes centros/puntos de investigación en antropología física entre los especialistas de las diversas universidades españolas, en José Pons, *Perspectiva sobre los actuales investigaciones en antropobiología española*, Madrid, Akal, 1970, pp. 15-23.

<sup>122</sup> Cfr. A.J. Kelso, op. cit., p. 25.

humana. Por ej., a medida que, desde el paleolítico superior se aumentó la población humana y su entrecruzamiento genético, se reduce progresivamente la variabilidad genética en el seno de las poblaciones y se evitan las posibles ocasiones de *subespeciación*, producible debido a aislamientos geográficos muy prolongados<sup>123</sup>. De enorme importancia resulta, igualmente, en esta síntesis dialéctica entre lo físico y lo cultural, la relación entre los hábitos de nutrición de las culturas y la configuración fenotípica de los individuos de tales culturas, y de cada clase o estrato social dentro de cada cultura determinada. Dado que la herencia genética no se expresa en su correspondiente fenotipo de una forma automática y determinística, es de capital importancia el conjunto de circunstancias culturales (nutrición, educación, elementos ambientales, etc.) que conforman el encofrado de expresión del cariotipo de cada individuo<sup>124</sup>.

La antropología físico-biológica, como más adelante tendremos ocasión de señalar con más detenimiento, está trabajando en simbiosis con algunas ramas de la antropología socio-cultural, en especial en los programas de investigación tendentes a descubrir las bases biológico-genéticas del comportamiento humano.

Y este campo de trabajo es el segundo aspecto o área de reflexión del que se ocupa con más éxito y aceptación pública la antropología físico-biológica.

#### 4.2) LAS BASES BIOLÓGICO-GENÉTICAS DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

El interés de este tipo de investigaciones se remonta ya, según Kelso, «a los escritos de ciertos tipólogos raciales de hace doscientos años»<sup>125</sup>. Según ellos, los comportamientos raciales variaban por ser producto de diferencias físicas evidentes. Más adelante se desarrolla un especial interés por la *tipología somática* como base de una psicología de los rasgos somáticos (análisis constitucionales), que estuvo ejemplificada especialmente en Sheldon<sup>126</sup>. Aunque estas teorías psico-somáticas están

---

<sup>123</sup> Cfr. A.J. Kelso, op. cit., pp. 208-311; y también J. Ruffié, *De la biología a la cultura*, Barcelona, Muchnik Edit., 1982, pp. 293 y ss.

<sup>124</sup> Cfr. R. Lewontin, *La diversidad humana*, Barcelona, Labor, 1984.

<sup>125</sup> Cfr. op. cit., p. 312.

<sup>126</sup> Cfr. W.H. Sheldon, *The varieties of human physique: An introduction to constitutional psychology*, Nueva York, Hafner, 1963. Entre nosotros, cfr. los estudios de Roldán. Igualmente, J. Dubouchet, *La condición del hombre en el universo. Determinismo natural y libertad humana*, Barcelona, Ed. Médica y Técnica, 1978, cap. 7.º.

hoy en retroceso y un tanto desprestigiadas, siguen en auge los estudios sobre la base física y genética del comportamiento humano. En especial, las líneas de investigación que mayor acogida han tenido son la etología, de la mano de K. Lorenz y sus discípulos, y la sociobiología de E.O. Wilson y su escuela.

Ahora bien, frente a estas dos corrientes antropológicas, empeñadas en defender la predominancia de lo biogenético en lo humano, se dan otros modos de entender lo humano, más ampliamente aceptados, en los que lo cultural se entiende como elemento rector y estructurador de la condición humana. El ser humano procede por evolución del conjunto de la biosfera, pero no es lo biológico lo dominante en él, sino más bien lo cultural. Vamos, pues, a continuación a presentar las líneas generales de estas dos formas de entender lo biológico en la condición humana: la que tiende a subordinar lo cultural a lo biológico (etología y sociobiología) y la que subordina lo biológico a lo cultural (lo ejemplificaremos en los planteamientos de A. Gehlen, de X. Zubiri y de Fco. J. Ayala, entre otros).

#### 4.2.1.) De la etología a la sociobiología<sup>127</sup>

A medida que se avanza en el estudio del comportamiento animal (etología) y en el esclarecimiento de las bases biológicas de lo humano, se tiende a defender por parte de algunas corrientes de pensamiento la reducción del ser humano a pura biología. Entre esas diversas corrientes destacan importantes autores de ciencias recientes como la *etología* y la *sociobiología*.

### a) **La etología: a la búsqueda de las raíces innatas del comportamiento**

#### 1. *Etología: ciencia del comportamiento* (ethos)

El objeto de la etología se centra en investigar las raíces innatas del comportamiento. La etología, en palabras de K. Lorenz, uno de sus más conocidos cultivadores y sistematizadores, «estudia tanto el comportamiento animal y humano como la función de un sistema que debe su existencia y peculiar forma a una génesis histórica, la cual ha tenido

---

<sup>127</sup> Cfr. C. Beorlegui, «El reto de la biología a la antropología. De la etología a la sociobiología», *Letras de Deusto*, 16 (1986), n.º 34, pp. 37-69; Id., «La manipulación de la biología. Función ideológica del determinismo biológico», *Zientziartekoa*, I (1986), n.º 2, pp. 71-108; Id., «Las leyes epigenéticas: ¿El eslabón perdido entre la biología y la cultura?», *Zientziartekoa*, II (1987), n.º 2, pp. 101-123.



lugar en la historia genealógica, en el desarrollo del individuo y (respecto a los seres humanos) en la historia de la civilización»<sup>128</sup>.

En estas palabras de Lorenz se hallan condensados una serie de elementos caracterizadores de la etología, que vamos a resaltar. En primer lugar, el campo de la etología abarca no sólo a los animales, sino también al hombre. Aunque comenzó centrándose en el estudio de las bases innatas del comportamiento animal, el tema del hombre no podía ser olvidado. En realidad, si se estudia al animal, es con objeto de llegar a un mejor conocimiento del comportamiento humano. El hombre es, en definitiva, lo que realmente interesa investigar.

El estudio del comportamiento, tanto animal como humano, se realiza desde puntos de vista evolucionistas, en abierta oposición a planteamientos conductistas. Para el conductismo, el comportamiento es fruto de condicionamientos ambientales, que actúan de refuerzo y selección de conductas. En cambio, los etólogos insisten en la naturaleza instintiva de la conducta, apoyados en sus investigaciones de campo. La observación directa de los animales muestra que las crías de cualquier especie animal, desarrollan desde el primer instante de su existencia una serie de conductas, a veces de una complejidad extraordinaria, que difícilmente pueden explicarse desde los parámetros del aprendizaje. Es la demostración de que existe en cada animal una predisposición innata a comportarse frente al ambiente de un modo similar al resto de sus compañeros de especie.

La labor científica del etólogo se centrará en confeccionar el etograma, «catálogo exacto de todas las formas de comportamiento propias del animal»<sup>129</sup>. Cada especie está caracterizada por unos *patrones fijos de conducta*, o movimientos instintivos, propios y peculiares, que contribuyen a diferenciar y definir a la especie como tal. Pero no todos los *patrones fijos de conducta* están ya dispuestos a funcionar desde el nacimiento, ni se hallan del todo desarrollados. Requieren una maduración, que se produce a medida que va creciendo el animal.

Es importante resaltar que, aunque los etólogos ponen su atención en lo innato, no niegan ni descuidan la función del ambiente. Aunque la base del comportamiento sea hereditaria, el animal necesita de objetos *desencadenantes* de su base instintiva, además de sucesivos ensayos, hasta lograr el *imprinting*, la fijación definitiva de un modo de actuar,

---

<sup>128</sup> K. Lorenz, *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, Barcelona, Plaza y Janés, 1975, p. 11. Para un estudio sistemático de la etología, cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etología*, Barcelona, Ed. Omega, 1979. Una descripción histórica de la etología puede hallarse en W. Thorpe, *Breve historia de la etología*, Madrid, Alianza, 1982.

<sup>129</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, op. cit., p. 29. Cfr. el cap. 2, «Inventario del comportamiento (etograma)», pp. 29-33.

que se repetirá, a partir de ese momento, de una manera constante y estereotipada.

Cuando se dice que el instinto es innato, quiere decirse que conlleva los caracteres de heredado, estereotipado, propio de la especie y ejercido en una acción *motivada*. De tal forma que el animal experimenta interiormente el impulso hacia un modo de actuar, pero al necesitar desencadenantes externos de su impulso, busca activamente tales desencadenantes y las oportunidades de descargar su energía impulsiva. El impulso da lugar al *comportamiento apetitivo*, que lleva al animal a la llamada situación meta, en la que se dispara la energía impulsiva.

Ahora bien, puede suceder que, al faltar el adecuado desencadenante, se acumule de tal modo la energía impulsiva, que se dé una disminución del umbral, llegándose incluso a la actividad en el vacío (*Leerlauf*)<sup>130</sup>.

El instinto posee otro carácter fundamental al que no hemos hecho referencia todavía. Se trata de su calidad de adaptativo, en el más fiel sentido darwiniano. Significa que «ayuda al individuo en el proceso de adaptación al medio y surge de una evolución realizada a través de la selección natural»<sup>131</sup>. El etograma de cada especie es el fruto de una larga evolución histórica, no tanto de cada individuo concreto cuanto de cada especie. Cada especie es un conjunto de avatares experimentados en la lucha por la vida que ha quedado grabado en el genotipo. Cada individuo tiene ya preprogramado el tipo de comportamiento que la selección natural ha juzgado exitoso para la especie. Los caracteres morfológicos y comportamentales son siempre función del valor de supervivencia para la especie. Y desde este punto de vista los juzga siempre el buen etólogo<sup>132</sup>.

## 2. *El instinto de agresión*

K. Lorenz distingue cuatro instintos fundamentales: nutrición, procreación, fuga y agresión («los cuatro grandes»), junto a otros más secundarios o «instrumentales», como son el de correr, volar, nadar, etc. Esta distinción cualitativa no implica que los instintos instrumentales se sometan siempre a los cuatro grandes. La jerarquía que entre todos ellos

---

<sup>130</sup> Esta descarga de lo instintivo, aun en ausencia del objeto desencadenante, fue observada ya por Craig, y posteriormente confirmada y completada por K. Lorenz. Cfr. K. Lorenz, *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Madrid, S. XXI, 1980<sup>10</sup>; I. Eibl-Eibesfeldt, op. cit., pp. 86 y ss.

<sup>131</sup> U. Melotti, *El hombre, entre la naturaleza y la historia*, Barcelona, Península, 1981, p. 274.

<sup>132</sup> Cfr. K. Lorenz, *Sobre la agresión. El pretendido mal*, o. cit., pp. 19-20.

se establece, depende de una serie de factores y circunstancias que intervienen en el llamado por Lorenz «parlamento de los instintos»<sup>133</sup>.

De entre todos los instintos, hay uno que a Lorenz le importa destacar, y sobre el que más ampliamente ha escrito: el de agresión. La razón de ello no está en la pura curiosidad científica, sino en el hecho de que la tendencia agresiva constituye la base de su filosofía zoológica y antropológica. El instinto de agresión es la clave de bóveda desde la que pretende construir una interpretación de la vida animal, al igual que una antropología y una sociología.

El tema de la agresión ha despertado en las últimas décadas una atención inusitada, y las interpretaciones que sobre sus causas y soluciones se han dado han sido muy variadas. Entre tal pluralidad hay tres más representativas:<sup>134</sup>

- la del conductismo, que considera que todo comportamiento se aprende; la influencia del ambiente social es clave;<sup>135</sup>
- la del modelo frustración-agresión. Para este modo de pensar, la agresividad está originada en experiencias de frustraciones ocurridas en los primeros años de la infancia;<sup>136</sup>
- y el modelo de agresión innata. Aquí se sitúa Lorenz, para quien la agresividad no es un comportamiento que tenga su origen en experiencias externas, sino en factores innatos, con base fisiológica y nerviosa.

La originalidad de Lorenz se halla, aparte de la explicación instintiva, en mostrar que la agresividad no tiene carácter destructivo, al igual que el resto de los instintos, sino que se trata de una cualidad fundamentalmente positiva y necesaria para la especie. La agresividad está al servicio de la vida y posee una clara función adaptativa. De ahí que trate de probar que ese «pretendido mal» (*Das sogenannte Böse*) es un bien para el reino animal.

Lorenz distingue dos tipos de agresión: la interespecífica y la intraespecífica. La primera es propia de las especies *depredadoras*. En tales casos, la agresividad termina en la muerte de la víctima, puesto que la naturaleza dispone que unas especies se alimenten de otras. La dificultad surge con la agresividad intraespecífica. Esta es propiamente la

---

<sup>133</sup> Cfr. *ibidem*, cap. 6.º, «El gran parlamento de los instintos», pp. 98-123.

<sup>134</sup> Seguimos en esta clasificación a I. Eibl-Eibesfeldt, *El hombre pre-programado*, Madrid, Alianza, 1983<sup>4</sup>, pp. 89-90.

<sup>135</sup> Cfr. Bandura y Walters, *Social Learning and Personality Development*, Nueva York, 1963.

<sup>136</sup> Así lo afirman Dollard y el grupo de Yale. Cfr. J. Dollard y otros, *Frustration and Aggression*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1939.

que le interesa explicar, puesto que sus conclusiones serán aplicables a la agresividad humana.

Es importante resaltar que los dos tipos de agresividad no se diferencian por el objeto de la agresión, sino especialmente por la gran diversidad de las manifestaciones externas (rasgos faciales, entre otros) y la diversa base fisiológica y neurológica que pone en marcha el organismo en cada una de ellas<sup>137</sup>. En la agresión interespecífica es mejor hablar, en expresión de U. Melotti, de «agresión sin agresividad»<sup>138</sup>. En cambio, la intraespecífica es una «agresión agresiva». Lorenz, como buen evolucionista, se pregunta acerca de su función y sentido dentro de la selección natural, puesto que «cada rasgo es función de una mejor conservación de la especie»<sup>139</sup>.

Si en la lucha por la existencia se ha mantenido la agresividad, es que se trata de algo bueno y beneficioso para la especie. Según Lorenz, la función constructiva que realiza se centra en los siguientes aspectos: la distribución territorial de los individuos, la selección de los reproductores, la defensa de la descendencia, la organización jerárquica y la motivación de ciertos comportamientos en algunas especies, como son el «amor» y la «amistad»<sup>140</sup>.

Si la agresividad posee un carácter tan positivo, no puede ser agente de muerte y destrucción. Lorenz quiere oponerse a la idea vulgar de que la sociedad de animales es una sociedad sangrienta y feroz. Su tesis central es que la agresividad entre dos individuos de la misma especie nunca acaba en la muerte de uno de ellos; sólo por accidente. La especie ha desarrollado, a lo largo de la filogenia, unos mecanismos que inhiben y detienen la agresión. La agresividad es, pues, positiva, aunque peligrosa; ha de ser encauzada y utilizada correctamente. Aquí se aprecia la sabiduría de la madre Naturaleza.

### 3. *Aprendiendo del animal*

La etología nunca se ha limitado al estudio del comportamiento animal. Siempre ha tenido puesta la mirada en el hombre, porque «muchas de las leyes que rigen el comportamiento de los animales, determinan

---

<sup>137</sup> Estas diferencias han sido mostradas por distintos investigadores, entre ellos J.P. Scott, *Aggression*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, cap. 3.º; VV.AA., *The physiology of aggression and defeat*, Plenum Press, Nueva York, 1975; cfr. también, K. Lorenz, *Sobre la agresión*, o. cit., cap. 6.º.

<sup>138</sup> U. Melotti, op. cit., p. 371.

<sup>139</sup> K. Lorenz, op. cit., p. 20.

<sup>140</sup> Ibídem, cap. 3.º, «Donde la maldad sirve para algo».

también buena parte de nuestras acciones y, por tanto, la descripción del modo de proceder de los animales también presenta un interés para los humanos»<sup>141</sup>.

Pero ¿qué puede aportar la etología animal al estudio del comportamiento humano? Según Lorenz, más de lo que parece. La filosofía que expresa su etología comparada, se halla condensada en estas palabras: «Como decía el sabio chino, no todo el hombre está en el animal, ni mucho menos; pero todo el animal sí está en el hombre»<sup>142</sup>. Está claro que Lorenz no reduce la antropología a zoología, por cuanto el hombre posee cualidades que lo sitúan por encima de cualquier animal, pero la base biológica del hombre es animal: «todo el animal sí está en el hombre». De ahí que se denomine esta antropología *básica* o *basal*. Lo básico del hombre está en el animal<sup>143</sup>.

Esto presupone que el mejor modo de hallar lo fundamental de lo humano es estudiar la etología animal. Lo cultural, distintivo del hombre, no ha servido más que para malear y estropear lo más básico del hombre. Lorenz posee, aunque se esfuerza en ocultarlo con afirmaciones de optimismo voluntarista acerca de la civilización occidental y su futuro, una opinión radicalmente peyorativa de la cultura humana.

Esto se ve con claridad en el modo de entender la agresividad humana. Si las diversas especies animales han generado un mecanismo inhibitorio que consigue encauzar la agresividad hacia funciones exclusivamente positivas, evitando las confrontaciones mortales que llevarían inevitablemente a la desaparición de la situación animal, la sociedad humana, a lo largo de toda su historia, se halla asentada sobre guerras insensatas y violencias mortales incontables. El equilibrio natural se ha roto con el nacimiento del hombre, poniéndose en peligro, hoy más que nunca, la supervivencia de la especie.

El hombre es el único animal que ha conseguido superar el determinismo como consecuencia de su capacidad racionadora y verbal. Pero donde se ubica su victoria se esconde su tragedia. El hombre ha accedido al conocimiento del bien y del mal al comer la fruta del árbol prohibido, pero, según Lorenz, «la manzana que le dieron no estaba madura. El conocimiento nacido del pensamiento conceptual le quitó al hombre la seguridad que sus bien adaptados instintos le proporcionaban mucho

---

<sup>141</sup> K. Lorenz/P. Leyhausen, *Biología del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1973, p. 1.

<sup>142</sup> *Ibíd.* Este aforismo gusta de ser repetido con cierta frecuencia por Lorenz en varios de sus escritos.

<sup>143</sup> Estas afirmaciones se hallan en radical oposición con otros planteamientos antropológicos, como los de Gehlen, para quien el hombre se diferencia radicalmente del animal desde su misma raíz biológica. Cfr. A. Gehlen, *El hombre*, o. cit.

antes de procurarle otra adaptación que le garantizara la misma seguridad»<sup>144</sup>.

En la especie humana ha desaparecido el mecanismo inhibitor que controla la agresividad. De ahí que, como dice Gehlen, «el hombre es por naturaleza un ser en peligro»<sup>145</sup>. Lorenz se detiene frecuentemente<sup>146</sup> en hacer una negra descripción de la sociedad occidental del momento. Poseedora de armas capaces de destruir toda la especie humana, desprovista de unos mecanismos que controlen y detengan la agresividad, tiene ante sus ojos un futuro incierto. «No aseguraría [nos dice] a la humanidad un futuro mejor que el previsible para unas cuantas sociedades de ratas en un barco donde casi no quedara nada por devorar»<sup>147</sup>.

Mas, a pesar de todo, Lorenz quiere dejar bien alzada la bandera del optimismo, puesto que si el hombre, creado por su cultura recién estrenada y todavía no dominada, parece que apunta a un callejón sin salida, en cambio el poder de la naturaleza, apoyada en la mutación y la selección («los grandes artífices»), le sacará del atolladero. Si el hombre no puede, «los grandes artífices sí pueden. Y yo creo que lo harán, como creo en el poder de la razón humana, y en el de la selección. Y creo que la razón empujará a la selección por un camino razonable»<sup>148</sup>.

#### 4. *¿La cultura al servicio de lo biológico?*

Para Lorenz está claro que el hombre es más que pura biología, es más que un animal. Pero ¿en qué relación se hallan los dos niveles que conforman lo humano: biología y cultura? Vamos a tratar de ordenar, cosa no del todo fácil, los datos que Lorenz nos proporciona.

Que el hombre es una realidad biológica, es algo incontestable, aunque ha costado admitirlo a determinadas antropologías. Esta resistencia a introducir en el estudio y comprensión del hombre su cercanía a los animales se debe, en opinión de Lorenz, a una falsa actitud orgullosa. El orgullo «impide que el hombre se conozca a sí mismo, porque no le deja ver que es el resultado de una evolución histórica»<sup>149</sup>. Un

---

<sup>144</sup> K. Lorenz, *Sobre la agresión*, o. cit., p. 263.

<sup>145</sup> *Ibíd.*

<sup>146</sup> *Ibíd.*, cap. último, y *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, o. cit.

<sup>147</sup> *Sobre la agresión*, p. 262.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p. 336.

<sup>149</sup> *Ibíd.*, p. 244.

segundo impedimento es «la emocional aversión a reconocer que nuestras obras están sometidas a leyes naturales»<sup>150</sup>. El tercer obstáculo se debe a la filosofía idealista, que divide lo real en dos capas: el mundo de las cosas materiales, sin valor, y el mundo del pensamiento y la razón, de exclusiva propiedad humana. «Esta dicotomía place al egocentrismo del hombre y satisface a maravilla su deseo de no sentirse prisionero de las leyes de la naturaleza»<sup>151</sup>.

Pero la zoología y la biología han deshecho el orgullo humano. El hombre está bien anclado en el continente de la biosfera. Todo el animal está en el hombre, como indica el proverbio chino.

Ahora bien, el hombre no es un animal más, sino que es «mucho más, *esencialmente* más»<sup>152</sup>. El estudio de los animales nos proporciona el conocimiento de la cercanía del hombre a la naturaleza, pero también su radical diferencia. «Quien conoce bien a los animales (...) es el único que está en condiciones de comprender la índole única del hombre. Somos lo más grande que los artífices de la evolución han hecho hasta ahora en la tierra»<sup>153</sup>.

Pero tal superioridad no significa para Lorenz que la cultura escapa al control y a las leyes de la biología. En el binomio biología-cultura, la primera es la que lleva las riendas y la que posee una organización más segura y estable. No en vano los «grandes artífices» de la evolución llevan actuando millones de años, mientras que la cultura humana acaba de nacer. De ahí que la naturaleza se nos presente sabiamente organizada. Los animales poseen una naturaleza instintiva, con inhibiciones que controlan los efectos negativos de la agresión. En cambio, en el hombre, la ética, sustituta de la función inhibitoria del instinto, no actúa con la misma eficacia. Aunque nos resulte paradójico, es lo natural e instintivo lo que funciona correctamente, frente a lo «irracional de nuestras conductas orientadas por la razón»<sup>154</sup>.

La cultura, que parece superar el reino de lo biológico, no escapa en realidad a sus leyes. Por un lado, la selección natural rige y determina la evolución de las culturas, al igual que la evolución de las especies<sup>155</sup>. Pero además, y esto es lo definitivamente importante, la

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>151</sup> *Ibidem*. El cap. 12, «Predicando humildad», lo dedica en su integridad a explicar estos tres obstáculos que el hombre pone a su auténtico autoconocimiento.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 252. El subrayado es de Lorenz.

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> Esto hace, según Lorenz, «plantearnos la cuestión de por qué unos seres, en apariencia razonables, han de conducirse de modo tan insensato», *ibidem*, p. 261.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 293.

cultura no tiene una racionalidad y unos objetivos al margen de lo biológico, sino que su objeto se centra en la suplencia de las deficiencias biológicas. Buena prueba de ello está en el modo que Lorenz tiene de entender el sentido y la función de la ética. Las normas éticas primordiales, nos señala, son prohibiciones (*Verbote*) y no tanto leyes expresadas en términos positivos, en forma de mandamientos (*Gebote*)<sup>156</sup>. De este modo, advierte Lorenz su función de controlar lo instintivo, y en concreto la agresión. Las normas éticas vienen a cumplir en el hombre idéntica misión que las inhibiciones automáticas de los instintos en los animales. «La primera función que realizó la moral responsable en la historia de la humanidad consistió, pues, en restablecer el equilibrio perdido entre el armamento y la inhibición innata contra el acto de matar»<sup>157</sup>.

Por tanto, la «moral razonable» de Kant, basada en el imperativo categórico, desconoce las profundas raíces emotivas y biológicas de nuestros comportamientos, regidos por tabúes y transmitidos por tradición desde nuestros ancestros. En realidad, nuestras pautas de comportamiento no están dictadas por una moral desinteresada y regida por la «responsabilidad razonable», sino que a la base de todo se hallan nuestros instintos «animales». El poso que ha quedado en nuestro organismo de las costumbres sociales de las especies pre-homínidas, dicta instintivamente nuestras conductas fundamentales. «Si el hombre no tuviera tan abundante dotación de instintos sociales, jamás hubiera podido elevarse por encima del mundo animal. Todas las facultades específicamente humanas, como el don del habla, la tradición, la responsabilidad moral, no han podido desarrollarse sino en un ser vivo y en sociedades bien organizadas, antes de los albores del pensamiento conceptual»<sup>158</sup>.

De estas y otras palabras similares parece deducirse que la ética (capítulo fundamental de la cultura) es una realidad subordinada totalmente a lo biológico, tanto en su origen como en su función.

Pero las cosas no parecen ser tan claras, puesto que, junto a estas afirmaciones, se hallan otras de contenido radicalmente opuesto: «Entre los diversos comportamientos sociales del hombre, debidos a la filogénesis, prácticamente ninguno hay que no tenga necesidad de ser controlado y domeñado por una moral responsable». Y también: «El hombre no puede seguir ciegamente las indicaciones heredadas y

---

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 125.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, p. 279.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 274.



debe aprender a dominarlas y a comprobar de antemano sus efectos la autointegración responsable»<sup>159</sup>.

Pero no hay que hacerse ilusiones, porque no es esto lo definitivo, ya que la moral ha de regir lo instintivo, pero no desde una racionalidad específica y autónoma, sino subordinada a la «razón biológica». Con lo cual no hemos avanzado nada, puesto que lo instintivo es lo «razonable» y sólo se da lo irracional cuando no funciona bien lo instintivo. «Solamente se produce algo contrario a la razón cuando un instinto funciona defectuosamente, cuando hay una perversión en su funcionamiento. Es obligación de la interrogación categórica descubrir esa perversión, y del imperativo categórico compensarla. Los instintos que funcionan debidamente “como lo quisieron los grandes artífices”, no pueden distinguirse de lo razonable por la autointerrogación. En un caso así recibe como una respuesta afirmativa si se pregunta: «¿Puedo elevar la norma de mis acciones a ley natural? Y es que, efectivamente, así es»<sup>160</sup>.

Y no podía ser de otra forma, ya que «consideramos la ley moral que llevamos dentro no como algo a priori, sino como un efecto de la ley natural»<sup>161</sup>.

Está claro que Lorenz no es un dechado de claridad, como él mismo reconoce en el prólogo de su libro. Pero su ambigüedad no sólo es formal, sino de contenido. Sus planteamientos suscitan una serie de interrogantes difíciles de solventar. ¿Qué significa para Lorenz que la moral es efecto de la evolución natural: solamente que la moral depende de lo biológico, en cuanto que sólo un ser dotado de un cerebro altamente desarrollado ha llegado a alcanzar la posibilidad de ser sujeto ético? ¿O más bien que, además de eso, la estructuración interna de lo ético depende y se subordina a la racionalidad biológica? Lorenz parece que no advierte la doble distinción de planos, y además, siendo coherente con sus planteamientos de fondo, tendría que responder afirmativamente a los dos interrogantes señalados.

En ese caso, se advierte una enorme contradicción en Lorenz. Si lo que se impone en toda la biosfera, y también en el hombre, es la racionalidad biológica, ¿en qué medida escapamos a la llamada *falacia naturalista*? Si lo biológico impone inexorablemente su legalidad ¿qué sentido tiene la libertad humana? Entonces, ¿qué sentido tiene construir una normativa social,<sup>162</sup> tendente a superar la incorrecta orientación de

---

<sup>159</sup> Ibídem, p. 282, los dos textos.

<sup>160</sup> Ibídem, p. 289.

<sup>161</sup> Ibídem, p. 259.

<sup>162</sup> Ibídem, último cap., «Confesión de esperanza», pp. 310 y ss.

nuestra cultura actual, presuponiendo para ello la capacidad libre del hombre de orientar suprabiológicamente su trayectoria histórica? ¿Desde qué instancia crítica hemos de reorientar lo cultural? Para Lorenz está claro: desde la biología. Entonces la biología se basta a sí misma para encauzarse y corregirse, y no hay necesidad de reorientarla desde lo cultural. Pero queda siempre un interrogante: ¿por qué ha surgido en lo biológico esta *enfermedad* que es la cultura, el hombre racional y libre? A no ser que le neguemos ambos atributos.

La demarcación entre biología y cultura no queda suficientemente planteada en la etología de Lorenz, con todas las consecuencias que acarrea de cara a una correcta definición de lo humano. Idéntica ambigüedad se presenta en el área de la sociobiología, como ahora vamos a comprobar.

## b) El punto de vista sociobiológico<sup>163</sup>

### 1. De la etología a la sociobiología

El proyecto de la etología está retomado y profundizado por la más reciente *sociobiología*. Algunos reducen esta línea de pensamiento a ser un capítulo más de la etología. Aunque en gran parte es así,<sup>164</sup> sus pretensiones apuntan a rebasar los objetivos etológicos para centrarse en construir una *nueva síntesis* de las ciencias humanas, que rompa la distancia epistemológica entre la biología y la sociología, extremos de la cadena, y reordene con nuevas bases las mutuas relaciones de todas las llamadas *ciencias humanas*.

La sociobiología tiene en común con la etología la pretensión de mostrar las bases biológicas del comportamiento social, tanto de los animales como del hombre. De ahí que coincidan en la investigación de los mismos tópicos ecológicos: agresión, sexualidad, imperativo territorial, jerarquías sociales, altruismo, etc.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> La bibliografía sobre la sociobiología es ya inabarcable. Cfr. A. Gutiérrez, «Las implicaciones sociales y políticas de la sociobiología: una introducción a la literatura», *Rev. de Est. Políticos*, 1990, n.º 67, 297-318; Id., «El debate de la sociobiología: una aproximación bibliográfica», *Suplementos Anthropos*, n.º 10, pp. 170-177.

<sup>164</sup> Para Wilson, «la sociobiología se define como el estudio sistemático de las bases biológicas de todo comportamiento social»: *Sociobiología: la nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1980, p. 4. Con esta definición no parece diferenciarse de la más ortodoxa etología. Parecida definición presenta en *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE, 1980, p. 32.

<sup>165</sup> M. Garrido, «El paradigma sociobiológico. Del mono desnudo al gen egoísta», *Libros*, 1981, n.º 0, oct., pp. 3-5.

Pero las diferencias son fundamentales:

1. Cuando los etólogos buscan las raíces del comportamiento, se detienen en los aspectos hormonales, fisiológicos, nerviosos y cerebrales<sup>166</sup>. En cambio, los sociobiólogos tratan de que sus explicaciones de los comportamientos sociales sean auténticamente genéticas.
2. Los etólogos, en general, parten de la premisa de que el sujeto de la evolución es la especie (evolución de grupo), frente al punto de vista individual de la sociobiología. Esto hace que las explicaciones acerca de fenómenos como la agresividad sean radicalmente diferentes. Lorenz explica las inhibiciones de la agresión animal como un mecanismo que la especie ha generado para defenderse de una agresividad intraespecífica salvaje e indiscriminada, que podría desembocar a la larga en la desaparición de toda la especie.

Para la sociobiología, no hay tal unidad específica, sino que la especie sale favorecida sólo si los individuos vencen. La vida es una lucha por la supervivencia de todos contra todos. De tal forma que, si se advierten conductas que controlan la agresividad generalizada, no se debe a mecanismos innatos propios de la especie, sino a cierta estrategia (denominada *estrategia evolutivamente estable*: EEE)<sup>167</sup> por la que sale fundamentalmente favorecido el individuo, y sólo de rechazo los demás y la especie entera. Es decir, es más egoísta una conducta de agresión controlada que otra incontrolada, aunque en ésta pareciera salir más beneficiado el individuo más apto.

3. El tercer punto diferenciador se refiere a lo que pudiéramos llamar las pretensiones de la etología y de la sociobiología. Mientras la etología se centra, como principal preocupación, en investigar los patrones de conducta de cada especie, la génesis de tales patrones y su valor adaptativo para la especie, la sociobiología tiene objetivos más ambiciosos, de acuerdo a esa «nueva síntesis» de que nos habla Wilson. Para este ideólogo, «la sociobiología es una disciplina más explícitamente híbrida, que reúne los conocimientos de la etología (el estudio naturalista de patrones

---

<sup>166</sup> Así lo señala Wilson: «La etología todavía ubica su énfasis en el organismo individual y la fisiología de los organismos», *Sobre la naturaleza humana*, o. cit., p. 33. Con todo, la moderna etología profundiza más y alcanza el nivel genético, como origen del comportamiento social. Cfr. W. Thorpe, o. cit.

<sup>167</sup> Maynard Smith, «Evolution and the theory of game», *Amer. Sci.*, 1976, n.º 64, pp. 41-45.

de conducta), la ecología (el estudio de las relaciones de los organismos con su medio ambiente) y la genética, para obtener principios generales relativos a las propiedades biológicas de sociedades enteras»<sup>168</sup>.

Esto hace que no sea correcto considerar a la sociobiología como una escuela etológica más, aunque en el fondo persiga un objeto común: el descubrimiento de las bases innatas (genéticas) del comportamiento social, persiguiendo un reduccionismo de todo lo social y cultural a la biología, o más en concreto, a la genética.

## 2. Las líneas maestras de la sociobiología

La sociobiología se sitúa dentro del paradigma darwiniano, pero con la pretensión de ampliar tal paradigma al terreno del comportamiento. Para los sociobiólogos, todo comportamiento puede ser explicado desde un único punto de vista: el interés que tiene todo organismo en maximizar la transmisión del *pool* de genes que constituye su herencia genética. Lo que persigue todo individuo, animal o humano, de un modo inconsciente, es vivir lo más posible y transmitir sus genes al mayor número posible de descendientes. La evolución está, pues, basada en el egoísmo individual.

Pero esto no es del todo cierto. En realidad, el sujeto egoísta no es el individuo, sino el gen<sup>169</sup>. El organismo fisiológico de cada individuo animal es sólo vehículo al servicio de la reproducción de los genes. Los individuos se reducen a ser, en expresión de Dawkins, «máquinas de supervivencia de los genes»<sup>170</sup>. Una explicación clara y contundente nos la da Wilson en la primera página de su *Sociobiología*: «... en el tiempo evolutivo, el organismo individual cuenta muy poco. En un sentido darwiniano, el organismo no sirve por sí mismo. Su función primordial ni siquiera es reproducir otros organismos: reproduce genes y sirve para su transporte temporal (...) El organismo individual es sólo un vehículo, parte de un complicado mecanismo para conservarlos y propagarlos, con la mínima perturbación química (...). El organismo es el sistema que tiene el DNA para fabricar más DNA»<sup>171</sup>.

---

<sup>168</sup> *Sobre la naturaleza humana*, p. 33.

<sup>169</sup> Es significativo el título de la obra de R. Dawkins, *El gen egoísta*, Barcelona, Labor, 1979.

<sup>170</sup> *Ibidem*, cap. 4.º, «La máquina de genes», pp. 77 y ss.

<sup>171</sup> Wilson, *Sociobiología*, o. cit., p. 4.

En el intento de hallar la infraestructura material última de la conducta, situada en el nivel de los genes, advierten los sociobiólogos que la *lucha por la vida* no se sitúa, pues, en el nivel de las especies, ni tan siquiera en el de los individuos, sino en el de los genes. La selección es la lucha de unos genes contra otros para sobrevivir y dominar en la expresión fenotípica.

Dentro de los objetivos sociobiológicos es evidente que hay que hacer una clara distinción entre el ámbito de lo animal y en el de lo humano. De hecho, mientras los sociobiólogos americanos, con Wilson a la cabeza, son claramente propensos a no establecer distinciones entre una sociobiología animal y otra humana, la escuela inglesa (Dawkins, Maynard Smith, Hamilton, etc.) indica claramente que las afirmaciones teóricas extraídas de la investigación animal no pueden extrapolarse sin más a lo humano. Hasta el momento, la inmensa mayoría de las investigaciones se hacen sobre el mundo animal, mientras que las discusiones recaen sobre el ámbito de lo humano. Y no debe extrañarnos que así sea, puesto que el hombre es el tema candente, al igual que lo era en la etología.

En el intento de dar razón del comportamiento de los seres vivos desde la óptica del egoísmo de los genes, los sociobiólogos se centran en cuatro áreas fundamentales: la agresión, la sexualidad, el parentesco y el altruismo. Vamos a exponer brevemente lo fundamental de cada uno de estos cuatro apartados<sup>172</sup>.

#### a) *La agresión*

Ya hemos indicado que su punto de vista difiere radicalmente de los planteamientos etológicos. Concuerdan con Lorenz en el carácter innato, la abundancia y en el modo restrictivo de ejercitar la agresión entre los animales. Pero discrepan en la interpretación teórica. Para los sociobiólogos, de hecho, la agresión animal llega más veces de lo que piensa Lorenz a un desenlace mortal; incluso se dan casos de canibalismo. Cuando se observa el comportamiento animal durante largas épocas, se advierte un alto grado de agresividad intraespecífica, comparado con el cual, el hombre es una especie muy pacífica.

Esta abundancia de agresividad animal no tiene por qué extrañarnos desde un esquema de selección individual defendido por los sociobiólogos. ¿Cómo se explican entonces las inhibiciones que los animales muestran limitando de esta forma la expansión de las agresiones? La

---

<sup>172</sup> Sigo aquí la sistematización de M. Ruse en *Sociobiología*, o. cit.

explicación, muy distinta a la de Lorenz, abarca dos aspectos. En primer lugar, la tendencia agresiva no es algo que necesita ponerse continuamente en acción<sup>173</sup>. Sólo se suscita cuando existe una carencia de alimento, o se da una competencia entre varios individuos frente a un recurso escaso. Por tanto, varía según las circunstancias. En segundo lugar, si el animal no ejercita una agresividad permanente y abierta, se debe, según los sociobiólogos, a que la violencia restringida es más valiosa y menos costosa que la agresión irrestricta. De un modo innato, el animal halla un punto óptimo para vivir en un equilibrio agresivo. Si lo incumple, tanto por arriba como por abajo, correrá peligro. Se llega de esta forma a lo que Maynard Smith y sus colaboradores han denominado «estrategia evolutivamente estable»<sup>174</sup>. Cuando se alcanza este equilibrio, «no hay estrategia “mutante” que pueda dar una adaptación reproductiva más elevada»<sup>175</sup>. Queda así explicada la conducta agresiva restringida dentro de cada especie animal desde un planteamiento de evolución individual y de egoísmo genético.

#### b) *La sexualidad*

Los genes de cada individuo buscan por encima de todo reproducirse al máximo. El macho y la hembra desean tener descendencia, pero lo normal es que tiendan a sacar el mayor provecho con el menor esfuerzo. Aquí interviene la noción de «inversión paterna» desarrollada por L. Trivers<sup>176</sup>. A la hora de la *inversión* a realizar en los descendientes, se da un conflicto de intereses entre el macho y la hembra. Ésta, debido a su condición fisiológica, invierte de entrada más que el macho, puesto que la formación de un óvulo y el periodo de gestación resulta incomparablemente más costoso que lo que aporta el macho. De ahí que éste tienda a copular con el mayor número posible de hembras, dejando que sean ellas las que corran con todo el esfuerzo de sacar adelante a la prole. Pero cada macho se encuentra con que los demás siguen iguales procedimientos. Por eso, se producirán frecuentes combates entre los

---

<sup>173</sup> Cfr. O.E. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, o. cit., cap. 5.º, «Agresión», en especial, pp. 152-154.

<sup>174</sup> J. Maynard Smith ha calculado matemáticamente estas estrategias desde la *teoría de los juegos*. Cfr. «Game theory and the evolution of fighting», en *On Evolution*, Edimburgo, Univ. Press, 1972; Id., «The theory of games and the evolution of animal conflict», *J. Theor. Biol.*, 47, pp. 209-221. Cfr. también J. Dawkins, op. cit., cap. 5.º, pp. 105 y ss.

<sup>175</sup> J. Maynard Smith, op. cit., p. 15.

<sup>176</sup> Cfr. L. Trivers, «Parental investment and sexual selection», en B. Campbell (ed.), *Sexual selection and the Descent of Man*, Chicago, Aldine, 1972.

machos para disputarse el acceso a las hembras, que constituyen el «recurso limitado».

Al mismo tiempo, también las hembras reaccionan ante el comportamiento egoísta de los machos, a través de una doble estrategia que Dawkins ha denominado de «la fidelidad conyugal» y de «el supermacho»<sup>177</sup>. Por la primera, la hembra obliga al macho a trabajar por adelantado antes de copular. La estrategia segunda empuja a la hembra a emparejarse con el macho que posea genes más favorables para la selección natural. De esta forma se advierte cómo el comportamiento de las relaciones sexuales se explica, en toda su extensión, desde la tendencia egoísta de los genes.

#### c) *Las relaciones padres-hijos*

Aunque a primera vista parece que los intereses paternos y filiales tienen que coincidir, de modo que el bien del hijo es el bien de los padres, no siempre es así. Desde la óptica genética, hay que ser conscientes de que cada padre tiene una igualdad genética total consigo mismo y sólo mitad con el hijo. Asimismo, el conflicto puede darse entre los hermanos. El hijo único recibe en él toda la inversión paterna, mientras que si nacen otros hermanos, tiene que compartir. Así que cada hijo entra en dialéctica de intereses con sus hermanos y con sus padres, en cuyo interés está el tener más hijos, para maximizar su descendencia genética.

Este tipo de conflictos (el conflicto del destete) se está dando continuamente, constituyendo para los sociobiólogos una prueba plausible de su teoría explicativa. No tendría sentido este tipo de conflictos en caso de que fuese cierta la teoría rival, la selección grupal.

#### d) *El altruismo*

El altruismo es la auténtica piedra de toque de la sociobiología. En palabras de Wilson, es «el centro del problema teórico de la Sociobiología»<sup>178</sup>. El mismo plantea explícitamente el problema: «¿Cómo puede el altruismo, que por definición merma el éxito individual, desarrollarse por selección natural?». Para Wilson, la respuesta es sencilla, encajando perfectamente en su sistema teórico: «La contestación es por parentesco: si los genes causantes del altruismo son compartidos por dos

---

<sup>177</sup> Cfr. R. Dawkins, op. cit., cap. 9.º, «La batalla de los sexos», pp. 209 ss.

<sup>178</sup> Wilson, *Sociobiología*, p. 3.

organismos a causa de una ascendencia común, y si el acto altruista de un organismo aumenta la contribución conjunta de estos genes a la próxima generación, la propensión al altruismo se propagará al sustrato génico»<sup>179</sup>.

Toda acción altruista es, pues, en el fondo una acción egoísta, puesto que repercute en uno mismo o en alguien cercano genéticamente. Pero esto sólo explica el altruismo con los parientes. Los sociobiólogos pretenden explicar todo tipo de altruismo. En total, advierten tres tipos diferentes: la selección familiar, la manipulación paterna y el altruismo recíproco.

La selección familiar es la más plausible y a ella se referían las anteriores palabras de Wilson. En la medida en que ayudo a un pariente, colaboro a la expansión de mis genes. Los sociobiólogos explican desde este punto de vista las extraordinarias conductas *altruistas* de muchos insectos sociales, como las hormigas, avispas, abejas, etc<sup>180</sup>.

En otros muchos casos, un animal ayuda a otro empujado por sus padres, dado que puede estar en el interés de éstos el sacrificio de su hijo a favor de un tercero, con el que tienen ellos mayor relación genética que su hijo. Una demostración de esto, en opinión de los sociobiólogos, estaría en la abundancia de casos en que una cría es empleada por los padres como alimento para el resto de la descendencia. Pero, aunque esto fuera plausible, queda el serio interrogante de mostrar en qué medida podemos considerar la manipulación paterna como auténtico altruismo, dado que el protagonista no se sacrifica espontáneamente, condición necesaria para que podamos hablar de conducta altruista.

El altruismo recíproco es el producido entre extraños. Incluso se da entre especies diferentes. La conducta egoísta es la más primada por la selección natural, pero ocurre aquí lo mismo que con la agresión. El egoísmo generalizado resulta a la larga perjudicial para todos, por lo que se llega, aplicando la *estrategia evolutivamente estable*<sup>181</sup>, a una mayor ventaja en la propagación de conductas altruistas a favor de individuos no relacionados genéticamente. Si prospera el comportamiento altruista, todos salen ganando.

Los sociobiólogos suelen dejar bien claro que cuando hablan de altruismo y egoísmo no prejuzgan la motivación o la consciencia de los individuos. Simplemente juzgan los efectos de tales conductas, que, de

---

<sup>179</sup> *Ibidem*, pp. 3-4.

<sup>180</sup> Cfr. M. Ruse, *op. cit.*, pp. 74-77.

<sup>181</sup> Cfr. la aplicación clara y concreta que Dawkins realiza de esta estrategia al tema del altruismo recíproco, en *El gen egoísta*, cap. 10.º, pp. 245 y ss.



hecho, parecen redundar a favor del sujeto altruista. Los individuos actúan *como si supieran* lo que están haciendo, aunque son en realidad máquinas reproductoras en provecho de los genes<sup>182</sup>.

### 3. *La sociobiología humana*

Cuando los sociobiólogos hacen referencia a los comportamientos animales, suelen hacer distinción respecto a la conducta humana, conscientes de la distancia existente. Pero, al mismo tiempo, se advierte la tendencia a mezclar los ejemplos y a aplicar al hombre los criterios conductuales que se advierten en los animales. Esto se da incluso en quienes, como Dawkins, son partidarios de establecer una separación radical entre animal y hombre.

Los sociobiólogos de la escuela americana, como Wilson, Trivers, Alexander y otros, consideran que las afirmaciones sobre los animales pueden aplicarse perfectamente a los hombres, aunque se muestren a veces cautos en sus afirmaciones. En cambio, los ingleses niegan (tajantemente Maynard Smith, más débilmente Dawkins) la aplicación al hombre de las hipótesis sociobiológicas.

La postura de los primeros se ejemplifica en estas palabras de Trivers: «Los chimpancés y los hombres comparten el 99,5% de su historia evolutiva, y, sin embargo, la mayor parte de los pensadores humanos consideran al mono como un ser deforme e irrelevante, mientras que ellos se ven a sí mismos como peldaños que llevan a la Omnipotencia. Un evolucionista no puede aceptar esto. No hay base objetiva sobre la cual elevan a una especie sobre otra»<sup>183</sup>. Es verdad que el hombre es poseedor de cultura, pero esas cualidades culturales han nacido de una evolución genética y siguen unas leyes también evolutivas. Por ello, el parecido es incomparablemente mayor que las diferencias.

El esquema analógico hombre-animal podría expresarse, según los sociobiólogos, de la siguiente manera. En el animal, tanto su morfología como su comportamiento están determinados genéticamente. Si en el hombre está determinada genéticamente su morfología, y con ello muestra su condición animal, ¿por qué no hemos de admitir que también lo está su comportamiento social? Su interés investigador se centrará en buscar pruebas que muestren determinismos genéticos en algunos

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, pp. 19-20.

<sup>183</sup> Cita tomada de M. Ruse, *op. cit.*, p. 83.

comportamientos humanos<sup>184</sup>. De hecho, tratan de aplicar al hombre los mismos esquemas comportamentales que aplican a los animales, en las cuatro áreas de conducta señaladas con anterioridad.

La agresividad humana, al igual que en los animales, tiene carácter adaptativo; se da en función de la supervivencia, y se maximiza cuando hay escasez de recursos para la supervivencia o la reproducción. Pero, al contrario de Lorenz, advierten que el hombre es un animal pacífico, porque tiene mayor capacidad inhibitoria que los animales. La explicación está en la «estrategia evolutivamente estable» de Maynard Smith, a pesar de la negativa del propio autor a aplicar este procedimiento al hombre. M. Smith considera correctamente que la aparición de la consciencia en el hombre rompe todos los planteamientos propios de una estrategia solamente aplicable a los animales.

A pesar de ello, los sociobiólogos americanos insisten en advertir idénticos comportamientos entre el hombre y los animales en el campo de las relaciones sexuales, las relaciones padre-hijos, la agresión y la conducta altruista, aportando ejemplos adecuados que prueban sus hipótesis. Bien es verdad que advierten mayor dificultad para probar sus teorías en las sociedades occidentales avanzadas, por lo que recurren a las sociedades primitivas, entre las que se advierte un más claro paralelismo hombre-animal. Tal es el caso de los comportamientos altruistas basados en la *selección familiar*. La sociedad occidental, mayoritariamente urbanizada, está organizada sobre la familia nuclear. No así las sociedades rurales y primitivas, en que parece darse una obsesión por el parentesco, raíz de un altruismo intrafamiliar.

De igual manera, descubren en muchos comportamientos sociales humanos manipulaciones paternas, que empujan a sus hijos a conductas desprendidas. El altruismo humano que se ejercita más allá de los ámbitos del parentesco, también es explicado desde motivaciones egoístas. La razón de que muchas personas dediquen su vida al servicio de los demás, por motivaciones religiosas y sin exigir nada a cambio, como es el caso ejemplar de la madre Teresa de Calcuta (ejemplo traído por el mismo Wilson), se halla en que tal modo de conducta produce bienestar y seguridad personal. El altruista vive satisfecho en su generosidad, y recibe como premio una mayor integración en su vivir. La moral refuerza, en definitiva, lo biológico. «La santidad [dice Wilson] no es tanto la hipertrofia del altruismo cuanto su osificación. Está alegremente subordinada a los imperativos biológicos por encima de los cuales se supone que debe colocarse»<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>185</sup> Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, o. cit., p. 234.

#### 4. Críticas a las tesis sociobiológicas

La aparición de *Sociobiología. La nueva síntesis* (1975), y su reseña laudatoria, por parte del célebre genetista C. H. Waddington en la *New York Review of Books*, provocó la dura respuesta de un grupo de científicos del área de Boston, agrupados bajo el nombre de *Grupo de Ciencia para el Pueblo*, de tendencia izquierdista. Posteriormente, apareció la crítica más moderada, pero no menos dura, del antropólogo cultural M. Sahlins, bajo el título *Uso y abuso de la biología*<sup>186</sup>.

Las críticas se dirigían tanto a la endeble base científica de la sociobiología, como a mostrar su función ideológica a favor de un modo capitalista de entender la sociedad, basada en la injusticia social, en la ley del más fuerte y en la diferencia racial y sexual.

Desde un punto de vista puramente científico, lo primero que salta a la vista es que la teoría, en su conjunto, dista mucho de un asentamiento y de una verificación convincente. No cabe duda de que en algunos de sus puntos consigue una cierta plausibilidad, e incluso una ventaja explicativa respecto a otras teorías rivales. La hipótesis del gen egoísta, auténtica columna vertebral de sus planteamientos, parece más plausible como explicación última de la evolución que otras explicaciones divergentes, como la evolución grupal, el mero azar o un ambientalismo extremo<sup>187</sup>. Pero aún así, resulta difícil aceptar como protagonistas de la evolución a unos elementos (los genes) que en sí no tienen ningún tipo de consciencia, ni capacidad de encauzar los acontecimientos biológicos en una dirección determinada. De ahí que Sahlins haya visto en estos planteamientos una gran dosis de misticismo<sup>188</sup>, que lleva a un continuo uso de antropomorfismos equívocos en el terreno de los animales y de los genes. Para los sociobiólogos, los genes *saben* la proporcionalidad de parentesco existente con otros individuos de la misma especie, y según tal cercanía parental, desarrollan un mayor o menor grado de altruismo<sup>189</sup>. Bien es verdad que advierten una clara diferencia entre las motivaciones y los efectos externos. A pesar de lo cual,

---

<sup>186</sup> Entre los integrantes del *Grupo de Ciencia para el Pueblo*, se hallan científicos de la talla de Richard Lewontin y Richard Levins, genetistas de poblaciones de primera línea. Cfr. M. Ruse, op. cit., pp. 17-21 y 113 y ss.; M. Sahlins, *Uso y abuso de la biología*, Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 1-2; R. Lewontin, S. Rose y L.J. Kamin, *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Crítica, 1987.

<sup>187</sup> Cfr. con más detenimiento la confrontación de estos cuatro puntos de vista en M. Ruse, op. cit., pp. 211 y ss., dentro de lo que considera *evidencia indirecta* a favor de la sociobiología.

<sup>188</sup> Cfr. M. Sahlins, op. cit., p. 65.

<sup>189</sup> *Ibidem*, pp. 29 y ss.

esta hipótesis explicativa, aun siendo conscientes de que se trata de una hipótesis *prometedora*, resulta muy poco convincente.

Por otro lado, hay multitud de aspectos del comportamiento animal que no quedan explicados. Especialmente los comportamientos altruistas. Ejemplos que han recibido una explicación desde la sociobiología, como es el caso del altruismo de las obreras entre las abejas (Hamilton), han sido criticados y puestos en entredicho desde posteriores descubrimientos<sup>190</sup>.

Si pasamos al campo de la sociobiología humana, las dificultades son todavía mayores. Si en los animales es fácil aceptar que la genética dirige el comportamiento, en el hombre las pruebas están de parte de la opinión contraria. Es cierto que algunos comportamientos se han mostrado causados por la base genética, como hemos señalado con anterioridad<sup>191</sup>. Pero esto no prueba que toda la conducta humana se halle determinada por su base genética. Aparte de que otros muchos rasgos que se creían de origen genético, como la homosexualidad, el *síndrome de la virilidad* (constitución genética XYY, en vez de XY) y la capacidad intelectual, entre otros, se encuentran hoy día muy criticados. En el ámbito de lo humano existe una casi insuperable dificultad de demostrar la parte correspondiente a lo genético y la parte del ambiente cultural. El trabajo de experimentación con humanos está todavía en mantillas, y conlleva una serie de dificultades prácticamente insalvables. Tales dificultades son de tipo práctico: la interferencia del factor cultural y la necesidad de largos periodos de tiempo, dada la lentitud del desarrollo de los procesos genéticos, y dificultades de tipo ético, que prohíben realizar cualquier tipo de pruebas, que, en principio, son factibles en el ámbito animal. Pero este tipo de pruebas son imprescindibles si se quiere dejar sentada la naturaleza científica de la sociobiología humana.

Por tanto, lo menos que podemos afirmar, a la vista de estos datos, es que «querer partir del conocimiento científico de los propios genes para llegar a la sociobiología humana es, por ahora, una marcha larga que se pierde en la oscuridad»<sup>192</sup>.

Las críticas ideológicas no son de menor peso que las anteriores. Proceden igualmente del grupo de Boston y de M. Sahlins, entre otros. Las acusaciones señalan que la Sociobiología sirve de apoyo ideológico

---

<sup>190</sup> Cfr. Ruse, op. cit., pp. 76-77.

<sup>191</sup> Luis Archer, *La amenaza de la biología*, Madrid, Pirámide, 1983, pp. 72-75; cfr. M. Ruse, op. cit., pp. 186-188.

<sup>192</sup> Luis J. Archer, op. cit., p. 75.

a políticas conservadoras, tendencias a mantener las diferentes económicas y sociales; además, ayudan a fomentar el racismo y el sexismo de nuestra sociedad occidental<sup>193</sup>.

M. Sahlins tacha a la sociobiología de «capitalismo genético», continuación y última expresión del llamado «darwinismo social» de H. Spencer. Sin entrar a juzgar la intención subjetiva de los sociobiólogos, queda clara para Sahlins la función social que realizan. La sociología del conocimiento nos señala la directa e inevitable relación entre la interpretación de la realidad y el estatus social del científico. Todo conocimiento está teñido por un interés, como señalan y analizan los frankfurtianos<sup>194</sup>. Sahlins advierte en la sociobiología un movimiento circular. El sociobiólogo, inconscientemente, se halla impregnado de la ideología capitalista de la que es deudor, y en la que impera la lucha individualista por la vida, imponiéndose el más apto (darwinismo social). Esta visión de la realidad le influye en el estudio de la biosfera. Cuando intenta dar razón de la organización social de las sociedades animales, descubre en ellas idéntica estructura que entre los hombre: la lucha egoísta de todos contra todos. No queda más que un paso para cerrar el círculo. Con su teoría sobre el gen egoísta, supuestamente hallada científicamente en la naturaleza, tratará de justificar el statu quo social humano, argumentando que lo *natural* es la lucha egoísta por la existencia. «Podría decirse [apunta Sahlins] que el darwinismo, en un principio adaptado a la sociedad como “darwinismo social”, ha regresado a la biología como capitalismo genético»<sup>195</sup>. La sociobiología constituiría para Sahlins el último eslabón de este movimiento ideológico que se inició con Darwin<sup>196</sup>.

Ruse intenta salvar a la sociobiología tanto de estas acusaciones de Sahlins como de las referidas a su racismo y machismo, señalando que la sociobiología no pretende hacer de sus afirmaciones unas «declaraciones normativas». El sociobiólogo advierte que la naturaleza animal

---

<sup>193</sup> Ruse analiza estos ataques y los va desmontando paso a paso con su habitual maestría dialéctica, pero con desigual capacidad de convencimiento. Si resulta convincente en el rechazo a los ataques a la base científica de la sociobiología, queda en evidencia su falta de sensibilidad hacia los ataques ideológicos. Cfr. M. Ruse, o. cit., cap. 5.º, pp. 113 y ss.

<sup>194</sup> J. Habermas, *Conocimiento e interés*, o. cit., es quien mejor ha explicitado esta relación, retomando y ampliando las afirmaciones de sus maestros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y Adorno.

<sup>195</sup> M. Sahlins, op. cit., p. 98. Dice en otro lugar: «Concebida a la imagen del sistema de mercado, la naturaleza, imaginada, pues, culturalmente, ha sido usada a su vez para explicar el orden social humano, y viceversa, en un intercambio recíproco sin fin entre darwinismo social y capitalismo cultural». Idem, p. 8.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

funciona según la ley egoísta de la lucha genética y del dimorfismo sexual, en el que el macho se impone casi siempre a la hembra. Pero de ahí no se concluye que, puesto que la realidad es así, tiene que continuar siendo así, especialmente en el campo de lo humano. Aunque también es consciente Ruse de que muchas afirmaciones de los sociobiólogos hay que entenderlas no sólo como constativas, sino también como normativas, cayendo de este modo en la falacia naturalista. De ahí que tenga que señalar repetidas veces que «hay que salvar la sociobiología de los sociobiólogos»<sup>197</sup>.

Bajo las exageradas afirmaciones de Wilson y sus seguidores, subyace, en opinión de Ruse, una base sociobiológica correcta y aprovechable que se presenta con grandes visos de plausibilidad, aunque «sería obviamente desacertado y erróneo pretender que en el momento presente la sociobiología humana pueda reivindicar para sí la condición de una teoría científica ya bien establecida. Incluso en el reino animal, la sociobiología está lejos de funcionar, y el camino a recorrer es mucho más largo en el mundo humano»<sup>198</sup>.

Posteriormente los planteamientos de Wilson han ido evolucionando hacia el estudio de la coevolución de la cultura y la genética<sup>199</sup>.

##### 5. *La segunda etapa de la sociobiología: la coevolución de la biología y la cultura*

El debate sobre la sociobiología tuvo dos fases claramente diferenciadas, descritas con precisión por el propio E.O. Wilson<sup>200</sup>. El esquema teórico de los sociobiólogos pretendía mostrar, en la primera fase que hemos descrito, la determinación genética de los comportamientos, enfrentándose a las posturas ambientalistas y a las insuficiencias del programa etológico de K. Lorenz y sus discípulos. En cambio, en la segunda fase el centro de atención se situaba en otro lugar. «El problema central de la sociobiología [en palabras de Wilson y Lumsden] ya no era la evolución del altruismo, como lo fue en los primeros días de la

---

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 126; cfr. p. 232.

<sup>198</sup> *Op. cit.*, p. 232. Una postura muy similar es la de Archer, no sólo respecto a las insuficiencias teóricas sino también a las grandes promesas que encierra una sociobiología que respete la peculiaridad de la sociobiología humana. Cfr. Archer, *op. cit.*, pp. 95-97.

<sup>199</sup> Cfr. C. Beorlegui. *Las Leyes Epigenéticas: ¿El eslabón perdido entre la biología y la cultura?*, o. cit.

<sup>200</sup> Cfr. E.O. Wilson y Ch.J. Lumsden, *El fuego de Prometeo*, México, FCE, 1985, cap. 2.º, pp. 41-79.

disciplina: tal problemática había quedado resuelta en gran parte por poderosos estudios teóricos experimentales realizados durante los setenta. Ahora, el problema central era la relación entre la evolución genética y la evolución cultural»<sup>201</sup>.

Por tanto, se trataba ahora de completar las tesis de la primera fase, reflexionando acerca de cómo articular el ámbito de lo biológico en el de lo cultural. El mundo de los animales, por más que se quiera advertir en él una *cultura animal*, o una *proto-cultura*, no escapa a las leyes de la biología. A pesar de que lo innato queda fuertemente flexibilizado a medida que se avanza en la escala evolutiva, sólo en lo humano podemos hablar estrictamente de *cultura*, de ruptura y de paso del *Rubicón biológico*.

¿Cómo se articulan, pues, esas dos dimensiones de lo humano? Las posturas que caben frente a este problema son tres:

- 1) La *biologista*: tanto en el hombre como en el animal, la biología rige totalmente en el mundo de la cultura. Es la postura del determinismo genético, negador del libre albedrío y de una ética que trate de fundamentarse más allá de la dinámica evolucionista; no supera, por tanto, la *falacia naturalista*.
- 2) La postura *culturalista* independiza de tal modo la cultura de la biología, que constituyen mundos totalmente autónomos, sin relación posible. Esta la postura no acaba de aceptar la teoría de la evolución darwiniana.
- 3) La *sociobiología* de Wilson quiere situarse en una postura intermedia, tratando de relacionar biología y cultura de una forma peculiar. Pero con situarse en esta franja intermedia no se clarifica el problema, puesto que aquí se dan planteamientos muy dispares, que conviene clarificar.

Si en la primera fase de la controversia Wilson había presentado sus escritos en solitario, en esta segunda fase casi siempre su firma va acompañada de otro autor, bien se Charles J. Lumsden, sobre todo, o bien Michael Ruse. Con Ch.J. Lumsden ha escrito *Genes, Mind and Culture*<sup>202</sup> y *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*<sup>203</sup>.

---

<sup>201</sup> Ibídem, p. 76. A tenor de las últimas palabras citadas, la primera fase de la controversia, según Wilson y Lumsden, se había saldado totalmente a favor de las tesis sociobiológicas, cosa harto problemática, tanto en el campo de lo puramente animal como, sobre todo, en el humano.

<sup>202</sup> Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1981.

<sup>203</sup> Cambridge (Mas.). Harvard University Press, 1983; trad. cast., *El fuego de Prometeo*, México, FCE, 1985.

Con Ruse ha escrito un artículo de interés sobre la relación entre biología y ética: «Ethics as applied science»<sup>204</sup>.

El concepto clave desde el que pretenden estos autores articular la relación correcta entre lo biológico y lo cultural es el de *leyes epigenéticas*. Veamos qué entienden por tales y qué implicaciones contienen.

#### a) *Las leyes epigenéticas*

La postura sociobiológica es consciente de la autonomía de la cultura. Con la aparición del hombre, como animal de cultura, se ha dado un paso que supera la pura dinámica de la evolución biológica. Pero tal autonomía es relativa, puesto que si la cultura ha surgido de la biología, su condición de posibilidad, no puede comprenderse la primera si no es desde la óptica de la segunda. La dependencia de la cultura respecto a la biología se advierte desde dos puntos de vista:

- la cultura es un factor adaptativo, que completa el valor adaptativo de la biología. «Sin cultura (...) los seres humanos tendrían mucho menos éxito», advierte M. Ruse<sup>205</sup>;
- y además, la cultura depende y surge de modificaciones realizadas anteriormente en el ámbito de la biología.

De modo que, si, por un lado, la sociobiología tiene sumo cuidado en escapar al reduccionismo del primer evolucionismo (el de Spencer, entre otros), que reduce la cultura a puro epifenómeno biológico, y por otro, pretende igualmente escapar a la *falacia naturalista*, en el ámbito ético<sup>206</sup>, a pesar de todo, la autonomía de la cultura es harto efímera: se reduce a la libertad de movimientos que la traílla con que está agarrada a la biología le va dejando en cada momento<sup>207</sup>.

Si el mundo de la biología ha evolucionado a lo largo de millones de años, también ha evolucionado la cultura. Lo decisivo para la sociobiología está en advertir que en la evolución cultural intervienen, de un modo directo y profundo, los procesos evolutivos de la biología. De modo

---

<sup>204</sup> *Philosophy*, 1986. Michael Ruse es un eminente filósofo de la biología que ha ido evolucionando desde posturas críticas a la sociobiología hasta una identificación total y defensa explícita de los postulados sociobiológicos, como es el caso, entre otros escritos, de *Tomándose a Darwin en serio*, Barcelona, Salvat, 1987.

<sup>205</sup> *Tomándose a Darwin en serio*, o. cit., p. 160.

<sup>206</sup> Cfr. M. Ruse, op. cit., cap. 2.º y 3.º.

<sup>207</sup> Cfr. E.O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, p. 176; M. Ruse, *Tomándose a Darwin en serio*, o. cit., p. 184.



que se produce una co-evolución genes-cultura, que es fundamental analizar.

Para Lumsden y Wilson, el problema que se halla aquí encerrado, cuya solución nos resolverá toda la problemática de relación biología-cultura, es el origen de la mente. «Si pudiesen precisarse los pasos que conducen de los genes a la mente y después a la cultura, podrían verse a una nueva luz la evolución del hombre y el orden de la mente»<sup>208</sup>.

Hemos señalado ya que, al articular la relación biología-cultura, la sociobiología quiere situarse en una postura intermedia. Pero tal franja da lugar a una pluralidad de posiciones. M. Ruse señala, al menos, dos:

- la que «recorre el significado biológico general de la cultura, pero separa el contenido real de la cultura del control de los genes tanto como es posible»<sup>209</sup>. En otras palabras, se acepta que la cultura depende de la biología en su origen, pero no en su racionalidad interna o en sus códigos racionales. Es la postura que defiende Fco. J. Ayala<sup>210</sup> y que seguiremos aquí en páginas posteriores;
- la que hace intervenir a los genes en el ámbito de la cultura y del comportamiento de tal forma que no sólo son condición de posibilidad sino que además «los genes ponen firmes límites a nuestros patrones de pensamiento». «Suponemos que los genes hacen creer ciertas cosas (o actuar de acuerdo con ciertas creencias), porque es biológicamente ventajoso para nosotros el hacerlo así»<sup>211</sup>.

Si tenemos en cuenta que la selección natural es el mecanismo orientador, la biología impondrá sobre la cultura los mecanismos necesarios para que resulte adaptativa y útil a los individuos humanos. Los mecanismos que la selección utiliza son, según Lumsden y Wilson, las leyes epigenéticas, concepto central en la relación biología-cultura y en la aparición de la mente humana. En *Genes, Mind and Culture*, definen como *regla epigenética*, «cualquier regularidad durante la epigénesis que canalice el desarrollo de un rasgo anatómico, fisiológico, cognitivo o conductual en cualquier dirección. Las reglas epigenéticas, en último término, tienen una base genética, en el sentido de que su naturaleza específica depende del plano del desarrollo del ADN. En el desarrollo cognitivo, las reglas epigenéticas se expresan en cualquiera de los

---

<sup>208</sup> Lumsden/Wilson, *El fuego de Prometeo*, o. cit., p. 75.

<sup>209</sup> O. cit., p. 181.

<sup>210</sup> *Origen y evolución del hombre*, Madrid, Alianza, 1980, cap. 7.º; Id., *La naturaleza inacabada*, Barcelona, Salvat, 1987, cap. 15.º.

<sup>211</sup> M. Ruse, o. cit., p. 182.

muchos procesos de percepción y cognición para influenciar la forma de aprendizaje y transmisión de (las unidades de cultura)»<sup>212</sup>. Las reglas epigenéticas son, por tanto, las orientaciones y correctivos que la dimensión genética humana introduce en el ámbito de lo fenotípico, sea fisiológico, sea cognitivo o conductual.

De esta forma, la sociobiología intenta superar el determinismo genético, pero sin dejar que lo biológico sea el factor determinante en última instancia de todo el ámbito de lo humano, oponiéndose a que la cultura cobre excesiva autonomía.

Lumsden y Wilson nos señalan continuamente, en *El fuego de Prometeo*, el esfuerzo realizado por investigar en qué medida las *leyes epigenéticas* se hallan empíricamente demostradas por los estudiosos de las diferentes ciencias de la conducta, tanto en el ámbito animal como humano, llegando a la constatación de que «el desarrollo mental parece genéticamente constreñido»<sup>213</sup>, a través de doce categorías de comportamiento que constituyen estas *leyes epigenéticas*. Por tanto, hay una serie de facetas en el comportamiento humano que muestran claramente que la mente no es una *tabula rasa*. Estas doce leyes o categorías serían las siguientes: «la preferencia alimentaria de los niños, la representación proporcional de la visión y los otros sentidos principales en vocabulario, clasificación de colores, formación de fonemas en el desarrollo del lenguaje, preferencia infantil por ciertos dibujos geométricos, preferencia infantil por rasgos faciales para expresar emociones básicas, las formas del nexo y la comunicación entre madre e hijo, el modo de llevar a los niños pequeños y objetos de tamaño medio, las fobias, la evitación del incesto y la reacción ante los desconocidos»<sup>214</sup>.

No significa que no existan más que estos doce campos de orientación genética de la conducta. Nos hallamos ante un terreno inexplorado, suficientemente ensanchable y explorable por el trabajo investigador de los especialistas en esos campos.

Las reglas epigenéticas son de una utilidad vital para los organismos, puesto que orientan con facilidad y precisión las respuestas adecuadas a los cambiantes medios ambientales en los que tienen que desenvolverse los humanos, debido precisamente a su condición de especie que posee una amplia gama de posibilidades de conducta. Esta ambigüedad

---

<sup>212</sup> P. 370, la traducción la he tomado de Ruse, *Tomándose a Darwin en serio*, o. cit., p. 185.

<sup>213</sup> O. cit., p. 95.

<sup>214</sup> *El fuego de Prometeo*, p. 96, nota 9. Tanto en *Genes, Mind and Culture*, como en *El fuego de Prometeo*, ambos autores se explayan ampliamente en la descripción de estas categorías epigenéticas.

que, por un lado, es enormemente ventajosa, puesto que da una mayor amplitud de respuestas al ambiente, implica unos riesgos mayores de equivocarse. En estos momentos dilemáticos, «la selección no garantiza que todo funcionará todo el tiempo, sino que normalmente podemos salir del paso de un modo u otro»<sup>215</sup>. Y lo hacemos gracias a la eficaz apoyatura que suponen las leyes epigenéticas.

La pregunta que nos surge en estos momentos es si la teoría de las *leyes epigenéticas* es suficiente para como explicar el desarrollo de la cultura, o no sirve más que para explicar sus niveles más elementales. Para la sociobiología sería insuficiente quedarse en la segunda alternativa. Al fin y al cabo, quedarnos ahí no significaría gran cosa en la explicación del origen de la mente y en la coevolución genes-cultura. Su pretensión es, pues, totalizante, y, por ello, distingue entre reglas epigenéticas primarias y secundarias<sup>216</sup>.

Las reglas primarias «se encuentran en el punto de recepción, cuando la información en bruto llega al organismo humano»<sup>217</sup>. Un ejemplo en el que, tanto Lumsden y Wilson como M. Ruse, intentan mostrar la acción de estas leyes primarias es en la percepción del color. Parece estar comprobado científicamente que los seres humanos estamos adaptados a percibir la luminosidad de forma continua (cuando se sabe que la longitud de onda de la luz varía continuamente) y a descomponer los colores en cuatro categorías básicas: azul, verde, amarillo y rojo<sup>218</sup>.

Las reglas secundarias «pasan a procesar la información, en aquellas formas que nos son útiles, desde un punto de vista adaptativo, como seres biológicos»<sup>219</sup>. Un ejemplo de ello lo constituye el fenómeno de la prohibición del incesto, tan utilizado por estos autores como prueba de sus teorías coevolucionistas. La prohibición del incesto no es una ley cultural implantada al margen de la tendencia biológica, sino la transcripción al mundo de la cultura de una tendencia adaptativa; la ventaja que supone mezclarse sexualmente con individuos lejanos genéticamente, evitando así los peligros que acarrear las mezclas incestuosas<sup>220</sup>. La acción de los genes sobre el comportamiento no es directa y compulsiva, sino indirecta. De ahí que sean posibles diferentes opciones

---

<sup>215</sup> M. Ruse, *El fuego de Prometeo*, o. cit., p. 183.

<sup>216</sup> A la descripción de cada una de ellas Lumsden y Wilson dedican capítulos de *Genes, Mind and Culture*, el 2.º y el 3.º.

<sup>217</sup> M. Ruse, o. cit., 1. 185.

<sup>218</sup> Cfr. Lumsden/Wilson, *El fuego de Prometeo*, pp. 97-100; Id., *Genes, Mind and Culture*, pp. 43 y ss.; M. Ruse, o. c., pp. 185-188 y ss.

<sup>219</sup> M. Ruse, op. cit., p. 185.

<sup>220</sup> Cfr. Lumsden/Wilson, *Genes, Mind and Culture*, pp. 85 y ss; M. Ruse, op. cit., p. 288 y ss.

conductuales: endogamia y exogamia. Pero los datos muestran que la exogamia es más adaptativa y primada por la selección que las prácticas incestuosas. Además, el aprendizaje puede orientar hacia comportamientos equivocados. Por ejemplo, si se educa como hermanos a personas de diferente sexo que no lo son, la tendencia mayoritaria comprobada es que de mayores se pierde el atractivo sexual entre ellos. Así ha ocurrido en los kibbutz judíos y en Taiwán. Ello muestra que los hermanos sociales se comportan después como hermanos biológicos<sup>221</sup>.

#### b) *El círculo de la coevolución*

Las leyes epigenéticas constituyen, por tanto, la cuerda con la que la base genética mantiene unida y controlada a la dimensión cultural, estableciéndose entre ambos una correlación circular, que Lumsden y Wilson tratan de explicitar a través de los siguientes pasos:

Los genes originan las leyes epigenéticas correspondientes, que van, a su vez, conformando la mente individual. Esta mente individual va creciendo e introyectando los diversos elementos que configura la cultura en la que se halla insertada. La cultura, a su vez, se halla sometida a un permanente proceso de transformación, debido a las decisiones de los individuos que la componen y que configuran la diversidad de cada época cultural.

Dadas las especiales características de cada cultura, según las leyes epigenéticas de cada individuo, estará mejor o peor adaptado a ese ámbito cultural. Adaptación que supone mayor capacidad de sobrevivir y reproducirse.

Y el círculo se cierra señalando que «las reglas epigenéticas más triunfantes se diseminan en la población, junto con los genes que la codifican; en otras palabras, la población evoluciona genéticamente»<sup>222</sup>.

Hay, por tanto, una mutua influencia permanente, circular y en espiral, entre lo biológico y cultural. Aunque cada ámbito tenga su especificidad, de ninguna manera caminan con indiferencia mutua.

Veamos cuáles son los elementos fundamentales que conforman este circuito, en su doble fase de ida y vuelta. Empecemos, siguiendo a Lumsden y Wilson, por el proceso de abajo hacia arriba (genes-mente-cultura), para luego hacer el recorrido inverso, (cultura-mente-genes).

Visto el ámbito cultural e histórico del hombre, nos encontramos al hombre individual siendo dueño de su propia historia y de la historia

---

<sup>221</sup> Cfr. M. Ruse, op. cit., pp. 189-190.

<sup>222</sup> Lumsden/Wilson, *El fuego de Prometeo*, p. 166.

grupales, posibilitado por el ejercicio de su libertad. Así se van formando unidades culturales diversas, que interactúan entre sí. Pero todo este envoltorio externo está posibilitado por su apoyatura genética. Por tanto, cada elemento cultural habrá que definirlo en conjunción de cultura y genética. De ahí que hablen los dos autores de *cultur-gene* como la unidad básica de análisis de los fenómenos sociales. Esta categoría «puede emplearse como concepto a la vez en la psicología y en las ciencias sociales»<sup>223</sup>.

Además, estos *cultur-genes* pueden ser cuantificados en cada individuo y en cada cultura, realizándose por el investigador cuantificaciones probabilísticas de presencia de tales *cultur-genes* en los comportamientos de los individuos, pudiendo realizarse de este modo comparaciones cuantificadas entre individuos y grupos sociales. Con ello la teoría toma cuerpo científico, sometible a verificación, cuantificación y modelización. Por ej., puede hallarse en un grupo étnico la «curva etnográfica» que señale el porcentaje de individuos con tendencias a la exogamia o el incesto<sup>224</sup>.

Ahora bien, a pesar de poder cuantificarse la tendencia comportamental de los individuos, los sociobiólogos son conscientes de las implicaciones que estas pretensiones suponen de negación de la libertad. De ahí que se apresuren a señalar que la mente humana no está tan predeterminada como los animales. Y aunque «es tentador edificar modelos del cambio cultural adaptando las técnicas de la mecánica estadística, (...) desde luego, mente y cultura son más complicadas que simples colecciones de materia inanimada»<sup>225</sup>.

Por tanto, los sociobiólogos admiten la posibilidad de que en determinadas culturas se dé una orientación conductual contraria a lo que parece favorable genéticamente. Aquí entran los fenómenos de influencia social en la adopción de conductas contrarias a las propias convicciones personales. Según experimentos de Solomon E. Asch, los individuos, por no quedarse solos ante un entorno social de opinión diverso, abdican de sus convicciones para pensar y actuar como el resto del grupo<sup>226</sup>. Y este fenómeno se agudiza cuando el grupo envolvente es mayor.

---

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 170. En *Genes, Mind and Culture*, realizan un amplio análisis del *cultur-gene*, como unidad básica de la cultura; cfr. los cap. 4.º y 5.º.

<sup>224</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 175.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 183, cfr. S.E. Asch, «Effects of Group upon the Modification and Distortion of Judgements», en M. Guetzkow (ed.), *Groups, Leadership and Men*, Pittsburgh, Carnegie Institute of Technology Press, 1951, pp. 170-190.

Pero cuando una cultura adopta comportamientos contra las leyes epigenéticas promovidas por los genes, poseerá menores posibilidades adaptativas. Lo que implica que, en la pugna biología-cultura, la primera es siempre quien decide y triunfa. De ahí que se admita la diversidad cultural, pero siempre controlada biológicamente. Esta diversidad cultural no es argumento, según Lumsden y Wilson, contra sus teorías biológicas, sino que precisamente sirve tal fenómeno para iluminar este proceso de coevolución. La antropología cultural tiene, según estos autores, abierta aquí una tarea ingente, en un momento en que parecía haber tocado techo como ciencia<sup>227</sup>.

Así, pues, las culturas evolucionan, pero de la mano de las leyes epigenéticas. Pero se da igualmente un segundo movimiento complementario: el desarrollo cultural va orientando la aparición de determinadas leyes epigenéticas en perjuicio de otras, y, por tanto, la cultura influye en *feed-back* sobre la cosmovisión genética de una población.

Este proceso se realiza con un ritmo notablemente lento, aunque no tanto como el de la evolución genética. En su medición, echan mano de la «regla de los 1.000 años», expresada así: «En sólo cincuenta generaciones (cerca de 1.000 años) puede ocurrir una considerable evolución genética en las reglas epigenéticas que guían el pensamiento y la conducta»<sup>228</sup>.

Sólo en la especie humana se da este proceso de retroalimentación de la cultura a los genes. En el resto de las especies animales, el comportamiento está troquelado de forma instintiva, adaptando a cada especie a su nicho peculiar. El hombre, en cambio, escapa a esta constrictión de lo genético, llegado lo cultural a poseer una capacidad de cambiar la herencia genética mucho mayor de lo que generalmente se creía.

Por tanto, la evolución cultural acelera y orienta la evolución genética. «Los genes continúan manteniendo de la trailla a la cultura; en cada generación, las reglas epigenéticas del desarrollo mental determinan qué innovaciones culturales se inventarán, y cuáles se adoptarán. Sin embargo, la cultura no sólo es una entidad pasiva; es una fuerza tan poderosa por derecho propio que arrastra a los genes tras de sí. Actuando como rápido mutante, lanza nuevas variaciones al orden de la selección natural y cambia las reglas epigenéticas a través de las generaciones»<sup>229</sup>.

---

<sup>227</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 202-203.

<sup>228</sup> *Ibídem*, p. 209.

<sup>229</sup> *Ibídem*, p. 212. Para ver en qué medida la evolución cultural orienta la evolución genética, cfr., D. Barsh, *La liebre y la tortuga*, o. cit., caps. 13 y 14.

La mente humana y las acciones originadas en ella se han ido conformando, según Lumsden y Wilson, a través de este proceso en eclipse que acabamos de describir. En esta simbiosis, «la cultura es la carne del esqueleto biológico, y los huesos son las reglas epigenéticas, controladas por los genes y formadas por la selección»<sup>230</sup>.

Apoyándose en estas orientaciones sociobiológicas, M. Ruse intenta pormenorizadamente construir y fundamentar una epistemología y una ética que denomina «darwinista», apelando a las «leyes epigenéticas» acuñadas por Lumsden y Wilson<sup>231</sup>

#### 4.2.2) El hombre, animal deficiente y creador de cultura

Frente a estas posturas señaladas, que con mayor o menor radicalidad pretenden reducir lo humano a lo biológico, o entender lo cultural en función de lo biológico, se sitúa otra línea de pensamiento que defiende que entre lo biológico y lo cultural hay una ruptura esencial o cualitativa, que hace que entre lo humano y lo exclusivamente animal exista una diferencia no meramente cuantitativa sino cualitativa.

El esquema interpretativo de las teorías reduccionistas (como es el caso, entre otras corrientes, de la etología y de la sociobiología) suele consistir en entender al ser humano como configurado por los mismos ingredientes de lo animal más un plus añadido, en la línea del dicho supuestamente chino que hemos visto utiliza K. Lorenz: «Si bien no todo lo humano está en el animal, sí todo el animal está en el hombre».

En cambio, los planteamientos anti-reductivos insisten en entender que con la especie humana se ha roto la lógica del mundo de la biología. Así lo entienden tanto A. Gehlen como X. Zubiri, J. Ruffié y Fco. J. Ayala. Por tanto, no es que el ser humano tenga un plus, un aspecto añadido respecto al comportamiento o modo de ser de los animales superiores, sino que está configurado por un modo de ser esencial y cualitativamente diferente. Esa distancia cualitativa se observa en la misma estructuración biológica de la especie humana. A. Gehlen lo explica distanciándose de la «teoría de los estratos» de su maestro M. Scheler<sup>232</sup>. Para

---

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>231</sup> Cfr. M. Ruse, o. cit., cap. 5, «Epistemología darwinista», y cap. 6.º, «Ética darwinista». Cfr. igualmente, M. Ruse, «Evolución y ética: Una vieja relación considerada» en J. San Martín (ed.), *La sociedad naturalizada. Genética y conducta*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1986, pp. 149-169.

<sup>232</sup> En el cap. 6.º de este libro estudiaremos en profundidad tanto la concepción antropológica de M. Scheler, en *El puesto del hombre en el cosmos*, como la de A. Gehlen, en *El hombre*.

Scheler, el ser humano recopila los elementos esenciales del proceso evolutivo animal, estructurado en cuatro estratos (el impulso meramente sentido, el instinto, la memoria asociativa y la inteligencia práctica). Por eso, es un resumen del universo, un *microcosmos*. Pero lo que le diferencia de los animales es el *espíritu*. De ahí que el ser humano viene a ser lo animal más el espíritu.

A. Gehlen entiende, por contra, que lo propio de la configuración de lo humano es una *nueva estructura* de comportamiento, un modo nuevo de habérselas con la realidad, expresada por una naturaleza *deficiente*, necesitada de poner en práctica lo que él denomina la «ley de la descarga». Puesto que la naturaleza no le ha dado unas orientaciones fijas de actuación, cada vez que tiene que responder a cualquier tipo de estímulos, tiene que pensar lo que tiene que responder. Así, entre estímulo y respuesta tiene que situar un *hiato* o *paréntesis reflexivo*, tiene que pensar y elegir entre diversas posibilidades de actuación. Este momento reflexivo no es accidental o voluntario, sino necesario para sobrevivir. Es lo que llama Gehlen el «principio antropobiológico»: todo lo que hace el ser humano está orientado por esta ley básica que lo constituye como especie: no puede dejarse llevar por los impulsos biológicos porque perecería, y por ello tiene que pensar y elegir, aun a riesgo de equivocarse. Ahí es donde se halla, pues, la base biológica y la condición de posibilidad de la libertad y de la eticidad humana (la «ética como estructura», en expresión de J.L. López Aranguren<sup>233</sup>).

El hombre se halla, pues, acorralado por la infinidad de estímulos que le surgen de su entorno vital, por lo que tiene que aprender a exonerarse de esa carga: es la *ley de la descarga*, el ejercicio de aprender a acertar en el modo de responder a las suscitaciones estímúlicas. Y las respuestas acertadas las va acumulando culturalmente, dando origen a la *cultura* y a las *instituciones*. Por ello, la condición biológica *deficiente* es lo que posibilita, y obliga al hombre al mismo tiempo, a ser un *animal cultural*.

Por tanto, está claro, según estos acertados planteamientos de Gehlen, que el ser humano no es un poco más perfecto que los animales, sino que su animalidad está estructurada de una manera cualitativamente diferente a cualquiera de las especies animales anteriores. De ahí que ya en su raíz estructural biológica se muestra la diferencia abismal entre hombres y animales, entendiéndose las diferencias posteriores que podamos considerar (superioridad *ética* o *religiosa* del ser humano) como aspectos que se apoyan en esta diferencia básica.

---

<sup>233</sup> Cfr. J.L. López Aranguren, *Ética*, Madrid, Rev. de Occidente, 1958.



X. Zubiri también entiende que la diferencia entre el hombre y los animales es cualitativa y esencial<sup>234</sup>. Cada cosa o sustantividad tiene un modo de habérselas con la realidad, que denomina «habitud». Esa habitud se concreta y realiza, en el caso de los seres vivos, en sus diferentes acciones. Lo propio de toda acción es su *comportamiento*, mientras que lo propio de la habitud es su *enfrentamiento*. El enfrentamiento propio de los animales ante las cosas es la estimulación, mientras que el enfrentamiento propio de los hombres es la *realidad* o *reidad*. Eso significa que el animal no percibe más que *estímulos* (se le da la realidad bajo la formalidad de *estimulación*), mientras que el ser humano percibe *realidades*, la realidad en cuanto *realidad* (se le actualiza lo real bajo la formalidad de *realidad*). Por tanto, también para Zubiri hay una diferencia cualitativa entre hombres y animales, tanto en su estructura esencial como en su capacidad noológica o perceptiva. El animal solamente puede *sentir* (estímulos), mientras que el hombre *intelige*, pero *sentientemente*. Así, pues, como su *sentir* es al mismo tiempo *intelectivo*, es una estructura indisoluble de sentir e inteligir. Ser hombre consiste, pues, en un modo radicalmente nuevo de ser real, como realidad sustantiva abierta, no sólo realidad *de suyo*, sino también dada a sí misma (suidad) como estructura *abierta*, necesitada de conformar su *personidad* con su figura personal propia (*personalidad*).

Por tanto, el ejercicio libre y responsable de ser hombre se configura ejercitando su modo de ser, radicalmente diferente al de cualquier otro tipo de realidad que se haya dado en el mundo.

El ser humano es, pues, una realidad configurada por una síntesis de *organismo* y *psique*, cuerpo y psique, constituyendo una estructura unitaria, compuesta por dos subestructuras, lo corpóreo y lo psíquico. Ambas subestructuras no poseen suficiencia entitativa para existir por separado, al margen de la subestructura complementaria<sup>235</sup>. De ahí que la forma de entender la relación entre lo biológico y lo cultural tenga que ser expresada a través de una relación dialéctica, en la que ambas dimensiones se necesitan y se conjugan de un modo que conviene entender adecuadamente<sup>236</sup>.

---

<sup>234</sup> Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 3 vols., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980-83; *El hombre y Dios*, Madrid, 1984; *Sobre el hombre*, Madrid, 1986; D. Gracia, *La voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986; A. Ferraz Fayos, *Zubiri: El realismo radical*, Madrid, Cincel, 1988.

<sup>235</sup> Cfr. I. Ellacuría, «Fundamentación biológica de la ética», *ECA*, 1979, n.º 366, pp. 213-223.

<sup>236</sup> Cfr. J. Ruffié, *De la biología a la cultura*, Barcelona, Muchnik Ed., 1982; Umberto Melotti, *El hombre, entre la naturaleza y la cultura*, Barcelona, Península, 1981; Fco. J. Ayala, *Origen y evolución del hombre*, Madrid, Alianza, 1980; R. Lewontin, *La diversidad humana*, Barcelona, Labor, 1984.

Para Fco. J. Ayala, la conjugación entre biología y cultura (en cada uno de sus diferentes capítulos: ética, filosofía, religión...) se debe entender distinguiendo adecuadamente dos niveles<sup>237</sup>. El primero hace referencia al *origen* de lo cultural. La biología es condición de posibilidad de lo cultural, por lo que tenemos que admitir que, en su origen, la cultura depende de lo biológico. Sólo porque se ha dado un proceso de evolución, ha emergido o se ha constituido el modo de ser vivo propio de la especie humana. Pero hay un segundo nivel de reflexión, el referente a la *racionalidad o lógica interna* de lo cultural, en cada uno de sus capítulos. En este caso, a la pregunta de si la racionalidad interna de lo cultural depende de la racionalidad biológica, hay que responder que no. Lo cultural es, en su lógica interna, totalmente autónomo, aunque eso no implica ignorar su base biológica ni ir contra ella. Pero lo cultural no se reduce a maximizar la vida biológica, sino que tiene valores y fines autónomos.

En resumen, frente a un modo de configurar la antropología físico-biológica, según la cual lo humano se define desde y en función de su condición biogenética, se da otro modo de entender lo humano en el que lo biogenético es un ingrediente esencial de lo humano, pero no lo único ni el elemento determinante. El ser humano viene de lo biológico, pero se sitúa y se orienta hacia lo cultural. No nos define tanto aquello de lo que procedemos, sino aquello hacia lo que nos dirigimos, lo cultural.

### 2.2.3. LA ANTROPOLOGÍA SOCIO-CULTURAL<sup>238</sup>

#### 1. *La cultura como objeto del saber antropológico*

A diferencia de la antropología físico-biológica, que surge en el ámbito cultural alemán y centro-europeo, la antropología socio-cultural tiene su origen en el ámbito anglosajón y francés<sup>239</sup>. Su objeto de estudio es la dimensión socio-cultural del hombre, o, en palabras de Kant, el estudio de lo que el hombre ha hecho con lo que la naturaleza ha hecho de él<sup>240</sup>. A eso es a lo que se ha llamado *cultura*, palabra polisémi-

---

<sup>237</sup> Cfr. Fco. J. Ayala, *Origen y evolución del hombre*, o. cit., cap. 7.º, pp. 169 y ss.

<sup>238</sup> Entre la amplísima bibliografía sobre antropología socio-cultural, cfr. C.Ph. Kottak, *Antropología*, Madrid, McGraw-Hill, 1994<sup>6</sup> M. Harris, *Introducción a la Antropología cultural*, Madrid, Alianza, 1981; R. Beals/H. Hoijer, *Introducción a la Antropología*, Madrid, Aguilar, 1978.

<sup>239</sup> Cfr. M. Landmann, op. cit., p. 2.

<sup>240</sup> Cfr. I. Kant, *Antropología*, Madrid, Rev. de Occidente, 1935 (reed. en Alianza, 1991); Id., *Antropología práctica*, edic. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1990.

ca donde las haya y objeto de muy diferentes interpretaciones<sup>241</sup>. Y más explícitamente, se quiere investigar el origen, desarrollo, naturaleza y diversidad de las culturas y de cada una de ellas.

El hombre es un ser *cultural*, en la medida, como ya hemos visto con Gehlen, en que la biología no le ha dado una estructura comportamental fija y segura para responder a los estímulos y asegurar de ese modo su supervivencia. La pretensión de los antropólogos culturales ha sido siempre poder estudiar científicamente las pautas de comportamiento del ser humano, desde la hipótesis, tal y como señaló Edward Tylor, de que tales pautas no son aleatorias, sino que obedecen a leyes naturales que pueden ser investigadas. El fue uno de los primeros en definir la categoría de cultura: «Cultura ... es ese todo complejo que incluye el conocimiento, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad»<sup>242</sup>. Nos hace notar Kottak que la frase clave de esta definición de Tylor es «adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad», en la medida en que la cultura no se adquiere por transmisión biológica, sino a través de la tradición generacional, en el proceso educativo del niño.

Ahora bien, la definición de cultura ha experimentado los más variados avatares, incluyendo dentro de ella una gran variedad de contenidos y matices<sup>243</sup>. Por de pronto, la cultura puede ser entendida de modo general o específico; esto es, podemos hablar de *cultura* o de *culturas*. Como señala Kottak, «todas las poblaciones humanas tienen cultura, por lo que ésta se convierte en una posesión generalizada del género *Homo*. Esta es la *Cultura* (con C mayúscula) en un sentido *general*, una capacidad y una posesión compartida por los homínidos». Pero tal acepción es abstracta, puesto que sólo existen las culturas concretas, las de cada colectivo humano, y esa es «la *cultura* (con c minúscula) en el sentido *específico*. La humanidad comparte la capacidad para la cultura, pero la gente vive en culturas particulares, donde está enculturada en líneas diferentes»<sup>244</sup>.

Dada la pluralidad de culturas a que han dado lugar los diversos colectivos humanos, pluralidad advertida tanto desde una visión sincrónica como diacrónica, constituye un objetivo fundamental de la antropología

---

<sup>241</sup> Cfr. A. Kroeber, *Anthropology, culture patterns and processes*, Nueva York, Harbinger Books, 1963, donde se define la Antropología como «la ciencia de los grupos humanos, de su conducta y de sus productos» (párrafo 1).

<sup>242</sup> E. Tylor, *La Cultura primitiva*, 1871, p. 1. Dato tomado de C. Ph. Kottak, o. cit., p. 34.

<sup>243</sup> Cfr. M. Harris, *Materialismo cultural*, Madrid, Alianza, 1987<sup>2</sup>, pp. 305 y ss.

<sup>244</sup> C.Ph. Kottak, op. cit., p. 34.

socio-cultural clasificar esta amplia pluralidad cultural, por lo que el antropólogo cultural tratará de investigar el origen, desarrollo y sentido interno de cada cultura, y posteriormente se preguntará por la posibilidad de encontrar unas leyes comunes que expliquen tanto el origen y el desarrollo como el sentido interno de todas las culturas. De los diversos intentos de tal sistematización irán surgiendo las diferentes escuelas antropológicas, o métodos de investigación de las culturas, a que más adelante haremos referencia.

El objetivo central de la antropología cultural primitiva fue el estudio de las características propias de cada *etnia*. De ahí que la Antropología socio-cultural primeramente se llamara *etnología* o *etnografía*, centrándose la *etnografía* en la recogida de los datos culturales propio de un colectivo humano, sin detenerse (en la medida en que ello es posible) en su interpretación, mientras que la *etnología* se encarga de la sistematización y estudio de tales datos, interpretándolos desde una teoría global.

Pero posteriormente, el campo de lo socio-cultural se ha ido ampliando hasta ocupar un espacio muy complejo. Para algunos, la antropología cultural abarca tres disciplinas o capítulos: la etnología (etnografía), la arqueología y la etnohistoria<sup>245</sup>. Otros, como E. Adamson Hoebel, la subdividen en etnografía, etnología, antropología social y lingüística<sup>246</sup>.

Podríamos hacer un recorrido por cada uno de los autores y manuales más significativos y veríamos la disparidad de puntos de vista de cada uno en esta tarea de establecer disciplinas o áreas de configuración de la antropología socio-cultural.

También se da una amplísima variedad de planteamientos en la tarea de establecer y clasificar las diferentes ciencias auxiliares de la antropología socio-cultural y la relación y diferenciación que mantienen con ellas<sup>247</sup>.

## 2) *Antropología cultural y Antropología social*

Al igual que advertíamos una dualidad de nombre en la antropología físico-biológica, igual ocurre en la socio-cultural. Pero en este caso la situación es algo más problemática, puesto que ambas facetas

---

<sup>245</sup> Cfr. M. Rivera Dorado, en VV.AA., *Perspectivas de la Antropología española*, Madrid, Akal, 1978, pp. 5-14; 9.

<sup>246</sup> Cfr. *Antropología. El estudio del hombre*, Bça, Omega, 1973, p. 8. F.L. Peligero, en *Antropología*, Madrid, UNED, 1974, p. 16, señala cuatro áreas: etnografía, etnología, arqueología y lingüística.

<sup>247</sup> Cfr. C.Ph. Kottak, *Antropología*, o. cit., caps. 1.º y 2.º; R. Beals/H. Hoijer, op. cit., pp. 17 y ss; J. San Martín, *Antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, Madrid, Montesinos, 1985, caps. 4.º, 5.º y 6.º.

o denominaciones de la Antropología (pensamos que no se trata de antropologías distintas) han tenido su propia historia y su propio enfoque del estudio del hombre, que al final han convergido en una sola disciplina.

La relación de ambas denominaciones antropológicas ha sido objeto en un pasado no muy lejano de amplias discusiones. Para Adamson Hoebel, la antropología social se limita a ser un capítulo de la cultura, más abarcadora<sup>248</sup>.

En cambio, Lévi-Strauss, Kroeber y P. Mercier conciben las dos antropologías como dos caras de una misma hoja, o como dos niveles de una misma realidad<sup>249</sup>.

Otros autores, como Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard, consideran que ambas facetas antropológicas conducen a dos tipos diferentes de estudio, ya porque abordan dos dimensiones distintas del hombre, ya porque se mueven en diferente grado de abstracción<sup>250</sup>.

En realidad, parece que el origen de la denominación de antropología *social* se halla en razones burocráticas, encaminadas a dar nombre a una cátedra honoraria, en 1908, para Sir James Frazer, uno de los padres de la Antropología. Con el tiempo, la Antropología británica fue orientándose hacia el estudio de la estructura social más que del sistema cultural, por las formas de organización de los individuos, por el esquema de sus instituciones, especialmente por el parentesco y la organización política. De este modo, se llegó a la distinción entre lo social y lo cultural. E. Evans-Pritchard centró la antropología social en el comportamiento social, estudiando la organización familiar, los sistemas de parentesco, los procedimientos legales, los cultos religiosos, etc.<sup>251</sup> Es, por tanto, la orientación predominante en el ámbito británico, convirtiéndose en algunos casos en la práctica en una especie de sociología de las sociedades no occidentales.

Hoy día, en cambio, la tendencia dominante parece ser la que considera que ambas facetas, la social y la cultural, persiguen objetivos y extensiones similares. De hecho, resulta en el fondo imposible separar lo social y lo cultural. Por ello, el conocido antropólogo norteamericano Alfred Kroeber propuso la denominación «Antropología sociocultural» como fusión y denominación común que recogiera ambas

---

<sup>248</sup> Cfr. J. Adamson Hoebel, *Antropología. El estudio del hombre*, Barcelona, Omega, 1973.

<sup>249</sup> Cfr. P. Mercier, *Historia de la Antropología*, Península, 1974, p. 7.

<sup>250</sup> Cfr. S. Tax y otros, *An Appraisal of Anthropology Today*, Chicago, 1953.

<sup>251</sup> Cfr. E. Evans-Pritchard, *Ensayos de Antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

tendencias. Mantener la separación de ambas facetas es cuestión muchas veces de gustos o de modas, considerándose que lo *cultural* hace más referencia a lo ideológico (en sentido amplio, no en la acepción crítica de la sociología del conocimiento), mientras que lo *social* estaría más en la línea de estudiar lo humano desde las preocupaciones socio-políticas<sup>252</sup>.

### 3) *La «prehistoria» de la antropología socio-cultural*<sup>253</sup>

La Antropología nació como *ciencia de los primitivos*, desde el interés por estudiar otras culturas, otros modos diferentes de vivir y de ser hombre. Sin embargo, los hombres han vivido normalmente más centrados en su cultura que movidos por la curiosidad por estudiar civilizaciones extrañas. En realidad, el estudio científico de la cultura y de las culturas hemos dicho ya que se da en el s. XIX. Pero ya anteriormente se habían dado múltiples intentos de estudio, aunque no con un método tan científico como con el que más adelante se dotó este saber.

Aunque se pueden rastrear antecedentes en la cultura griega, como Herodoto, Diodoro o Pausanias, señala Lévi-Strauss que «en todos estos casos la narración permanece bien alejada de toda observación auténtica, con el objeto principal de desacreditar a los propios adversarios». De ahí que el propio Lévi-Strauss, como otros muchos autores, considere que los orígenes de la antropología socio-cultural haya que situarlos en la época del *descubrimiento* de América<sup>254</sup>. En ese momento es cuando los hombres europeos, que vivían en la tranquilidad de creerse los únicos seres humanos existentes y los modelos por antonomasia de lo humano, se encuentran con *otros hombres* (al principio incluso dudarán de considerarles auténticos *seres humanos*), con otras costumbres culturales, que les obligaron a cuestionar los perfiles de su propia identidad.

Estos *choques culturales* ya se dieron en tiempos de los griegos y romanos, y con la invasión de los *bárbaros del norte* (germanos).

---

<sup>252</sup> Cfr. I. Moreno, *Cultura y modos de producción*, Madrid, Nuestra cultura, 1979, pp. 159 y ss.

<sup>253</sup> Cfr. M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, o. cit.; P. Mercier, *Historia de la Antropología*, o. cit.; J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. II, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pp. 503 y ss.; J. San Martín, *Antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, o. cit., cap. 3.º; J. Llobera, *La identidad de la antropología*, o. cit., I. Moreno, op. cit., pp. 32 y ss.

<sup>254</sup> Cfr. Cl. Lévi-Strauss, «Las tres fuentes de la reflexión etnológica», en Josep R. Llobera (ed.), *La Antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 15-24.

En ese sentido, P. Mercier señala que toda sociedad ha elaborado una antropología espontánea para uso propio<sup>255</sup>. Pero sólo en el s. XVI, con los grandes descubrimientos geográficos, se dio esa ruptura de culturas. A ello se añadió el hecho de estar en ese momento el pensamiento más maduro como para trabajar reflexivamente sobre lo que esto significaba.

P. Mercier llega a distinguir dos periodos en el ámbito temporal considerado como prehistoria de este saber: el de los *centros múltiples*, y el de un *centro único*. «Estos dos periodos se oponen entre sí por la calidad, y sobre todo por la extensión de su conocimiento geográfico del mundo»<sup>256</sup>. En el primer periodo, el de «centros múltiples», P. Mercier considera como centros culturales que elaboran algún tipo de reflexión cultural, China, el mundo mediterráneo (fenicios, griegos, romanos, bizantinos) y el mundo árabe-musulmán. En este último se advierten ya ciertas tendencias que anuncian lo que va a caracterizar el periodo siguiente. En estos ámbitos culturales se dan recopilación de datos sobre otros pueblos, producto de viajes, dándose ya en algunos autores el interés de organizar tales datos con la intención de aumentar los conocimientos.

En el segundo periodo, que Mercier denomina de «un centro único», aparece Europa occidental como el centro «que hereda buena parte de los antiguos conocimientos del mundo mediterráneo, y que desempeña un papel capital en la organización del descubrimiento del resto del mundo»<sup>257</sup>.

Aunque con motivo del descubrimiento de América se desarrollará un sin fin de literatura cultural sobre los nuevos pueblos descubiertos<sup>258</sup>, sólo a partir del s. XVIII se organizan determinados viajes con finalidad exclusiva al servicio de la investigación científica. «La primera expedición científica interdisciplinaria fue sin duda la dirigida por V. Béring al Nordeste de Asia, en la que la etnografía tenía ya un papel importante»<sup>259</sup>. Vinieron a continuación una serie de esfuerzos sistemáticos de exploración de diversas partes del mundo, empezando por Oceanía y luego Africa.

En el s. XVIII aparece como centro ordenador de todos estos conocimientos la idea de *progreso*, como anticipadora de la idea posterior de

---

<sup>255</sup> Cfr. P. Mercier, op. cit., p. 21 y ss.

<sup>256</sup> Ibídem, p. 25.

<sup>257</sup> Ibídem, p. 28.

<sup>258</sup> Cfr. J.L. Abellán, op. cit., sobre los inicios de las investigaciones antropológicas en la América hispana.

<sup>259</sup> P. Mercier, op. cit., p. 30.

*evolución*. Un claro ejemplo es el francés P. Lafiteau, quien introduce en sus estudios el «método comparativo», presuponiendo ya un modo de entender el proceso investigador y configurador de los saberes basado en la idea de *progreso*<sup>260</sup>.

En la primera mitad del s. XIX se continúan estos esfuerzos exploratorios. De este modo «nos hallamos (...) en el linde del periodo siguiente, entrando en la historia de la antropología propiamente dicha. La palabra antropología en su sentido más amplio ya mencionado se emplea desde finales del siglo XVIII; en Francia fue instituida una cátedra de esta enseñanza en 1855»<sup>261</sup>.

Por tanto, sólo en el s. XIX, con la segunda fase de los imperios coloniales, al mismo tiempo que se da una mayor madurez de las ciencias humanas y sociales como instrumentos de apoyo racional, es cuando surge la antropología socio-cultural con plena madurez.

#### 4) *La historia de la antropología socio-cultural*<sup>262</sup>

Según J. Llobera, la antropología cultural y sus diversas escuelas teóricas se han originado y desarrollado en un marco colonial cambiante. Para M. Harris, el inicio de la antropología cultural ha estado marcado por una clara tendencia racista y etnocéntrica. Ahora bien, Llobera precisa que con su afirmación no quiere decir que se haya dado «determinismo» del contexto colonial, pero sí «orientación» o correspondencia<sup>263</sup>.

A través de esta correlación se puede sistematizar una historia de las diferentes posturas o escuelas de la antropología cultural, organizada en tres grandes etapas, que corresponderían a tres periodos del capitalismo y paralelamente del colonialismo:

- 1) La expansión colonial (hasta la I Guerra Mundial).
- 2) Consolidación colonial (hasta la II Guerra Mundial).
- 3) Desintegración colonial (hasta la actualidad).

---

<sup>260</sup> Cfr. J. San Martín, *Antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, o. cit., pp. 46-47.

<sup>261</sup> P. Mercier, op. cit., p. 31.

<sup>262</sup> Cfr. M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, o. cit.; P. Mercier, *Historia de la Antropología*, op. cit.; J. Poirier, «Histoire de la pensée ethnologique», en *Ethnologie Générale*, París, 1968; E. Evans-Pritchard, *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid, Cátedra, 1987; P. Bohannan y M. Glazer, *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGraw-Hill, 1992; J. Azcona, *Para comprender la Antropología. 1. La historia*, Estella, Verbo Divino, 1987.

<sup>263</sup> Cfr. J. Llobera, *La Antropología como ciencia*, o. cit., «Postscriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la Antropología», pp. 373-387; 375.



A cada uno de estos periodos corresponde una escuela antropológica predominante, según Llobera, pero junto a ella se dan otras escuelas que se desarrollan al mismo tiempo. Así, la escuela o método antropológico dominante en la primera etapa es el *evolucionismo*, pero junto a él se desarrolla el *particularismo cultural* de F. Boas, y el *difusionismo*. La escuela hegemónica del segundo periodo será el *funcionalismo*, pero es el momento en el que también cuentan el *neoevolucionismo* y *Cultura y personalidad*. El *estructuralismo* sería, en cambio, la escuela dominante del tercer periodo, junto a escuelas como la *etnosemántica* o *nueva etnología*, el *materialismo cultural* y otras escuelas de menor impacto y seguimiento. Habría que añadir a estas tres fases históricas una cuarta, la configurada en el momento presente por la crisis de paradigmas y el impacto de la llamada *antropología postmoderna*.

Voy a continuación a presentar los aspectos más significativos de las diferentes escuelas antropológicas arriba mencionadas.

La primera escuela que unifica sistemáticamente el estudio de las culturas *primitivas* es la *evolucionista*. Al igual que en lo biológico, el s. XIX es el siglo del evolucionismo. Pero, como indica I. Moreno, esto no se debe, como a veces se piensa, a la aplicación del evolucionismo biológico a la esfera social, sino que el propio evolucionismo biológico es parte de una más ancha corriente de pensamiento. Inclusive el evolucionismo social lo precede en el tiempo. Y, ya en pleno s. XIX, Spencer publica antes que Darwin... Lo que ocurre es que fue en el campo de las ciencias naturales donde antes se demostró científicamente la realidad y los mecanismos de la evolución»<sup>264</sup>.

En un espacio de tiempo que va de 1800 a 1880, ve la luz un nutrido conjunto de obras de los que pueden ser considerados como primeros antropólogos: Bastian, Bachofen, Morgan, Maine, Fustel de Coulanges, MacLean, Tylor, Frazer, etc<sup>265</sup>. En 1881, Tylor publica su *Antropología*, que constituye el primer manual de antropología cultural<sup>266</sup>.

---

<sup>264</sup> *Cultura y modos de producción*, o. cit., p. 47.

<sup>265</sup> En 1860, publica Bastian *Der Mensch in der Geschichte*; en 1861, Bachoffen, *Das Mutterrecht*, y Maine, *Ancient Law*; en 1864, Fustel de Coulange, *La Cité Antique*; en 1865, McLean, *Primitive Marriage*, y Tylor, *Recherches into the Early History of Man-kind*; en 1869, Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (ya en 1851 había publicado su estudio sobre la Liga de los iroqueses); en 1871, Tylor, *Primitive Society*; en 1876, McLean, *Studies in ancient history*; y en 1877, Morgan, *Ancient Society*. Tomo los datos de I. Moreno, o. cit., p. 47.

<sup>266</sup> Edward B. Tylor, *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*, traducido muy pronto al castellano por Antonio Machado y Alvarez, Madrid, 1887.

La corriente evolucionista interpretó la historia del hombre, a la luz de los descubrimientos etnológicos, como el desarrollo sucesivo de una serie de etapas por las que todas las culturas tenían que pasar necesariamente para alcanzar la perfección de las sociedades europeas. Los estadios eran tres: *salvajismo*, *barbarie* y *civilización*. Toda cultura diferente a la occidental se consideraba de categoría inferior, y en fase de crecimiento hacia el estadio de civilización. Para Taylor, no hay la menor duda de que «del conjunto de los testimonios se desprende que el hombre civilizado es en todo caso no solamente más juicioso y más hábil que el salvaje, sino también mejor y más dichoso»<sup>267</sup>.

Las insuficiencias de la teoría evolucionista poco a poco quedaron en evidencia. No solamente partían de un inaceptable *etnocentrismo*, que servía de coartada científica y justificación moral a los colonizadores blancos, sino que partía también de un apriori generalizador aplicado al desarrollo histórico de todas las culturas.

Las investigaciones de campo más meticulosas y empíricas de Franz Boas<sup>268</sup> y sus seguidores cuartearon el evolucionismo. Boas defendió, desde un trabajo de campo más paciente y directo, atenerse más a los datos y abstenerse de generalizaciones apresuradas. Los datos empíricos mostraban que cada cultura tiene sus propias fases de evolución, que no tienen por qué coincidir con las de las demás.

Cuando se da una coincidencia de rasgos culturales entre diversas culturas, no significa que se hallen en idéntica fase evolutiva, sino que puede haberse dado un contagio o transmisión entre ellas.

El antropólogo debe aislar esos rasgos o unidades culturales, que se originan en una cultura determinada y se expanden a su alrededor. E igualmente se intentan construir mapas culturales, donde se indiquen las líneas de influencia y de penetración de los diversos rasgos culturales en territorios limítrofes.

Junto a F. Boas, el ataque al evolucionismo provino igualmente de las diferentes escuelas difusionistas, (alemana<sup>269</sup>, norteamericana e inglesa<sup>270</sup>). Frente al evolucionismo unilineal, los difusionismos defendían la multilinealidad; frente a la invención independiente de los rasgos y

---

<sup>267</sup> Cita tomada de I. Moreno, o. cit., p. 51.

<sup>268</sup> M. Harris denomina a la línea boasiana *particularismo histórico*.

<sup>269</sup> El difusionismo en lengua alemana estuvo representado por la escuela histórico-cultural de Viena, alrededor del P. Wilhelm Schmidt (1868-1954). Discípulo suyo fue el Padre J.M. de Barandiarán.

<sup>270</sup> La escuela inglesa (Círculo de la Univ. de Manchester) adoptó una postura extrema y menos científica. La hipótesis de la que partía afirmaba que la civilización surgió en Egipto, y desde allí se fue difundiendo por Europa y el resto de los continentes.

técnicas culturales, la difusión de tales rasgos proveniente de un único foco inventor; y frente al paralelismo de las evoluciones culturales, la convergencia y mezcla de desarrollo.

Tanto los evolucionistas como los difusionistas centran su interés en el desarrollo de las culturas y de sus rasgos, puesto que partían de una misma pregunta: ¿cómo han llegado las culturas a ser lo que son? El punto de mira del *funcionalismo* fue diferente. No le interesaba tanto el desarrollo histórico de las culturas, cuanto el estudio de sus diferentes elementos y la interrelación entre ellos. El antropólogo funcionalista parte del presupuesto de que cada cultura forma un sistema entrelazado de rasgos y partes interdependientes entre sí, cuya función en el todo sistemático es necesario descubrir. La interrelación de las unidades del sistema en un dato empírico, observable, frente a su génesis histórica, que queda más borrosa e hipotética.

Se suele considerar como pieza clave, e incluso como padre del funcionalismo, a Bronislaw Malinowski<sup>271</sup>, quien, junto a A. Radcliffe-Brown<sup>272</sup>, fue el creador de la antropología social británica. Tanto el funcionalismo inglés, como, sobre todo, el francés, de la mano de Marcel Mauss, son deudores de la herencia sociológica de E. Durkheim.

El enfoque funcionalista ha sido duramente criticado desde diferentes posturas intelectuales, achacándole su descuido por el desarrollo histórico y su exageración simplista al comparar el carácter sistemático de las culturas humanas con el de los organismos o el de las máquinas. Además, los éxitos que sus análisis tuvieron, se debe fundamentalmente a que las culturas estudiadas son las propias de pueblos antiguos con desarrollo histórico lento, donde resulta más significativo el aspecto sincrónico que el diacrónico. Igualmente limitador fue la ampliación del concepto *estructura* de la cultura estudiada al nivel superficial de las relaciones sociales. Posteriormente, el estructuralismo situará la *estructura* en niveles más profundos. Pero, a pesar de las limitaciones del funcionalismo y de los ataques que constantemente recibe, puede decirse que es una de las escuelas

---

<sup>271</sup> Para el estudio de la obra de Malinowski, cfr. R. Firth y otros, *Hombre y cultura. La obra de Bronislas Malinowski*, Madrid, 1974.

<sup>272</sup> Radcliffe-Brown se centró en definir el concepto clave de función como «la contribución de una actividad parcial a la actividad total de que forma parte. La función de una costumbre social particular es la contribución que aporta al total de la vida social como expresión del funcionamiento del sistema social total» («On the Concept of Function in Social Science», *American Anthropologist*, n.º 37 (1935), pp. 394-402; 397). Cfr. también, Id., *Estructura y función en las Sociedades Primitivas*, Barcelona, 1972; y S.F. Nadel, *Teoría de la estructura social*, Madrid, 1966.

antropológicas más extendidas e influyentes, desde su centro norteamericano y desde las escuelas estructuralistas de Lévi-Strauss y sucesores.

A pesar de que estas grandes escuelas de la antropología cultural se hallan hoy día superadas, han dado origen a una multitud de escuelas, que tratan de hacer fructíferos los aciertos del pasado con nuevas invenciones y descubrimientos de campo. Resulta extremadamente difícil sintetizar esta multitud de tendencias que en el presente tratan de hacer avanzar la ciencia de la cultura. Resulta al mismo tiempo evidente que no se dan como antes grandes figuras que aglutinan junto a sí a otros investigadores, formando escuela a su alrededor.

Entre las corrientes más significativas, podemos enumerar las siguientes: el *neoevolucionismo*, la escuela de *Cultura y personalidad*, el *estructuralismo* y la *Nueva etnografía*<sup>273</sup>.

El *neoevolucionismo* está representado, entre otros, por los antropólogos norteamericanos Leslie White y Julián H. Stewards. Superada la unilateralidad del evolucionismo primero, intentan volver al estudio de las etapas históricas de las culturas, con objeto de hallar una *ley básica de la evolución*. Para L. White es fundamental la relación que se da entre una cultura y su medio ambiente, de cuya interrelación dialéctica va produciéndose una determinada tecnología y, en general, un modo peculiar de organizarse y de evolucionar un grupo social. Por la importancia que atribuyen al entorno ecológico y material de la conformación de las culturas, esta escuela ha venido a llamarse *materialismo cultural*, cuyo más conocido representante es Marvin Harris<sup>274</sup>.

La escuela que se denomina de *cultura y personalidad*, persigue el estudio de las culturas, centrándose en el influjo que tienen en el desarrollo y configuración de la personalidad de sus individuos. En dicha configuración, son fundamentales los primeros años de vida, cuando el niño introyecta y hace suyas (*endoculturación*) las formas de vivir de sus mayores. Las investigaciones iniciadas en esta dirección por Ruth

---

<sup>273</sup> Sigo en esta clasificación a A. Jiménez Núñez, *Antropología Cultural. Una aproximación a la ciencia de la educación*, Madrid, INCIE, 1979.

<sup>274</sup> Para Marvin Harris, el *materialismo cultural* es una estrategia de investigación que sostiene que «la tarea fundamental de la antropología es dar explicaciones causales de las diferencias y semejanzas en el pensamiento y la conducta que hallamos entre los grupos humanos... El materialismo cultural parte del supuesto de que el mejor modo de realizar esta tarea consiste en estudiar las construcciones materiales a que está sujeta la existencia humana». *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 1981, p. 17. Otros textos de M. Harris: *El materialismo cultural*, Alianza; *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza, 1980; *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1979; *La cultura norteamericana contemporánea*, Madrid, Alianza, 1985; *Caníbales y reyes*, Madrid, Alianza, 1983.

Benedict y Margaret Mead<sup>275</sup>, han sido continuadas por Ralph Linton y Abram Kardiner<sup>276</sup>, tratando de ver la relación e influencia mutua entre la antropología cultural y la sociología, es decir, entre la cultura y la personalidad. El comportamiento individual, sumado al del resto de los individuos, conforma a la cultura, y ésta va moldeando, a su vez, la personalidad de los individuos. Kardiner ha acuñado el concepto de «estructura de la personalidad básica», entendida como el conjunto de rasgos característicos compartidos por los miembros de una misma cultura.

El movimiento *estructuralista* continúa la línea de reflexión del funcionalismo, como ya se dijo, situando la noción de estructura en niveles más profundos. Lévi-Strauss, su principal representante y sistematizador, influido fuertemente por los lingüistas de la escuela fonológica de Praga, Trubetzkoy y Jakobson, quiso aplicar al campo de la antropología cultural los éxitos en someter a legalidades científicas el área de la lingüística. Tras sus investigaciones de campo en Brasil, advirtió que las relaciones de parentesco son formas de comunicación y de relación estructural que funcionan como un lenguaje<sup>277</sup>. Progresivamente ha ido ahondando en el concepto de estructura, hasta llegar a su fase de «estructuralismo material»<sup>278</sup>, en que, aplicando el principio de *isomorfía*, las estructuras se situarían en el nivel cerebral, hormonal y nervioso. En su última época, el campo privilegiado de investigación son los *mitos*<sup>279</sup>. En ellos se llega a la desaparición del individuo como sujeto autónomo y libre, subsumido por la dinámica interna de lo inconsciente individual y cultural. Ya no son los hombres quienes hablan en los mitos, sino que son éstos los que (se) hablan a través de los hombres<sup>280</sup>.

La moda estructuralista, que tuvo su auge en los años 60, ha decrecido, y, como cosmovisión filosófica, ha perdido su fuerza y actualidad,

---

<sup>275</sup> Cfr. Benedict. *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*, Barcelona, E. Sudamericana, 1971; Id., *El crisantemo y la espada*, Madrid, Alianza, 1974; M. Mead, *Sexo y temperamento*, Buenos Aires. Paidós, 1962; *La antropología y el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

<sup>276</sup> Cfr. A. Kardiner, *El individuo y su sociedad*, México, FCE, 1968.

<sup>277</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969.

<sup>278</sup> *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968; *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964.

<sup>279</sup> *Mitológicas*, 4 vols., México, FCE, 1968-72.

<sup>280</sup> La literatura sobre el estructuralismo es interminable, dado que ha sido aplicado tanto a la antropología como a la filosofía, sociología, lingüística, etc. Como introducción al pensamiento de C. Lévi-Strauss, cfr. P. Gómez-García, *La antropología estructural de C. Lévi-Strauss*, Madrid, Tecnos, 1981; M. Benavides, *El hombre estructural*, Madrid, CECA, 1974; J. Rubio Carracedo, *La ética y el hombre*, Valencia, Univ. De Valencia, 1980; Id., *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista*, Madrid, Aguilera, 1973.

pero sigue siendo utilizada fructíferamente como método de investigación y de análisis en áreas diversas: antropología, lingüística, sociología, hermenéutica, etc. Una línea específica del estructuralismo es el *estructuralismo marxista* de M. Godelier<sup>281</sup>, empeñado en sintetizar el estructuralismo de Lévi-Strauss y el materialismo histórico de K. Marx.

La escuela denominada *Nueva Etnografía* pretende estudiar las culturas desde un enfoque intracultural (*emic*), con los mismos ojos, si ello es posible, con que sus integrantes se ven y se entienden<sup>282</sup>. Toda visión externa tiende a distorsionar y a malentender una cultura. De ahí la necesidad de que el enfoque «*etic*» sea completado por el enfoque *emic*, más cercano al punto de vista interno del creador de cultura. Para ello es fundamental la capacidad del antropólogo de traducir e introyectar las categorías mentales de la cultura de estudio a las de su propio sistema, empezando por el idioma. Pero, incluso desde la postura *emic*, la *Nueva Etnografía* cuida de no dejarse arrastrar en sus investigaciones por el enfoque apologetico que posee la inmensa mayoría de los escritos endoculturales. De ahí que las fuentes preferidas para el estudio cultural sean escritos al parecer menos significativos, como cartas internas, actas notariales de intercambios económicos y todo tipo de documentación que no posee, de entrada, un enfoque distorsionador de los comportamientos sociales. El método investigador de esta escuela se entronca de alguna manera con F. Boas<sup>283</sup>.

La disparidad de escuelas antropológicas muestra la dificultad de llegar a unos criterios comunes que sirvan a la unificación de la disciplina. Ni siquiera hay consenso para unificar el nombre, a caballo entre la antropología social y la cultural<sup>284</sup>. Esto ha hecho afirmar a Lévi-Strauss

---

<sup>281</sup> Las obras de mayor interés de M. Godelier son *Racionalidad e irracionalidad en Economía*, México, FCE, 1967; *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, 1974; *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, 1976; *Antropología y biología*, Barcelona, Anagrama, 1976.

<sup>282</sup> A partir del lingüista Kenneth Pike, en *Language in Relation to a Unified Theorie of the Structure of Human Behavior*, Glendale, 1954, se ha hecho clásica la distinción entre un enfoque externo (*etic*) y otro interno (*emic*) de estudiar las culturas. M. Harris ha utilizado y popularizado esta terminología a partir de *El desarrollo de la teoría antropológica*, o. cit.

<sup>283</sup> Cfr. P.J. Pelto, *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*, Nueva York, 1970, p. 68; A. Jiménez Núñez, *Antropología cultural*, o. cit., pp. 100-103.

<sup>284</sup> Para algunos, esta disparidad de apelativos es meramente de términos para hablar de lo mismo, como es el caso de Nadel. Para otros, simple diferencia de énfasis. Así Kroeber. Lévi-Strauss diferencia lo cultural, como referido al conjunto de técnicas que el hombre ha ido desarrollando en su relación y lucha con el ambiente, de lo social, referido a las formas de relacionarse y organizarse socialmente. La verdad es que cada vez más se tiende, aun dentro de la distinción, a englobar las diferencias en una unidad superior. Cfr. la polémica entre G. P. Murdock y R. Firth, desarrollada en sendos artículos de la revista *American Anthropologist*, 53 (4), 1951.

que la antropología cultural constituye hoy día algo así como un *cajón de sastre*<sup>285</sup> en que cabe de todo, sin excesivo orden ni sistematización.

### 5) La antropología postmoderna<sup>286</sup>

La *antropología postmoderna*, apelativo debido a S. Tyler<sup>287</sup>, es la corriente antropológica contemporánea que mejor refleja la crisis existente en la actualidad dentro de la antropología socio-cultural<sup>288</sup>. Esta crisis tiene una doble faz o componente: crisis de objeto y crisis de paradigmas epistemológicos, tras la orfandad en que han dejado a la antropología socio-cultural la pérdida de hegemonía ejercida hasta época muy reciente por las escuelas marxista y estructuralista. Veamos ambos aspectos del problema.

#### a) CRISIS DE OBJETO Y DE PARADIGMAS

El primer aspecto se refiere a la crisis de fe y de validez del trabajo de campo y del paradigma de la objetividad científica. En acertadas palabras de Josep R. Llobera, «la actualidad antropológica se define por un anarquismo epistemológico que ni siquiera Feyerabend reconocería como suyo»<sup>289</sup>. La llamada Antropología postmoderna se apoya y vive precisamente de este anarquismo, que no solamente es epistemológico, sino también ideológico y ético.

Los factores que han generado este movimiento antropológico, son fundamentalmente la crisis del objeto tradicional de la investigación en antropología socio-cultural —el trabajo de campo— y la crisis de fundamentación epistemológica, una de cuyas expresiones es, como ya hemos señalado, el movimiento postmoderno en su generalidad.

Los grandes patriarcas de la antropología socio-cultural posteriores a F. Boas, como B. Malinowski, M. Mead, Evans-Pritchard y otros, han

---

<sup>285</sup> *Antropología estructural*, o. cit., cap. 1.º, «Historia y etnología», pp. 2-33.

<sup>286</sup> Cfr. C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la Antropología postmoderna*, compilación de Carlos Reynoso, Barcelona, Gedisa, 1991; C. Beorlegui, «La postmodernidad en la antropología: de la objetividad (científica) a la retórica (literaria)», *Letras de Deusto*, 23 (1993), n.º 59, pp. 65-86.

<sup>287</sup> En realidad, no fue S. Tyler el primero en empezar a hablar de *Antropología postmoderna*, sino Cl. Geertz. Pero fue Tyler quien acuñó el término, en su trabajo «The Poetic Turn in Postmodern Athropology: The poetry of Paul Friedrichs» (1984), en *American Anthropologist*, 16 (1984), pp. 328-335.

<sup>288</sup> Cfr. Josep R. Llobera, *La identidad de la Antropología*, Barcelona, Anagrama, 1990.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 18.

forjado su prestigio y su condición de mitos de la Antropología a través de sus investigaciones de campo entre culturas primitivas. Pero, tras la II Guerra Mundial, se origina el movimiento de emancipación de muchas naciones del llamado Tercer Mundo, tanto en Africa como en Asia, cerrándose paulatinamente las fronteras de esos nuevos pueblos a los extranjeros del Primer Mundo, antiguo colonizador. Este fenómeno representó una fuerte sacudida para la disciplina. Una forma de remediarlo ha sido la reorientación del interés investigador hacia otras zonas dentro de ámbitos más deprimidos del Primer Mundo, como el Mediterráneo, o también la llamada *antropología en casa*<sup>290</sup>. De esta forma, se produce el paso del estudio del Otro de la civilización occidental (las culturas *primitivas*), a la búsqueda del Otro dentro de nosotros mismos: los sectores marginados o rezagados de nuestra cultura.

A la crisis del trabajo de campo se halla unida muy estrechamente la crisis epistemológica proclamada por la *postmodernidad*. En la medida en que no se cree ya en una razón universal, aposentándose con ello en el relativismo epistemológico, ya no tiene sentido entender la investigación sobre el terreno como un instrumento de objetividad científica que nos lleve a descubrir los rasgos constitutivos de la cultura que tratamos de investigar. El resultado de ello es que, o bien se desvaloriza, por innecesario, el trabajo de campo, o se lo valora desde un punto de vista diametralmente distinto, produciéndose aquí un auténtico giro copernicano. Es decir, el centro de atención se dirige ahora hacia el sujeto de la investigación, y no tanto al objeto de la misma (la cultura), tratando de resaltar la experiencia (siempre curiosa y más o menos traumática) del encuentro del investigador con el objeto de su investigación, con lo que conlleva de salto desde su cultura hacia la investigada<sup>291</sup>.

Como consecuencia de ello, lo que ahora interesa no es tanto entender el trabajo del antropólogo, plasmado en sus monografías, en cuanto representativo de un esfuerzo objetivador de los rasgos que conforman esa cultura. Por contra, lo que interesa a este nuevo enfoque epistemológico es más bien el fruto de la investigación en cuanto texto literario, sobre el cual se centrará ahora el trabajo crítico, hermenéutico y *deconstructor*. Este sería, por tanto, el esfuerzo reflexivo de la *Antropología*

---

<sup>290</sup> *Ibidem*, cap. 1.º, pp. 23 y ss.

<sup>291</sup> Como ejemplo de este nuevo giro, cfr. Nigel Barley, *El antropólogo inocente*, Barcelona, Anagrama, 1989. El libro de Barley es un caso práctico, sin tematización explícita, de este giro copernicano dado en el ámbito del trabajo de campo antropológico.



*postmoderna*. No le interesa ya la cultura en cuanto hecho objetivo (en realidad, ya no sabe qué es eso; o mejor, no cree que tenga sentido preguntarse por la realidad objetiva), sino el texto antropológico, en su dimensión literaria y retórica. Se da, pues, un profundo cambio desde la objetividad científica a la retórica literaria.

#### b) LAS LIMITACIONES DE LA *ANTROPOLOGÍA POSTMODERNA*

Las críticas que se han realizado a los antropólogos autodenominados *postmodernos*, han sido muchas y desde muy variados puntos de vista, aunque todavía está por hacerse una crítica completa y definitiva<sup>292</sup>. El conjunto de las críticas pueden englobarse en una doble dirección: desde el punto de vista epistemológico y desde los presupuestos ideológicos. Dentro del primer apartado, se les ha acusado a los antropólogos postmodernos de ser insuficientemente autocríticos, de utilizar un tono milenarista y argumentos simplistas a la hora de analizar los modelos causales de los acontecimientos histórico-culturales analizados por ellos (Sangren); de basarse, en sus críticas a la ciencia, en una noción de *ciencia* que únicamente defendían los empiristas lógicos de hace varias décadas (O'Meara); de carencia de contexto social y económico en sus descripciones etnográficas, reduciendo su contexto a un horizonte intertextual compuesto por los diferentes textos literarios que constituyen las influencias y referencias de cada autor (Jonathan Spencer); de impropiedad a la hora de utilizar criterios de crítica literaria de ficción a unos textos, como los antropológicos, que no pertenecen a tal género (M. Carrithers); etc.

En realidad, para estructurar una crítica radical y exhaustiva, desde dentro de la antropología postmoderna, habría que referirse a sus diversas corrientes internas, de las que ya hemos hablado, e incluso a cada autor concreto, dada la diversidad de puntos de vista que sostienen. Pero ello resultaría, además de largo, poco útil. Por eso, nos contentaremos con realizar algunas apreciaciones globales, la mayoría de las cuales van a situarse en la línea de la crítica a los presupuestos ideológicos en que se apoyan.

Desde el punto de vista epistemológico, hemos señalado ya que las pretensiones de estos autores no hacen más que beber de las fuentes de la *postmodernidad filosófica* europea, en su empeño por situarse en

---

<sup>292</sup> C. Reynoso, en la ya citada compilación de lecturas (*El surgimiento de la Antropología postmoderna*), presenta una larga lista de estas críticas con sus respectivos autores: cfr. pp. 53-56.

un horizonte categorial que habría roto con el ámbito cosmovisional de la Modernidad y la Ilustración.

Frente al optimismo ilustrado, que parte de una razón universal y omnicomprendensiva (*pensamiento fuerte*) y en la que tienen sentido todas las épocas históricas y todas las culturas, desde la que se unifican los procesos históricos desde la perspectiva de una meta o fin utópico al que la historia estaría apuntando, la postmodernidad abomina de esta concepción ambiciosa de la razón, anclándose en el fragmento y en el *pensamiento débil*, la *transhistoria* y el relativismo cultural y ético.

La traducción de estos presupuestos al ámbito de la antropología socio-cultural implica aceptar la imposibilidad de poder realizar un juicio *objetivo* en la investigación de las culturas. Al ser imposible tal objetividad, no le queda al antropólogo más que hacer retórica, poesía, quedando apresado dentro de un tumulto desordenado de juegos interpretativos, sin posibilidad de salir de ese laberinto, al no disponer de una perspectiva básica desde la que juzgar y ordenar.

La antropología postmoderna constituye el síntoma del malestar existente en la Antropología actual, en la medida en que ha llegado a una clara consciencia sobre la imposibilidad de un método único y definitivo desde el que dar cuenta de toda la riqueza de contenidos de un hecho cultural. Ahora bien, el que sea necesario criticar las excesivas pretensiones de objetividad y de totalización científica de muchos trabajos antropológicos, no debe implicar la aceptación de que el ideal de objetividad deba ser arrumbado definitivamente. Más bien supone una llamada a buscar otro paradigma más convincente de científicidad. Al menos las propuestas relativistas tienen que justificar de modo más serio la coherencia de la alternativa que proponen, cosa que de momento están muy lejos de conseguir.

Si miramos el problema desde los presupuestos ideológicos, las insuficiencias que se advierten son más preocupantes, si cabe. Desde sus posturas relativistas, resulta imposible realizar ningún juicio de valor, desde el cual tomar partido por lo que se considera justo y bueno, posicionándose en contra de lo injusto, alienante y esclavizador. A lo único a que se llega es a una aséptica neutralidad, en la que todo da igual y, por tanto, todo queda como estaba. Esta peligrosa neutralidad justifica las duras palabras que M. Harris les dirige: «La doctrina de que todo hecho es ficción y toda ficción un hecho es moralmente depravada. Confunde al atacado con el atacante; al torturado con el torturador; al asesinado con el asesino. Qué duda cabe que la historia de Dachau nos la podrían contar el miembro de las SS y el prisionero; la de Mylai, el teniente Calley y la madre arrodillada; la de la Universidad de Kent

State, los miembros de la Guardia Nacional y los estudiantes muertos por la espalda. Pero sólo un cretino moral sostendría que todas estas historias son igual de verdaderas»<sup>293</sup>.

De esta forma quedan al descubierto los presupuestos ideológicos que laten al fondo del pensamiento postmoderno y también de la Antropología postmoderna norteamericana. Este relativismo cultural y ético justifica que se les haya denominado *Antropología yuppie* (Michael Silverstein), y se les coloque, a pesar de su parafernalia vanguardista, en el mismo bando que los *neoconservadores* (es la crítica que les hacen Habermas y Fredric Jameson). Y es justo verlo así, por cuanto todo relativismo y escepticismo sirve siempre para reforzar la situación establecida, dejando que todo siga igual, desde el erróneo supuesto de que no hay criterios suficientes y legítimos desde los que realizar juicios de valor. Como señala John Krige, «decir todo vale significa, en la práctica, decir que todo siga igual».

Nunca se insistirá suficientemente en este punto frente a la supuesta pretensión progresista de ciertos postmodernos. Si éstos pueden contar en su haber la crítica a las insuficiencias de la razón ilustrada, por lo que tiene de dogmática, reductora y opresora (cosa que, por cierto, no son ellos los únicos ni los primeros en señalar), saliendo en defensa de los particularismos, individuales y sociales, no tienen, por ello, razón suficiente para defender como única salida el extremo contrario: el relativismo más escéptico y el individualismo más feroz e insolidario.

La apelación a una racionalidad universal, aunque sólo sea formal, procedimental y dialógica (como proponen Apel y Habermas, entre otros)<sup>294</sup>, es necesaria frente a cualquier relativismo y escepticismo, si no queremos vernos abocados al *todo vale* del darwinismo social, y si queremos apoyarnos en algo desde donde se legitime como más correcto y humano poder luchar por un mundo más justo y solidario, donde los individuos y las culturas menos favorecidas puedan apelar en su defensa a una serie de valores universales que resguarden y defiendan sus justas reivindicaciones.

En el fondo, las diversas corrientes postmodernas son el reflejo de una ideología conservadora, totalmente falta de sensibilidad ante los problemas de contextualización social (poder, ideología, diferencias

---

<sup>293</sup> *El materialismo cultural*, o. cit., p. 352.

<sup>294</sup> Cfr. K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 2 vols., 1985; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 2 vols., 1987; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985; J. M. Mardones, *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, Bilbao, Univ. del País Vasco, 1985; Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.

económicas y políticas, etc.) latentes en sus propios puntos de vista como en el de los antropólogos sobre cuyos textos reflexionan. Si tuvieran en cuenta estas cuestiones de contexto, les llevaría al afrontamiento de problemas que a todas luces les causan aversión, pero cuya ignorancia y olvido presupone tener que reconocer la debilidad de los fundamentos en que se apoya toda su teoría.

Si, a pesar de todas estas insuficiencias, siguen exhibiendo y haciendo gala de un supuesto progresismo, basado en sus ínfulas iconoclastas contra toda teoría establecida, creyendo que con ello es suficiente, se debe «al impulso conservador dentro de la intelectualidad norteamericana que se expresa a través de una fetichización de lo nuevo», como señala muy acertadamente la antropóloga Vicky Kirby (Universidad de Santa Cruz), en su crítica a la Antropología postmoderna<sup>295</sup>. Esta «fetichización de lo nuevo» es uno de los síntomas de muchas teorías de vanguardia, que valoran más lo nuevo, por el simple hecho de serlo, que por lo que pueda tener de valioso y verdadero. La verdad interesa poco, porque suele ser exigente y obliga a tomar partido. Por eso, muchos se quedan en lo novedoso y en el cambio permanente, rindiendo culto a lo efímero, como indica Lipovetsky<sup>296</sup>.

Nos hallamos, pues, ante una nueva moda antropológica, una auténtica *teoría kleenex*, de las muchas que han nutrido este ya declinante siglo XX. Moda que, por otro lado, no sería demasiado preocupante, dada su endeblez teórica, si no fuera porque su procedencia norteamericana la hace más tentadora y proclive a ser copiada e imitada por otros ámbitos más dados al mimetismo que a pensar con creatividad<sup>297</sup>.

## 6) *Situación actual de la antropología socio-cultural*

A la vista de la situación que acabamos de describir, el panorama actual de la antropología socio-cultural estaría definido por estas características:

- a) Crisis de identidad y de paradigmas, como consecuencia de la pérdida de hegemonía de las grandes escuelas antropológicas del pasado. De ahí la tendencia al eclecticismo de escuelas, que

---

<sup>295</sup> Cfr. «Re-writing: Postmodernism and Ethnography», en *Mandind*, 19:1 (1989), pp. 36-45.

<sup>296</sup> Cfr. *L'Empire de l'éphémère*, París, 1987.

<sup>297</sup> Un ejemplo de esta expansión de lo postmoderno en el campo de la Antropología en nuestro entorno lo constituyen algunos trabajos del libro de María Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, Madrid, Júcar, 1991.

suplen la falta de presencia de una teoría filosófica y antropológica que presente un modelo hegemónico de ser humano y un método de investigación orientativo.

- b) Crisis de *objeto* de investigación, en la medida en que el estudio del *otro*, de las culturas primitivas, que hasta ahora había sido el centro del trabajo de campo del antropólogo, bien sea por imposibilidad real de acceso a países que cierran las fronteras al antropólogo, acusado de colaborar con la metrópoli imperialista, bien porque se piensa que no se necesita ir al *otro* cultural étnico para definir lo humano, es sustituido por el estudio del *otro* más cercano: el campesino, el gitano, el drogadicto, la mujer, el marginado, el extranjero/inmigrante, etc.
- c) Ampliación temática del trabajo investigador. Se pasa de una visión unitaria y sintética de lo humano a preocuparse por la especialización en aspectos parciales y sectoriales, con el peligro que esto tiene de perder de vista el objeto central de toda antropología: la pregunta por lo específico del ser humano.
- d) Desleimiento de las fronteras que configuran el campo específico de la antropología socio-cultural, en la medida en que junto a ella van apareciendo otros estudios antropológicos que cobran autonomía y consistencia. De modo que no sólo pierden nitidez las fronteras que separan los temas específicos de lo socio-cultural con la otra antropología científica tradicional (la físico-biológica), sino también con otras antropologías científicas más recientes, como la psicológica, médica, ecológica, económica, etc.

Por un lado, la aparición de estas antropologías pueden situarse dentro del ámbito socio-cultural y considerarlas como una parcela más de la misma. Pero, por otro lado, plantea el problema de la conjugación y articulación de la enorme pluralidad y disparidad de las antropologías científicas. De este modo, nos hallamos abocados a plantearnos la posibilidad y/o la necesidad de una Antropología general o integral.

### 2.3. *El proyecto de una Antropología general o integral*

#### 2.3.1. INSUFICIENCIA DE LAS ANTROPOLOGÍAS CIENTÍFICAS

Es un dato la proliferación incesante de las más diversas antropologías científicas. Eso hace que no vaya quedando ningún aspecto del ser humano sin investigar, y que, dada la abundancia de datos que arrojan

las sucesivas investigaciones, haya que ser un especialista para poder dominar adecuadamente tan sólo una parcela de estos saberes.

El avance es tal que las fronteras delimitadoras de cada antropología resultan cada vez más difusas y solapadas. De ahí que haya muchos temas que son comunes y afines a diversas ramas o disciplinas antropológicas, como la relación entre lo biológico y lo cultural, el estudio de las bases del comportamiento humano, etc.

Pero estas imbricaciones temáticas no son las razones de mayor peso que orientan hoy día las tendencias unificadoras de las antropologías científicas. La razón de fondo es más lógica y evidente, en la medida en que todas ellas hacen referencia al mismo objeto material: el ser humano. ¿No es lógico unificar los diferentes saberes antropológicos, con vistas a responder de modo unitario a la cuestión central acerca de lo específico de la realidad humana, del ser humano? Es evidente que la parcelación de saberes es consecuencia del aumento de investigaciones sobre la compleja realidad humana, pero ello debería ir de la mano del movimiento complementario: la tendencia unificadora hacia una *Antropología general o integral*. Así lo han señalado varios autores, con esta duplicidad de títulos<sup>298</sup>. Dos muestras de esta tendencia son los textos de R.L. Beals y H. Hoijer, *Introducción a la Antropología* y de Marvin Harris, *Introducción a la Antropología general*. En ambos autores hay una pretensión de unir las diferentes parcelas antropológicas, denominando al resultado de ello *Antropología general*, o simplemente *Antropología*, sin adjetivos. La razón que subyace en ambos a tal empeño es que todas las antropologías hacen referencia al ser humano como elemento unificador, apartando cada antropología un aspecto concreto de él, sin hallarse ninguna de ellas en situación de privilegio respecto a las otras.

Estas estrategias unificadoras cada vez se advierten como más necesarias, pero no dejan de presentar serios interrogantes acerca de su estatuto epistemológico. De hecho, las antropologías científicas presenta de por sí problemas de fundamentación como ya señaló C. Lévi-Strauss<sup>299</sup>. Pero la propuesta de Antropología general o integral tiene todavía más difícil la tarea de clarificar su estatus epistemológico. La

---

<sup>298</sup> Cfr. E.A. Hoebbel, *Antropología. El estudio del hombre*, Barcelona, Omega, 1973; Luis Cencillo, *El hombre. Noción científica*, Madrid, Pirámide, 1970; J. Rubio Carracedo, «El estatuto científico de la Antropología», *Estudio Agustiniano* 12 (1977), pp. 589-625; M. Harris, *Introducción a la Antropología general*, Madrid, Alianza, 1981; Ralph L. Beals y Harry Hoijer, *Introducción a la Antropología*, Madrid, Aguilar, 1978.

<sup>299</sup> Cfr. Cl. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, París, 1968 (trad. cast., Buenos Aires, EUDEBA, 1968, cap. 1.º, introd.: «Historia y Etnología», pp. 3-33).

dificultad de esta tarea se advierte al tener que conjugar, por un lado, ciencias con métodos científicos diferentes (por ej. la antropología biológica y la psicológica), y, por otro, métodos de investigación y modelos antropológicos diferentes (materialismo cultural, funcionalismo, evolucionismo, estructuralismo, etc.).

### 2.3.2. DELIMITACIÓN Y LIMITACIONES DE UNA ANTROPOLOGÍA GENERAL O INTEGRAL

En el fondo está la pregunta de qué tipo de saber sería una tal Antropología general/integral. ¿Sería una disciplina científica o filosófica? La intención de los ejemplos presentados, el de Harris y el de Beals y Hoijer, apunta a situar esta disciplina en el ámbito científico. Pero, en el caso de que superara los problemas de integrar en una sola disciplina tan dispares parcelas de lo humano (desde lo genético a lo psico-social), quedaría todavía la cuestión de si tal disciplina sería la que nos resolviera (o, al menos, planteara en todo su rigor) la cuestión antropológica por excelencia: ¿qué *es* el ser humano?

La tesis que nosotros vamos a defender aquí es que una Antropología general/integral no podría superar el ámbito de lo científico, necesi-tándose un nivel filosófico para plantear y resolver radicalmente la pregunta por el *ser* de lo humano. Para justificar, de momento, esta postura, conviene que distingamos entre una ciencia humana, una antropología científica, la antropología general/integral y la antropología filosófica.

Podríamos decir que, en resumen, una *ciencia humana* sería aquella que se ocupa de un aspecto de la realidad humana. Por ejemplo, la psicología. Claro que esta definición puede traer serios problemas, en la medida en que, por ej., también la biología y la genética tratan de un aspecto de la realidad humana. Y no se ve tan fácilmente que pueda incluirse en el ámbito de las *ciencias humanas*. En parte es cierto, pero cuando se trata de estudiar la biología humana, en cierta medida lo biológico cobra un sesgo diferente y se engloba dentro de un punto de vista que tiene que tener en cuenta su implicación en una estructura unitaria que entiende lo somático y lo psíquico como parte de una única estructura humana<sup>300</sup>.

---

<sup>300</sup> Sólo una epistemología reductora o una antropología monista fisicalista podría negar esta estructura unitaria de la realidad humana. Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza/Soc. de Est. y Publicaciones, 1986; P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989; Id., *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

Una *antropología científica*, en cambio, se plantea como objeto global la cuestión de lo específico de la realidad humana (y conlleva, por tanto, una cierta pretensión de totalidad), pero deducida tal especificidad a través, normalmente, de un único aspecto de esa realidad humana. Así, la *antropología psicológica*, en lo que tiene de *antropología*, trata de definir lo específico del ser humano; y, en lo que tiene de *psicológica*, trata de conseguir lo anterior a través de la dimensión psicológica del hombre. Por tanto, parece que toda antropología científico-positiva tendría una ciencia humana como apoyo y, complementariamente, cada ciencia humana podría proyectarse o transformarse en su correspondiente antropología científico-positiva.

Si esto es así, resulta obvia la pretensión de la Antropología general/integral de aprestarse a corregir y completar las insuficiencias de las antropologías científicas sectoriales, en la medida en que resulta evidente que su pretensión de totalidad (preguntarse por lo específico de lo humano) tiene más visos de plausibilidad si se conjuntan todas las aportaciones de las diferentes ciencias que estudian todas las dimensiones de lo humano. Y esa parece ser la pretensión de la Antropología general/integral: recoger sintéticamente las aportaciones científicas para concluir en una definición lo más acertada y completa de lo humano.

Pero esta pretensión plantea la pregunta de si con estos elementos nos hallamos ya ante el saber más radical que pueda darse sobre el hombre. Es decir, ¿la Antropología general o integral es una disciplina científica o filosófica? Para responder a este problema, no nos debiéramos atascar en la pura denominación. No sería un obstáculo para declarar que se trata de una disciplina filosófica el que no tuviera en su título el adjetivo *filosófico/a* (como lo tiene la Antropología *filosófica*). La cuestión es más radical y de fondo; es decir, hay que preguntarse si su *objeto formal* o punto de vista de reflexión es *filosófico* o no pretende más que seguir siendo científica, pero abarcando todas las facetas de las diferentes ciencias humanas.

Cabe perfectamente una Antropología general/integral de corte científico, cuyo cometido fuera la recopilación de los diversos contenidos antropológicos de las ciencias humanas y de las antropologías científicas, intentando integrarlos, criticarlos y configurarlos en un saber unitario antropológico de corte y orientación científicos. Claro que tendría que solventar, como ya ha quedado apuntado más arriba, el problema de conjuntar los diversos métodos y objetos formales de ciencias tan dispares, con objeto de no quedarse reducida a un mero centón o enciclopedia de saberes sistematizados. En tal caso, sólo formaría un conglomerado de saberes, pero sin conformar un sistema organizado, objetivo que persigue, por definición, toda disciplina del saber.



Pero, además, nos hallaríamos también ante otro obstáculo no menos serio, el correspondiente a tener que preguntarnos si es posible que una disciplina científica pueda plantearse y resolver la pregunta por el *ser* o la esencia de lo humano, sea cual sea la forma como queramos entender el concepto de *ser*, *esencia*, *naturaleza* o *condición* humana<sup>301</sup>.

El concepto de *ser* escapa intrínsecamente al estudio de una disciplina científica, en la medida en que su objeto formal se ocupa de datos *fácticos*, mientras que el *ser* es un concepto que no se da en la mera realidad fáctica y positiva. Ni tan siquiera podemos decir que es un concepto que constituye la suma de los diferentes aspectos de la realidad humana. El *ser* de la realidad humana pertenece al ámbito del *sentido* y de la *idealidad*, y escapa y se superpone al mero ámbito de lo fáctico.

Pero con esto nos hallamos ya dentro de la reflexión diferenciadora y demarcadora entre ciencia y filosofía, que deberemos solventar cuando tratemos de clasificar el estatuto epistemológico de la Antropología filosófica. Lo que aquí nos importa, de momento, es señalar el carácter científico de la Antropología general/integral, y su insuficiencia, por tanto, para convertirse en el saber radical y básico acerca de lo humano. De ahí la necesidad de buscar y configurar tal saber radical acerca de lo humano, que deberá contar con la aportación filosófica. Y tal saber pretendemos que sea la Antropología filosófica.

---

<sup>301</sup> Cfr. Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, Barcelona, Edic. Júcar, 1971, 1987<sup>2</sup>.

## Capítulo 4

# El estatuto epistemológico de la Antropología filosófica

### 0. Introducción: de las ciencias humanas a la Antropología filosófica

Hemos vistos en el capítulo anterior la insuficiencia de la Antropología general/integral para convertirse en el saber radical y fundamentador acerca de lo humano. En la medida en que la mirada filosófica tiene la pretensión de ser más radical e ir más al fondo que la científica, toda antropología científica resultará insuficiente y, por tanto, se nos hace imprescindible la tarea de configurar una antropología que sea filosófica.

Hasta ahora, hemos tratado de delimitar la idea o concepto de Antropología filosófica de forma negativa, es decir, definiendo lo que no es, los diferentes saberes cercanos a ella, y, precisamente por ello, los peligros de solapamiento que acarrea con su labor y objetivos. Ahora nos tocaría plantear la faceta positiva. Pero se trata de una tarea nada fácil, y plagada de trampas y de problemas.

La primera dificultad se halla en la pregunta por el objetivo directo de la Antropología filosófica, desde el momento en que entendemos que ésta tiene la pretensión de ser una disciplina totalizadora de lo humano. Este intento de totalización se enfrenta a un dilema: ¿consiste la Antropología filosófica en la *totalidad* o *totalización* de las ciencias o antropologías científicas que versan sobre el ser humano? ¿O es un saber que estudia al ser humano como *totalidad*?

Cada una de las dos alternativas tiene una idea muy diferente de lo que debe ser un saber *unitario* acerca del ser humano. La primera defiende la propuesta de una Antropología general/integral, sobre lo que ya hablamos en el capítulo anterior.

La segunda alternativa es la de una Antropología filosófica, que pretende configurarse como un saber *totalitario* y *unitario* acerca del ser humano. Esta *totalización* que persigue la Antropología filosófica no se refiere tanto a los saberes que proporcionan los datos científicos, sino al objeto de su reflexión: el ser humano. «En resumen, la Antropología filosófica no es un conjunto de ciencias que tienen al hombre como objeto, sino una sola ciencia que trata al hombre como un todo unitario»<sup>1</sup>.

Pero tal afirmación tiene que ser aclarada y fundamentada, para que resulte plausible que es posible construir un saber *unitario* sobre el hombre que, al mismo tiempo, tenga carácter *filosófico*. Tal objetivo será el resultado de conjugar las diferentes ciencias humanas y antropologías científicas bajo la estructuración e interpretación de la filosofía. Pero un saber unitario y totalizador de tales características tiene que resolver el problema de delimitar y conjugar correctamente la ciencia con la filosofía. Esta distinción y clarificación es de capital importancia para poder responder adecuadamente a las preguntas que acechan a la Antropología filosófica: ¿qué razones justifican un estudio *filosófico* sobre el hombre? ¿Qué notas hacen de la Antropología una Antropología *filosófica*? ¿Es legítima y posible la pretensión de una Antropología *filosófica* de estas características?

Estos interrogantes, como puede verse, nos obligan a cuestionarnos sobre la identidad de la filosofía, su necesidad ineludible para el estudio radical y fundamentado acerca del ser humano, y las funciones que posee sobre los datos que nos proporcionan las ciencias antropológicas.

La *Antropología filosófica*, en lo que tiene de *Antropología*, pretende ser un saber científico acerca del hombre, recogiendo todo lo que las diferentes ciencias humanas y antropologías científicas nos aportan sobre él. Y en lo que tiene de *filosófica*, late la pretensión de no renunciar a la hermenéutica profunda, a la búsqueda del sentido último de los datos que las ciencias nos presentan. Pretende, por tanto, ser un saber que conjugue adecuadamente la ciencia y la filosofía.

De ahí que la elucidación del estatuto epistemológico de la Antropología filosófica nos exija recorrer diversas etapas aclaratorias, como son las siguientes:

- 1) la búsqueda de *identidad* de la filosofía, tras su crisis de identidad y su necesaria resituación en el universo de los saberes científicos,

---

<sup>1</sup> Fernando L. Peligero Escudero, *Antropología*, Unidad didáctica n.º 10, Madrid, UNED, 1975, p. 20.

- 2) la *delimitación* o *demarcación* entre ciencia y filosofía,
- 3) la explicitación de la correcta *correlación* entre ciencia y filosofía, y las *funciones* o tareas que ésta tiene que cumplir respecto a las ciencias, en el empeño mutuo de alumbrar lo más específico de la realidad humana,
- 4) y, como resultado final, *definir* explícitamente la Antropología filosófica como el intento de dar cuenta del ser de lo humano, desde la confluencia entre el saber científico y el filosófico.

Pero, como tendremos ocasión de explicitar en su momento (será tema que ocupará el capítulo 5.º, y ya lo dejamos apuntado con anterioridad), no será suficiente plantear y delimitar el estatuto epistemológico de la Antropología filosófica, sino que hay que completar el problema encarando el mismo cometido respecto a lo que hemos dado en llamar el *estatuto crítico-ideológico* de la Antropología filosófica.

Aquí nos vamos, pues, a centrar en el estatuto epistemológico, recorriendo ordenadamente las cuatro etapas que hemos indicado.

## 1. La crisis de identidad de la filosofía

Se trata de un problema difícil y espinoso, complicado además por la enorme variedad de teorías al respecto, muy diferentes y casi todas ellas con la pretensión de ser la única respuesta válida. Pero es un problema ineludible, puesto que si la Antropología ha de ser filosófica, tenemos que tener claro qué entendemos por *filosófico* y por *filosofía*.

No es ésta la ocasión y el momento de hacer un estudio exhaustivo del problema, porque él solo desbordaría las proporciones del presente trabajo. Tenemos que limitarnos a los aspectos fundamentales, que son:

- aclarar el propio hecho de la *crisis de identidad* de la filosofía,
- presentar un panorama elemental de las principales posturas que definen el ser/la identidad del filosofar y de la filosofía,
- a continuación, indicar la postura que nos resulta más convincente, presentándola con más amplitud y estableciendo desde ella qué entendemos por *filosofía* y cómo se articula el saber filosófico y el científico,
- y, finalmente, qué implicaciones tiene esta correlación ciencia/filosofía para la definición e identidad de la Antropología filosófica.

La filosofía, que ha constituido desde los griegos (al menos en Occidente) el saber por excelencia y del que se han ido desgajando las di-

ferentes disciplinas a lo largo de los siglos, viene sufriendo, desde hace más de dos siglos (desde Kant), una fuerte crisis de identidad<sup>2</sup>.

De ahí que se tenga que preguntar la filosofía si tales pretensiones están justificadas, y qué papel le corresponde. Las ciencias llamadas naturales, apoyadas en un método empírico y experiencial, han conseguido un amplio respeto por su precisión y por los éxitos prácticos en su aplicación tecnológica. De tal modo que el resto de las ciencias (las llamadas ciencias humanas), y sobre todo la filosofía, han sufrido de un cierto complejo de inferioridad, que les ha llevado a una fuerte crisis de identidad. «¿Qué es la filosofía? [se pregunta A.J. Ayer.] Incluso para un filósofo profesional, es ésta una pregunta muy difícil de responder, y el hecho de que sea tan difícil es por sí solo indicativo. Esto hace comprender hasta qué punto es peculiar su disciplina»<sup>3</sup>.

Parece como si le hubiera pasado lo que a una madre prolífica que ha quedado exhausta tras sus múltiples partos. Algunos pensadores consideran que tras la aparición progresiva de las más recientes disciplinas del saber, ya no le queda a la filosofía ninguna parcela específica en qué ocuparse. A no ser que siga dedicándose a temas que corresponden a un mundo platónico de ideas, al margen de la realidad, y al que se dedicaría un reducido grupo de nostálgicos<sup>4</sup>. A veces se habla de la *muerte de la filosofía* cuando se proclama la muerte de la metafísica, igualando el contenido de ambas y asimilando la filosofía a la metafísica<sup>5</sup>.

Eso hace que nos tengamos que preguntar todavía si sigue teniendo hoy día vigencia la filosofía. La verdad es que ésta ha ido experimentando crisis de identidad de forma casi intermitente. Cada época filosófica ha tenido una idea diferente del filosofar. Incluso, resulta importante recordar que pertenece a la naturaleza de la filosofía y del filosofar el intento de comenzar de nuevo cada filósofo por asentar sus saberes en nuevos fundamentos<sup>6</sup>. Es el caso paradigmático de Descar-

---

<sup>2</sup> Cfr. E. Garín, *La filosofía y las ciencias en el s. XX*, Barcelona, Icaria, 1982, p. 139: «En este sentido, se dijo del Congreso Internacional de Amsterdam, de agosto de 1948, que variopinto mosaico mostraba cómo el problema fundamental de filosofía era (...) la filosofía, por la ambigüedad de su objeto, de su método, de su relación con la ciencia, e incluso por el tipo de actividad que implicaba».

<sup>3</sup> Alfred J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, London, 1973 (trad. cast., *Los problemas centrales de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1979).

<sup>4</sup> Cfr. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, en especial los caps. 1.º y 3.º.

<sup>5</sup> Cfr. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988; J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, o. cit.

<sup>6</sup> Cfr. Eugenio Garín, op. cit., p. 17: «De alguna manera la filosofía ha siempre puesto en discusión no solamente todo el saber humano, sino también la filosofía misma. Siempre, al menos en alguna medida, la filosofía ha sido un discurso sobre la filosofía».

tes, con su duda metódica, pero también de otros después de él. Así nos lo señala Husserl<sup>7</sup>.

Quien mejor, a mi entender, ha sintetizado en la actualidad el problema de la crisis del pensamiento filosófico, los dilemas ante los que en la actualidad se enfrenta y las tareas a realizar en el futuro es Jürgen Habermas, en diversos trabajos de su abundante producción escrita, y a él nos vamos a remitir en muchos aspectos de nuestra reflexión.

Habermas se pregunta, tras la crisis de identidad en la que se halla la filosofía, si sirve para algo ésta y por qué es necesario aún filosofar<sup>8</sup>. Para responder a esta pregunta hay que rehacer el camino que la filosofía ha seguido en los dos últimos siglos, y acercarse a la obra de Kant y Hegel. Kant aparece como el primero que destruyó la posibilidad de entender la filosofía como *metafísica*, y como creador de la filosofía como teoría del conocimiento<sup>9</sup>. Pero esta nueva vocación de la filosofía ha caído también en descrédito, por dos razones, según Habermas: «El *fundamentalismo* de una teoría del conocimiento que pone a la filosofía en el papel de quien fijó su lugar a las ciencias y la *ahistoricidad* de un sistema conceptual encasquetado a la cultura en su conjunto, al que la filosofía debe el rol no menos dudoso de un *juez* que se sienta a dictaminar sobre y por encima de las jurisdicciones de la ciencia, la moral y el arte»<sup>10</sup>.

Aunque Hegel criticó el fundamentalismo kantiano, sustituyendo críticamente su método transcendental por el dialéctico, tras Hegel la filosofía se ha tenido que replantear su propia identidad. Hasta él, el pensamiento filosófico se había mantenido apoyado en cuatro rasgos que, después, se desmoronan: unidad de filosofía y ciencia; unidad de filosofía y tradición, siendo la tradición la garantía de la verdad indefectible; unidad de filosofía y religión; y consideración (identidad) de la filosofía como tarea de una élite intelectual, nunca asequible a las masas<sup>11</sup>.

Estos cuatro rasgos se han hecho cada vez más problemáticos, si no se han difuminado completamente:

---

<sup>7</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas* (trad. de Mario A. Presas), Madrid, Ed. Paulinas, 1979, introducción, pp. 33-40.

<sup>8</sup> Cfr. J. Habermas, «¿Para qué aún filosofía?», *Teorema*, 5 (1975), pp. 189-211; Id., «La filosofía como guarda e intérprete», *Teorema* XI/4 (1981), pp. 247-268; Id., *Pensamiento postmetafísico*, o. cit.

<sup>9</sup> Cfr. J. Habermas, «La filosofía como guarda e intérprete», o. cit., p. 247 y ss.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>11</sup> Cfr. J. Habermas, «¿Para qué aún filosofía?», o. cit., pp. 200-202. Cfr. también *Pensamiento postmetafísico*, pp. 40-43.

- La unidad de filosofía y ciencia se ha vuelto problemática.* La filosofía se convirtió con Kant, como hemos visto, en teoría del conocimiento. Y con el *positivismo*, en *teoría de la ciencia* (reconstrucción posterior del método científico).
- Igualmente se hace problemática la relación y subordinación de la filosofía a la tradición. La filosofía perdió la posibilidad de sostener una imagen sociocósmica del mundo, pues sólo podía desarrollarse como crítica radical. Y así, a partir de este momento habrá dos tipos de filosofía práctica: una filosofía revolucionaria y otra reaccionaria.
- En tercer lugar, también se hizo problemática la relación y vinculación de filosofía y religión. Por un lado, se llegó a la pérdida de Dios como absoluto (Nietzsche). La religión se consideró como sin sentido (Círculo de Viena) desde el pensamiento post-metafísico<sup>12</sup>. Y por otro lado, la filosofía práctica, independizada, ha recogido ciertos aspectos de la herencia de la religión redentora. Sus postulados de salvación han sido retomados ahora por la filosofía.  
Al romperse la unión de filosofía teórica y práctica, y sustituirse los fundamentos últimos por la autorreflexión limitada a la esfera de la historia del género humano, la filosofía acogió en sí el interés por la salvación y la reconciliación, antes cometidos propios de la religión.
- Y en relación con el cuarto rasgo, va apareciendo una contradicción en la filosofía entre las aspiraciones a una razón de valores universal del conocimiento y la limitación elitista-cultural del acceso de unos pocos al filosofar<sup>13</sup>. Marx es quien marca la abolición de la filosofía en sentido contemplativo, acercando el filosofar a las masas.

La conclusión a la que Habermas llega es que una filosofía que incorpora en el conocimiento de sí misma los cuatro cambios estructurales arriba señalados, no puede entenderse de la misma manera a como tradicionalmente se comprendía a sí misma, sino como filosofía *crítica*, lo cual presupone:

- renuncia a la fundamentación última y a una explicación afirmativa del ente en su totalidad,

---

<sup>12</sup> Cfr. D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid, Cristiandad, 1976; J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1988, cap. 4.º: «Ludwig Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida».

<sup>13</sup> Cfr. J. Habermas, «¿Para qué aún filosofía?», art. cit., pp. 202 y ss.

- concebirse a sí misma como el elemento reflexivo de una actividad social (superando la separación de teoría y praxis);
- superar el conocimiento metafísico y religioso, pero recogiendo sus contenidos utópicos y el interés por la emancipación (como guía del conocimiento);
- y exigir la ilustración universal, superando su antigua orientación anti-elitista, desde la dialéctica de la Ilustración y la dialéctica negativa (referencia a Horkheimer y Adorno)<sup>14</sup>.

Pero esto plantea la cuestión inevitable de si la filosofía, por el camino de la crítica y autocrítica, no ha perdido su contenido. Y, al mismo tiempo, se plantea la cuestión de si no representa esta visión crítica de la realidad sólo el vacío ejercicio de la autorreflexión que versa sobre los temas de su propia tradición, sin ser capaz de un pensamiento sistemático.

Porque lo que sí parece resultar hoy evidente a la filosofía es la imposibilidad de seguir constituyéndose en un saber apriorístico sobre el contenido material y metafísico sobre el Todo. A lo más que puede aspirar, tras la irrupción de los saberes científicos en campos anteriormente reservados a la filosofía, es a constituirse como saber procedimental<sup>15</sup>. Debido a la aparición de los saberes científicos, la filosofía va perdiendo parcelas específicas de reflexión, anteriormente de su exclusivo dominio, obligándola a replantearse su identidad y objeto material y formal, y empujándola a veces hacia direcciones incorrectas.

Entre tales salidas fallidas, se encuentra el reservarse un método propio y un ámbito objetual también propio. Pero las ciencias humanas fueron mostrando lo equivocado de esta solución<sup>16</sup>. Otra salida fallida sería la huida hacia lo irracional. «De esta forma, la filosofía habrá de asegurar sus posesiones y su referencia a la totalidad a costa de la renuncia a un conocimiento capaz de competir con los demás»<sup>17</sup>.

El problema está en que, por este camino, lo más que conseguimos es delimitar qué no es y qué no quiere ser la filosofía. Y, por tanto, deja la definición positiva de su estatus totalmente sin delimitación. Las determinaciones positivas ya no pueden realizarse más que desde el punto de vista de los procedimientos, del discurso argumentativo que emplea la filosofía (y también las ciencias).

<sup>14</sup> Cfr. M. Horkheimer/Th.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994; Th. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

<sup>15</sup> Cfr. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, o. cit., p. 45 y ss.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 47-48.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 48.



Por tanto, estas perplejidades nos abocan indefectiblemente a tratar de delimitar qué tipo de saber es la filosofía, en contraste y en relación con la ciencia. Pero, tras abandonar la filosofía su pretensión de ser ciencia primera o de ser enciclopedia, no puede pretender mantener su relación con las ciencias a base, en primer lugar, de acercarse/asimilar-se a una ciencia concreta que considere ejemplar; ni tampoco adoptar una postura de orgulloso y excluyente distanciamiento de todas las ciencias<sup>18</sup>.

Se nos impone, pues, la tarea de delimitar y clarificar las relaciones entre ciencia y filosofía.

## 2. Delimitación entre ciencia y filosofía

### 2.1. Una demarcación problemática

Como se ha señalado anteriormente, la crisis de identidad de la filosofía no ha sido causada y desencadenada sólo por un proceso interno de crisis de identidad y de sentido. Ha provenido con idéntica fuerza desde sus fronteras exteriores, en especial desde el ámbito de la ciencia y de sus pretensiones de sustituir a la filosofía como instancia última de racionalidad, y ocupar su lugar, convirtiéndose en el saber por excelencia, dotado de las respuestas suficientes a todos los problemas que la mente humana se pueda plantear.

Esta realidad nos empuja a tener que resolver el problema de la delimitación o demarcación entre ciencia y filosofía, tarea harto problemática, como ha quedado dicho<sup>19</sup>. Filosofía y ciencia constituyen dos términos o polos de una relación problemática. Y es problemática por varias razones.

La primera, porque los dos términos no resultan suficientemente claros y delimitados. No todos entienden y definen de la misma manera lo que se entiende por *ciencia* y por *filosofía*. Vimos en su momento<sup>20</sup> los diferentes planteamientos sobre el concepto y método de las ciencias y la polémica entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. Pero no menor problema se suscita a la hora de presentar una defini-

---

<sup>18</sup> Cfr. *ibídem*.

<sup>19</sup> Cfr. J.C. García Borrón, *La filosofía y las ciencias*, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 9-10; E. Garín, *La filosofía y las ciencias en el s. XX*, o. cit.; A. Pérez de Laborda, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, Madrid, Cincel, 1985.

<sup>20</sup> Cfr. la polémica entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, *supra* cap. 2.º. Cfr. J.C. García Borrón, *op. cit.*, cap. 6.º.

ción unitaria de filosofía, como hemos señalado en el apartado anterior<sup>21</sup>.

Y la segunda, porque esa relación es igualmente oscura y llena de ambigüedades, incluso para los mismos especialistas; y casi habría que decir que precisamente y de modo especial para los especialistas y entendidos en estas cuestiones.

Esta dificultad y oscuridad a la hora de señalar y situar correctamente la relación entre estos dos polos en cuestión, no se debe, hay que insistir, a ignorancia y desconocimiento del tema. Como señala J.C. García Borrón, la dificultad se presenta también a los *especialistas*, y ello por dos razones: «A menudo los “especialistas” de la disciplina acogida a uno de los dos términos han desconocido o conocido mal el otro, del que han tenido una idea incompleta, desenfocada o despectivamente valorizada, y, cuando eso no ha sido así, el *conocedor* (ahora ya menos “especialista”), al enfocar su mirada más atenta y estimadora, al alcanzar una visión más plena, ha descubierto que los términos son oscuros en sí mismos, que están necesitados de discusión. Es decir, si aquellos veían poco o lo veían oscuro, éstos han llegado a ver *claramente* que *lo que* veían no era claro»<sup>22</sup>.

La dificultad de hallar una comprensión unitaria de la relación entre ciencia y filosofía, al igual que una concepción única, tanto de ciencia como de filosofía, se debe a que tanto *ciencia* como *filosofía* tenemos que usarlas en plural, las ciencias y las filosofías, por hallarnos ante concepciones muy diferentes en cada uno de los dos ámbitos del saber.

Pero a pesar de idéntica necesidad de utilizar el plural en ámbos terrenos, la relación que se establece en cada uno entre el singular (ciencia/filosofía) y el plural (ciencias/filosofías) es muy distinto.

En el terreno de la ciencia, la compenetración entre «las ciencias» es más fácil y complementaria. No así en el terreno de la filosofía. «“La ciencia” y “las ciencias” son términos intercambiables, en tanto que por “la ciencia” se entiende *el conjunto de las ciencias* y “una ciencia” significa una parte de dicho conjunto»<sup>23</sup>.

No se da la misma relación, en cambio, en el ámbito de la filosofía. «Las filosofías no son *partes* que con su agregación constituyan la filosofía; son o han sabido ser más bien *diversos intentos* de constituir la filosofía, *cada uno por sí solo*»<sup>24</sup>. La historia de la filosofía se compo-

---

<sup>21</sup> Cfr. J.D. García Bacca, «Las flores y la flor; la filosofía y las filosofías», *Cuadernos Americanos* (México), n.º 1, 1944, pp. 77-85; Id., *Ensayos*, Barcelona, Península, 1970.

<sup>22</sup> F.C. García Borrón, op. cit., p. 9.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>24</sup> *Ibíd.*

ne de una interminable colección de intentos de búsqueda de nuevos fundamentos del saber filosófico y un permanente recomenzar, como ya se indicó en su momento. De modo que el saber filosófico tiene carácter *tantálico*<sup>25</sup>, por su intento permanente de recomienzo, desde un poner en duda y en entredicho todo lo transmitido por la tradición hasta el presente, e intentar recomponer unas nuevas bases, que se presumen mejores y definitivas. En este empeño, la obra de Descartes resulta paradigmática, por su ejercicio de la duda metódica<sup>26</sup>, pero más o menos explícitamente, antes y después de él, tal ha sido la pretensión de todo sistema filosófico innovador. Así lo expresa E. Husserl en el prólogo a sus *Meditaciones cartesianas*: «¿No debiera pertenecer más bien al sentido fundamental de la genuina filosofía la exigencia, presuntamente exagerada, de una filosofía dirigida a la extrema supresión concebible de prejuicios, una filosofía que se configura con efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma y, en consecuencia, absolutamente autorresponsable?»<sup>27</sup>.

Por tanto, «Las filosofías no se componen en la Filosofía (aunque se encuentren en ella): se *oponen* unas a otras, porque cada una trata de ser LA (verdadera) filosofía, o, al menos, la que *verdaderamente* importa»<sup>28</sup>. De ahí que, frente a los saberes de las ciencias, que dan una mayor impresión de *armonía* y complementariedad, el campo de la filosofía aporta un curioso espectáculo de intransigencia y desavenencia, puesto que cada filosofía pretende ser *la* filosofía, tratando a las demás de no válidas, de no-filosofías. En esto consiste el llamado por Husserl «escándalo» de la filosofía: incapacidad de llegar a una definición y concepto unitario de filosofía, e intransigencia (con su ambigua y doble faz) entre las diversas propuestas<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Referencia al mito de Tántalo, personaje de la mitología griega, condenado por Zeus a pender por toda la eternidad de un árbol situado junto a un pantano; cuando las aguas se acercan y se dispone a beber, retroceden, sufriendo hambre y sed eternamente. Igualmente podría hacerse referencia al mito de Sísifo, otro personaje griego condenado a similares tormentos eternos.

<sup>26</sup> Cfr. R. Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* (trad. de Manuel García Morente), Madrid, Espasa-Calpe, 1976; *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas* (trad. de Vidal Peña), Madrid, Alfaguara, 1977.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas* (trad. de Mario A. Presas), Madrid, Ed. Paulinas, 1979, p. 39.

<sup>28</sup> J.C. García Borrón, op. cit., p. 15. Cfr. también J.D. García Bacca, textos citados supra, en nota 21.

<sup>29</sup> Cfr. E. Husserl, op. cit., p. 37: «El estado de disgregación en que se encuentra la filosofía actual, con su desorientada actividad, nos da qué pensar. Si tratamos de considerar la filosofía occidental desde el punto de la unidad de la ciencia, no puede dejar de reconocerse, desde mediados del siglo pasado, una decadencia respecto a épocas precedentes. Dicha

Y dentro de este intrincado problema de no fácil salida y solución nos encontramos. Esto no sólo nos trae problemas dentro del intento de hallar el estatuto epistemológico de la Antropología filosófica, que definíamos de entrada como un saber que pretende conjugar las ciencias con la filosofía, sino que implica también, y sobre todo, dificultades serias dentro de lo que hemos denominado estatuto *crítico-ideológico* de la Antropología filosófica.

De momento, la salida más fructífera es plantear un razonable abanico de las principales posturas que tratan de resolver la relación ciencia y filosofía, y decantarse razonadamente por aquélla que nos resulte más acertada.

## 2.2. *Un abanico de posturas*

El intento de resolver el problema de la relación ciencia/filosofía se enfrenta a una enorme variedad de soluciones. Y ha quedado dicho que no es fácil ponerse de acuerdo sobre qué sea ciencia y qué sea filosofía, y, por tanto, la relación entre estos dos ámbitos de saber, ambos en constante reelaboración y autocrítica, tiene que presentárenos como una frontera lábil y sinuosa<sup>30</sup>.

Tenemos que preguntarnos si existe alguna relación entre la ciencia y la filosofía, o más bien son ámbitos de saber o disciplinas totalmente independientes.

Las posturas sobre este tema son variadísimas y dispares, pero las podemos agrupar en dos grandes grupos, divididos a su vez en otros dos cada uno.

1) El primer grupo está constituido por quienes consideran que la filosofía y la ciencia son saberes radicalmente diferentes, y tan dispares que no existe posibilidad de relacionarlos y complementarse.

Pero dentro de este grupo hay dos posturas diametralmente opuestas:

- a) La 1.<sup>a</sup> considera que, dentro de la incomunicación y distancia de ciencias y filosofía, es ésta el saber absoluto y por excelencia,

---

unidad se ha perdido, tanto en la determinación del fin como en el conjunto de sus problemas y métodos. (...) En lugar de una filosofía viviente de modo unitario, tenemos una literatura filosófica que crece hasta la desmesura, pero casi sin coherencia interna».

<sup>30</sup> E. Garín trae, en pp. 139-140, una clasificación de Bochenski sobre escuelas de filosofía en la época actual, que abarca seis grupos, siendo consciente de su simplificación. Cfr. también J. Ferrater Mora, *La filosofía actual*, Madrid, Alianza, 1969: señala cuatro grandes corrientes: estructuralismo, fenomenología, filosofía analítica y neomarxismo. También J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, o. cit., divide la filosofía actual en cuatro grandes corrientes, coincidiendo con Ferrater.

capaz de dar cuenta del ser de la realidad, sin necesitar para nada de las ciencias.

Es el planteamiento más frecuente a lo largo de la historia de la filosofía, y comprende a la postura dominante de la tradición filosófica hasta la actualidad.

- b) La 2.<sup>a</sup> se sitúa en el extremo opuesto, y defiende que sólo el saber científico es capaz de dar cuenta de la realidad, constituyendo la filosofía (metafísica) un conjunto de proposiciones sin sentido. Es la postura de la filosofía analítica, o mejor, del neopositivismo o positivismo lógico, que tuvo su máxima expresión en El Círculo de Viena y sus seguidores dentro de la filosofía analítica<sup>31</sup>.

2) El segundo grupo se halla constituido por posturas que defienden la distinción, pero, al mismo tiempo, la necesaria correlación y mutua referencia entre la ciencia y la filosofía.

Pero también aquí se dan dos posturas:

- a) la que pretende o propugna la subordinación de la filosofía a la ciencia. Es la postura de Rorty, según Habermas,
- b) y la que intenta correlacionar ciencia y filosofía, señalando una serie de funciones que la filosofía debe cumplir respecto a las ciencias.

Esta será la postura que vamos a defender aquí, por parecernos la más conforme a la realidad, y ser la más prometedora de cara a la construcción de una correcta Antropología filosófica.

### 2.2.1. POSTURAS DISTANCIADORAS

Ya hemos señalado que son dos:

- a) Separación, desde la superioridad de la filosofía

Este ha sido el planteamiento común de la historia de la filosofía. El pensamiento filosófico se consideraba la fuente del saber, y el saber por antonomasia, del que los demás pensamientos científicos abrevaban y se nutrían, siendo éstos considerados como saberes de segundo orden.

Pero no sólo hay una pretensión de superioridad del pensamiento filosófico sobre el científico, sino además (y casi podríamos decir que como condición de posibilidad o como presupuesto implícito) la pre-

---

<sup>31</sup> Cfr. V. Kraft, *El Círculo de Viena*, o. cit., y las páginas y bibliografía referentes a esta línea de pensamiento, en el cap. 2.º supra.

tensión añadida de que el pensamiento filosófico no tenía necesidad del científico, como su mediación, para acercarse a la realidad y tratar de interpretarla. La filosofía constituía un saber intuitivo, eidético, de especial profundidad, que se acercaba directamente y sin mediaciones a la realidad, descubriendo su esencia y modo de ser.

Este modo de verse e interpretarse la filosofía no sólo ha sido propio de la época griega y medieval; también se halla presente, como indica Habermas, en el sistema kantiano, cuando la filosofía se convierte en una teoría del conocimiento, apoyada en unas condiciones de posibilidad situadas aprióricamente en el sujeto trascendental humano<sup>32</sup>. De tal modo que la filosofía realiza una doble y problemática función:

- 1) la primera se refiere al *fundamentalismo de la teoría del conocimiento*: «Si la filosofía se atribuye un conocimiento *antes* del conocimiento, pone entre sí y las ciencias una esfera de su propiedad e incumbencia y ejerce en virtud de ella funciones de dominio»<sup>33</sup>. La filosofía, por tanto, se alza con la problemática pretensión de *Platzanweiser*, indicadora del lugar que le corresponde a cada ciencia, desde el supuesto previo de quien posee una racionalidad apriórica superior y autosuficiente.
- 2) Y la segunda pretensión, también problemática, consiste en atribuir al pensamiento filosófico, desde su faceta de razón práctica, la capacidad de poseer los juicios definitivos de valor desde los cuales criticar cualquier sistema cultural de valores. Con lo cual, la razón filosófica se eleva ahistóricamente por encima de cualquier concreción histórica y cultural concreta. Desde tal pedestal ahistórico, la filosofía se atribuye «el rol no menos dudoso de un juez que se sienta a dictaminar sobre y por encima de las jurisdicciones de la ciencia, la moral y el arte»<sup>34</sup>.

Pero, tras el esfuerzo de Kant de superar una comprensión de la filosofía como metafísica, al estilo trascendente de la época griega y medieval, y reducirla a *Platzanweiser* y *Richter* de la moralidad, la corriente filosófica de la fenomenología, de la mano de su fundador E. Husserl, pretendió situarse en una postura pre-kantiana y hacer de la filosofía la fuente del auténtico conocimiento, aunque tratando de no caer en posturas metafísicas<sup>35</sup>. La pretensión de Husserl es hacer de la filosofía

---

<sup>32</sup> Cfr. J. Habermas, «La filosofía como guarda e intérprete», *Teorema*, XI/4 (1981), pp. 247-268.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>35</sup> Cfr. A. Dartigues, *La fenomenología*, Barcelona, Herder, 1975; I. Gómez Romero, *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, Cincel, 1988; J.M.G. Gómez-Heras, *El apriori del*

una *ciencia rigurosa*, emulando y superando a la ciencia en su acercamiento y descripción rigurosa de *lo dado*, el *fenómeno*. Su lema se centrará en «ir a las cosas mismas», ayudado de un método descriptivo que capte la esencia de lo fenoménico. Pero, para la fenomenología, los fenómenos a que hace referencia son más profundos y fundamentales que los de la ciencia, fenómenos que se dan a la experiencia de la *conciencia*, sometida también a un proceso de reducción o depuración, poniendo entre paréntesis (*epoché*) todo lo no esencial y los prejuicios del sentido común, como también los supuestos que se adhieren al pensar filosófico.

Pero estos esfuerzos por hacer de la filosofía una ciencia pura y rigurosa, que llevaron a algunos de los cultivadores de la fenomenología al menosprecio y distanciamiento de los saberes científicos, poseían sus propias limitaciones: incapacidad de superar sus propios presupuestos filosóficos (no existe filosofía sin presupuestos), y la imposibilidad de superar el subjetivismo y el privatismo de un saber filosófico a que le resulta difícil salir del ámbito de la conciencia, a pesar de considerarla como una realidad *intencional* (conciencia-de), y del empeño (infructuoso) de Husserl de fundamentar la interpersonalidad como fuente de la racionalidad en su «5.ª Meditación cartesiana» y en otros escritos posteriores<sup>36</sup>. Sólo en la etapa final, Husserl fue consciente de la génesis histórica presente en la formación de la conciencia (tanto individual como trascendental), y apoyada en el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*)<sup>37</sup>, concepto y punto de vista que sitúa a la fenomenología en un plano más fecundo y totalmente distante de sus posturas primigenias.

En la medida en que la filosofía ha renunciado a las anteriores pretensiones de ser poseedora de una racionalidad fundamentalista y ahistórica, se nos hace inevitable la pregunta acerca del papel que le corresponde a la filosofía en la actualidad. ¿Significa esto, se pregunta Habermas, que, siguiendo la opinión de R. Rorty<sup>38</sup>, «tiene que despren-

---

*mundo de la vida*, Barcelona, Anthropos, 1989; Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.

<sup>36</sup> Tras las *Meditaciones cartesianas*, Husserl siguió preocupado por el tema de la interpersonalidad, y dejó muchas páginas escritas sobre él entre sus inéditos, editados más adelante en tres volúmenes, correspondientes a los vols. XIII-XV de *Husserliana* (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 1973). Cfr. I. Gómez Romero, op. cit., cap. 8.º, y Javier San Martín, o. cit.

<sup>37</sup> Cfr. E. Husserl, «Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie», Herausg. von W. Biemel, M. Nijhoff, 1976<sup>2</sup>, vol. VI de *Husserliana*. Cfr. J.M.G. Gómez-Heras, *El a priori del mundo de la vida*, o. cit., I. Gómez Moreno, op. cit., cap. 7, «El mundo de la vida».

<sup>38</sup> Cfr. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983 (original de 1979).

derse también de su tarea de “guardián de la racionalidad” (*Hütter der Rationalität*)?»<sup>39</sup>. Si hacemos caso a Rorty, la filosofía tiene que renunciar a toda pretensión de racionalidad, pretensión que constituye su razón de ser desde sus inicios, con lo cual estaríamos firmando su acta de defunción. No es ésta la acertada opinión de Habermas, como más adelante tendremos ocasión de señalar. Para Habermas la filosofía «puede y debe salvaguardar su pretensión en los papeles más modestos de quien guarda un lugar o sitio (*Platzhalter*) y de quien interpreta (*Interpret*)»<sup>40</sup>. En su momento explicitaremos tales afirmaciones.

#### b) Separación, desde la superioridad de la ciencia

Se trata de una postura radicalmente opuesta y contraria a la anterior, sustentada por lo que, en un sentido amplio, podríamos llamar filosofía positivista y cientifista. La explicitación más sistemática y madura de esta forma de pensar se halla constituida por el neopositivismo o positivismo lógico del *Círculo de Viena*<sup>41</sup>, bajo el liderazgo de M. Schlick y R. Carnap, entre otros<sup>42</sup>.

Frente a las pretensiones de la fenomenología de convertir a la *intuición* en la fuente del saber verdadero, los filósofos neopositivistas advierten las limitaciones de tal fuente de saber por no poder trascender la subjetividad. De ahí que exijan como condición de todo saber la explicitación o comunicación a través del lenguaje. Por tanto, el lenguaje, frente a la conciencia, se transforma en el interés de su filosofar. Su filosofía será *filosofía del lenguaje*. Mientras la ciencia aporta los *datos* empíricos de la realidad, la filosofía se tiene que limitar a ser un saber de segundo orden: reflexión sobre el lenguaje de las proposiciones científicas.

De ahí que, frente a las pretensiones de la fenomenología de convertirse en la *ciencia rigurosa*, respondan los analíticos con esta subordinación y reducción de la filosofía a ser un saber analítico del lenguaje filosófico, entendiendo que ésta es la única filosofía *científica*

---

<sup>39</sup> Cfr. J. Habermas, «La filosofía como guardia e intérprete», art. cit., pp. 249-250.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 251.

<sup>41</sup> Cfr. V. Kraft, *El Círculo de Viena*, o. cit., cfr. también las páginas anteriores referentes a esta corriente de pensamiento.

<sup>42</sup> Cfr. L. Kolakowsky, *La filosofía del positivismo*, Madrid, Cátedra, 1979; A. Pérez de Laborda, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, Madrid, Círculo, 1989, cap. 1.º; N. Ursúa, *Filosofía de la ciencia y metodología crítica, o.c.*; J.J. Acero, *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Círculo, 1986; R. Cirera/A. Ibarra/ Th. Mormann, *El programa de Carnap (Ciencia, lenguaje, filosofía)*, Barcelona, Edic. del Bronce, 1996.



posible, teniendo que hacer renuncia a las pretensiones metafísicas y grandilocuentes de la filosofía tradicional.

Por tanto los filósofos analíticos tienen como principal premisa y objetivo una *concepción científica del mundo*. De modo que la ciencia se constituye para ellos en el saber por excelencia y a imitar, y la filosofía a lo más se mantiene como filosofía del lenguaje, filosofía analítica del lenguaje.

Las influencias más significativas del Círculo serán, por un lado, Mach y Avenarius, como empiristas radicales, y B. Russell y L. Wittgenstein, como promotores de una lógica formal renovada y un rechazo de la metafísica como carente de *sentido*. Esta forma de concebir la racionalidad supone un serio intento de cancelar la filosofía desde «un concepto de filosofía *terapéuticamente* dirigida contra sí misma. El achaque que la filosofía habría de curar es la filosofía misma»<sup>43</sup>.

La limpieza terapéutica que esta filosofía tiene que hacer es dejar de lado todo lenguaje metafísico, y reducir o dirigir el esfuerzo a las proposiciones y a los conceptos de base empírica y fenomenalista. Según Wittgenstein, toda proposición con sentido ha de ser una proposición que *pinte* la realidad<sup>44</sup>. Por tanto, para esta corriente de pensamiento, «la filosofía es, en un cierto sentido, una investigación sobre el lenguaje». Según esto, en palabras de Ayer, los filósofos ya no tienen que intentar «descubrir, o en todo caso, explicar el mundo, y menos cambiarlo. Se preocupan solamente del modo como hablamos del mundo». La filosofía no sería otra cosa, por tanto, que «un discurso sobre el discurso»<sup>45</sup>.

Los filósofos analíticos consideran, desde presupuestos cosmovisionales no justificados y muchas veces ni tan siquiera explicitados, que el único modelo del saber racional es el de las ciencias naturales, matemáticas y físicas, basado en métodos empíricos. En la medida en que no pueden seguir tales requisitos metodológicos, consideran todo otro saber, como la metafísica, la ética, la estética, la religión..., como unos saberes sin sentido, descalificados previamente a ser considerados verdaderos o falsos.

Y ello es así porque, desde tales parámetros de la concepción de filosofía, resulta evidente la «exclusión del proceder especulativo y poético» y la «puesta al margen de toda metafísica, ya que ésta no consien-

---

<sup>43</sup> J. Habermas, «La filosofía como guarda e intérprete», art. cit., p. 258.

<sup>44</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973 (trad. de E. Tierno Galván).

<sup>45</sup> Cfr. J.A. Ayer, *The concept of person and other essays*, London, 1963 (trad. cast. *El concepto de persona*, Barcelona, Seix Barral, 1969). Cfr. E. Garín, op. cit., pp. 140-141.

te una justificación racional de sus tesis»<sup>46</sup>. Carnap y el Círculo de Viena oponen el metafísico al físico, y rechazan todo tipo de apelación a la intuición y a las «necesidades del espíritu»: «la fundamentación [sigue diciendo R. Carnap] debe producirse ante el foro del intelecto, porque no nos podemos permitir hacer apelaciones a una intuición vivida o a las “necesidades del espíritu”. También nosotros tenemos “necesidades del espíritu” en la filosofía; pero se refieren a la claridad de los conceptos, a la nitidez de los métodos, a la responsabilidad de las tesis, al trabajo a través de la colaboración en la cual el individuo se inserta ordenadamente»<sup>47</sup>.

Por tanto, según esta corriente de pensamiento, se contraponen dos tipos de filosofar: el *analítico*, que hay que potenciar, y el *especulativo*, que hay que desechar. El intento de la filosofía analítica se encaminará a construir un lenguaje ideal purificado de todas las reminiscencias de la caduca filosofía metafísica y especulativa, y constituir una ciencia unificada, que marque los rasgos del auténtico método científico, ante el cual tendrán que validarse todos los saberes si quieren ser considerados *científicos*.

Pero tal método científico, el método de *verificación*, propuesto por R. Carnap tuvo que ser, como ya sabemos, recompuesto y redefinido sucesivas veces, porque su estrechez ponía en peligro hasta las mismas bases neopositivistas<sup>48</sup>.

De modo que, poco a poco, tras las críticas de los mismos componentes de la corriente analítica y neopositivista, se desembocó en el convencimiento de la endeblez del edificio teórico del neopositivismo<sup>49</sup>. Los momentos decisivos de esta evolución desde dentro de la filosofía analítica o del lenguaje fueron tres: la crítica de K. Popper al método de verificación, proponiendo el criterio de *falsación*, más abierto<sup>50</sup>, el giro de L. Wittgenstein hacia su teoría de los *usos* o

---

<sup>46</sup> Cfr. R. Carnap, *Der logische Aufbau der welt. Scheinprobleme in der Philosophie*, Leipzig, 1961. Cita tomada de E. Garín, op. cit., p. 22. Muy otra es la postura de otros filósofos cercanos a la tradición de la filosofía analítica, como Withehead, para quienes la filosofía se acerca a la mística y a la aventura: cfr. E. Garín, p. 24.

<sup>47</sup> R. Carnap, o. cit., cfr. E. Garín, p. 22.

<sup>48</sup> La superación del método de verificación se realizó debido a las aportaciones del Wittgenstein de *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas)*, Oxford, 1958, con la introducción del concepto de *usos lingüísticos*, y de K. Popper, y su método de *falsación*, aportado en su *Logik der Forschung (Lógica de la investigación científica)*, Madrid, Tecnos, 1971), Viena, 1934.

<sup>49</sup> Cfr. E. Garín, op. cit., cap. 3, p. 29 y ss.: «Límites y contradicciones de la filosofía científica».

<sup>50</sup> Cfr. K. Popper, *Logik der Forschung*, o. cit., *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974; *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Ox-

*juegos lingüísticos*<sup>51</sup>; y la profundización de la filosofía del lenguaje hacia lo que se ha llamado el *giro pragmático*<sup>52</sup>, propiciado por los estudios de la semiótica de Morris<sup>53</sup>, las reflexiones de Peirce<sup>54</sup>, y los análisis de los *actos de habla* de J. Searle, Austin y otros<sup>55</sup>.

La filosofía analítica había centrado, como hemos señalado, todos sus objetivos en purificar el lenguaje de todo rastro metafísico.

El problema es que ese lenguaje, objeto de la reflexión filosófica, considerado por Wittgenstein como los «límites del mundo» de lo humano, aparece con mucho mayor trasfondo de lo que la primera filosofía analítica pensaba, y ya hemos hecho referencia a ello algo más arriba. La semiótica filosófica más reciente muestra que el lenguaje está enraizado en el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) y constituye el instrumento mediador entre el hombre (en su dimensión social) y su mundo. Cada cultura tiene, pues, su lenguaje, su *juego lingüístico*, traducible a otros juegos lingüísticos. Igualmente, la dimensión pragmática del lenguaje (junto a la sintáctica y semiótica) ha roto las limitaciones del solipsismo metódico en aras de una racionalidad comunicativa más rica y acorde con la realidad del hombre y de su mundo.

Por tanto, la maduración crítica de la filosofía del lenguaje, con su giro pragmático, ha conectado con la tradición fenomenológica, centrada en la filosofía del sujeto, o de la conciencia, y encerrada en un método solipsista e intuitivo (tal es el caso de Husserl y del primer Heidegger), para abrirse paso a una nueva filosofía hermenéutica, que, de la mano de Gadamer<sup>56</sup>, aporta un nuevo estilo de filosofar.

---

ford, Clarendon Press, 1974 (trad. cast.: *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Madrid, Tecnos, 1974).

<sup>51</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, o. cit., cfr. A. Kenny, *Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1982, cap. 9.º, «Juegos de lenguaje»; J. Harnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1972, cap. IV, «Investigaciones filosóficas».

<sup>52</sup> Cfr. K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, o. cit., A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, o. cit.

<sup>53</sup> Cfr. Ch. Morris, *Sings, Language and Behaviour*, Nueva York, 1936 (tr. cast.: *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires, Losada); Id., «Foundations of the theory of sings», en *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. I, n.º 2, Chicago, 1938.

<sup>54</sup> Cfr. K.O. Apel, *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce-eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt, 1975; Id., *La transformación de la filosofía*, o. cit., vol. II, pp. 149 y ss.; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, o. cit., pp. 70 y ss.; J. Pérez de Tudela, *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Madrid, Cincel, 1988, I parte, pp. 31 y ss.

<sup>55</sup> Cfr. J. Searle, *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986; J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, 1962.

<sup>56</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit. M. Maceiras/J. Treballe, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990.

La tradición fenomenológica de Husserl, Heidegger y M. Scheler, al igual que la filosofía de la vida de W. Dilthey, y el raciovitalismo de J. Ortega y Gasset<sup>57</sup>, había presentado un modelo de filosofía caracterizado por los rasgos de intuicionismo eidético, individualismo o solipsismo metódico, etc., frente a un saber científico situado por debajo de la filosofía.

Superando estos planteamientos solipsistas, la hermenéutica de Gadamer se abre a unos nuevos planteamientos que a su vez serán criticados por la TC de Frankfurt, y más en concreto por Habermas, como tendremos ocasión de ver más adelante.

En resumen, lo que había nacido como un intento de purificación de la filosofía, intento, por lo demás, no exento de mérito y de aspectos positivos y prometedores, fue desembocando con el tiempo en una mayor cerrazón y en una nueva «filosofía escolástica»<sup>58</sup>.

Resultaba cada vez más evidente que, aparte del problema de cómo constituir un método delimitador de lo científico y lo no científico, la filosofía no podía prescindir de preguntarse por las grandes cuestiones que la habían alimentado y empujado desde que nació. El mismo K. Popper, padre del *racionalismo crítico*, corriente filosófica nacida del neopositivismo e integrada en la filosofía analítica, aunque siempre crítica con sus posturas reduccionistas, reivindica una filosofía de las grandes cuestiones cosmovisionales, porque «en contra de los filósofos de lo pequeño, con sus problemas pequeños, yo pienso que la tarea principal de la filosofía es la de especular críticamente acerca del universo y de nuestro lugar en él, comprendidas nuestras facultades cognoscitivas y nuestra capacidad para el bien y para el mal»<sup>59</sup>.

Aunque todos los embates contra la filosofía no consiguen hacerla desaparecer, sino hacer que reviva y se alce con más fuerza y seguridad, lo que sí resulta evidente es que todo intento de construir una visión global de la realidad y, por tanto, proyectar una filosofía, tiene que comenzar por la propia definición de filosofía y el análisis de lo que se entiende por filosofar, al mismo tiempo que unos criterios para la de-

---

<sup>57</sup> Cfr. W. Dilthey, *Obras completas* (trad. de E. Imaz), 8 vols., México, 1944-51; E. Imaz, *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, México, El Colegio de México, 1946; A. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler*, Madrid, BAC, 1978; J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, XI vols., Madrid, Rev. de Occidente, 1966; J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1952; P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984; P.J. Chamizo Domínguez, *Ortega y la cultura española*, Madrid, Cincel, 1985.

<sup>58</sup> Cfr. E. Garín, op. cit., p. 10

<sup>59</sup> Cfr. Popper, «Come io vedo la filosofia», *La Cultura*, XIV, 1976, pp. 402-403: cita tomada de E. Garín, pp. 9-10.

marcación entre filosofía y ciencia. De todas formas, parece evidente, tras todo lo dicho, y lo posterior reforzará estas posiciones, que «un discurso sobre la filosofía de este siglo sólo puede partir de su pretendida disolución, para subrayar el continuo reproponerse de las exigencias de la “filosofía”, o incluso de la “metafísica”, ya sea a través de las dificultades y los equívocos en los cuales se han sumergido sus negadores, ya sea mediante el testimonio y el reconocimiento de quien, abierto al significado de la ciencia o experto en su práctica, ha reafirmado la insuprimible función de la filosofía en el sentido clásico»<sup>60</sup>.

Las posturas separadoras están ya de capa caída y han perdido su prestigio. Y ello se debe a la crisis interna de cada una de las dos posturas anteriores:

- a) La postura de desdeñosa superioridad de la filosofía se ha visto erosionada y destruida por el progresivo y apabullante prestigio de las ciencias, sobre todo las empíricas o naturales, pero también las humanas. Cada vez más se advierte la necesidad de mediar el conocimiento filosófico con los datos de la experiencia científica, superando dualismos trasnochados.
- b) Y en la segunda postura, el análisis y desarrollo autocrítico interno ha ido mostrando las insuficiencias de la ciencia, y la base filosófica, incluso metafísica, a que muchos problemas científicos se ven abocados<sup>61</sup>. La ciencia es un necesario conocimiento primero de la realidad, pero también palmariamente insuficiente. No tiene más remedio que echar mano y complementarse con la filosofía.

Por tanto, parece que la experiencia ha mostrado claramente que los antagonismos entre ciencia y filosofía no conducen a ninguna postura fructífera, puesto que, como dice A. N. Whitehead, «el efecto de este antagonismo a la filosofía ha sido perjudicial tanto a la filosofía como a la ciencia»<sup>62</sup>.

## 2.2.2. SOLUCIONES COMPLEMENTADORAS O INTEGRADORAS

Frente a las dos posturas extremas anteriores, se sitúan otras más positivas y convincentes, empeñadas en conjuntar complementariamente el saber científico y el filosófico. Dentro de este espacio intermedio

---

<sup>60</sup> E. Garín, p. 20.

<sup>61</sup> A. Pérez de Laborda, *La ciencia contemporánea*, Madrid, Cincel, 1989, sobre todo el cap. 1.º.

<sup>62</sup> Alfred N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Nueva York, Macmillan, 1925, p. 128; 132.

se sitúa un amplio abanico de planteamientos. Pero me voy a fijar en dos, la defendida por Habermas y Apel, y la que proponen X. Zubiri y sus discípulos.

#### a) La solución de J. Habermas

Habermas, continuando con la tradición de la 1.<sup>a</sup> generación de la Escuela de Frankfurt, sus maestros Horkheimer y Adorno<sup>63</sup>, se distancia tanto de las posturas metafísicas del idealismo alemán (y de la tradición dominante en la historia de la filosofía occidental) como del *monismo metodológico*, propugnado por la corriente positivista, en especial por el *racionalismo crítico* de K. Popper y su discípulo Hans Albert<sup>64</sup>. Vimos en su momento, que Habermas, frente a la cerrazón del monismo metodológico, propone una relación complementadora de los saberes en tres niveles, cada uno de ellos apoyado y vehiculado por su correspondiente *interés*.

El ser humano, señala Habermas, se sitúa frente a una doble relación esencial: hombre/naturaleza y hombre/hombre. Ante la naturaleza, el ser humano desarrolla todo su empeño en transformarla para ponerla a su servicio («humanizarla», según Marx). En esta relación, surgen las diferentes ciencias naturales, empujadas por el interés *técnico* de someter la naturaleza y ponerla al servicio del hombre.

La segunda relación fundamental es la que sitúa al hombre en el ámbito interpersonal y social. El interés que empuja al hombre en este ámbito es el interés *práctico*, que le empujó a comprender y a construir un entorno de relaciones humanas de acuerdo a una correcta conjugación de la convivencia interhumana. El tipo de saberes científicos que se sitúan en este ámbito es el de las ciencias humanas, cuya metodología no consiste en *explicar* causalmente las relaciones entre realidades físicas, sino en *comprender* las normas de comportamiento y los valores que marcan y entrelazan el ámbito de la vida humana. Por tanto, la función o método de las ciencias humanas es la hermenéutica, la visión comprensiva del mundo de lo humano.

Por tanto el mundo de la relación del hombre con la naturaleza como el del hombre con los demás hombres, piensa Habermas, ha de ser comprendido dentro de una dimensión o dinámica histórica, de acercamiento progresivo hacia la auténtica realización del hombre (tan-

---

<sup>63</sup> Cfr. Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, o. cit.; J.M.<sup>a</sup> Mardones, *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, o. cit.

<sup>64</sup> Cfr. el capítulo 2.<sup>o</sup>, donde hicimos referencia a estas diferencias dentro de la disputa sobre la metodología propia de las ciencias naturales y las ciencias humanas.

to individual como socialmente considerado), de acuerdo con su auténtica realidad esencial. Este nuevo ámbito de la realidad humana, señala Habermas, no constituye un nuevo campo de relaciones humanas que habría que situar al lado de las otras dos (hombre/naturaleza y hombre/hombre), sino que se sitúa por debajo de los dos anteriores, constituyendo su condición de posibilidad y la instancia crítica desde la que los otros dos tipos de saberes alcanzan su comprensión y se sitúan en un mismo proceso de orientación hacia el objetivo central a que se dirige la historia humana: la consecución de la sociedad utópica de los hombres, sociedad que debe apoyarse en la razón, la libertad y la igualdad de todos los seres humanos.

Los saberes que se sitúan en este nuevo ámbito son la filosofía y la sociología, que Habermas llama *ciencias críticas*, apoyadas y empujadas por el interés *emancipador*, que trata de empujar a la historia humana hacia la consecución de la sociedad perfecta en la que se vaya consiguiendo progresivamente la emancipación del género humano. Como se ha podido observar, en el planteamiento epistemológico de Habermas se da una estrecha relación y complementariedad entre teoría y praxis. Una correcta comprensión de la realidad del hombre es un punto previo para empujar la realidad hacia el ideal de la sociedad emancipada<sup>65</sup>.

De esta forma de entender la filosofía en Habermas se desprenden varias notas conformadoras de la nueva función que le corresponde al saber filosófico. En primer lugar, como ya quedó dicho anteriormente, la filosofía ya no puede mantener sus pretensiones de fundamentalismo metafísico (como *Platzanweiser* y *Richter*), y tiene que contentarse con labores más modestas. La filosofía hoy día tiene que tomar el papel de saber *crítico*, pero que «puede y debe salvaguardar su pretensión de razón en los papeles más modestos de quien guarda un lugar o sitio (*Platzhalter*) y de quien interpreta (*Interpret*)»<sup>66</sup>.

Por tanto, la función de la filosofía, como crítica, ha de consistir en realizar un control de las pretensiones de las demás ciencias, situando cada una en sus justos límites y posibilidades, y evitar que la ciencia (o un tipo de *filosofía de la ciencia*, como es la que defiende el *monismo metodológico*) quiera convertirse en la única maestra de la racionalidad<sup>67</sup>. De ahí que señale Habermas: «Cómo la filosofía ha de-

---

<sup>65</sup> Cfr. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982; Th. McCarthy, op. cit.; J.M. Mardones, op. cit.; Raúl Gabás, op. cit.

<sup>66</sup> J. Habermas, «La filosofía como guarda e intérprete», art. cit., p. 251.

<sup>67</sup> Cfr. J. Habermas, «¿Para qué aún filosofía?», art. cit., p. 206.

terminado su relación con la ciencia moderna ha sido decisivo por sí mismo para el desarrollo de la filosofía actual»<sup>68</sup>.

Desde el s. XVII, la filosofía se ha centrado en temas de teoría del conocimiento. Tras derrumbarse la filosofía como filosofía del conocimiento, desde mediados del s. XIX se convierte en *teoría de la ciencia*. «Entiendo por tal [dice Habermas] una metodología ocupada en la autoconcepción cientifista de las ciencias»<sup>69</sup>. De aquí va naciendo el *cientifismo*, definido por Habermas como «la fe de la ciencia en sí misma», esto es, «la convicción de que en adelante no podemos concebir a la ciencia como *una* de las posibles formas del conocimiento, sino que hemos de identificar conocimiento y ciencia»<sup>70</sup>.

Esto se da sobre todo en el neopositivismo del Círculo de Viena, y en la actualidad en algunos de sus seguidores. Pero hoy día, piensa Habermas, este problema ya no es sólo una cuestión escolar interna, sino que tiene dimensiones sociales, en la medida en que la ciencia y la técnica van teniendo tanta relevancia social y van incidiendo tan fuertemente en la orientación práctica de las *formas de vida*<sup>71</sup>.

Por tanto, la *interpretación* cientifista de la ciencia y su *crítica* son, para Habermas, fundamentales y ricas en consecuencias políticas. Esta crítica sigue dos puntos de vista, en su opinión. En primer lugar, el cientifismo no satisface la praxis investigadora de las ciencias histórico-sociales (no vale su método para las ciencias humanas, como ya quedó demostrado). Y en segundo lugar, el cientifismo fija un concepto general de ciencia que justifica el mecanismo tecnocrático de dirección y excluye el proceder racional para aclarar cuestiones prácticas<sup>72</sup>.

Es decir, su racionalidad es meramente instrumental; se pregunta sólo cómo hacer, y no se interesa por los fines y valores, como ya apuntó en su momento M. Horkheimer<sup>73</sup>.

Se defiende el cientifismo diciendo que las cuestiones prácticas no son verificables. Por tanto, ante estas cuestiones sólo quedan dos salidas: reducirlas a análisis científico, o dejarlas como aspectos arbitrarios.

Pero de esta forma se arranca del control de la racionalidad todo el *mundo de la vida* social. Si admitimos que también la planificación

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*

<sup>69</sup> *Ibíd.*

<sup>70</sup> *Ibíd.*

<sup>71</sup> Cfr. J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 208.

<sup>73</sup> Cfr. M. Horkheimer, «Teoría tradicional y Teoría Crítica», en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 223-271; *Id.*, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969.



social debe someterse al ámbito de lo racional, debería encargarse de ello una racionalidad crítica que ha recogido, como herencia de la filosofía, tres urgentes tareas:

- 1) criticar la autoconcepción objetivista de las ciencias, el concepto cientifista de ciencia y el progreso científico;
- 2) tratar cuestiones básicas de una metodología científico-social, de modo que no se frene, sino que se exija, la elaboración adecuada de los conceptos base para sistemas de acción comunicativa;
- 3) y aclarar la conexión que la lógica de la investigación y del desarrollo técnico posee con la lógica de la comunicación orientadora de la voluntad<sup>74</sup>.

Una crítica tal debería unir la teoría de las ciencias con la filosofía práctica. Habermas señala que hoy día se dan tres movimientos filosóficos que se orientan en esa dirección: el racionalismo crítico de Popper, la Escuela de Erlangen (constructivismo), y la Teoría Crítica (que persigue una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad). Se impone, pues, una filosofía de la ciencia no cientifista.

Así, frente a teorías que propugnan la desaparición de la filosofía, Habermas defiende que ésta sigue teniendo sentido, colaborando con las ciencias, aunque realizando una labor más modesta como guarda o mantenedora de la racionalidad (*Platzhalter*).

La conclusión a la que llega Habermas es que, frente a todos los intentos de disolver la identidad de la filosofía (desde la ciencia, y desde la religión), «un pensamiento filosófico ampliamente eficaz, en comunicación con las ciencias, sólo podría recurrir a la frágil unidad de la razón, es decir, a la unidad de la identidad y de lo no idéntico que se fragua en el discurso racional»<sup>75</sup>.

Sigue viéndose, por tanto, las pretensiones de universalidad de la filosofía, y eso se advierte en su colaboración con las ciencias. Como dice A. R. Spaemann, «toda filosofía presenta una pretensión de totalidad práctica y teórica. No presentarla significa no hacer filosofía»<sup>76</sup>. Y persigue esta pretensión al aclarar los fundamentos racionales del conocimiento, de la acción y del hablar.

Es, por tanto, evidente que la filosofía posee en la actualidad (aunque no todos los filósofos, claro está, coincidan en ello) una nueva imagen de sí. Para Habermas, los rasgos diferenciadores de la filosofía en

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>75</sup> J. Habermas, «La filosofía como guarda e intérprete», art. cit., p. 211.

<sup>76</sup> Cita de Habermas, en «La filosofía como guarda...», p. 263.

su momento actual serían los siguientes: se trata de un pensamiento postmetafísico, que se apoya en el giro lingüístico, que reconoce el carácter situado de la razón, que advierte la inversión del primado de la teoría sobre la praxis, y que ha superado el logocentrismo<sup>77</sup>.

Pero, sigue diciendo Habermas, aunque estos cuatro rasgos de la filosofía más reciente «han conducido a nuevas verdades», en contrapartida, y, como no podía ser menos, dado el carácter iconoclasta y «tantálico» (Husserl) de la filosofía, han abocado al filosofar a «nuevas limitaciones», que en su opinión serían las siguientes:

- 1) Cientifismo, esto es, reducción del método filosófico al modelo o ideal metodológico de las ciencias, que convierte a la filosofía en una disciplina especializada, sin pretensiones de privilegio cognitivo.
- 2) El giro lingüístico, que tiene como ventaja poseer una mejor fundamentación filosófica, pero ha dado lugar a una comprensión ontológica del lenguaje, autonomizándolo y poniéndolo en manos de instancias personales, más allá del sujeto.
- 3) Nuevo modelo de racionalidad, que si, por un lado, es bueno (crítica de una racionalidad desmesurada), por otro es negativo, pues hacen equivaler algunos *racionalidad* con *represión* (para buscar refugio después en lo totalmente *otro*).
- 4) En el aspecto de la relación entre teoría y praxis, el peligro está en reducir la praxis a trabajo, sin ver las conexiones entre mundo de la vida simbólicamente estructurado, acción comunicativa y discurso<sup>78</sup>.

Pero, a pesar de que la filosofía irá configurándose, según Habermas, con los rasgos comunes que acabamos de señalar más arriba, no por eso le va a faltar problemas serios que plantearse, los más candentes de los cuales, de nuevo según Habermas, van a ser los siguientes: la controversia en torno a la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces; la disputa acerca de la posición del pensamiento filosófico en el concierto de las ciencias; la discusión sobre el esoterismo y exoterismo de ciencia especializada e ilustración; y la disputa, en fin, en torno a los límites entre filosofía y literatura<sup>79</sup>.

En torno a la primera de estas cuestiones, ha situado Habermas el tema de la universalidad de la razón (tal y como lo propugnaba la Ilustración), que ha originado la *fragmentación de la razón*, como propug-

---

<sup>77</sup> Cfr. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, 1990, pp. 16 y ss, y 38 y ss.

<sup>78</sup> *Ibídem*, pp. 18-19.

<sup>79</sup> *Ibídem*, p. 19.

na el pensamiento *postmoderno*<sup>80</sup>. El problema más acuciante de la actualidad es que la cultura se ha escindido en tres esferas, ciencia, ética y estética<sup>81</sup>, como si tuviera cada una su fundamentación racional independiente, verdad, justicia y gusto, sin pretensiones de una teoría unificadora y universal.

Cada área parece no necesitar de más. Pero plantea problemas de mediación: cómo mantener la unidad entre sí, y cómo relacionar la cultura de expertos de cada área concreta con la práctica comunitaria de la vida. La filosofía se enfrenta a estos dos graves problemas de mediación. En cada área aparecen movimientos críticos que piden más fundamentación y relación racional con las otras dos áreas. Y se plantea la evidencia de que sólo se pueden unificar *desde el mundo de la vida*, más aquí de la esfera de los expertos.

Así, la filosofía, si quiere seguir con sus pretensiones de totalidad, tiene que acudir al *mundo de la vida*, y desde ahí unificar las tres esferas. De este modo, la filosofía pasa de ser *juez* que inspecciona la cultura a *intérprete* mediador (*Interpret*). Pero cabe preguntarse qué es lo que justifica a los filósofos para ser mediadores entre la vida diaria y el mundo de los expertos.

La filosofía hermenéutica y pragmática tienen la respuesta, al atribuir autoridad epistémica a la comunidad de los que cooperan y hablan entre sí. Esta práctica comunicativa hace posible un entendimiento orientado según pretensiones de validez. Cada uno va presentando sus razones. Así, en las condiciones mismas de la acción orientada al entendimiento hay inscrito un momento de racionalidad. Y este momento es el que distingue entre la validez que pretendemos para nuestras concepciones y la mera vigencia social de una práctica acostumbrada. Así, lo que se justifica es una cuestión de *fundabilidad*, y no una función de costumbres y usos.

Y este interés es el que se esconde también en el empecinamiento con que la filosofía se agarra a su *papel de guardián de la racionalidad*, papel que tiene cada vez más disgustos, pero que ya no es privilegio para nada más<sup>82</sup>.

Mas a pesar de estas dificultades y caminos, que a primera vista se nos antojan sin salida, a que parece abocada la filosofía, ésta tiene que

---

<sup>80</sup> Cfr. J.F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986; J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984; G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986; Id., *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986; G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986; J. Baudrillard/J. Habermas/Hal Foster, *La postmodernidad*, Barcelona, Kairos, 1985; D. Lyon, *Postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1996.

<sup>81</sup> Cfr. J. Habermas, «La modernidad inconclusa», *El Viejo Topo*, 1981, nov., pp. 45-60.

<sup>82</sup> Cfr. J. Habermas, «La filosofía como guarda e intérprete», art. cit., final.

mantener bien alto su esfuerzo por conservar su identidad y sus pretensiones de guardiana de la racionalidad. En resumen, y tras todo lo dicho hasta ahora siguiendo a J. Habermas, podemos concluir en lo siguiente:

- 1) La filosofía sigue con pretensiones de universalidad y de totalidad, en extensión y en profundidad, a la búsqueda del fundamento.
- 2) Pero sus pretensiones se sitúan en otra dirección respecto a las filosofías metafísicas anteriores. Hoy día la filosofía se caracteriza por:
  - a) ser pensamiento postmetafísico, desligado del pensamiento religioso,
  - b) racionalidad procedimental, desde la filosofía del lenguaje, en su giro pragmático,
  - c) mediadora entre las tres esferas de la racionalidad (ciencia, ética, estética) y entre el mundo de los expertos y el de la vida.
- 3) De modo que, en vez de seguir siendo Platzanweiser y demás, es ahora la instancia que hace de guardián e intérprete de la racionalidad, desde la puesta en marcha del procedimiento de la *comunidad comunicativa* donde cada persona y área expone sus razones.
- 4) Y aquí es donde se sitúan las relaciones correctas entre ciencias naturales/ciencias humanas/ y filosofía como *crítica* y llevada por el *interés emancipador*.

Desde estos nuevos planteamientos es desde donde se sitúa un nuevo modo de comprender las relaciones entre las ciencias y la filosofía.

La filosofía, desde su actual forma de comprenderse, tiene que resistirse dentro del sistema de los saberes científicos, evitando, por un lado, intentar asimilarse o imitar a una determinada ciencia que pueda considerarse como ejemplar, y, por otro lado, también, distanciarse autosuficientemente de toda relación con la ciencia. Es decir, ni distanciamiento excluyente ni asimilación indiferenciada.

Su ámbito, por tanto, debe situarse en un término intermedio, que le aleja de su autosuficiencia fundamentalista y le acerca a la modesta necesidad de la aportación de los datos empíricos de las ciencias, y «asentarse sobre la autocomprensión falibilista y la racionalidad procedimental que caracterizan a las ciencias experimentales»<sup>83</sup>.

En resumen y para decirlo también con palabras de Habermas: «La filosofía no puede pretender, ni un acceso privilegiado a la verdad, ni

---

<sup>83</sup> J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, o. cit., p. 48.

estar en posesión de un método propio, ni tener reservado un ámbito objetual que le fuera exclusivo, ni siquiera disponer de un estilo de intuición que le fuera peculiar. Sólo entonces, en una división no excluyente del trabajo, podrá aportar la filosofía lo mejor que puede dar de sí, a saber: su tenaz insistencia en planteamientos universalistas y un procedimiento de reconstrucción racional que parte del saber intuitivo, preteórico, de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente, procedimiento en el que, por cierto, la anámnesis platónica queda despojada de su carácter no discursivo»<sup>84</sup>.

Desde este talante, la filosofía es un participante más en el empeño de desarrollar y articular la auténtica racionalidad, pero sin renunciar a su peculiaridad de planteamientos y a su empeño de referirse, como horizonte de comprensión, a una visión universalista y de totalidad.

## b) La postura de X. Zubiri

El planteamiento de X. Zubiri se mueve en unas coordenadas filosóficas muy diferentes a las de Habermas y Apel. Zubiri plantea el problema de la demarcación entre ciencia y filosofía en varios de sus libros fundamentales, representando esta cuestión uno de los aspectos medulares de su pensamiento, tanto para el análisis de la realidad como para el estudio del ser humano.

Según A. González<sup>85</sup>, «las ciencias y la relación de éstas con la filosofía han sido una preocupación teórica central para Xavier Zubiri. Aunque Zubiri no ha dedicado un estudio sistemático y explícito a este problema, a lo largo de su obra podemos encontrar distintos modos de concebir las relaciones entre la filosofía y las ciencias»<sup>86</sup>.

Estos diferentes modos de concebir la relación entre la filosofía y las ciencias son cuatro, según A. González. En primer lugar, el *fenomenológico*, presente ya en la tesis doctoral de Zubiri (*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, 1923), consistente en señalar que «la filosofía aportaría una descripción fenomenológica de los obje-

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, pp. 48-49

<sup>85</sup> Cfr. A. González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social* (tesis doctoral), Madrid, Univ. de Comillas, 1994, cap. 3.º, «La tarea de la filosofía», pp. 145 y ss.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, 145. Para un estudio más amplio sobre la relación entre filosofía y ciencia en Zubiri, cfr. también J. Monserrat, «El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia», *Realitas* II (Madrid), 1976, pp. 139-202; A. Ferraz Fayos, «Ciencia y realidad», en VV.AA., *Zubiri: pensamiento y ciencia*, Santander, 1983, pp. 33-69; *Id.*, «Zubiri y la filosofía de la ciencia», en I. Gutiérrez-Zuloaga (ed.), *Homenaje a X. Zubiri (1898-1983)*, Madrid, 1986, pp. 21-24.

tos, que ulteriormente serían explicados por las ciencias»<sup>87</sup>. En esta distinción coincide, en cierta medida, con el planteamiento de García Bacca en su última época<sup>88</sup>. El problema de este modo de demarcación está en la pretensión de la ciencia de poseer sus propios conceptos y criterios de delimitación, sin necesitar para nada de la filosofía.

El segundo modo de delimitación, el *ontológico*, se halla presente en un texto de Zubiri de 1937<sup>89</sup>. «En este segundo enfoque [en opinión de A. González] la filosofía no aportaría a las ciencias la descripción de objetos, sino más bien lo que provisionalmente se podría llamar “el cuadro intelectual”, cuya función es ser el sistema de referencia para la percepción de la realidad concreta»<sup>90</sup>. Desde este criterio, considera Zubiri que la diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias humanas no estaría en el tipo de hechos estudiados, sino en que las ciencias humanas no tendrían un *cuadro intelectual* tan preciso y complejo como el de las ciencias naturales. En este sentido, las ciencias van progresivamente afinando su cuadro intelectual, a base de *programas de investigación*, al estilo de I. Lakatos y otros filósofos de la ciencia<sup>91</sup>, de tal modo que puedan llegar a pensar y a defender que no necesitan de ningún tipo de filosofía, al menos las ciencias naturales. Sí lo necesitarían todavía las ciencias humanas, en la medida en que no gozarían, de momento, de un paradigma teórico que las configurara como ciencias perfectas y completas. Por tanto, la tendencia a la que se apunta es a irse convirtiendo la filosofía en irrelevante, en la medida en que van madurando las ciencias en su propia configuración teórica y en su autonomía.

El tercer modo de caracterizar la relación ciencia-filosofía es el que Zubiri propone en su etapa de madurez: el modo *trascendental*<sup>92</sup>. Según este enfoque, la ciencia estudiaría los contenidos positivos de las cosas reales, y la filosofía, por su parte, estudiaría los mismos contenidos pero en su dimensión trascendental; esto es, desde la formalidad de realidad, en cuanto formas de realidad. Por tanto, las ciencias y la filosofía

---

<sup>87</sup> A. González, *Un solo mundo*, o. cit., 146.

<sup>88</sup> Cfr. J.D. García Bacca, *Curso sistemático de filosofía actual*, Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1969; *Teoría y metateoría de la ciencia*, 2 vols., Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1977; Carlos Beorlegui, *García Bacca. La audacia de un pensar*, Bilbao, Univ. de Deusto, 1988.

<sup>89</sup> «Note sur la philosophie de la religion», *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 2.<sup>a</sup> serie, 10 (1937), pp. 334-341.

<sup>90</sup> A. González, op. cit., 146.

<sup>91</sup> Cfr. I. Lakatos, «La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales», en I. Lakatos-A. Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, 1975, pp. 455-510.

<sup>92</sup> Cfr. J.J. Garrido Zaragoza, «La filosofía como saber trascendental», en VV.AA., *Homenaje a D. Ignacio Valls*, Valencia, 1990, pp. 249-278.

no se distinguirían por su *objeto material*, por seguir utilizando la terminología escolástica, sino por su *objeto formal*<sup>93</sup>. Cada uno de estos dos modos de acercarse a la realidad tiene, pues, su enfoque epistemológico diferente. La ciencia se centra en la función *talitativa*, y la filosofía en la función *trascendental*<sup>94</sup>. Según ello, «así como la ciencia se interesa sólo por los contenidos del cosmos, la filosofía se ocuparía de esos contenidos en cuanto determinan distintas formas de realidad. La filosofía sería un saber trascendental, a diferencia del saber positivo de las ciencias»<sup>95</sup>.

Ahora bien, es importante entender bien el tipo de *trascendentalidad* al que hace referencia Zubiri, puesto que se trata de un concepto muy cargado de diferentes contenidos en la historia de la filosofía. No se refiere a un saber propio de un sujeto trascendental, al estilo kantiano, ni a un ámbito de realidad sólo aprehensible por la mirada filosófica, sino a un tipo de *formalidad* específica desde la que tendrían sentido las diferentes notas de una realidad en dimensión meramente talitativa. Las cosas se nos presentan como constelaciones de notas que pueden ser descritas y estudiadas en cuanto *tales* notas (es la función *talitativa* propia del saber científico), pero, a la vez, se nos actualizan como *realidades*, esto es, como constelaciones de notas que corresponden a esa realidad como *de suyo* (es la función *trascendental*, el punto de vista de la filosofía).

Ahora bien, «tanto los contenidos inmediatos actualizados en el campo de la aprehensión, como los contenidos postulados por las teorías racionales que pretenden explicar lo que las cosas son allende la aprehensión, están inteligidos como reales, y son susceptibles de una consideración trascendental por parte de la filosofía»<sup>96</sup>. Por ello, tanto la reflexión acerca de la realidad desde el logos como desde la razón, pertenecen tanto a la ciencia como a la filosofía<sup>97</sup>.

Esta delimitación de filosofía y ciencia desde su diferente funcionalidad (trascendental y talitativa) es la distinción más típica de Zubiri,

---

<sup>93</sup> Cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, pp. 276, 244.

<sup>94</sup> Cfr. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 3 vols., Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980-1983, vol. 1.º, «Inteligencia y realidad», pp. 124 y ss.

<sup>95</sup> A. González, op. cit., 150. Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, Soc. de Estudios y Publicaciones/Alianza, 1982, p. 335; Id., *Sobre el hombre*, Madrid, Soc. de Est. y Public./Alianza, 1986, pp. 154 y ss.; Id., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Soc. de Est. y Publ./Alianza, 1989, pp. 244 y ss.; I. Ellacuría, «La idea de filosofía en X. Zubiri», en VV.AA., *Homenaje a X. Zubiri*, Madrid, 1970, vol. I, pp. 468 y ss.; Diego Gracia, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986, p. 166.

<sup>96</sup> A. González, op. cit., pp. 150-151.

<sup>97</sup> Cfr. A. Pintor Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 1994, p. 29.

propia de su etapa de madurez. Pero A. González entiende que tiene que complementarse con una nueva distinción, presente también en Zubiri, y que denomina *crítica*<sup>98</sup>. En realidad, esta cuarta distinción es una profundización de la tercera, en la medida en que sirve para delimitar críticamente el concepto de ciencia y purificarla de incorrectas apoyaturas en metafísicas o teorías filosóficas incorrectas. Una de las limitaciones que Zubiri observa en muchos modos de entender la captación o descripción científica de la realidad es consecuencia de lo que el mismo Zubiri denomina «logificación de la razón», y, a la vez, de apoyarse en un incorrecto esquema epistemológico dualista, presuponiendo dos órdenes heterogéneos de cosas, las *subjetivas* y las *reales*. Según ello, se consideraba que las cualidades sensibles de las cosas no son reales, sino *subjetivas*. Pero, desde un correcto análisis de la realidad y de la intelección, se advierte que tal modo de entender el saber científico acerca de la realidad sensible, se apoya, como hemos señalado, en un dualismo metafísico y epistemológico inaceptable, por injustificado. Por tanto, «el que las cualidades sensibles sean únicas, fugaces y relativas a la realidad del aprehensor no significa que no sean reales *en la aprehensión*. La escisión entre el mundo del llamado “sujeto” y el mundo real “fuera” del mismo, no es más que un prejuicio metafísico no justificado»<sup>99</sup>.

Pero es importante advertir, nos indica A. González, que «este enfoque crítico no niega ni el “fenomenológico”, ni el «ontológico», ni el “trascendental”, sino que los integra»<sup>100</sup>. Decimos que no niega el enfoque epistemológico porque «el análisis de la aprehensión primordial de realidad se convierte en el momento decisivo para la investigación de los presupuestos filosóficos que hay en las ciencias». Por tanto, antes que situarse en la realidad *allende* la aprehensión, nos referimos al ámbito del *análisis* neutral de las cosas, y es ahí donde «la filosofía puede preguntarse si en estas descripciones no se han introducido presupuestos metafísicos que un análisis más adecuado puede eliminar»<sup>101</sup>.

Tampoco el enfoque crítico de la filosofía niega o elimina el enfoque ontológico, «porque la realidad de las cosas analizadas sigue siendo el tema fundamental de la filosofía»<sup>102</sup>. Con ello no se niega que la ciencia no pueda dotarse de un cuadro teórico al margen de la filosofía,

---

<sup>98</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 151 y ss.

<sup>99</sup> A. González, *op. cit.*, p. 151. Los entrecorillados y subrayados son del autor.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 153.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, pp. 153-154.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 154.



pero siempre necesitará de la reflexión filosófica para juzgar si tal cuadro teórico es adecuado o no. Es decir, «tal vez la ciencia sea capaz de vivir sin contenidos filosóficos, pero no puede vivir con una mala filosofía, subrepticamente admitida, y, en todo caso, necesita de la filosofía para descubrir los presupuestos filosóficos de los que desea desprenderse»<sup>103</sup>.

Lo mismo hay que decir respecto a la relación y conjugación entre el carácter trascendental y el crítico. En la medida en que la ciencia se centra o se ocupa de la dimensión talitativa, y la filosofía, de la trascendental (la realidad en cuanto realidad), estas dos dimensiones se relacionan y autoimplican necesariamente. Y le corresponde a la filosofía la función crítica de establecer la adecuada correlación entre ambas funciones, velando para que la ciencia se sitúe en su nivel, al igual que la filosofía. De este modo, advertimos que la filosofía, en su función trascendental, necesita de las ciencias, y éstas, de la filosofía para configurar y dar razón de las cosas reales en cuanto *tales* cosas y en cuanto reales. De alguna forma, el enfoque crítico no hace más que configurar más conscientemente o reduplicativamente el enfoque trascendental.

Si comparamos el enfoque de Habermas/Apel y el de Zubiri, advertimos que poseen ambos sistemas elementos similares a la vez que notables diferencias. Ambos entienden que entre las ciencias y la filosofía hay y debe haber una necesaria e insustituible relación y complementariedad, cuyas reglas de juego se establecen o se sitúan en un ámbito trascendental, configurado por el saber filosófico. Ahora bien, ese ámbito trascendental, que para Habermas y Apel, desde posturas postmetafísicas, se sitúa en la estructura lingüística, en la *semiótica trascendental*, para Zubiri se sitúa en la *formalidad de realidad*, desde la que cobran sentido la realidad humana y la realidad de todo lo que hay.

### 3. Del saber espontáneo a la pregunta por el sentido

Tras habernos demorado en el empeño de diferenciar el punto de vista de las ciencias y de la filosofía en el estudio de la realidad, estamos en condiciones de vertebrar los cometidos de cada una de ellas en el estudio del ser humano, con objeto de configurar el estatuto epistemológico de la Antropología filosófica. Pero ambos saberes, el científico y el filosófico, constituyen un tipo de saber técnico o elaborado, de

---

<sup>103</sup> *Ibidem*.

segundo nivel, que implica, a su vez, un nivel de consciencia que se sitúa más allá o por encima del saber de primer nivel: el saber espontáneo o mundo de la vida. Veremos a continuación la relación entre estos niveles del saber y sus repercusiones en el estudio del ser humano.

El recorrido que a continuación vamos a realizar comenzará describiendo este nivel elemental del saber espontáneo, para, a continuación, exponer las notas características del segundo nivel, al que pertenecen tanto la ciencia como la filosofía, teniendo que acometer posteriormente a la demarcación entre el saber científico y el filosófico.

### 3.1. *El saber espontáneo o mundo de la vida*

El ser humano busca, como tendencia espontánea, saber acerca de la realidad y de sí mismo. Le empuja a ello su condición de animal *racional*. Y ello no es un lujo del que pueda prescindir, sino que le va en ello su vida, por su condición de *animal deficiente* y necesitado de poner en práctica la denominada por Gehlen «ley de la descarga»<sup>104</sup>. No es, pues, el ocio el origen del pensar, como afirmaba Aristóteles, sino más bien la necesidad, como señala Ortega, para quien el pensar es una función de la vida, y una función perentoria. El hombre se encuentra en medio del mar de la vida como un naufrago, y necesita bracear dramáticamente para menatenerse a flote, construyendo teorías en que apoyarse<sup>105</sup>. Y en el ejercicio de bracear en el ámbito envolvente de la realidad informe, va construyendo sus *ideas*, a distinguir de las *creencias*, que constituyen los aprioris culturales y vitales sobre los que se apoya y de los que vive<sup>106</sup>.

Esta relación dialéctica orteguiana entre *ideas* y *creencias* la han tematizado otros filósofos de formas diferentes, aunque muy similares. Es el caso de Husserl y su teorización, en la última etapa de su filosofía, sobre el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) como suelo y apoyo en donde se sitúa la *conciencia*<sup>107</sup>. Del mismo modo, Heidegger hace referencia al ámbito de lo preteórico, como lugar en el que el *Dasein* está situado, antes de ponerse a pensar. Es su condición de *ser-en-el-mundo*<sup>108</sup>. Ya

---

<sup>104</sup> Cfr. A. Gehlen, *El hombre*, o. cit.

<sup>105</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Espasa-Calpe, 1974.

<sup>106</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, 1940, y *En torno a Galileo*, Madrid, 1942.

<sup>107</sup> Cfr. E. Husserl, «Die Krisis des europäischen Wiessenschaften und die transzendente Phänomenologie», o. cit.; José M. G. Gómez-Heras, *El apriori del mundo de la vida*, Barcelona, Anthropos, 1989.

<sup>108</sup> Cfr. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1951. Trad. de José Gaos.

anteriormente, W. Dilthey señaló la capacidad espontánea que la vida tiene de ser consciente y hermeneuta de su propia realidad. Por eso, «el disponer de una interpretación de sí misma no le parece (a Dilthey) algo exterior y secundario, sino una característica del ser de la vida misma, y esta reflexividad concomitante a la vida le parece a Dilthey más rica y más llena de sabiduría que las abstracciones del pensador propiamente dicho»<sup>109</sup>.

Habermas también sitúa tanto el pensamiento filosófico como el científico apoyados en el suelo del *mundo de la vida* (o *formas de vida: Lebensformen*). Son, por tanto, saberes que se nutren del suelo fértil del *mundo de la vida*, dándole contenido y concreción, pero teniendo también el peligro de colonizarlo y malinterpretarlo. En realidad, la filosofía y los saberes científicos no son más que formas de saber cuyo objetivo es clarificar y ordenar, de modo más explícito y técnico, lo que ya estamos siendo (*mundo de la vida*) y de cuyo contenido poseemos ya una cierta precomprensión espontánea. «Intuitivamente [dice Habermas] a todos nosotros nos es siempre ya presente de forma apromblemática el mundo de la vida como una totalidad de carácter objetual, preteórica (como esfera de las autoevidencias cotidianas del *common-sense*)»<sup>110</sup>.

La referencia primigenia a la distinción entre un saber espontáneo y otro más elaborado, crítico y autoconsciente, hay que situarla ya en el origen del filosofar griego, en concreto en Platón, al diferenciar entre la *doxa* y la *episteme*; esto es, un saber de opinión y un saber ya más contrastado y técnico.

Los rasgos más específicos del saber ingenuo o espontáneo serían, pues, los siguientes:

1.º Es un saber con *finalidad* primordialmente *práctica*. No persigue, en sí mismo, como finalidad primera, un tipo de saber teórico, sino que se dirige directamente a un objetivo práctico: resolver un problema concreto que el desarrollo de la vida le ha presentado. Se trata, pues, de un saber enlazado directamente con el actuar.

2.º Es un saber constituido por una *totalidad* meramente *global*. Si todo saber tiende a conformar un sistema, un conjunto ordenado en el que cada concepto y cada unidad menor tiene su lugar dentro del conjunto o sistema englobante, el saber espontáneo se caracterizaría por configurarse como un conjunto no suficientemente sistematizado. Constituiría, en cambio, una *globalidad*, necesitada de una posterior sistematización y ordenación formal.

---

<sup>109</sup> M. Landmann, *Antropología filosófica*, o. cit.

<sup>110</sup> J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, o. cit.

3.º En tercer lugar, el saber espontáneo posee una *ingenua seguridad en sí mismo*. No es propio de este tipo de saber poner en cuestión sus propios fundamentos y seguridades. Sólo se pondrá en crisis si en el empeño de ponerlo en práctica no cumpliera la función y la finalidad para la que está constituido. La legitimación de este tipo de saber se apoya en la costumbre y en el funcionamiento práctico. Siempre se ha pensado así, y no hay motivo para cambiar y ponerlo en duda mientras sus premisas funcionen.

Desde este punto de vista, el ser humano ha sido *antropó-logo* desde sus inicios, en la medida en que siempre ha poseído, ha tenido que poseer, una precomprensión de sí mismo, una *criptoantropología* o una «antropología prefilosófica», como señala M. Landmann<sup>111</sup>.

### 3.2. *El saber técnico, o de segundo nivel*

A diferencia del saber espontáneo, este saber de segundo nivel se distingue, a su vez, por tres características:

- a) *Su finalidad primera y directa es teórica*<sup>112</sup>. Ello no significa que no persiga, dentro de sus finalidades, la eficacia práctica de sus conocimientos. De hecho, este saber de segundo nivel ha propiciado todo el mundo de la técnica. Pero en este segundo nivel de conocimiento se distingue entre la cara teórica y sus aplicaciones prácticas. Tampoco hay que olvidar que el saber espontáneo posee también una finalidad teórica; pero no es su objetivo fundamental y directo, sino más bien la eficacia práctica. En cambio, tanto la filosofía como la ciencia, saberes ambos integrantes de este segundo nivel del saber, persiguen lo que se llama el saber por el saber, el saber por sí mismo. El término *filosofía* significa precisamente el amor, la afición a la *filosofía*.
- b) En segundo lugar, el saber de segundo nivel está constituido por una *totalización* de los saberes no meramente global sino *sistemático*<sup>113</sup>.

Tal sistematización supone una mayor *conceptualización*, por la que cada uno de sus términos necesita ser perfectamente

---

<sup>111</sup> Cfr. M. Landmann, op. cit., cap. II, «Antropología prefilosófica», pp. 10 y ss.

<sup>112</sup> Cfr. J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre*, o. cit., p. 25.

<sup>113</sup> «Por filosofía [afirma X. Zubiri] se entiende como es debido un sistema de pensamiento unitario y deliberadamente organizado», *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 135. Cfr. I. Ellacuría, pp. 462-463 (folleto del curso de Laredo). También J. Ortega afirma que «filosofía es voluntad de sistema» (cfr. el texto de *Qué es filosofía*, y el libro de Ferrater).

definido y delimitado, y una perfecta *estructuración* o *sistematización*, por la que cada componente de la teoría es situado en el lugar preciso que le corresponde en relación con el resto, no resultando indiferente ni trivial ese lugar de ubicación. Pero, al mismo tiempo, la estructuración de los diversos componentes del sistema hace referencia a dos ejes diversos de estructuración: sincrónico y diacrónico.

Por la sistematización *sincrónica*, los componentes de la teoría se establecen en una relación formal de unos respecto a otros. Pero la sistematización *diacrónica* exige descubrir y tener en cuenta la genética, el origen de tales relaciones sincrónicas, haciendo, por tanto, referencia a la dimensión histórica, temporal, de tales sistemas teóricos.

- c) Una última característica es la exigencia de un *control y autocrítica*. La ingenua y acrítica seguridad del saber espontáneo es sustituida aquí por una permanente autocrítica y búsqueda de sus propios fundamentos. Ya no sirve la mera costumbre o la experiencia espontánea en que un conocimiento surge y se da, sino que tanto el filósofo como el científico tienen que preguntarse por qué y cómo se sustenta y apoya tal resultado cognoscitivo. Y sólo les sirven respuestas racionales, referidas a causas eficientes y/o finales.

Tanto el saber científico como el filosófico, como ya hemos señalado implícitamente, se sitúan en este segundo nivel de complejidad de los saberes. Ahora nos corresponde intentar diferenciarlos, a partir de su distancia o enraizamiento en el saber espontáneo o *mundo de la vida*.

### 3.3. Delimitación entre el saber científico y el filosófico

Ya señalamos en su momento que se trata de un tema en el que nos hallamos muy lejos de una coincidencia unánime. Por ello, las referencias que hagamos aquí se orientan directamente a señalar las implicaciones que tales posturas diferenciadoras tienen para la delimitación del estatuto epistemológico de la Antropología filosófica.

- a) Negación de legitimidad de la Antropología filosófica

Ya veíamos que la tendencia positivista propugna una única idea de racionalidad y un *monismo metodológico*, desde el cual le niega a la filosofía una auténtica autonomía respecto a los saberes científicos, con-

figurados por el método nomológico-deductivo. De ahí que se afirme que no hay más que un tipo de saber, situado bajo el modelo físico-matemático. El resto se irá asimilando al club de los saberes científicos, en la medida en que consigan validarse ante el modelo o tribunal epistemológico del método científico. En consecuencia, la única Antropología que tal orientación epistemológica permite será el abanico de las antropologías científicas, encargadas cada una de ellas de estudiar científicamente diferentes aspectos de la realidad del ser humano. Pero de ninguna manera se aceptará un planteamiento como la Antropología filosófica, reducida, desde este punto de vista, a ser un conjunto de elucubraciones mentales, sin ningún rigor epistemológico serio, acerca de aspectos inexistentes del ser humano (ser, libertad, interpersonalidad, alma, espíritu, etc.).

#### b) Una Antropología filosófica de lo nouménico

Pero, aun aceptando como pertinente la neta diferenciación entre el saber científico y el filosófico, no todas las posturas sitúan correctamente esta delimitación, acarreando consecuencias perversas a la hora de configurar adecuadamente la Antropología filosófica. Nos estamos refiriendo a la postura que, basándose en la distinción ontológica kantiana entre *fenómeno* y *noúmeno*, reserva a la ciencia el estudio de la dimensión fenoménica de la realidad, mientras que deja a la filosofía la dimensión nouménica o esencial. Mientras lo fenoménico puede ser captado y delimitado por un método empírico, la nouménico, inaprehensible en sí mismo por la razón humana, quedaría reservado a una específica intuición filosófica sui géneris, que concede realidad a esa dimensión de lo real, aunque no pueda presentar sobre sus contenidos más que simples atisbos y barruntos. Este modo de ver las cosas propugna, por tanto, que la distinción entre la ciencia y la filosofía se sitúa en el ámbito del objeto material.

I. Prigogine e I. Stengers han hecho referencia a este modo erróneo de ver las cosas bajo el apelativo de una «primera alianza» establecida entre la ciencia y la filosofía, llamada a ser sustituida por una «nueva alianza», que supere las insuficiencias de la primera<sup>114</sup>. Según la primera alianza, se deja a la ciencia el estudio del mundo, quedando para la filosofía los aspectos meta-físicos, sobre-naturales, lo más allá de lo mundano. Pero esta repartición de campos ha sido nefasta para el pen-

---

<sup>114</sup> Cfr. I. Prigogine e I. Stengers, *La nouvelle alliance. La Métamorphose de la Science*, París, Gallimard, 1979 (trad. cast. en Madrid, Alianza); A. Pérez de Laborda, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, Madrid, Cincel, 1985, cap. 9.º, pp. 149 y ss.

samiento, puesto que la ciencia ha exigido para sí ser la única palabra con sentido sobre la realidad del mundo. Con lo cual, a la racionalidad filosófica no le queda más que dos caminos: plegarse por entero a la racionalidad positiva de la ciencia; o constituirse en una racionalidad al margen y en ruptura con la racionalidad científica. De esta forma, se corta cualquier posible diálogo entre los dos tipos de racionalidad, en la medida en que ambas se ocupan de campos de realidad diferentes, cerrados y clausurados dentro de sus propias dimensiones.

Traducido en clave antropológica, las antropologías científicas se encargarían de dilucidar la dimensión empírica y accidental de lo humano (su *cuero*, en todas sus dimensiones), y la Antropología filosófica se ocuparía de la dimensión esencial, espiritual, de lo humano (su *alma*, con sus diferentes potencias y cualidades). Vemos que este enfoque epistemológico va de la mano de una concepción metafísica dualista (materia/espíritu) y de una antropología también dualista (cuerpo/alma) de difícil justificación en la actualidad.

Pero esta primera alianza se ha ido cuarteando, en la medida en que el ámbito de lo empírico se ha ido haciendo consciente de su progresiva complejidad, y la epistemología científica se ha ido percatando de que, para dar cuenta adecuada de su propia realidad, tiene que echar necesariamente mano de la reflexión filosófica. Resulta, pues, cada vez más evidente que la realidad se nos va apareciendo cada vez más compleja, necesitándose una nueva noción de ciencia y de filosofía, y una *nueva alianza* entre ambas. Esta nueva alianza tiene que basarse en unos nuevos parámetros, que implicarían, en primer lugar, la disolución de ámbitos separados (objetos materiales) reservados para la ciencia y la filosofía. Ni la ciencia puede pretender poseer una parcela de la realidad en la que la filosofía no tenga nada que decir, ni la filosofía puede configurarse al margen de lo que las ciencias le dicen de la naturaleza. Y, en segundo lugar, tanto las ciencias como la filosofía tienen que admitir la complejidad de lo real, y especialmente de lo humano. No caben reduccionismos ni separaciones dualistas.

Por tanto, la filosofía no puede apelar a un campo de realidad específicamente suyo, al margen del saber científico; ni a un objeto de referencia igualmente específico y diferenciado del científico; ni a un acceso privilegiado a la verdad, a través de una especial intuición que le permitiría conectar con el núcleo esencial de la realidad<sup>115</sup>. E igualmente, tampoco resultan aceptables las pretensiones de un tipo de metafísica que sueña con poseer un acceso privilegiado y apriórico a la esencia de lo real, constituyéndose, como dice Habermas, en *Platzanweiser* (in-

---

<sup>115</sup> Cfr. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, o. cit., p. 48; E. Garín, op. cit., p. 145.

dicadora del papel que corresponde a cada saber) y en *Richter* (juez de los demás saberes, y poseedora de los valores orientadores de la acción correcta)<sup>116</sup>.

Por tanto, no resulta válida ni legítima la diferenciación entre ciencias humanas y antropologías científicas, por un lado, y Antropología filosófica, por otro, desde el criterio de poseer, en el ámbito de lo humano, distintos objetos materiales. Por contra, la postura más convincente es la que reconoce que todos los saberes acerca del ser humano coinciden en un mismo objeto material, el ser humano en su totalidad y en su complejidad. Por tanto, la distinción entre las antropologías científicas y la Antropología filosófica tendrá que situarse en el ámbito del *objeto formal*, esto es, en el punto de vista o enfoque específico de cada una de las antropologías.

c) La Antropología filosófica, reflexión sobre el sentido de la realidad humana

La distinción, por tanto, entre ciencia y filosofía se sitúa en sus específicos puntos de vista de acercamiento a la realidad. En ese sentido, «la filosofía constituye sobre todo un momento o un nivel distinto de la reflexión y del discurso: un discurso sobre el discurso, han dicho algunos; una historización integral, han dicho otros»<sup>117</sup>. De este modo, la filosofía ha perdido sus orgullosas y autosuficientes pretensiones de convertirse en poseedora de un seguro saber sobre la totalidad de lo real, para contentarse, según J. Habermas, con una función *crítica*, consistente en realizar la función de *Hüter der Rationalität* («guardián de la racionalidad», en expresión de R.Rorty). Para Habermas, tal función implica un doble cometido: el de *Platzhalter*, esto es, guardián de la racionalidad y del lugar que corresponde a los diferentes saberes, y el de *Interpret*, intérprete o hermeneuta de la racionalidad<sup>118</sup>.

Esto significa que, aunque las en otros tiempos pretensiones imperialistas de la filosofía han experimentado serios recortes, ésta tiene que conservar todavía una función de control de la racionalidad, que la sitúa por encima (metalinguaje) del resto de los saberes y con pretensiones irrenunciables a un saber acerca de la totalidad de la realidad. Por tanto, la filosofía se sitúa a otro nivel, en otra perspectiva diferente al resto de los discursos científicos<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> Cfr. J. Habermas, «La filosofía como guarda e intérprete», art. cit., pp. 249-251.

<sup>117</sup> E. Garín, op. cit., p. 145.

<sup>118</sup> Cfr. J. Habermas, «La filosofía como guarda e intérprete», pp. 249-151.

<sup>119</sup> Cfr. A. Moreno, «Las relaciones de la ciencia y la filosofía», *Arbor*, CVI (1980), n.º 414, pp. 53-64.



Este específico punto de vista, u objeto formal, está a nuestro entender configurado por las siguientes características que la diferencian del enfoque científico:

1) La filosofía posee mayor *radicalidad* que la ciencia en sus pretensiones de desvelar el fondo último de la realidad. La filosofía pretende ser, en este sentido, un saber *último y total*.

Con esto no se quiere decir que las ciencias no tengan vocación de radicalidad en sus preguntas acerca del funcionamiento profundo de la realidad. Pero la ultimidad de ambos enfoques epistemológicos, el científico y el filosófico, difieren cualitativamente; esto es, hacen referencia a aspectos dispares que implican niveles de realidad diferentes. Si queremos analizar, por ejemplo, la realidad del dolor, el enfoque del científico (en este caso, el médico y el psicólogo o psiquiatra, en sus diferentes facetas) y el filósofo se sitúan en perspectivas distintas, aunque complementarias, en las que el momento de radicalidad resulta diferente<sup>120</sup>. Al médico y al psicólogo les interesa saber los diversos elementos que configuran el cuadro patológico, con su etiología y sus consecuencias, así como el conjunto de elementos que habrá que utilizar para su curación, conseguida la cual, ya no intesea meterse en más profundidades sobre tal patología. En cambio, al filósofo le interesan otra serie de preguntas acerca de la esencia del dolor, que empalman con la naturaleza débil y contingente del ser humano, en cuyas preguntas no hay nunca un suelo seguro en que pueda descansar la insaciable manía de preguntar. Hay que aclarar, con todo, que esta radicalidad insaciable del filósofo sólo se refiere a la faceta interrogativa, pero no a su capacidad de responder. En esta cara, el filósofo se queda en la mayoría de los casos sin palabras. Pero, con todo, apunta a una radicalidad sin fondo en la que el científico, en cuanto tal, no está interesado o que no puede alcanzar.

2) La filosofía tiene la pretensión igualmente de situarse a un nivel de *autocrítica* más profunda y radical que las ciencias. La autocrítica de la filosofía tiene la pretensión de ser total y exhaustiva.

Hicimos ya referencia a la exigencia de autocrítica como rasgo diferenciador entre el saber espontáneo y el saber técnico o de segundo nivel, sea científico o filosófico. La diferencia entre estos dos últimos saberes estaría en que la filosofía posee como rasgo específico su tendencia a una autocrítica permanente que no posee fondo ni límite. Dijimos ya en su momento que éste es uno de los rasgos del pensamiento

---

<sup>120</sup> Cfr. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, o. cit., cap. 3.º.

filosófico que le confieren una condición *tantálica*<sup>121</sup> y de puesta en crisis permanente de sus propios fundamentos, contribuyendo con ello al llamado *escándalo de la filosofía*<sup>122</sup>. Ello implica que la filosofía está en permanente puesta en entredicho de sus propios resultados y presupuestos, siendo el ejercicio de filosofar un permanente empeño iconoclasta que le lleva a cada filósofo a ejercitar una duda metódica y un empeño incansable de empezar siempre de cero. Con ello, se pondría en entredicho el avance de los saberes filosóficos, acometidos por el ansia de recomenzar siempre de nuevo, dejando de lado, por insuficiente, todo lo alcanzado hasta entonces por sus predecesores. Pero eso también le llevaría a lo que Ortega llama el peligro de la «rebarbarización» y el «adanismo»<sup>123</sup>.

Con todo, estos dos rasgos diferenciadores (radicalidad y autocrítica) marcan una frontera entre la ciencia y la filosofía no suficientemente nítida y no siempre aceptada por todos los implicados, puesto que no es fácil aceptar y marcar claras diferencias entre los distintos niveles de radicalidad y de autocrítica, no aceptando la ciencia ningún límite externo a sus también aspiraciones de un tipo de radicalidad y de autocrítica sin fronteras ni cortapisas. Por eso, necesitamos una nueva característica que nos aporte mayor nitidez en la delimitación de estos campos epistemológicos.

3) La diferenciación más clara y contundente es la que asigna a la ciencia la dimensión *fáctica* y a la filosofía la dimensión de *sentido*. La ciencia es, por tanto, un saber sobre lo *fáctico*, mientras que la filosofía se ocupa de su *sentido*, de su interpretación. A esta diferenciación los diversos sistemas filosóficos la conceptualizan de diferente forma, pero hacen referencia a la misma distinción de planos de realidad. Veámos que, por ej., Zubiri los denomina *talidad* y *transcendentalidad*.

Esta distinción es, por tanto, la que parece más definitiva y, a la vez, la que constituye la raíz de las dos características anteriores. Podríamos incluso decir que sólo quien acepta esta diferencia puede aceptar y entender las dos precedentes. La ciencia, por sus pretensiones me-

---

<sup>121</sup> Se hace referencia con ello al conocido mito de Tántalo (Cfr. Ricardo Barletta, *El quinto mandamiento*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1996, p. 124: Tántalo; 245. E. Husserl hace referencia a esta condición *tantálica* de la filosofía, considerando, por ello, que el mejor nombre que le correspondía era el de *arqueología*, estudio de los *principios*, y ello de forma reiterativa y permanente: cfr. *Meditaciones cartesianas*, introd., Madrid, Ed. Paulinas.

<sup>122</sup> Cfr. J. Ortega, *¿Qué es filosofía?*, o. cit., lec. 3.<sup>a</sup>; E. Husserl, o. cit., en la nota anterior, introducción.

<sup>123</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, «En torno a Galileo», en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1983, vol. V, p. 77; Id., «Historia como sistema», o. cit., VI, pp. 11-50; Id., «Pasado y porvenir para el hombre actual», o. cit., IX, pp. 613 y ss.

todológicas de objetividad, tiene que atenerse a lo que la realidad es o ha sido de facto; esto es, describe la realidad a través de su dimensión fáctica. Sólo lo fáctico puede ser objeto de reflexión científica, en sus diferentes facetas de complejidad. En cambio, la filosofía, apoyándose en esa dimensión fáctica, pero yendo más allá de ella, hace referencia a la dimensión trascendental de realidad, o de sentido, de ser.

La estructura de la realidad es dinámica, y no puede, por tanto, ser definida ni aprehendida en una visión estática, puramente fáctica, sino que su ser posee una serie de potencialidades que configuran también su realidad. Tales potencialidades no siempre se realizan ni llegan a cobrar actualidad, pero aun así pertenecen a la propia esencia de la realidad. De modo que su realidad de verdad, su ser o su sentido, trasciende su simple dimensión o expresión fáctica. Si las ciencias se centran y no pueden superar esa dimensión fáctica, la filosofía se atiene o intenta desvelar la dimensión trascendental de sentido de la realidad, y más especialmente de la realidad humana, desplegando sus potencialidades hermenéuticas sobre tales dimensiones. Ello explica que la exigencia demostrativa de los asertos filosóficos sea de diferente tipo que los científicos, en la medida en que hace referencia a una dimensión no tan empírica, aunque siempre necesitada de algún tipo de demostración racional<sup>124</sup>.

Ya hemos señalado que esta diferenciación entre *facticidad* y *sentido* ha sido tematizada por Zubiri con el par de conceptos *talidad/trascendentalidad*, que para él expresarían los puntos de vista o ámbitos de referencia respectivamente de la ciencia y de la filosofía acerca de la realidad. Para Zubiri, la diferencia entre ciencia y filosofía se advierte desde la distinta naturaleza de sus respectivos objetos<sup>125</sup>.

La ciencia se refiere a un objeto más o menos determinado, con el que el hombre se ha encontrado ya; en cambio, la filosofía es búsqueda, pretensión permanente de hallar su propio objeto. En palabras de Zubiri, «mientras la ciencia versa sobre un objeto que ya se tiene con claridad, la filosofía es el esfuerzo por la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una efectiva patencia...»<sup>126</sup>. Esto no es expresión o síntoma de ignorancia por parte de la filosofía, sino consecuencia directa de la índole constitutivamente latente del objeto de la filosofía. Su objeto no

---

<sup>124</sup> Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, o. cit., donde muestra los diferentes tipos de *probación física de realidad* correspondientes a los saberes científicos y filosóficos.

<sup>125</sup> Cfr. I. Ellacuría, «La idea de filosofía en X. Zubiri», en *Homenaje a X. Zubiri*, Madrid, vol. I, pp. 461-523.

<sup>126</sup> *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 120.

es algo evidente, sino algo que ha de sacarse a la luz, con el trabajo interpretador del filósofo. Ante esta dificultad, el filósofo puede caer en la tentación de «detener su marcha y constituirse o en un saber cotidiano o en un saber científico, a los que pretende sustituir»<sup>127</sup>. Esta difícil tensión del filósofo «no le lleva a la creación fáustica de un objeto nuevo, sino al descubrimiento y posesión de algo que no es un objeto concreto, pero que tiene su propia consistencia»<sup>128</sup>. La dificultad de hallar ese objeto propio del filosofar se debe, en frase de Zubiri, a que «es otra cosa, tan otra, que no es cosa»<sup>129</sup>. Esto nos viene a mostrar que el objeto de la filosofía es *trascendental*. «Mientras cualquier ciencia y cualquier actividad humana, distinta del filosofar, considera las cosas como son, tales como son, la filosofía las considera en cuanto son (...). La filosofía no es ajena a lo que las cosas son talitativamente (error de los idealistas), pero debe enfocar la talidad de las cosas en función trascendental (error de los empiristas)»<sup>130</sup>.

El ser humano está vertido a la realidad, en su condición puramente *física* (lo físico como lo real, en sentido estricto de la palabra). Pero lo físico, o lo real, son susceptibles de una doble consideración: positiva y metafísica. Las ciencias se atienen, como objeto propio, a lo físico-positivo, a su determinada concreción real; en cambio, la filosofía (en cuanto meta-física) atiende a lo que la cosa real es en cuanto real, esto es, a su dimensión trascendental en cuanto estructura de la realidad, en cuanto realidad. De ahí que el objeto de la filosofía sea para Zubiri la *realidad*.

Pero la realidad posee, como ya sabemos, una dimensión talitativa y otra trascendental. De ahí que la filosofía no sea un saber al margen de las ciencias, sino que las presuponga. Se trata, por tanto, de una *metafísica intramundana*<sup>131</sup>, imposible al margen de la ciencia, pero también en absoluto reducible al saber científico.

Ahora bien, la *realidad* en cuanto realidad (dimensión trascendental), en cuanto objeto de la filosofía, no es equivalente al *Ser* (Heidegger), ni al *sentido* (Husserl), pero tampoco se opone a ellos<sup>132</sup>. Sólo que para Zubiri el *ser* y el *sentido* son concreciones y dimensiones que se apoyan y sustentan en la *realidad*, como «aprehensión primordial».

---

<sup>127</sup> I. Ellacuría, op. cit., p. 472.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 117.

<sup>130</sup> I. Ellacuría, op. cit., p. 473.

<sup>131</sup> Pero, como indica Ellacuría, «el calificativo de intramundana no se opone al de transmundana, sino al de creada», *ídem*, 481.

<sup>132</sup> Cfr. I. Ellacuría, op. cit., pp. 474-475. Cfr. también D. Gracia, *La voluntad de verdad*, o. cit., capítulos introductorios.

Pero, desde la aprehensión primordial de realidad, la inteligencia sentiente emprende una marcha hacia lo que la cosa es *en realidad* (tarea del *logos*, dimensión *campal*), y hacia lo que es *en la realidad* (tarea de la *razón*, apertura al *mundo*)<sup>133</sup>. De modo que se produce una marcha desde la aprehensión primordial de realidad a la aprehensión de su campalidad, esto es, de su *ser* (lo que la cosa es en realidad). Y el tercer momento, obra de la razón, es «el paso desde la realidad dada en impresión a la realidad allende la aprehensión (...). (La razón) va a intentar inteligir en las cosas, no que son reales, ni lo que son en realidad, sino aquello que son *en la realidad*, por tanto, fuera de la aprehensión, más allá de ella. Y va a intentar esto no por mera curiosidad o por capricho, sino impelida por la realidad tal como ha sido actualizada en la impresión»<sup>134</sup>.

Por tanto, lo que de las cosas es percibido en la aprehensión no constituye su total realidad, sino que la inteligencia, en cuanto razón, es empujada a profundizar en lo que las cosas son en la realidad. Se trata de una tarea ingente, fatigosa e interminable. Pero «esta marcha no es desde la realidad allende ella misma, sino que es marcha dentro de la realidad (es decir, dentro del “de suyo”), buscando el fondo trascendental de las cosas. La razón es, pues, marcha en profundidad hacia el fundamento; es intelección fundamental»<sup>135</sup>.

En conclusión, el pensamiento filosófico será el intento de aprehender la realidad desde la aprehensión primordial hasta su dimensión más profunda, en una esforzada e interminable marcha. En definitiva, a la hora de delimitar la esencia de la filosofía, sus objetivos y su relación con las ciencias, no podrá ser entendida al margen del saber espontáneo y del mundo de la vida, o de la realidad, a partir de la cual se yergue, como su basamento, y desde la cual se va constituyendo, a la búsqueda de su objeto y de su ser.

En definitiva, una Antropología que quiera ser filosófica, tendrá como objetivo el estudio del ser humano en la confluencia de su dimensión talitativa y trascendental. Y, por tanto, tendrá que echar mano de las ciencias y de la filosofía. Y, por ello, el objeto directo de la Antropología filosófica será *la delimitación y desvelamiento del sentido de la realidad humana*, es decir, *el desvelamiento de la estructura esencial que configura la realidad humana en su especificidad y en contraste con el resto de las demás realidades mundanas*. Ahora bien, la dificultad que a continuación se nos plantea es indicar cómo se conjugan los saberes científicos y los filosóficos en el mutuo empeño de

---

<sup>133</sup> Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, o. cit.

<sup>134</sup> D. Gracia, *La voluntad de verdad*, o. cit.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 152.

desvelar conjuntamente la específica estructura de la realidad humana; o, lo que es igual, cuáles son las funciones que cumple la filosofía respecto a los saberes científicos.

#### 4. Funciones de la filosofía respecto a las ciencias<sup>136</sup>

Este tipo de preguntas es de enorme importancia, en la medida en que defendemos que la Antropología filosófica es un saber que trata de llegar a mostrar lo esencial o específico de la realidad humana por medio de la conjunción de las aportaciones que realizan sobre el ser humano las diferentes ciencias humanas y antropologías científicas, pero estructuradas e interpretadas por la filosofía. Por tanto, la tarea que incumbe a la filosofía es interpretar el sentido y significado profundo de los datos que le aportan los citados saberes. Se trata, pues, de advertir y dilucidar las funciones o tareas que la filosofía realiza sobre esos datos científicos.

Consideramos, siguiendo tanto a J. Rubio Carracedo como a J. San Martín, que tales funciones son tres: crítica, teórica y utópica. Se trata de tres funciones que están íntimamente coimplicadas, en la medida en que sólo se entiende cada una de ellas en correlación con las otras dos. De modo que sólo en la referencia mutua y en el entramado completo de las tres funciones, cobra total sentido el papel que la filosofía realiza respecto a los datos científicos en el empeño de llegar a determinar lo específico de la realidad de lo humano.

##### 4.1. *Función crítica*

La función crítica, también denominada por J. Rubio Carracedo crítico-dialéctica, tiene como contenido fundamental el control y demarcación de los demás saberes antropológicos, y, más en concreto, de los datos que aportan las diversas ciencias del hombre. En la medida en que, como hemos visto en repetidas ocasiones y desde diferentes puntos de vista, los modos de estudiar al hombre son múltiples y de muy diferente sesgo y perspectiva, se impone una clarificación de saberes y un control sobre los datos antropológicos.

---

<sup>136</sup> Cfr. J. Rubio Carracedo, «Crítica, teoría y utopía: El estatuto epistemológico de la filosofía del hombre», op. cit., pp. 57-82; J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 171-199.

Este control se tiene que realizar de diversos niveles. En primer lugar, sobre los datos científicos. La función crítica de la filosofía aporta, en primer lugar, claridad sobre el estatus epistemológico de los datos científicos, en la medida en que advierte que no existen nunca los datos puros, sino que se hallan *a radice contaminados* por una interpretación teórica de diverso tipo y nivel. Por tanto, el científico tiene que saber, ante esta teorización inevitable, ser consciente y autocrítico respecto a los aprioris teóricos con los que trabaja y aporta los resultados de su investigación. En ese sentido, la crítica filosófica le hará ver al científico la ilegitimidad de presentar como pruebas incotestables (avaladas supuestamente por el peso probatorio de la contundencia del dato científico empírico) lo que no son más que teorizaciones, interpretaciones, legítimas en todo caso, pero interpretaciones al fin y al cabo, de unos datos científicos que, en sí mismos, pueden servir para legitimar y apoyar una pluralidad de legítimas teorías. Por tanto, la primera tarea, dentro de esta función crítica, consistirá en aportar consciencia sobre la difícil distinción entre dato e interpretación. Al igual que advertir la pluralidad inacabable de niveles de interpretación que cabe realizar sobre los datos científicos, según el nivel epistemológico desde el que se realicen, sea científico (en su pluralidad de científicidad)<sup>137</sup> o filosófico.

En un segundo nivel, la función crítica y controladora se tiene que dirigir a establecer distinciones y a situar en su correspondiente lugar epistemológico a las diferentes antropologías científicas, señalando sus características y sus diferencias mutuas. En ese sentido, desde esta instancia crítica tendrán que advertirse el alcance y las limitaciones de los conocimientos que cada una de estas antropologías aporta. No es rara la tendencia de ciertas antropologías científicas a considerarse la única o definitiva disciplina esclarecedora de lo humano, tendiendo a desconocer o a menospreciar las aportaciones de las otras antropologías. Y, sobre todo, no resulta extraño ver la ausencia en esas disciplinas de una suficiente consciencia acerca de sus presupuestos teóricos, que marquen, por un lado, su propio estatuto epistemológico, y, por otro, la insuficiencia de sus planteamientos para dar cuenta de la realidad humana en toda su profundidad. Baste volver a hacer referencia aquí al problema de la conjugación de las dos básicas antropologías científicas, la físico-biológica y la socio-cultural, y su intento de sintetizarse en una Antropología general o integral<sup>138</sup>. Con esta pretensión crítica

---

<sup>137</sup> Conviene recordar lo referente a las polémicas sobre la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas, y las propuestas de acercamiento sintético, estudiadas en el cap. 2.º.

<sup>138</sup> Cfr. el cap. 3.º.

de la filosofía no se quiere negar que toda Antropología científica no tenga una reflexión crítica sobre su propia identidad y sobre su relación epistemológica con otros saberes limítrofes, pero tendrá que reconocer que tales tareas pertenecen a un tipo de saber que se llama filosofía.

Por tanto, la reflexión filosófica, en su función crítica, tiene como misión primera y más directa prestar a los diferentes saberes antropológicos la suficiente claridad y consciencia acerca de sus respectivas aportaciones al acervo antropológico, de tal modo que no caigan en el equívoco de querer decir o aportar a la investigación sobre el ser humano más de lo que les corresponde, o también, conjugar y sistematizar sus aportaciones con las de otras antropologías de modo erróneo e inadecuado. Damos por hecho, aunque no siempre se ha hecho así, que en esta misión ordenadora y crítica la filosofía tiene que actuar no de modo totalmente vertical y despótico, sino en diálogo con las reflexiones autocríticas generadas en los ámbitos de las diversas antropologías científicas.

#### 4.2. *Función teórica*

La función crítica anterior sólo cobra sentido completo desde el horizonte de esta segunda función, la teórica. Esta función consiste en aportar a la reflexión del ser humano un modelo o teoría del hombre que sistematice e interprete los diversos saberes parciales. Sabemos que el saber no funciona solamente de modo inductivo, partiendo el intelecto, como *tabula rasa*, de un cúmulo aislado de datos de la experiencia para llegar, en un segundo momento, a unas leyes teóricas abstractas que explican la configuración de la realidad. Más bien el saber funciona como síntesis de los dos movimientos, inductivo y deductivo. Nunca nos acercamos a la realidad sin propuestas y aprioris teóricos. Y tampoco ocurre eso (más bien todo lo contrario) en el terreno de la comprensión de nuestra propia realidad humana. Por eso, todo tipo de investigación antropológica, en cualquiera de sus múltiples capítulos, está siendo deudor de un modelo o propuesta de comprensión humana previa, se sea consciente o no de ello. Ya hemos dicho que la función crítica de la filosofía, entre otros cometidos, tenía como tarea la consciencia de este nivel interpretativo dentro de todo esfuerzo cognoscitivo.

El cometido de la función teórica sería señalar que tal consciencia se mantiene desde el horizonte de un modelo antropológico o idea del ser humano que siempre estamos manejando, con mayor o menor consciencia, con mayor o menor precisión y explicitación. Este modelo antropológico tiene como función integrar los diferentes datos científicos dentro de un todo sistemático, establecer las correspondientes dis-



criminationes entre unos datos y otros, esto es, aceptar unos como pertinentes e importantes y dejar de lado otros como menos valiosos (discriminación no siempre acertada, pero comprensible en función del modelo antropológico que utilizamos de soporte epistemológico).

Ahora bien, la pretensión de precedencia del modelo antropológico sobre los aportes parciales de las antropologías científicas no deja de presentar serios problemas y limitaciones. El más importante hace referencia al tipo de verdad que posee tal modelo apriórico, en la medida en que no tenemos nunca la seguridad de que el modelo antropológico que esgrimimos sea verdadero. Tiene que tener algún tipo de criterio de verificación y de autocritica correctora. Aquí advertimos la necesidad de una relación dialéctica entre las aportaciones de las antropologías científicas y esta idea o modelo antropológico que orienta la investigación de lo humano. En esta dialéctica, si es cierto que el modelo antropológico apriórico sirve de estructura teórica previa que ordena y sistematiza los aportes científicos, también es cierto que estos datos científicos pueden ser tan determinantes que puedan llevar a una exigencia de superación y cambio del modelo o paradigma antropológico con el que se inició la investigación. Por ello, el sistema de verificación de un modelo antropológico comprende su contraste con la realidad empírica, aportada por los datos de las ciencias y de las antropologías científicas.

Pero será siempre un criterio limitado, puesto que en caso contrario sería aceptar como dato definitivo y absoluto de lo verdadero el nivel de reflexión empírica de las ciencias naturales. En cambio, una epistemología más consciente de la complejidad de la realidad entiende el acercamiento a la verdad de lo real y de lo humano como una tarea que se apoya tanto en la ciencia como en la filosofía, aportando cada una su específica cuota esclarecedora, como ya hemos dejado sentado en páginas anteriores.

Se necesita, por tanto, un ejercicio permanente de colaboración dialéctica en el que advirtamos que unos mismos datos científicos pueden dar lugar legítimamente a una pluralidad de interpretaciones y de modelos o imágenes de hombre, pero no cualquiera de ellas. Y complementariamente, a medida que el avance de la investigación científica se sucede, determinadas aportaciones suyas harán imposible ya mantener como legítimos y válidos determinados modelos antropológicos que hasta ese momento se habían podido defender con suficiente racionalidad<sup>139</sup>.

---

<sup>139</sup> Sobre los problemas y soluciones para conjugar los saberes científicos y las interpretaciones metafísicas, cfr. D. Antiseri, «Epistemología y metafísica», en N. Ursúa, *Filosofía de la ciencia y metodología crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1981, pp. 331-363.

Un ejemplo concreto lo constituye la interpretación de la teoría de la evolución desde el paradigma de la selección natural de Ch. Darwin. En la medida en que aceptemos tal teoría como científica y verdadera, no podremos seguir sosteniendo un modelo antropológico basado en la creación directa por Dios, como se sostenía con anterioridad al interpretar literalmente los primeros capítulos del Génesis. Pero eso no significa que la teoría de la selección natural implique una interpretación atea de la realidad, puesto que cabe conjugar válidamente los dos niveles, aunque el modelo interpretador del conjunto de la realidad y de la realidad humana experimentó un cambio significativo para poder seguir apoyándose en los datos que presentaba esa racionalidad científica.

De todos modos, aunque sea problemático delimitar con toda la precisión deseable la relación dialéctica entre el modelo o idea previa de lo humano y los datos científicos que acerca de las diversas facetas de los seres humanos va aportando la investigación científica en sus diferentes capítulos, la estructura racional de la investigación antropológica lleva implicada la necesidad de un modelo teórico desde el que se estructuran y sistematizan las diferentes facetas de lo humano. Y está claro que el nivel racional desde el que se aporta tal modelo interpretativo es el filosófico. Ahora bien, tal modelo o ideal antropológico no se presenta como algo estático, sino dinámico y proyectivo, en la medida en que el ser humano es una estructura abierta. Por ello, se advierte la necesidad de una tercera función de la filosofía, la utópica.

#### 4.3. *La función utópica*<sup>140</sup>

Esta función utópica es un complemento y explicitación de la función teórica, en la medida en que, cuando hablamos de modelos o ideales antropológicos, los estamos entendiendo no de modo estático y esencialista, sino dinámico y abierto. La realidad humana, como señala Zubiri, está configurada dialécticamente entre su *personalidad* y su *personalidad*<sup>141</sup>. La personalidad constituye el conjunto de notas características de la condición humana, en la que coincidimos todos los individuos de la especie. Pero esa estructura esencial es abierta, y, por tanto, cada individuo tiene que darle su propia forma y concreción, configu-

---

<sup>140</sup> Para un estudio completo de la *racionalidad utópica*, cfr. Fr. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José (Costa Rica), DEI, 1984.

<sup>141</sup> Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, o. cit.

rando su específica personalidad. Por tanto, la forma que vaya tomando mi personalidad tiene carácter tempóreo e individual. Yo me voy conformando mi personalidad de modo irrepitible, y a lo largo de los sucesivos momentos de mi existencia tempórea.

Y en la medida que tal configuración personal está subordinada a mis decisiones libres, estoy siempre orientando mi existencia hacia la consecución de un *ideal utópico*, que constituye la anticipación proyectiva de lo que yo considero el mejor modo de mi propia realización personal, como ejercicio permanente de apropiación de posibilidades. Esto es, soy, de alguna manera, lo que quiero ser y todavía no soy. Al mismo tiempo que soy también lo que ya he sido, en la medida en que está influyendo, de diferentes maneras, en el modo como vivo el presente y me oriento hacia el logro de mi ideal en el futuro.

En ese sentido, el ideal antropológico está orientando mi existencia y sirviendo de instancia teórica y práctica desde el que oriento mi reflexión acerca de qué sea el ser humano, así como empuja mi realización práctica, el modo como yo oriento mi realización personal en medio de los demás. Por tanto, en la medida en que este ideal antropológico posee fuerza anticipatoria, está actuando de criterio epistemológico que discrimina y orienta las otras dos funciones filosóficas, la crítica y la teórica. Vemos, pues, desde la perspectiva que aporta este momento final, la estrecha relación, ya anticipada, entre las tres funciones, siendo la utópica la que cierra y completa el círculo.

Ahora bien, el problema que se nos plantea en este momento es asentar correctamente el estatuto de lo *utópico*. La reflexión sobre la utopía ha tenido sus momentos más álgidos y provechosos en el ámbito de la reflexión social<sup>142</sup>, en referencia a la sociología del conocimiento, pero es igualmente aplicable al campo estrictamente antropológico. El estatuto de lo utópico ha sido contestado tanto desde posturas positivistas como también conservadoras. J. Rubio Carracedo señala que las dificultades se suelen concentrar en las llamadas objeciones *totalitaria* y *escatológica*. La objeción totalitaria procede fundamentalmente de K. Popper<sup>143</sup>, acusándole de apoyarse en una inverificable racionalidad y de legitimar regímenes totalitarios y violentos. Popper está teniendo

---

<sup>142</sup> Cfr. sobre la utopía: K. Mannheim, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1973; E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977; Id., *Geist der Utopie*, München-Leipzig, 1918; P. Ricoeur, *Idelogía y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989; A. Neususs, *Utopía*, Barcelona, Barral, 1971.

<sup>143</sup> Cfr. K. Popper, «Utopía y violencia», en *El desarrollo del conocimiento científico: Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1967; Id., *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2 vols., Buenos Aires, Paidós, 1967; Id., *La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus, 1961.

*in mente* sobre todo al marxismo, aunque también los nacionalismos y las concepciones cerradas de la filosofía de la historia. Y es verdad que en ocasiones determinados planteamientos utópicos subordinan fundamentalmente todos los medios al fin utópico que han construido. De ahí la necesidad de legitimar racional y éticamente todo proyecto utópico. Pero eso no implica que se invalide la racionalidad utópica en cuanto tal, sino tan sólo determinados modos de entenderla. La racionalidad utópica posee, frente al positivismo, la virtud de no absolutizar la realidad fáctica (error del positivismo), sino partir de una concepción dinámica y abierta de la realidad, y, por tanto, dar por evidente que la dirección de los acontecimientos sociales está siempre dirigida de antemano hacia la consecución de los objetivos intencionales que sujetos individuales o sociales le marcan.

La objeción *escatológica* se refiere al peligro que subyace a determinadas utopías de comprenderse como la meta definitiva de la historia, momento en que se habrán superado todas sus contradicciones y se habrá conseguido llegar a la *patria de la identidad*. En este sentido, todo proyecto utópico, para no caer en este escatologismo, tendrá que concebirse como un proyecto limitado, provisional, y lo más conectado posible con la realidad concreta a la que critica por su insuficiencia, pero a la que tiene que servir para que su proyecto resulte creíble y fecundo. La utopía, en este sentido, tira de la realidad hacia un momento superador, pero tiene que tener el suficiente realismo como para no proponer ingenuamente la posibilidad de alcanzar de una vez por todas la meta del ideal absoluto.

Aceptar la legitimidad de la racionalidad de lo utópico implica, claro está, una concepción más amplia de lo racional de lo que la entienden los diversos positivismos, incapaces, por otro lado, de justificar su sesgada propuesta racional. Esto implica también aceptar que la racionalidad utópica tendrá siempre dificultades para justificar su plausibilidad, en la medida en que posee un «cierto componente de opción fundamental (asunción de valor), que está fundada racionalmente, pero que nunca es posible justificar racionalmente por entero, justamente por el componente optativo (elección y compromiso personal) que incluye»<sup>144</sup>. Ello es así por cuanto resulta evidente que conocimiento e interés se hallan íntimamente vinculados, como ya quedó claro en otro lugar anterior. De este modo, verdad y valor quedan estrechamente ligados, y de modo más estrecho si cabe en el ámbito de lo antropológico. De ahí que J. San Martín denomine a esta tercera función de la filosofía «utópico-moral», por la innegable carga ética que lleva impli-

---

<sup>144</sup> J. Rubio Carracedo, op. cit., p. 80.

cada toda propuesta utópica de realización de lo humano, entendido tanto en su condición individual como social. De ahí que, afirma San Martín, «sólo se puede hacer una filosofía del hombre si se lo piensa como ser humano o persona y no como cosa, cuestión que representa el punto de partida de la moral; por tanto, la filosofía del hombre sería posible sólo si es pensada desde un compromiso moral»<sup>145</sup>. Pero con esto entramos ya en un ámbito que considero complejifica y completa la delimitación del estatuto epistemológico de la Antropología filosófica, y por ello lo hemos desglosado y separado denominándolo *estatuto crítico-ideológico* de la Antropología filosófica, tema del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

## 5. Definición de la Antropología filosófica desde su estatuto epistemológico

A la vista de las distinciones que hemos realizado entre ciencia y filosofía, y tras señalar las funciones que debe cumplir la filosofía respecto a los saberes antropológicos científicos, es el momento de aterrizar en una definición de la Antropología filosófica, advirtiendo que no será la definitiva. Desde este punto de vista, la Antropología filosófica constituye un saber acerca de lo humano que se sitúa en el punto convergente entre las aportaciones científicas (tanto de las ciencias humanas, de las naturales o empíricas, como de las antropologías científicas) y la reflexión filosófica. Por tanto, constituye un intento de dar cuenta de la compleja realidad de lo humano, en su dimensión meramente *fáctica* (la dimensión talitativa o la personidad humana, en terminología zubiriana) como también en su dimensión *proyectiva*, *utópica*, o de *sentido* (dimensión trascendental, o de personalidad, de nuevo según la concepción de Zubiri).

La Antropología filosófica, si ha de conjugar de forma correcta, a la hora de definir lo humano del hombre, las aportaciones de las ciencias y la mirada filosófica, tendrá que desmarcarse de dos errores extremos:

- de una visión idealista/espiritualista del ser humano, que pretende dar cuenta de lo humano dando la espalda o ignorando lo que las ciencias nos aportan acerca de nuestra realidad material o natural, y reduciendo lo humano a su dimensión espiritual, o a los aspectos de lo humano que son captados a través de puras elucu-

---

<sup>145</sup> J. San Martín, op. cit., pp. 193-194.

braciones o intuiciones eidéticas. Es el caso, en general, de lo que denominamos en su momento *filosofías del hombre* (aunque este término es demasiado ambiguo);

—y, por otro lado, de una concepción dualista de lo humano, que deja en manos de las ciencias el estudio de la dimensión material/natural de lo humano, encomendando a la filosofía la dimensión espiritual, siendo ésta, para este punto de vista, la parte más importante y determinante de la condición o realidad humana.

Superando estas desviaciones reduccionistas, una correcta concepción de la Antropología filosófica es la que intenta dar cuenta del ser humano abarcando su *realidad total*, y estudiando tal totalidad desde su dimensión *radical*.

Este empeño de alcanzar un conocimiento *radical* de la realidad *total* de lo humano se estructura conjugando el enfoque científico y el filosófico, con vistas a dar cuenta de lo esencial de la realidad humana. Pero nos surge el esencial interrogante de si es posible un conocimiento *radical* del ser humano como *totalidad*. Responder a esta trascendental cuestión significaría establecer unas sólidas bases para configurar la Antropología filosófica. Y ello es así por las siguientes razones:

1) La consideración del ser humano como *totalidad* (y no como mera suma de partes, como un amplio conglomerado de aportaciones de las diversas antropologías científicas, globalidad que configuraría lo que hemos denominado *Antropología general/ integral*) viene impuesta tanto por el modo de ser de la realidad humana (vertiente óntico-ontológica) como por el modo de llegar a conocerlo (vertiente epistemológica). Es decir, el ser humano se nos aparece, en cuanto *objeto* del saber antropológico, como una unidad irreductible a sus diferentes partes, y a su suma extrínseca. Es decir, nos comprendemos y vivimos como una unidad subjetiva incontestable. Otra cosa muy distinta es afirmar que el contenido de nuestra identidad sea real, esto es, si hay coincidencia entre lo que creemos ser y lo que somos en realidad.

Por tanto, es fundamental mantener esa visión *unitaria* y *totalizante*, situándola más allá de la mera suma de saberes científicos, totalidad que sólo la perspectiva filosófica es capaz de dilucidar y delimitar.

Del mismo modo, también se exige una visión *unitaria* y *totalizante* del saber antropológico desde la vertiente del hombre como *sujeto* epistemológico. Más allá de las visiones analíticas y parceladoras, necesarias pero limitadas, propias de los saberes científicos, se advierte como necesidad una visión *totalizante* y *unitaria* del ser humano, por más problemática que nos pueda parecer, tarea encomendada de forma

directa a la Antropología filosófica, en lo que tiene de mirada filosófica acerca de lo humano.

2) En segundo lugar, el carácter *radical* del saber filosófico sobre el ser humano constituye otra de las tareas de la Antropología filosófica, en el empeño de hacerse cargo del *origen* y del *sentido* de la vida humana, y no sólo de la esencia del hombre como totalidad.

Es decir, se trata, desde el punto de vista de la radicalidad, de dar cuenta no sólo de la *esencia* del ser humano, entendida como una estructura definitiva y estática (postura de los naturalismos y esencialismos trasnochados), sino de orientar la reflexión hacia el intento de desvelar la esencia de lo humano desde su *origen* y *sentido*, esto es, como realidad o estructura abierta, dinámica y proyectiva, orientada y empujada por la autonomía y libertad del sujeto humano, en diálogo con la realidad mundana y social.

No se debe olvidar que el empeño último de toda Antropología, y con mayor razón de la Antropología filosófica, apunta a la búsqueda del *ser*, la *esencia* y la *naturaleza* humana, conceptos que aunque se entiendan de modo muy plural y contrapuestos, según el enfoque filosófico de turno, se entienden, en último término, como aquellos aspectos o estructura de notas que definirían lo más específico de la realidad humana<sup>146</sup>. Esto nos aboca a entender y definir la Antropología como el *saber o la búsqueda del saber del hombre acerca de sí mismo, en cuanto hombre*.

*Hombre* (o *ser humano*, como abarcador de varón/mujer) no designa en este contexto una entidad en sí constituyente y unitaria o *esencial*, sino la vida, la experiencia o existencia humana cotidiana, en su doble vertiente *subjetiva* y *objetivo-mundana*. Y la precisión ulterior, *en cuanto hombre*, apunta al desvelamiento e intelección de aquella cualidad, conjunto de cualidades o estructura, que constituirían la peculiaridad del ser-hombre. Según ello, la Antropología (sobre todo, en cuanto *filosófica*) implicaría una pretensión de saber *totalitario* y *unitario* acerca del hombre, a diferencia de cualquier determinada ciencia del hombre, que tendría por objeto un aspecto parcial de la existencia humana, y a diferencia también de una investigación que se detuviera en una mera yuxtaposición de las diversas dimensiones del ser-hombre.

Por tanto, la Antropología filosófica, tras tener en cuenta las múltiples y variadas adquisiciones de las ciencias humanas y empíricas acerca del hombre, debiera orientarse a investigar y dilucidar aquello que

---

<sup>146</sup> Cfr. G. Bueno, *Emología y utopía*, Madrid, Ed. Júcar, 1987, pp. 209 y ss.

en definitiva constituye al ser humano *en cuanto tal*; esto es, en qué consiste en último término *ser hombre*.

Pero, en este intento de totalidad y radicalidad de la Antropología filosófica, que busca desentrañar el sentido de lo humano a partir de los aportes de los saberes científicos, nos hallamos ante una seria dificultad, como señala J. San Martín<sup>147</sup>, puesto que las ciencias humanas y antropologías científicas, por su misma naturaleza, tratan de ahondar en aspectos concretos y parciales de lo humano. Por tanto, desde este punto de vista, *disuelven* y *descoyuntan* el saber acerca del hombre. Tienden, por ese camino, a la disgregación y parcialización de lo humano<sup>148</sup>.

Pero eso precisamente es lo que muestra la necesidad de la Antropología filosófica en cuanto saber unificador e integrador acerca de lo humano, un saber impelido por una orientación centrípeta, la propia de una *hermenéutica comprensiva*, como ocupación y enfoque filosófico por excelencia.

Por tanto, las ciencias tienden a disolver y a parcializar el saber acerca de lo humano, mientras que la filosofía tiende a unificar, desde una interpretación omniabarcadora. Esto supone que, para realizar esta labor interpretadora (hermenéutica) y unificadora, el filósofo necesita poseer, de antemano, un *ideal* o *modelo antropológico* desde el que realizar esta labor sintética e interpretativa de todo el cúmulo de datos científicos.

En definitiva, la Antropología filosófica se empeña en desvelar lo específico de la realidad humana, en una marcha inquisitiva que, como ha quedado reiteradamente señalado, tiene dos apoyos fundamentales: los datos científicos y el apriori del modelo o ideal antropológico. Pero esta segunda apoyatura, en la medida en que se trata de un elemento apriori, plural y diferente según la cosmovisión de cada filósofo, plantea serios problemas, apuntados en cierta medida, pero necesitados de una más detenida clarificación. Esta problemática es lo que hemos denominado *estatuto crítico-ideológico* de la Antropología filosófica, y constituye el contenido del capítulo siguiente.

---

<sup>147</sup> Cfr. J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre*, o. cit., cap. III, p. 67 y ss.

<sup>148</sup> Cfr. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, o. cit.; M. Morey, *El hombre como argumento*» o. cit., pp. 51 y ss.





## Capítulo 5

# El estatuto crítico-ideológico de la Antropología filosófica

### 1. Introducción: el estatuto crítico-ideológico

Hacer referencia al estatuto epistemológico cuando se trata de delimitar el perfil de un determinado saber, es algo usual. No lo es tanto hacer referencia a lo que aquí vamos a denominar el *estatuto crítico-ideológico*. Es posible que este segundo elemento pueda ser considerado como una redundancia o un aspecto que puede incluirse y dirimirse en la delimitación epistemológica de un saber. De hecho, cuando hemos hecho referencia a las tres funciones de la filosofía respecto a los saberes científicos (cap. anterior), a la hora de configurar una Antropología radical y filosófica, ya hemos apuntado a varios de los elementos fundamentales que vamos a considerar aquí básicos para delimitar el estatuto *crítico-ideológico* de la Antropología filosófica.

A la hora de indicar el estatuto epistemológico de la Antropología filosófica, decíamos que se configura como un saber acerca del ser humano que conjuga las diferentes y amplias aportaciones de las ciencias humanas (y naturales) y las antropologías científicas con la reflexión hermenéutica de la filosofía. De ahí que nos resultase imprescindible delimitar qué sea el saber científico y el filosófico, así como delimitar sus relaciones y las funciones que el saber filosófico realiza en su empeño hermenéutico de interpretar los datos científicos.

Si profundizamos en los diferentes capítulos o aspectos que las tareas anteriores encierran, podríamos considerar suficiente el trabajo delimitador de la identidad epistemológica de la Antropología filosófica. Pero creemos que resulta útil y necesario seguir profundizando en este

empeño, y, sobre todo, destacar la delimitación crítico-ideológica de todo saber, y más todavía si ese saber es la Antropología filosófica, en la medida en que tiene la pretensión de llegar hasta el final, o hasta lo más profundo de nuestras posibilidades, en el empeño de dar cuenta de aquello que constituye lo más específico de la realidad humana, así como el camino más adecuado para encontrarlo.

Por ello, la primera tarea que tenemos enfrente consiste en justificar la idea que tenemos de este estatuto crítico-ideológico, y justificar así mismo su importancia. Si en el estatuto epistemológico advertíamos que una correcta Antropología filosófica tenía que conjugar los datos científicos con la filosofía, hemos de ser conscientes de que no podemos seguir hablando de *la* filosofía, en singular, sino en plural. Existen múltiples teorías y escuelas filosóficas, lo que, traducido al ámbito de lo antropológico, implica una multiplicidad innumerable de *modelos* o *ideales* antropológicos. La problemática que esta constatación nos plantea, desde dilucidar la legitimidad de esta pluralidad de modelos hasta ver si existen criterios discriminadores válidos entre ellos, es lo que configura lo que vamos a denominar el *estatuto crítico-ideológico*, así como su importancia incontestable.

Es evidente que los saberes científicos, como ha quedado patente en el capítulo anterior, no pueden llegar más que a describirnos la facticidad de lo humano; esto es, a presentarnos, como indica M. Morey siguiendo a M.Foucault<sup>1</sup>, un *concepto* de la realidad humana; o dicho de otro modo, descubrir el *funcionamiento* de esa misma realidad humana. Pero con ello no atrapamos con suficiente radicalidad todo el contenido de lo humano, en la medida en que la razón nos empuja a descubrir la interpretación de ese *concepto* desde una *idea* de la realidad humana, que nos descubra el *sentido* de lo humano.

Podemos, por tanto, establecer el siguiente cuadro de relaciones:

Ciencia	Concepto	Funcionamiento
Filosofía	Idea	Sentido

En el presente cuadro se hallan implicados una serie de aspectos y de problemas que precisamos explicitar y resaltar, con vistas a situar adecuadamente sus repercusiones de cara a delimitar correctamente el sentido del estatuto crítico- ideológico de la Antropología filosófica.

<sup>1</sup> Cfr. M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit., pp. 57 y ss.

## 2. Pluralidad de modelos antropológicos<sup>2</sup>

Si el conocimiento científico no puede ir más allá de lo fáctico, la reflexión filosófica se enfrenta a la difícil e ineludible tarea de su interpretación. Pero con ello entramos en un terreno de más difícil verificación, en la medida en que la «probación física de realidad» (en palabras de Zubiri) se da en un terreno menos objetivable y constatable empíricamente. De ahí que en el ámbito de lo científico quepa una mayor constatación y puesta de acuerdo entre diferentes teorías, pero no ocurra lo mismo en el ámbito de la/s filosofía/s, ámbito en el que nos tenemos que mover dentro de saberes con un alto grado de opcionalidad y apriorismo.

Por ello, cuando las ciencias humanas y las antropologías científicas presentan, desde su peculiar punto de vista o perspectiva epistemológica, un *concepto* o definición de lo humano (dando cuenta con ello del *funcionamiento* de la realidad humana en el área concreta a la que la ciencia correspondiente se refiere), se apoya tal concepto en aspectos científicos, constatables en gran medida (no siempre del todo), sobre los cuales es posible ponerse de acuerdo. De ahí que sea posible (o más posible que en el área de la filosofía) una historia progresiva/acumulativa de los saberes científicos, pudiéndose apoyar unos descubrimientos en otros.

En cambio, cuando nos referimos a la filosofía y a los modelos antropológicos que lleva implícitos, tenemos que hacer referencia a ideas/ideales del ser humano que no poseen carácter fáctico o empírico, sino proyectivo, utópico. Por lo tanto, la existencia de tales modelos o ideales de hombre conlleva, por su propia naturaleza, un marcado acento apriorístico y de postulación, en la medida en que se refieren no tanto a lo que es o ha sido el ser humano, sino a lo que puede y tiene que llegar a ser. Estamos, por tanto, haciendo referencia al hecho de que el ser humano se encuentra ante un abanico abierto de posibilidades, dependiendo su elección de su libertad, y en cuya elección se halla en juego su realización ontológica y su identidad ética.

Esto es lo que explica y justifica la enorme pluralidad de modelos antropológicos existentes en el conjunto de las culturas y cosmovisiones humanas, tanto en épocas pasadas como en la actualidad, desde los cuales cada pensador interpreta los datos científicos de las diversas

---

<sup>2</sup> Cfr. C. Beorlegui, «Pluralidad de modelos antropológicos. Hacia un humanismo comunicativo y solidario», *Letras de Deusto*, 22 (1992), n.º 54, pp. 29-60; Id., «Dos modelos antropológicos en conflicto: el individualismo ilustrado y el comunitarismo solidario», *Letras de Deusto*, 24 (1994), n.º 63, pp. 53-76.

ciencias humanas, y hacia cuyos ideales antropológicos cada uno enfila y orienta su propia existencia y trata de empujar también al colectivo social en el que vive.

La constatación de tan amplia gama de perspectivas filosóficas, y, por tanto, de modelos antropológicos, es lo que justifica la reflexión acerca del estatuto *crítico-ideológico* de la Antropología filosófica. Esta necesidad se justifica en la medida en que tenemos que plantearnos varios interrogantes:

- en primer lugar, si tal pluralidad es puramente fáctica, o posee algún tipo de legitimidad desde la naturaleza misma del problema antropológico;
- en segundo lugar, si aceptamos la legitimidad de tal pluralidad, nos tenemos que plantear si existen o no criterios adecuados para discriminar unos modelos antropológicos respecto a los demás;
- y, en tercer lugar, mostrar qué criterios serían los adecuados para legitimar tal discriminación. Con la presentación de tales criterios no podríamos dictaminar esta preferencia de modo definitivo y dogmático, sino simplemente de modo orientativo, en la medida en que nos hallamos, no podemos olvidarlo, en un terreno en el que tenemos que conjugar dialécticamente un aspecto opcional/valoral con otro de tipo fáctico y científico.

El recorrido por estas tres cuestiones marcará el contenido de este capítulo. La primera cuestión está ya esencialmente contestada, en la medida en que nos hallamos fácticamente rodeados de una interminable pluralidad de modelos antropológicos teóricos y fácticos. De los monolitismos cosmovisionales de épocas ya pasadas nos hallamos desde hace siglos sumergidos en un politeísmo cosmovisional y antropológico.

La pregunta que tenemos que responder a continuación es si tal pluralidad es algo inevitable, pero indefendible epistemológicamente, o posee legitimidad racional. También es una cuestión cuya justificación ha sido ya mostrada desde diversos puntos de vista a lo largo de los capítulos anteriores. En la medida en que no es posible configurar un saber exclusivamente científico y neutro de valoraciones acerca del ser humano, la confluencia de saber científico con el filosófico hace que la interpretación última que hagamos acerca de lo humano, esté configurada con un carácter ideal, postulatorio. Su carácter proyectivo y opcional hace que nos estemos situando no en el terreno de las constataciones fácticas acerca de lo humano, sino en el ámbito de cuál debiera ser la meta hacia la que sería más adecuado orientar la realización de lo humano, tanto en su dimensión individual y personal como en su vertiente social y colectiva.

Es importante tener en cuenta, de todas maneras, que cuando hacemos referencia a la naturaleza abierta de la condición humana, tenemos que desmarcarnos de la idea de que el ser humano puede serlo todo, y que podría estar en sus manos cualquier meta que quisiera proponerse. Ello implicaría admitir para el hombre una concepción absoluta de la libertad, que desconocería ingenuamente los recortes que su condición situada, como ser-en-el-mundo, le imponen a su libertad<sup>3</sup>. Por otro lado, no podemos olvidar las consecuencias negativas y peligrosas que para la condición humana implicaría la idea de una naturaleza humana totalmente plástica, en la medida en que haría imposible la apelación a unos ciertos universales antropológicos que constituirían los *límites* a los que hace referencia M.Horkheimer<sup>4</sup>, como único anclaje de apelación en la defensa de la *dignidad* humana en las ocasiones en las que es conculcada o no respetada.

A la vista de esta pluralidad legítima de modelos antropológicos, nos queda resolver la segunda cuestión, que se enfrenta a dilucidar si existen o no criterios discriminadores a favor de ciertos modelos o ideales antropológicos que pudiéramos considerar más válidos y más *humanos*.

### 3. Entre el dogmatismo y el relativismo

Ante la constatación de tan amplia pluralidad de modelos o ideales antropológicos, caben tres posturas claramente diferenciadas: el dogmatismo o fundamentalismo, el relativismo o escepticismo, y una postura intermedia, que, a su vez, está transitada por una gran variedad de proyectos antropológicos.

La postura *dogmática* o *fundamentalista* parte de considerar ilegítima la pluralidad, en la medida en que pondría en peligro el concepto de verdad cerrado y definitivo en el que se apoya. La verdad no puede ser más que una, y cualquier apelación a la pluralidad implicaría su negación y destrucción. Por tanto, un modelo antropológico apoyado por un planteamiento dogmático defenderá que el único modelo verdadero y legítimo es el suyo. Los demás son falsos e ilegítimos. La fundamentación epistemológica del dogmatismo puede apoyarse en un suelo reli-

---

<sup>3</sup> Cfr. la polémica entre Sartre y M. Merleau-Ponty sobre la libertad: J.P. Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966; M. Merleau-Ponty, *La fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975; E. Bello, *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia, Univ. de Murcia, 1979.

<sup>4</sup> Cfr. M. Horkheimer, «Observaciones sobre la Antropología filosófica» (1936), en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 50-75; 75.

gioso, filosófico o científico. En el primer caso, se entiende que el modelo antropológico defendido está expresado y delimitado en el libro sagrado de la confesión religiosa correspondiente. A este tipo de dogmatismo se le suele llamar también fundamentalismo<sup>5</sup>.

Pero también se dan dogmatismos filosóficos, en la medida en que se parte de que sólo existe una única filosofía verdadera, la del tal dogmático, por lo que quedan automáticamente negadas todas las demás, con sus consiguientes modelos antropológicos subordinados a ellas. Igualmente, un dogmatismo científico defendería la subordinación de la verdad a una criteriología empirista, en la ingenua suposición de que existen en todos los campos hechos puros y neutros capaces de ser mostrados y delimitados por la teoría científica correspondiente. En esa dirección apuntaría un positivismo ingenuo y extremo. La verdad acerca de lo humano, según esta postura, se deduciría de una investigación científica que nos mostrase los rasgos y notas específicas de la condición humana en todas sus facetas. Pero este modo de acercarse al estudio del ser humano sólo nos mostraría, en el mejor de los casos, nuestra dimensión fáctica, como ya dejamos claro en su momento.

El problema que conlleva todo dogmatismo es cómo justificar los presupuestos epistemológicos en los que pretende apoyarse, que conlleven aceptar que los defensores de tal postura tienen la exclusividad del acceso a la verdad. Se consideran poseedores de una visión de la realidad *sub specie aeternitatis*, como decía Ortega, cuando el único acceso a la realidad no puede hacerse más que *sub specie circumstantiarum*. Nadie, en el ámbito de la historia humana, posee una visión omniabarcadora y definitiva de la realidad y las claves totales de lo humano.

Y, por otro lado, el dogmatismo implica una concepción estática de la realidad y del ser humano, incompatible con una visión de lo humano en la que advertimos nuestra realidad atravesada por la condición tempórea e histórica, configurada por el ejercicio constante de nuestra libertad.

La postura contraria la ocupa el *relativismo*. Resulta tentadora su postura a la vista de la enmarañada pluralidad de puntos de vista sobre la realidad y sobre lo humano. ¿Cómo no caer en la tentación de afirmar que todo vale, y que no es posible establecer criterios de preferencia de unas visiones sobre otras, como único modo de evitar caer de nuevo en un dogmatismo autoritario?

---

<sup>5</sup> Cfr. J.M. Mardones, *Los fundamentalismos*, Madrid/Santander, Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1992 (Cfr. Bilbao, EGA, 1992); Demetrio Velasco, *Pensamiento político contemporáneo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, cap. VIII, «El reto de los fundamentalismos religiosos y políticos», pp. 399 y ss.

La tentación es tan fuerte que marca de alguna manera toda la línea filosófica de la postmodernidad<sup>6</sup>, en su apelación a un *pensamiento débil, fragmentado*, que escape a las pretensiones totalitarias del pensamiento *fuerte* ilustrado, que pretendía apoyarse en la Razón, con mayúscula, aunque se conjugara histórica y epocalmente.

El *relativismo* es una postura recurrente en la historia del pensamiento, teniendo su origen en los *sofistas* griegos (s. v a.C.), quienes advirtieron la diversidad de puntos de vista sobre las cosas y la posibilidad de defender cada postura con argumentos supuestamente convincentes, no pudiéndose hallar un criterio que hiciera prevalecer una postura sobre otra.

En fechas más recientes se originó el llamado *relativismo cultural*, como consecuencia, dentro de la historia de los diferentes métodos de investigación en la historia de la Antropología cultural<sup>7</sup>, de la crítica al método comparativo del *Evolucionismo cultural*, que partía del acercamiento al estudio de las culturas desde el apriori de que todas atraviesan las mismas etapas de evolución. El *Particularismo cultural* de Fr. Boas se posicionó acertadamente frente a tal uniformismo evolutivo, propugnando un estudio directo de cada cultura con un trabajo de campo respetuoso con el modo de ser específico de cada una de ellas. Pero este planteamiento, llevado por la tendencia pendular contraria, acabó por defender un relativismo cultural absoluto, que si tenía como virtud superar el secular *etnocentrismo* occidental, caía en el defecto de no poder encontrar ninguna base común para una ciencia de la cultura.

En la actualidad, este *relativismo cultural* se ha vuelto a imponer como tendencia dominante en la llamada *Antropología postmoderna*, como ya dejamos dicho en páginas anteriores<sup>8</sup>. Este relativismo cultural es una clara manifestación de la ola de relativismo que está invadiendo casi todas las manifestaciones culturales e intelectuales del pre-

---

<sup>6</sup> Cfr. J.F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986; Id., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1987; J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984; G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986; Id., *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986; G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986; J. Baudrillard y otros, *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985; D. Lyon, *Postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1996.

<sup>7</sup> Cfr. supra, cap. 3.º, la historia de las escuelas de la antropología cultural, lo referente al *Particularismo cultural* de Franz Boas y sus discípulos.

<sup>8</sup> Cfr. Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la Antropología postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1991; C. Beorlegui, «La postmodernidad en la Antropología: De la objetividad (científica) a la retórica (literaria)», art. cit., pp. 65-86.



sente, como consecuencia del contagio de la línea originaria de los *clásicos* de la postmodernidad (Lyotard, Vattimo, Baudrillard, Lipovetsky, etc.). Este relativismo defiende que sólo podemos establecer criterios correctos de comprensión y de acción dentro de un entorno cultural determinado (contextualismo), pero no tenemos criterios racionales y de orientación ética que puedan traspasar un contexto cultural concreto, porque sólo los pertenecientes a nuestro entorno cultural y que comparten nuestra *forma de vida* pueden entender nuestras razones y compartir nuestros criterios morales<sup>9</sup>.

Pero el relativismo no sólo se sitúa en el ámbito de la cultura, sino también en la moral<sup>10</sup> y en el de la racionalidad científica<sup>11</sup>, y en todos los ámbitos de la racionalidad.

El relativismo suele presentarse con una envoltura atractiva y progresista, en la medida en que se opone a la rigidez del dogmatismo y parece abogar por una racionalidad respetuosa de todo tipo de posturas teóricas y prácticas. Pero esta cara atractiva no deja de estar llena de trampas y de inconsecuencias. En primer lugar, la mayoría de las posturas relativistas están llenas de expresiones ambiguas, no sabiéndose nunca si se defiende un relativismo *blando* o relativo o un relativismo *duro* o absoluto. En realidad, sólo el segundo es un auténtico relativismo, en la medida en que defendería la afirmación de que nada es verdadero, y que no hay modo de defender verdades teóricas o morales propias para todos los hombres y para todas las culturas. Por tanto, sólo esta postura vamos a tener en cuenta en nuestra crítica, ya que el relativismo *blando* viene a coincidir con el amplio espacio de lo que vamos a considerar como posturas intermedias entre el dogmatismo y el relativismo, propiamente dicho.

Si llevamos hasta las últimas consecuencias las afirmaciones del relativismo, se advierte la contradicción interna que conlleva. Decir, en efecto, que *nada es verdadero*, o que no podemos saber que algo lo sea, supone aceptar que la propia afirmación que propugna y defiende,

---

<sup>9</sup> Cfr. la postura relativista de R. Rorty, «Solidarity or Objectivity?», en J. Racman, C. West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, 1986, pp. 3-19; A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 105-115; J.M.<sup>a</sup> Rosales, «Diversidad, interpretación y reconocimiento entre etnocentrismo y pragmatismo», *Isegoría*, 1993, n.º 8, pp. 151-161; M. García Serrano, «Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty», *Isegoría*, 1993, n.º 8, pp. 162-180.

<sup>10</sup> Cfr. A. McIntyre, *Justicia y racionalidad*, Barcelona, EIUNSA, 1994; A. Cortina, *Ética sin moral*, o. cit.; Id., *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, pp. 103 y ss.; J. Conill, «El relativismo moral contemporáneo», *Iglesia Viva*, 1994, n.º 171, pp. 223-233.

<sup>11</sup> Cfr. O. Postel-Vinay, «J. Bricmont: El relativismo y la corriente irracional», *Mundo Científico*, 1997, n.º 181, pp. 676-679; R. Boudon/M. Clavelin, *Le relativisme, est-il résistible?*, Paris, PUF, 1994.

lo es. Con lo cual, se basa en una contradicción interna evidente. De ahí que se suele decir que, es posible que el relativismo sea verdad, pero que en cuanto se formula como teoría explícita, se contradice y se destruye.

Pero, al mismo tiempo, es importante advertir que las consecuencias que una postura como ésta tienen en la vida social concreta son demolidoras. Si no podemos tener nada claro acerca de la verdad y la bondad de nuestras teorías y acciones, todo está permitido, y, por tanto, se impone en el ámbito de lo humano la lógica de la fuerza o de los equilibrios fácticos, por encima de la lógica de la razón. Visto, pues, desde la óptica de la sociología del conocimiento (que analiza la relación conocimiento-interés), vemos que la función social que una teoría como ésta cumple es mantener y legitimar las situaciones fácticas de desigualdad, violencia, injusticia e irrespeto a los derechos humanos. De ahí que sea acertado afirmar, como lo hace A. Cortina, que «el relativismo es inhumano»<sup>12</sup>. De hecho, resulta sospechoso que el relativismo postmoderno surja y tenga aceptación en ámbitos culturales avanzados económicamente (los países denominados *primermundistas*), con fuerte acento de cinismo conservador de sus propios intereses de privilegio. No es ésa, en cambio, la percepción de las mayorías marginadas y discriminadas, tanto dentro de cada entorno cultural reducido como en el entorno internacional, necesitadas de criterios universales que definan con suficiente claridad conceptos como justicia, igualdad, verdad, bien, dignidad humana, etc.

Y es que, como ya dijimos anteriormente, hay que distinguir entre el respeto a la pluralidad de opiniones y una postura relativista en su sentido fuerte. «La diferencia [dice A. Cortina] entre “relativismo” y “respetuoso pluralismo” consiste, entre otras cosas, en que, mientras el segundo es humanamente necesario, el primero es humanamente insostenible, como se echa de ver en nuestras sociedades, que sólo de palabra son relativistas». La prueba de ello está en que, «a la hora de la verdad el relativismo no se lo cree nadie. Quien tiene por irracional quitar la vida, dañar física y moralmente, privar de libertades, o no aportar los mínimos materiales y culturales para que las personas desarrollemos una vida digna, no lo cree sólo para su sociedad, sino para cualquiera. Y, lo diga o no, considera que una cultura indiferente al respeto a esos mínimos, está ella misma bajo mínimos de racionalidad o, lo que es lo mismo, de moralidad»<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. A. Cortina, *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, p. 104.

<sup>13</sup> *Ibídem*, p. 105. Cfr. también A. Cortina, «¿Todas las opiniones son igualmente respetables?», en *ABC Cultural*, n.º 155 (1994), p. 63.

Por tanto, dejando de lado las posturas extremas (dogmatismo y relativismo), nos queda ese ámbito intermedio que queda a la intemperie entre la seguridad de poseer ya la verdad absoluta y el escepticismo (dogmatismo desencantado, como lo considera M.Horkheimer)<sup>14</sup> del que afirma que no hay posibilidad de hallar criterios suficientes de orientación racional. Se trata de no aceptar que se posee la verdad absoluta, pero de no cejar de perseguirla, como afirmaba Adorno<sup>15</sup>.

#### 4. Criterios antropológicos de orientación

Si no queremos quedarnos en este momento en una postura tan ambigua como estéril, consistente en decir que los modelos correctos de ser humano tienen que situarse entre el dogmatismo y el relativismo, tenemos que profundizar en el camino de indicar criterios y orientaciones para discriminar entre la enorme variedad de modelos que el mercado antropológico nos propone. Podríamos también reducirnos a presentar un abanico de modelos antropológicos, resaltando aquéllos que consideramos más relevantes, dejando a la libre decisión de cada uno elegir el que más le convence, sin arriesgar por nuestra parte ninguna propuesta orientadora. Frente a esa postura cómoda, pero también estéril, nos vamos a arriesgar a proponer los criterios que consideramos mínimos y orientadores para configurar un ideal humano aceptable.

Lo que vamos a hacer a continuación es presentar diversas propuestas de clasificación del abanico de modelos antropológicos, y a continuación presentar nuestra propia propuesta.

##### 4.1. *Propuestas clasificatorias*

Las propuestas de clasificación de los diversos modelos o ideales de ser humano son interminables, y muy dispares. Sólo vamos a presentar algunas de ellas como muestra de tal disparidad. En concreto, nos centraremos en dos, la que ordena los modelos desde el concepto de *naturaleza humana* y la que los ordena desde la referencia al *sujeto humano*.

---

<sup>14</sup> Cfr. *Observaciones sobre la Antropología filosófica*, o. cit., p. 59.

<sup>15</sup> Cfr. Th. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1997.

#### 4.1.1. EL CRITERIO DE LA NATURALEZA HUMANA<sup>16</sup>

Es la propuesta de Walter Brünning, en «Los tipos fundamentales de la Antropología filosófica actual»<sup>17</sup>. Brünning divide los modelos antropológicos, desde la diferente forma de entender la *naturaleza* o la *esencia* del ser humano, en cuatro grandes bloques que podríamos denominar *esencialistas*, *subjetivismos existencialistas*, *irracionalistas* y *trascendentalistas*. Veamos esquemáticamente lo fundamental de cada uno de los cuatro bloques de posturas.

- a) *Esencialistas*: parten de la comprensión de la naturaleza humana como un conjunto de notas que configurarían una idea de naturaleza humana estática e invariable. Se dan dos tipos de esencialismos: idealista y materialista, según que las notas que definirían esa estructura esencial del ser humano fueran de contenido espiritual o material.
- b) *Subjetivismos historicistas/existencialistas/vitalistas*: coinciden en romper y superar la rigidez de la concepción esencialista, para hacer hincapié en el carácter dinámico y procesual de lo humano, en el que hay que conjugar elementos deterministas/naturales, sociales y la libertad de cada individuo.
- c) *Irracionalismos/nihilismos*. Cuando el intento de superar la rigidez esencialista se lleva al extremo de no aceptar ningún elemento estructural estable en la naturaleza o condición humana, la única salida que parece quedar es el irracionalismo/nihilismo. Para este planteamiento, no habría posibilidad de hablar de *el* hombre, o *el* ser humano, sino de individuos sueltos, incapaces de coincidir en algo común que les defina a todos como *seres humanos*, miembros de una sola y misma especie o clase lógica.
- d) *Trascendentalismos/pragmatismos*. El empeño de superar las posturas nihilistas hacia la recuperación de unas notas mínimas que definan la estructura básica de lo humano, nos llevaría hacia modelos humanos pragmatistas y trascendentalistas, probablemente los más acordes con la sensibilidad antropológica actual. Se parte, en este caso, de la experiencia de la realidad dinámica y procesual de la condición humana, tal y como la experimentamos en nuestra praxis existencial, pero pasando de ese nivel espontáneo existencial a su nivel trascendental fundante, con el empeño de mostrar una estructura humana común

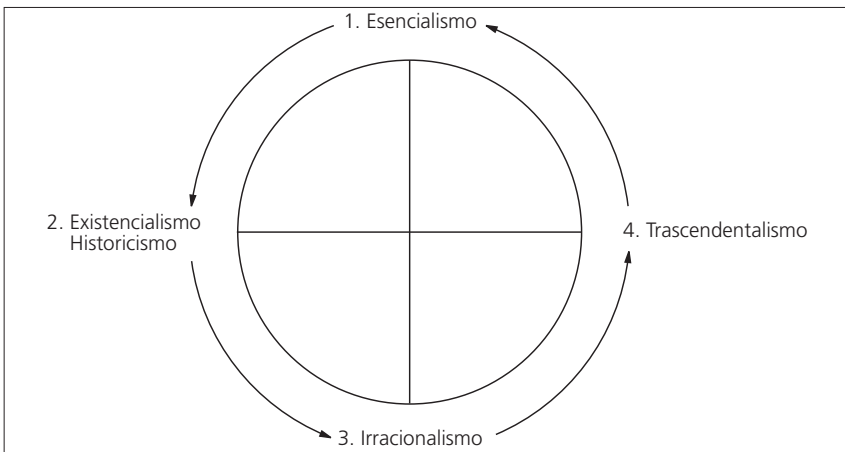
---

<sup>16</sup> Cfr. A. Pintor Ramos, «Metafísica, historia, antropología. Sobre el fundamento de la “Antropología filosófica”», *Pensamiento*, 41 (1985), pp. 3-36.

<sup>17</sup> *Arbor*, 28 (1954), n.º 107, pp. 292-303.

que constituiría la condición de posibilidad de la variabilidad individual y de la dinámica histórico-existencial de lo humano. En este apartado habría que situar a los pragmatismos, al marxismo, a las propuestas de la racionalidad comunicativa, a la hermenéutica, etc.

Se trata, pues, de un intento de rescatar lo humano de posturas irracionales y caóticas para acercarlas al punto de partida esencialista. Si tal empeño recuperador se lleva hasta el extremo, podría desembocar en un nuevo esencialismo y volver a caer en los errores de la postura inicial, con lo cual se habría completado el recorrido circular que indicamos en el gráfico adjunto:



Las posturas más aceptables son, sin duda, la dos y la cuatro. Ambas procuran huir de los extremos esencialistas e irracionistas, para intentar conjugar lo humano desde una dialéctica entre lo común invariable y su permanente variabilidad histórica y existencial. Pero frente a la concepción más individualista y anclada en concepciones históricas cerradas (es el caso del historicismo, no tanto del existencialismo) de la postura segunda, la cuarta está menos dada a planteamientos ontologistas y más atendida a los datos que van emergiendo de la experiencia de la propia acción humana. Su visión antropológica, que se configura desde una dialéctica entre el nivel existencial y el trascendental, se presta mejor a conjugar los saberes científicos con la reflexión filosófica en el empeño final de llegar a dar con lo específico y esencial del ser humano.

#### 4.1.2. EL CRITERIO DEL SUJETO HUMANO

Desde este criterio de interpretación podemos distinguir tres grandes apartados de modelos antropológicos: humanista, antihumanista y humanista renovado<sup>18</sup>.

a) *La postura humanista*<sup>19</sup> parte de la afirmación de que el hombre ocupa el lugar céntrico de la realidad. Pero el término *humanismo* tiene un contenido muy amplio y complejo. M. Morey distingue entre un sentido *histórico* y otro *teórico o filosófico* del término humanismo<sup>20</sup>. Según el significado histórico o cultural, «*humanismo* sería, en sentido estricto, el movimiento cultural que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y se extiende luego por toda Europa, estableciendo las bases de la cultura moderna»<sup>21</sup>. Lo característico de este movimiento sería la afirmación de la centralidad de lo humano frente al *teocentrismo* de la época medieval anterior. Este cambio llevará consigo también el inicio de la importancia de la dimensión individual del ser humano frente a lo comunitario.

El segundo significado hace referencia no tanto a ese momento histórico cultural, sino a la actitud teórica o filosófica que atribuye al ser humano una serie de valores y atributos que le confieren una especial dignidad y centralidad respecto a las demás realidades mundanas. En ese sentido, M. Morey presenta una serie de afirmaciones sobre el hombre en las que supuestamente coincidirían básicamente los diversos humanismos: «la igualdad y la dignidad del hombre, una fe en la racionalidad de los seres humanos, un proceso democrático en la acción social, esperanza en el progreso humano en alguna manera gracias a la planificación humana, una aceptación del falibilismo del conocimiento humano y una confianza en la ciencia para la solución de los problemas humanos»<sup>22</sup>. Esta delimitación del *humanismo* está configurada, pues, por unos caracteres teóricos que no están limitados a una época histórica concreta, como ocurrió en el Renacimiento. Por tanto, en

---

<sup>18</sup> Cfr. clasificaciones similares en J.L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, Sal Terrae, 1983; A. Ortiz Osés, *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 90-99; M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit., pp. 101 y ss.; Gabriel Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid, Caparrós Ed., 1998.

<sup>19</sup> Sobre el humanismo, cfr. Ernesto Grassi, *La filosofía del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1996; M. Morey, op. cit., p. 105, nota 36, en la que presenta una bibliografía casi exhaustiva sobre el tema; Fernando Savater, *Humanismo impenitente*, Barcelona, Anagrama, 1990.

<sup>20</sup> Cfr. M. Morey, op. cit., pp. 105 y ss.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 105.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 107.

nuestra época, junto a la postura humanista pueden darse otras diferentes o contrarias. Y, de hecho, así ocurre.

Gabriel Amengual, comentando esta distinción de M. Morey, entiende que «aunque en un primer momento la distinción entre forma histórica y filosófica de humanismo dé una cierta luz sobre sus límites, éstos se ponen de relieve precisamente cuando las dos limitaciones se piensan conjuntamente: como una forma de pensar histórica e históricamente condicionada y limitada»<sup>23</sup>. Y ello es así en la medida en que resulta evidente que, sigue diciendo Amengual, «el humanismo es un fenómeno, o una visión de la realidad o un punto de vista, propia y típicamente moderno. Corresponde por tanto a una época histórica, con unos ideales y metas bien definidos»<sup>24</sup>. Dentro de este modo de pensar humanista, distingue Amengual dos aspectos: el humanismo como «visión del mundo antropocéntrica» (afirma que el hombre —la subjetividad— se convierte en «centro, punto de partida y fin de la realidad») y como «conjunto de valores ético y de significación, de valoración e interpretación, que acompañan o están implicados en la visión de la realidad»<sup>25</sup>.

Los ejemplos más significativos del humanismo filosófico son Pico de la Mirándola<sup>26</sup>, Fichte y sus diversos continuadores<sup>27</sup>, y, en nuestros días, el existencialismo de J.P. Sartre<sup>28</sup> y el personalismo de E. Mounier<sup>29</sup>.

Conviene también decir sobre la consideración del humanismo como cosmovisión de la época moderna, que, aunque se considere el Renacimiento como su comienzo, tanto la época griega como la tradición cristiana tienen que ser consideradas como humanistas, o, al me-

---

<sup>23</sup> *Modernidad y crisis del sujeto*, o. cit., p. 27.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 28-29. Para una ampliación sobre estos aspectos, cfr. J. Conill, «Por un nuevo humanismo», *Laicado*, n.º 67 (1984), pp. 55-76; Id., *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

<sup>26</sup> Cfr. su *De dignitate hominis*, edic. a cargo de E. Garin, Bad Hamburg/Berlin/Zürich, 1968 (ed. cast. de L. Martínez Gómez, *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984); Selección de textos de L. Valla, M. Ficino, A. Poliziano, Pico della Mirandola y otros, *Humanismo y Renacimiento*, selección de Pedro R. Santidrián, Madrid, Alianza, 1986; Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, edic. de M.ª Luisa Cerrón Puga, Madrid, Ed. Nacional, 1982. Cfr. para más datos, G. Amengual, o. cit., p. 28, nota 27.

<sup>27</sup> Cfr. G. Amengual, pp. 28-29.

<sup>28</sup> Cfr. sobre todo *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ed. Huáscar, 1972 (la edición contiene también la obra de M. Heidegger *Carta sobre el humanismo*).

<sup>29</sup> Cfr. E. Mounier, *Manifeste au service du personalisme*, París, Montaigne, 1936 (ed. cast.: *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1965); *Le personalisme*, París, PUF, 1949 (ed. cast.: *El personalismo*, Buenos Aires, Ed. Universitarias, 1965).

nos, como antecedentes claros del humanismo moderno, a pesar de que les faltó a ambas tradiciones el antropocentrismo tan característico del Renacimiento y la modernidad<sup>30</sup>.

b) *Los antihumanismos*. A pesar del carácter claramente antropocéntrico de la modernidad, el desarrollo de las ciencias a partir también del Renacimiento va minando al mismo tiempo la centralidad de lo humano. Se suele hacer referencia, para mostrar esta realidad, a las conocidas palabras de S. Freud sobre los sucesivos golpes que diversos descubrimientos científicos han ido propinando al narcisismo de la humanidad. El primer golpe lo recibe de Copérnico y Galileo con la negación del geocentrismo. El segundo, con Ch. Darwin, al mostrar la teoría de la selección natural que la especie humana pertenece, como el resto de las especies vivas, al proceso evolutivo. Y el tercero se debe al propio S. Freud al descubrir el continente del inconsciente y advertir que el sujeto humano no es tan dueño de su propia casa (la conciencia) como pensaba<sup>31</sup>.

Otros autores suelen hacer referencia a otros ataques a la permanente tendencia narcisista del ser humano propinados por otras teorías: el marxismo y el semiologismo<sup>32</sup>. Para Marx, uno de los llamados *teóricos de la sospecha*, el descentramiento del hombre se da desde las leyes económicas que rigen el rumbo de la historia (materialismo histórico). Ya no es la conciencia, o el espíritu hegeliano, el que marca el ser y el sentido de la realidad y de la historia, sino que es al revés, el ser, en cuanto estructura socioeconómica, el que configura la conciencia y los elementos que componen la superestructura cultural (política, derecho, moral, filosofía, estética, religión, etc.).

Lo que hemos denominado *semiologismo* constituye el reciente movimiento científico-filosófico que pretende absolutizar la dimensión sintáctica entre las diversas funciones del lenguaje (sintaxis, semántica y pragmática), de tal modo que la estructura sintáctica del lenguaje cobra autonomía respecto a los sujetos hablantes que autónomamente (según la postura humanista) intercambia contenidos semánticos con sus interlocutores. Con ello, ya no es el sujeto el que habla a través del instrumento del lenguaje, sino que es éste el que, en función de su lógica interna, se habla a través de los hablantes. Esta tendencia descentradoras de lo humano ha sido la más reciente y también la más radical. «De hecho [como señala acertadamente G. Amen-

---

<sup>30</sup> Cfr. G. Amengual, o. cit., pp. 33-34.

<sup>31</sup> Cfr. S. Freud, «Una dificultad del psicoanálisis», en *Obras completas*, vol. VII, Madrid, 1974.

<sup>32</sup> Cfr. G. Amengual, pp. 38-39.



gual] ha sido la decisiva para la comprensión de todas las obras en clave antihumanista, la que ha suministrado el modelo de lectura de todos los antihumanismos»<sup>33</sup>.

Vemos, pues, que toda la modernidad, e incluso la época actual, en la medida en que todavía vivimos de la modernidad y de sus contradicciones, está atravesada por el doble movimiento de antropocentrismo y de los intentos de advertir la imposible centralidad absoluta de lo humano en el conjunto de la realidad. Podríamos decir que ambos aspectos son como las dos caras de la misma moneda, que cobran en cada momento diferente configuración. El empeño del ser humano de afirmarse como centro de todo, iniciando, como dice Nietzsche, un alejamiento «desde el centro hacia x»<sup>34</sup>, choca con la experiencia de sus limitaciones, de sentirse poca cosa en medio de la complejidad de la realidad, lo que a su vez provoca una reactiva tendencia a afirmarse como el centro. Pero, como concluye G. Amengual, «a la larga esta necesidad de autoafirmación, por muy prometeica que fuere, había de llegar a mostrar su debilidad: más que una realidad se llega a mostrar como un deseo o como una ilusión»<sup>35</sup>.

Los diferentes antihumanismos que van surgiendo en nuestra época serán de muy diversa índole, desde los que critican el humanismo desde una nueva y, para ellos, más adecuada concepción del hombre, hasta quienes plantean su antihumanismo como una propuesta de disolución de lo humano en otras instancias de la realidad. Por ello, la lista de posturas antihumanistas es amplia y diversa. Nos vamos a decantar aquí por seguir una estrategia descriptiva, por la postura amplia, situando en esta tendencia antihumanista a Heidegger, Zubiri, Lévinas, los diversos estructuralismos y los antihumanismos teológicos. Quizás, por esta visión tan amplia, tendríamos que hablar no tanto de antihumanismo cuanto de *descentramiento* de lo humano.

El antihumanismo metafísico de Heidegger se halla presente sobre todo en su *Carta sobre el humanismo*<sup>36</sup>, respuesta al texto de J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*<sup>37</sup>. Heidegger reacciona tanto contra la fenomenología de Husserl como contra el existencialismo de Sartre, por la tendencia de ambos de situar al sujeto como origen y fundamentación del sentido, mientras que Heidegger defiende la cen-

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 38-39.

<sup>34</sup> Cita tomada de G. Amengual, p. 37.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 40-41.

<sup>36</sup> Cfr. *Brief über den «Humanismus»*, 1947 (trad. cast. de R. Gutiérrez Girardot, Madrid, 1959, 1966<sup>2</sup>, y Buenos Aires, 1972).

<sup>37</sup> Trad. cast. Buenos Aires, Huáscar, 1972.

tralidad del ser sobre el sujeto y la existencia. Precisamente, cuando Heidegger afirma que la esencia del hombre es su existencia, la *ek-sistencia* significará para él salida y proyección del hombre (del *Da-sein*) hacia el ser. Por tanto, a Heidegger le queda claro que su antihumanismo se plantea no para destruir al hombre, sino que, al contrario, «piensa contra el humanismo porque éste no coloca la *humanitas* del hombre suficientemente alta»<sup>38</sup>. Así, nos hallamos ante un anti-humanismo en defensa del hombre, del auténtico hombre, que para Heidegger no ocupa el centro de la realidad y del sentido (como piensan los humanistas), sino que se halla vertido a la escucha y acogida del ser. De ahí que se le llame antihumanismo *ontológico* o *metafísico*<sup>39</sup>.

El descentramiento antropológico de X. Zubiri quizás merecería con más propiedad el calificativo de *metafísico*, en la medida en que en su filosofía se da una superación del antropocentrismo de la fenomenología husserliana para centrarse en la *realidad*, en la *formalidad de realidad*<sup>40</sup>. Ahora bien, en Zubiri no hay un referirse a la realidad, en cuanto formalidad, como si se volviera a una primacía de la realidad al estilo de un realismo ingenuo, sino que se entienden *intelección sentiente* y *realidad* como polos respectivos en el acto de la intelección. Pero siempre la realidad, como *de suyo*, posee el carácter de prioridad sobre su actualización en la intelección sentiente. Igualmente, sus análisis antropológicos se situarán siempre dentro del conjunto sistemático de su filosofía, tanto en la parte más metafísica (*Sobre la esencia*, o *Estructura dinámica de la realidad*<sup>41</sup>) como en la gnoseológica (*Inteligencia sentiente*) y teologal (*El hombre y Dios*)<sup>42</sup>. Sólo a título póstumo apareció su obra más exclusivamente antropológica, *Sobre el hombre*<sup>43</sup>, recopilación de trabajos sueltos, aunque se trata de un material que el mismo Zubiri estaba trabajando con vista a un libro sistematizado sobre su idea del hombre. Pero, aun así, la orientación de su antropología siempre se sitúa en la órbita de definir al hombre como «animal de realidades»<sup>44</sup>.

---

<sup>38</sup> O. cit., p. 27.

<sup>39</sup> Cfr. G. Amengual, o. cit., pp. 20-23; M. Morey, op. cit., pp. 121 y ss.; J.L. Ruiz de la Peña, op. cit., pp. 19-26; E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974, pp. 155-162.

<sup>40</sup> Cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, o. cit.; Id., *Inteligencia sentiente*.

<sup>41</sup> Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1989.

<sup>42</sup> Madrid, Alianza/Soc. de Est. y Publ., 1984.

<sup>43</sup> Madrid, Alianza/Soc. de Est. y Publ., 1986. La edición fue realizada por I. Ellacuría.

<sup>44</sup> Cfr. sobre el carácter de descentramiento antropológico de la filosofía de Zubiri, E. Dussel, op. cit., pp. 167-170.

E. Lévinas constituye el paradigma de lo que tendríamos que llamar un *antihumanismo ético*, con todo lo que tiene esta expresión de contradictoria<sup>45</sup>. El planteamiento filosófico de Lévinas, siguiendo la tradición judía, sitúa la preocupación primera en el ámbito de la ética, que se constituye en nivel fundamentador de todo planteamiento ontológico. De ahí que la ética es la *filosofía primera*, puesto que la gran cuestión no es tanto por qué hay ser y no nada (ni tampoco es tan central el heideggeriano olvido de la pregunta por el sentido del ser), sino más bien por qué hay mal en vez de bien, y, en definitiva, el olvido del otro, del hermano. De ahí que un acercamiento al estudio del hombre tenga que superar la abstracción conceptuadora que quiere someter a todos los sujetos particulares a conceptos universales como *ser*, *hombre* (cuando cada otro es inclasificable, realizándose con esa conceptualización ontologizadora una violencia inhumana sobre cada individuo), y el centramiento de la concepción de la subjetividad desde la autonomía de la conciencia. El descentramiento antropológico que propugna Lévinas se convierte en el *humanismo del otro hombre*. Se da, por tanto, la primacía del Otro, en la medida en que, para Lévinas, el sujeto humano no se determina ni a partir del Ser (Heidegger), ni de otra instancia extrahumana (antihumanismos cientifistas), ni a partir de sí mismo, sino a partir del Otro.

Por tanto, al igual que en Heidegger y en Zubiri, nos encontramos con un antihumanismo o descentramiento de lo humano que pretende no tanto disolver al hombre, como contribuir a su mejor definición y autocomprensión, en la medida en que sitúan al ser humano en el único horizonte, según cada uno de ellos, en que será posible encontrar su más auténtica comprensión.

Podría incluso hablarse también de un *antihumanismo cultural*, propugnado por algunos representantes de la filosofía de la liberación latinoamericana, sobre todo E. Dussel y J.C. Scannone<sup>46</sup>. La postura de

---

<sup>45</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1976; Id., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987; Id., *El humanismo del otro hombre*, Madrid, Siglo XXI, 1974. Cfr. sobre Lévinas, U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, Madrid, UPCM, 1982; V.R. Torres, *De la violencia a la ética. La antropología filosófica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, UPCM, 1975; G. González, G. Arnaiz, *E. Lévinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1988; J.M. Aguilar López, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Pamplona, EUNSA, 1994; A. Domínguez Rey, *La llamada exótica. El pensamiento de E. Lévinas*, Madrid, Trotta/UNED, 1997; C. Beorlegui, «El pensamiento ético-antropológico de E. Lévinas. Su fecundidad y sus insuficiencias», *Letras de Deusto*, 28(1998), n.º 78, pp. 143-172.

<sup>46</sup> Cfr. J.C. Scannone, «Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy», *Stromata*, 27 (1997), n.º 1, pp. 23-68; Id., «La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador», *Stromata*, 28 (1972), n.º 1-2,

estos filósofos de la liberación se centra, apoyados en Lévinas<sup>47</sup>, en denunciar el etnocentrismo cultural y filosófico con el que toda la filosofía occidental (*nordatlántica*, la denomina Dussel) ha construido su cosmovisión y su concepción del ser humano. De tal modo que su concepción del hombre, como reflejo de los atributos de la cultura europea, la ha ontologizado y convertido en el único modelo de lo humano, dejando fuera de lo humano, del ideal de hombre, todos los demás rasgos humanos que configuran lo exterior y periférico, sea en lo cultural (las llamadas culturas del Tercer Mundo) o en lo genérico (lo androcéntico frente a lo femenino). Aunque se hable en la filosofía europea de *dialéctica*, de diálogo con el otro, nunca se sale del Mismo, del yo dominador de la antropología occidental dominante desde Descartes. Por eso, propugnan un método *analéctico*, que reinstaure un auténtico diálogo con el otro, con auténtico respeto a la exterioridad antropológica y cultural. Sólo en un diálogo simétrico entre culturas será posible configurar un modelo nuevo de hombre, que no excluya a la mujer ni al de otras culturas, otras capas sociales, otras cosmovisiones filosóficas o religiosas<sup>48</sup>. Se exige, por tanto, para poder presentar una idea del ser humano verdaderamente humana, un auténtico descentramiento de los modelos teóricos de la cultura eurocéntrica para atender y dialogar con todas las culturas periféricas y aceptar los modos de ver la realidad y al ser humano desde *el reverso de la historia*, desde la exterioridad de los otros.

Estos antihumanismos culturales, excepto en los momentos en que se comprenden como destructores y sustitutivos del eurocentrismo cultural (por ahí se situaba el primer Dussel), pretenden también una superación del reduccionismo cultural occidental para propugnar una nueva concepción del hombre desde la integración y el diálogo de todos los modelos antropológicos en conflicto. Pero tampoco aquí se contempla una disolución de lo humano en lo no humano.

Por ello, las teorías que realmente y en propiedad merecen el apelativo de *antihumanistas* son las que, oponiéndose al antropo-

---

pp. 107-150; Id., *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, Sígueme, 1976; E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974; Id., «Hermenéutica y liberación. De la fenomenología hermenéutica a una filosofía de la liberación», *Analogía Filosófica*, 1(1992); Id., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, tomos I y II; tomo III, México, Edicol, 1977; tomos IV y V, Bogotá, USTA, 1979-80; Id., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trota, 1998.

<sup>47</sup> Cfr. C. Beorlegui, «La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel», *Realidad*, 1.ª parte: 1997, n.º 57, pp. 243-273; 2.ª parte: 1997, n.º 58, pp. 347-371.

<sup>48</sup> Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, México, Univ. Pontificia, 1994; Id., *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Costa Rica, DEI, 1994.

centrismo de los diversos humanismos, en especial al del existencialismo sartriano (tal es el caso de los diversos estructuralismos), propugnan la disolución de lo humano en instancias extrahumanas. Podríamos clasificar estos humanismos en dos clases: científica y estructuralista.

En el primer grupo habría que situar a los *antihumanismos biólogo, psicólogo/conductista y mentalista*. El humanismo biólogo o genetista disuelve o reduce al ser humano a la lógica de los genes (lógica del «gen egoísta», como la definió R. Dawkins)<sup>49</sup>. Es lo que defiende la llamada *sociobiología*, corriente de pensamiento liderada por E.O. Wilson<sup>50</sup>, y que defiende que tanto la conducta animal como la humana están orientada en su totalidad por la lógica del egoísmo genético. Bien es verdad que, aunque la corriente sociobiológica inglesa, liderada por Dawkins, distingue entre el ámbito animal y el humano, normalmente la filosofía propia de la sociobiología extrapola y extiende los resultados animales al ámbito de lo humano<sup>51</sup>.

Dentro del ámbito biológico, también se da un antihumanismo de tendencia reductora en autores como J. Monod, en su conocida obra *El azar y la necesidad*<sup>52</sup>, J. Rostand, *El hombre y la vida*<sup>53</sup> y E. Morin, especialmente en *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*<sup>54</sup>.

El antihumanismo *psicológico o conductista* es el defendido por el *conductismo* de Watson y Skinner, y anticipado por la *reflexología* de Paulov<sup>55</sup>. Para los conductistas, la mente humana es sólo residuo metafísico-religioso de la idea de alma. Por tanto, mejor que hablar de psicología, como saber acerca de la psique o mente, hay que construir la nueva ciencia de la conducta (conductismo), en la medida en que el ser humano se reduce a un organismo o máquina que responde a los estímulos ambientales siguiendo unas leyes que el teórico de la conducta

---

<sup>49</sup> Cfr. R. Dawkins, *El gen egoísta*, Barcelona, Labor, 1979.

<sup>50</sup> Cfr. E.O. Wilson, *Sociobiología. La nueva síntesis*, o. cit.; Id., *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE, 1980; M. Ruse, *Sociobiología*, Madrid, Cátedra, 1980.

<sup>51</sup> Para una crítica de las teorías sociobiológicas, cfr. M. Sahlins, *Uso y abuso de la biología*, México, Siglo XXI, 1982; R.C. Lewontin/S. Rose/L.J. Kamin, *No está en los genes*, Barcelona, Crítica, 1987; VV.AA., *La biología como arma social*, Madrid, Alhambra, 1981; F.J. Ayala, *Origen y evolución del hombre*, Madrid, Alianza, 1980; C. Beorlegui, «El reto de la biología a la antropología. De la etología a la sociobiología», *Letras de Deusto*, 16 (1986), n.º 34, pp. 37-69. Cfr. también el cap. 3.º del presente libro, pp. 13-214.

<sup>52</sup> Barcelona, Barral, 1971.

<sup>53</sup> México, FCE, 1973.

<sup>54</sup> Barcelona, Kairós, 1974. Para el estudio de las teorías de Monod y Morin, cfr. J.L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías*, o. cit., pp. 76-99.

<sup>55</sup> Cfr. I. Paulov, *Fisiología y Psicología*, Madrid, Alianza, 1974.

tiene que saber descubrir<sup>56</sup>. Por tanto, conceptos mentalistas o humanistas como la *mente*, la *libertad*, etc., no tienen ya sentido, y constituyen simples nombres para designar ámbitos de la realidad humana todavía no esclarecidos por la ciencia de la conducta, pero que el avance de las investigaciones acabará por iluminar<sup>57</sup>.

Por antihumanismo *mentalista* entendemos las teorías que reducen al ser humano, o mejor su mente, al cerebro. De modo que el ser humano quedaría reducido a una máquina biológica controlada por el funcionamiento biológico del cerebro. En esta línea estarían los defensores del *monismo fiscalista* o *teoría de la identidad*, como H. Feigl, Armstrong y otros<sup>58</sup>. Aunque esta corriente está configurada por un abanico de posturas no siempre coincidentes, las afirmaciones en las que parecería que coinciden todos serían las que señala J.L. Ruiz de la Peña, en su estudio sobre H. Feigl, como autor más representativo del *monismo fiscalista*: «a) la mente y los estados mentales son realidades objetivas; b) la mente es el cerebro; c) el cerebro, y en general toda entidad biológica, es en último análisis una estructura física»<sup>59</sup>. Como puede verse, analizando estas tres proposiciones advertimos su pretendida distancia del conductismo (primera proposición), pero, tras leer la tercera, nos quedamos en la duda de si su reduccionismo fiscalista no lo iguala al conductismo y si no se da una contradicción entre ambas proposiciones, quedando el concepto de *mente* en un mero concepto sin contenido propio.

En la actualidad más reciente, hay diversos autores que continúan con este antihumanismo mentalista, como es el caso de Jean Pierre Changeux (*L'homme neuronal*)<sup>60</sup> o Francis Krick (*La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*)<sup>61</sup>.

---

<sup>56</sup> Cfr. J.B. Watson, *El conductismo*, Barcelona, Paidós, 1961; B.F. Skinner, *Ciencia y conducta humana*, Barcelona, Fontanella, 1970; Id., *Sobre el conductismo*, Barcelona, Fontanella, 1975; Id., *Más allá de la libertad y de la dignidad*, Barcelona, Fontanella, 1982; R. Bayés, «Antropología bio-psíquica de B.F. Skinner», en J. de S. Lucas (dir.), *Antropologías del s. XX*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 15-37.

<sup>57</sup> Cfr. B.F. Skinner, *Más allá de la libertad y de la dignidad*, o. cit.; Id., *Walden dos*, Barcelona, Fontanella, 1968.

<sup>58</sup> Cfr. H. Feigl, *The «Mental» and the «Physical»*, Minneapolis, 1967; D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London, 1968; J.L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías*, o. cit., pp. 131-155; A. Dou (ed.), *Mente y cuerpo*, Bilbao, Mensajero, 1986.

<sup>59</sup> Cfr. J.L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías*, o. cit., p. 138.

<sup>60</sup> París, Fayard, 1983. «Avec le progrès des connaissances en Neurobiologie, en génétique moléculaire et en paléontologie, les dimensions du «phénomène humaine» perdent leur caractère de prodige» (p. 358).

<sup>61</sup> Madrid, Debate, 1994. Para Krick, «la hipótesis revolucionaria es que “Usted”, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad per-

El antihumanismo que más se ha distinguido por su beligerancia teórica contra todo tipo de humanismos, es el *estructuralismo*, con versiones diferentes en cada uno de los autores que integran esta corriente francesa de los inicios de la segunda mitad del s. xx<sup>62</sup>. El iniciador de la corriente, Cl. Lévi-Strauss, es quien, en *El pensamiento salvaje*, afirma sin ambages su concepción del hombre y la meta a la que deben apuntar los saberes antropológicos: «el fin último de las ciencias humanas no es construir al hombre, sino disolverlo»<sup>63</sup>. Tal disolución se debe producir en el ámbito de la naturaleza, de la que ha salido y de la que nunca ha escapado, en la medida en que se halla atrapado y constituido por las redes estructurales, lingüísticas, que configuran toda la realidad humana, desde su biología hasta las relaciones de parentesco<sup>64</sup> o los propios mitos<sup>65</sup>. Todo el esfuerzo de Lévi-Strauss está encaminado a buscar los elementos invariables que subyacen a todas las culturas humanas, con el fin de llegar a lo que configuraría la realidad general y abstracta de lo humano. Y, en este empeño generalizar, la meta está, como ya hemos indicado, en «reintegrar la cultura en la naturaleza y finalmente la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas»<sup>66</sup>. Pero esta estrategia reduccionista no significa simplificar y empobrecer la realidad, sino mantener su complejidad y riqueza, aunque entendiéndola en claves reductoras. Y en ese programa epistemológico, la etnología se convierte en el saber mediador entre el hombre y la naturaleza<sup>67</sup>.

Los planteamientos de M. Foucault siguen similares derroteros, aunque situando el programa reductivo en el empeño de investigar las condiciones de posibilidad del surgimiento de los saberes en cada una de las épocas históricas o *epistemes*<sup>68</sup>. Foucault, formado bajo la in-

---

sonal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas. Tal como lo habría dicho la Alicia de Lewis Carroll: “No eres más que un montón de neuronas”. Esta hipótesis resulta tan ajena a las ideas de la mayoría de la gente actual que bien puede calificarse de revolucionaria» (p. 3).

<sup>62</sup> Cfr. Luc Ferry y Alain Renant, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, París, Gallimard, 1988.

<sup>63</sup> México, FCE, 1972, p. 357.

<sup>64</sup> Cfr. Cl. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales de parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969.

<sup>65</sup> Cfr. Cl. Lévi-Strauss, *Mitológicas*, vols. I-IV, México, Siglo XXI, 1967-72.

<sup>66</sup> Cl. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, o. cit., p. 358.

<sup>67</sup> Cfr. ibídem, p. 360. Sobre Cl. Lévi-Strauss, cfr. J. Rubio Carracedo, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, 1976; M. Guerra, *Claude Lévi-Strauss: Antropología estructural*, Madrid, 1976; P. Gómez García, *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss. Ciencia, filosofía, ideología*, Madrid, 1980.

<sup>68</sup> Cfr. sobre M. Foucault: M. Morey, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983; P. Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, o. cit.; P. Burgelin



fluencia de J.P. Sartre, señala que, a diferencia de la generación existencialista, orientada por la pasión por el sujeto, su propia generación se halla orientada más por la pasión por el *sistema*, por la *estructura*. Para Foucault, el hombre es *un invento reciente*, propio de la episteme del s. XIX, momento en que surgen las ciencias humanas, y el hombre se convierte en el *nudo epistémico* en el que confluyen las principales cuestiones y respuestas de la filosofía. Pero la emergencia de los nuevos saberes, entre los que hay que considerar la lingüística, el psicoanálisis y la etnología, configurará una nueva episteme que llevará aparejada la *muerte del hombre*<sup>69</sup>. Queda claro para Foucault que la historia y la configuración de los saberes no son fruto del hombre como sujeto y ser libre, sino fruto de una serie de leyes internas (estructuras) que van configurando cada momento cultural, cada episteme. El hombre no hace la historia, sino que es llevado por ella.

El programa epistemológico de J. Lacan se halla orientado a interpretar el psicoanálisis freudiano en claves estructuralistas. Su pensamiento es de difícil acceso al no iniciado, por utilizar intencionadamente un estilo hermético, y, por otro lado, quedar encerrado su pensamiento en el limitado círculo de sus seminarios, con asistencia de sus discípulos más allegados. En vida publicó diversas obras, siendo la más importante sus *Ecrits*<sup>70</sup>, pero lo más significativo de su producción intelectual quedaba dentro de los seminarios tenidos con sus discípulos más cercanos. Sólo muy poco a poco, y tras su muerte, se han ido publicando esos *Seminarios*<sup>71</sup>, en los que aparecen las transcripciones de sus clases, manuscritos inéditos y otro tipo de trabajos<sup>72</sup>. Siguiendo a S. Freud, pero yendo más allá de él (intentando entenderlo mejor de lo que el mismo Freud se entendió), Lacan advierte que el inconsciente está escrito y estructu-

---

y otros, *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, 1970; E. Kurzweil, *Michel Foucault. Acabar la era del hombre*, Valencia, 1979.

<sup>69</sup> Cfr. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, o. cit.; Id., *La arqueología del saber*, o. cit.

<sup>70</sup> Paris, Seuil, 1966 (trad. cast.: *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1972). Cfr. también J. Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.

<sup>71</sup> La trad. cast. de los diferentes vols., hasta XVII, no se ha sucedido en el mismo orden cronológico. Así, el vol. I apareció en Barcelona, Paidós, 1981; el vol. XI (*Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*), en Barcelona, Barral, 1977; el vol. XVII (*El reverso del psicoanálisis. 1969-70*), Barcelona, Paidós, 1992.

<sup>72</sup> Cfr. sobre Lacan, L. Althusser, *Freud y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1970; O. Masotta, *Introducción a la lectura de J. Lacan*, Buenos Aires, Proteo, 1970; A. Rifflet-Lemaire, *Lacan*, Bruselas, Dessart, 1970; S. Lofts y Ph.W. Rosemann, «Penser l'Autre: psychanalyse lacanienne et philosophie», *R.Ph. de Louvain*, 92(1994), n.º 1, pp. 82-97; M. Benavides Lucas, *El hombre estructuralista*, cap. V, «Lacan: Parábola del pez y las golondrinas», Madrid, 1974, pp. 187 y ss.



rado como un lenguaje, por lo que hay que interpretarlo siguiendo las orientaciones de la lingüística, tratando de hacer del psicoanálisis una *ciencia* del psiquismo humano. Pero, a diferencia de Freud, para quien el centro del sentido es el yo (que intenta sacar a la luz del consciente lo oculto del inconsciente, para que donde se daba el *ello* surja el *yo*), Lacan sitúa el centro del sentido en el inconsciente. Así, en el diálogo entre el yo y el ello, lo real y auténtico es el inconsciente, llegando Lacan a definir al yo como «una función de desconocimiento», aquello por lo que el hombre se hace ilusiones que superan lo que realmente es. Por tanto, la idea del humanismo de pensar que la existencia humana queda en manos del yo consciente, autónomo y libre, queda rota por la evidencia de que el que marca su vida es el oscuro inconsciente, sometido a una lógica que el científico del nuevo psicoanálisis tiene que descubrir.

La reinterpretación que Lacan pretende respecto a Freud, la intenta realiza L. Althusser respecto a K. Marx<sup>73</sup>. Althusser considera que en el desarrollo del pensamiento y de las obras de Marx se produjo una *ruptura epistemológica*, que divide su obra en dos épocas: el Marx joven, o pre-marxista, y el Marx maduro, el auténticamente marxista. El primero habla en clave humanista, dando a entender que la historia se hace a través de las acciones del proletariado, como sujeto de la historia. En cambio, el Marx de *El Capital* entiende que la historia es resultado de las leyes propias de la infraestructura económica (materialismo histórico). La venida de la sociedad socialista ya no será fruto del esfuerzo revolucionario de la clase trabajadora organizada, sino consecuencia de la agudización de las contradicciones internas de la propia sociedad capitalista<sup>74</sup>. Por tanto, el proyecto antihumanista de L. Althusser queda evidente en su reinterpretación del materialismo histórico de K. Marx. Marx, según Althusser, habría defendido en su época de madurez un antihumanismo teórico, tachando al humanismo de ideología. De tal modo que «sólo se puede *conocer* algo sobre los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre»<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Cfr. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, 1972; Id., *Leer el Capital*, México, Siglo XXI, 1968; Id., *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, México, Siglo XXI, 1974; L. Althusser y J. Semprún, *Polémica sobre el marxismo y el humanismo*, México, 1986.

<sup>74</sup> Cfr. sobre L. Althusser, J.M. Bermudo Avila, *De Gramsci a Althusser*, Barcelona, Horsori, 1979, cap. VIII, pp. 203 y ss.; G. Amengual, «La filosofía entre la ideología y la ciencia. La concepción de la filosofía en L. Althusser», en *Educació i cultura*, 3 (1982), pp. 11-30.

<sup>75</sup> L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, o. cit., p. 190.

Podríamos resumir este abanico de antihumanismos estructuralistas en los siguientes rasgos comunes, tal y como lo indica J. Rubio Carracedo<sup>76</sup>:

- Disolución de lo humano en otras instancias extrahumanas. De este modo, el ser humano no aparece ya como fuente de sentido, ni de valor, ni de verdad. Para ellos la fuente de sentido se desplaza hacia la realidad natural, sea biológica, genética, pulsional, racional, etc.
- Predominio de lo inconsciente sobre el yo consciente, que se limita a ser mero reflejo de lo oculto en el inconsciente.
- Negación de la autonomía y libertad del ser humano, dejando de ser dueño y rector de su propia realización personal.
- Tampoco el hombre es sujeto de la historia, ni de la conformación y desarrollo de la sociedad, ya que ambas se hallan configuradas y dominadas por leyes autónomas al margen de la decisión de los sujetos humanos conscientes y libres.
- Negación de cualquier tipo de trascendencia dentro de lo humano. Por supuesto que no aceptan ningún tipo de trascendencia religiosa o metahistórica, pero tampoco dan lugar a ninguna trascendencia utópica ni, por consiguiente, tampoco puede tener cabida ningún tipo de lucha por la emancipación social. Al ser humano no le queda más remedio que aceptar la legalidad de lo dado y dejarse llevar por ella.

En este amplio abanico de propuestas antihumanistas, cabe incluso introducir, como hace G. Amengual, el apartado de un *antihumanismo teológico*<sup>77</sup>, con dos ejemplos concretos aunque distintos: J.B. Metz y H.U. von Balthasar. El primero critica, por insuficiente, el giro antropológico iniciado por su maestro K. Rahner, calificándolo de servir a un sujeto burgués, individualista, olvidándose de la dimensión sociopolítica del ser humano y de la teología. De ahí su propuesta de una *teología política* como modo de situar e historizar de modo concreto al ser humano en sus coordenadas específicas. En cambio, la crítica que von Balthasar realiza contra el antropocentrismo teológico y filosófico se sitúa en unas coordenadas muy diferentes, recuperando para la teología un nuevo teocentrismo que, según él, no debiera haber perdido.

c) *Hacia un nuevo humanismo comunitario.*

Hemos advertido, al momento de describir las diversas posturas antihumanistas anteriores, que varias de ellas se desmarcaban del hu-

---

<sup>76</sup> Cfr. *El hombre y la ética*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 18-20.

<sup>77</sup> Cfr. G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, o. cit., pp. 41-52.

*manismo* tradicional para intentar configurar un modelo más radical y auténtico de lo humano. Por tanto, posturas como las de Heidegger, Zubiri y Lévinas podrían situarse perfectamente en este apartado. Algo más difícil resulta situar como *nuevo humanismo* las posturas de algunos estructuralistas, como Lévi-Strauss, que presentan también su antihumanismo como camino para configurar un humanismo de nuevo cuño<sup>78</sup>.

Las posturas antihumanistas, que abogaban por la muerte y desaparición del sujeto y que constituyeron en décadas pasadas el pensamiento casi hegemónico en Europa, han ido, al mismo tiempo, experimentando profundas críticas internas que demostraban la contradicción de sus posturas, en la medida en que, como sus críticos indican, «la destrucción del sujeto no se hace saliendo de una filosofía de la subjetividad, sino basándose en ella»<sup>79</sup>. Así, en la actualidad estamos asistiendo a una recuperación y revalorización del individuo y de los argumentos que habían sido defendidos por el humanismo tan denostado, aunque en contextos teóricos diferentes. Tal sería el caso de la postmodernidad y del neoconservadurismo<sup>80</sup>. En el primer caso, la recuperación del sujeto individual se hace frente a los sistemas cerrados de las ideologías, en especial el marxismo, que supuestamente habrían olvidado el valor y la autonomía del sujeto inmolándolo en el altar del Sistema, de la Razon, de la Utopía proletaria socialista. Pero esa recuperación se hace desde un movimiento pendular extremo, que configura un nuevo sujeto con tintes individualistas e insolidarios.

La recuperación del sujeto desde el neoconservadurismo significa, en cambio, una vuelta a un modelo antropológico y sociológico en el que se da por sentada la primacía del individuo sobre la sociedad, resultado ésta de un pacto de iguales y configurada como el equilibrio de contrarios que buscan sus propios intereses y necesitan de un Estado mínimo para que controle el estado anterior de la naturaleza, en la que se produce «la guerra de todos contra todos» basada en la idea de que «el hombre es un lobo para el hombre» (Hobbes).

Pero la reivindicación del individuo realizada por postmodernos y neoconservadores, con todo lo ambiguo que pueda representar, es

---

<sup>78</sup> Cfr. P. Gómez-García, «Lévi-Strauss: ¿un nuevo humanismo?», *Pensamiento*, 40 (1984), pp. 77-90; A. Jeanniere, «L'humanisme de Claude Lévi-Strauss», *Etudes* (enero, 1988), pp. 57-67.

<sup>79</sup> Cfr. G. Amengual, o. cit., p. 60. Cfr. las críticas, en este sentido, de Habermas a Derrida y a Heidegger, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

<sup>80</sup> Cfr. sobre el neoconservadurismo o neoliberalismo: J.M. Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Estella, Verbo Divino, 1991; Id., *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991; VV.AA., *El neoliberalismo en cuestión*, Barcelona/Santander, Cristianisme i Justícia/Sal Terrae, 1993.

el síntoma de un movimiento recuperador más amplio, expresado en toda su amplitud por estas palabras de G. Amengual: «Entre los indicios de este pequeño movimiento convendría mencionar la nueva reivindicación de conceptos como persona, individuo, sujeto, revitalización de la tradición trascendental, dominada precisamente por una teoría de la subjetividad, reexamen de lo que ahora aparece como “ideología antihumanista”, además de una reivindicación de la razón y su universalidad precisamente en y por medio del diálogo, pluralismo, búsqueda de consensos, acción comunicativa, las cautelas que uno se ve obligado a tener cuando analiza la identificación heideggeriana entre humanismo y metafísica, la posición contradictoria de los mismos antihumanismos a la hora de conciliar su teoría con la praxis»<sup>81</sup>.

Este movimiento recuperador del sujeto/persona/individuo es significativo de una nueva sensibilidad humanista, pero también lo es de la vuelta de posiciones insuficientes en la configuración de lo humano, en la medida en que no todas tienen en cuenta su dimensión social y comunitaria.

En este sentido, las propuestas que queremos considerar en este apartado serían las que propugnan un modelo antropológico en el que se conjuga dialécticamente la dimensión personal y la comunitaria/social del ser humano. Aquí tendríamos que situar:

—La antropología de E. Lévinas, con su *humanismo del otro hombre*, sobre cuya concepción antropológica ya hemos hablado más arriba, y a cuyas limitaciones también hemos hecho referencia en otros escritos anteriores<sup>82</sup>;

—La antropología de Zubiri, basada en el hombre como *animal de realidades*, a cuyo contenido también hemos hecho referencia con antelación<sup>83</sup>. Aunque en Zubiri el descentramiento del antropocentrismo se realiza sobre todo hacia el horizonte de la realidad, su dimensión social

---

<sup>81</sup> O. cit., pp. 54-55. Al hilo del texto, G. Amengual indica en abundantes notas a pie de página los autores y textos que están configurando este nuevo panorama intelectual. Cfr. M. Cruz (comp.), *Individuo, Modernidad, Historia*, Madrid, Tecnos, 1993; M. Cruz (comp.), *Tiempo de subjetividad*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>82</sup> Cfr. C. Beorlegui, «El pensamiento ético-antropológico de E. Lévinas. Su fecundidad y sus insuficiencias», art. cit., pp. 143-172; V.R. Torres, *De la violencia a la ética. La antropología filosófica de E. Lévinas*, Madrid, UPCM, 1975; F. Colomer Ferrándiz, «La antropología de Emmanuel Lévinas», *Cuadernos de Realidades Sociales*, 1985, n.º 25-26, pp. 123-166.

<sup>83</sup> Cfr. además de los textos de Zubiri y de Ellacuría ya citados, A. Ferraz Fayos, *Zubiri: El realismo radical*, Madrid, Cincel, 1988, cap. 11, «El hombre» (pp. 163-195).

e histórica es un elemento básico de su antropología, reflejada en todos sus escritos, pero especialmente en su *Estructura dinámica de la realidad*<sup>84</sup>.

—La antropología dialógica o comunicativa de J. Habermas y de K.O. Apel, basada en la condición lingüística del ser humano, y desarrollada a través de su análisis trascendental<sup>85</sup>. Apel critica la postergación que del sujeto han hecho los antihumanismos cientifistas, inconscientes de su falacia abstractiva, cayendo unas veces en la objetivación y otras en el solipsismo, al fijarse sólo en la relación sujeto-objeto y no tener en cuenta las relaciones sujeto-sujeto en las que se desarrolla toda realidad humana, teórica o práctica. En esta crítica, Apel está ya presuponiendo la pragmática trascendental desde la que procederá a recuperar una nueva concepción del sujeto. Eso supone aceptar la necesidad de la transformación pragmática y trascendental de la filosofía. En este ejercicio transformador de la filosofía, Apel continúa el planteamiento de Kant, pero desbordándolo desde la dimensión pragmática del lenguaje. Para Kant, el yo trascendental es la condición de posibilidad de todo conocimiento. Pero Kant no ha sido consciente de que toda referencia del sujeto a cualquier objeto o a otro sujeto está mediada lingüísticamente, entendiéndose el lenguaje con la amplitud de sus tres dimensiones (sintáctica, semántica y pragmática). Pero el lenguaje fáctico nos envía a su condición de posibilidad: el lenguaje ideal o trascendental, cuyo sujeto es la comunidad ideal de comunicación. Con ello se advierte que el lenguaje no es un instrumento privado, sino comunitario, fruto de una sociedad o forma de vida. De ahí que el sujeto, en la medida en que está configurado como elemento fundamental por el lenguaje (*homo loquens, homo dialogicus*), no pueda nunca entenderse como un individuo aislado del resto de los seres humanos que configuran el universo de los hablantes. Por tanto, el sujeto de la racionalidad, de las normas éticas y de la configuración de la sociedad, es no el individuo sino la sociedad; en concreto, la comunidad ideal de diálogo.

El problema está en que tal comunidad es ideal, y nunca se puede encarnar concretamente para conseguir los consensos teóricos y prácti-

---

<sup>84</sup> O. cit., Cfr. sobre la dimensión social de la antropología de Zubiri, A. González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Madrid, Univ. de Comillas, 1994 (tesis doctoral).

<sup>85</sup> Cfr. K.O. Apel, *Transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1985; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, o. cit.; G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid, Caparrós, 1998, cap. III: «El sujeto en la transformación de la filosofía de Karl-Otto Apel» (pp. 119-147).

cos que deban regir lo verdadero y la conducta buena. La dificultad estará, pues, en establecer la relación entre la comunidad real y la ideal. No se trata de dos comunidades, sino de dos aspectos de la misma comunidad, en la medida en que la comunidad ideal se convierte en una posibilidad de lo real, como una instancia regulativa, a la vez que utópica, puesto que le indica hacia dónde tiene que avanzar para configurarse correctamente.

Partir de la comunidad ideal como el sujeto trascendental no implica olvidar a los sujetos concretos que forman parte de las comunidades reales. Al contrario, esos sujetos concretos no son olvidados, sólo que se les resitúa y comprende en el entramado de la comunidad lingüística, tanto real como ideal. Los sujetos concretos son vistos como usuarios del lenguaje, con todo lo que ello supone desde el análisis trascendental del hecho de hablar: capacidad de razonar, de actuar, de buscar acuerdos, de decir la verdad, etc. Por tanto, el hecho de hablar supone que el sujeto se halla configurado dentro de una realidad normada, tanto en el ámbito de la razón teórica como en el de la ética o razón práctica. Ahora bien, la necesidad de tener en cuenta a la comunidad para llegar a lo bueno y verdadero (el imperativo categórico kantiano se amplía ahora por la mediación de esa comunidad ideal como instancia reguladora), no priva al ser humano de su subjetividad, esto es, de su autonomía, racionalidad y responsabilidad<sup>86</sup>. Lo que ahora se afirma es que el sujeto no se realiza ni ejerce su racionalidad en una evidencia solipsista, sino en el ejercicio social de hablar y argumentar. Por tanto, Apel está proponiendo un modelo de ser humano en el que se presupone que cada persona no se realiza en la reflexión, sino en el ejercicio de la comunicación. El individuo no está hecho de una vez por todas como resultado de factores naturales (biológicos o genéticos) o del ejercicio solipsista de tener conciencia de sí (Descartes), sino que se va realizando en la medida en que pone en práctica su capacidad de hablar, de argumentar, producto social, no individual. De ahí que su condición social es el fundamento y la condición de posibilidad de su personalidad, como naturaleza abierta que se realiza en la atmósfera de lo comunitario.

Además, el hecho de situar al individuo en este horizonte social implica el reconocimiento de la pluralidad de individuos, de su capacidad racional y su dignidad ética, en la medida en que en el ejercicio de argumentar está presupuesto el reconocimiento simétrico de los otros y el

---

<sup>86</sup> Cfr. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, o. cit., pp. 106-110; Id., «Introducción: Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad», en K.O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós/Univ. Aut. de Barcelona, 1991, pp. 9-33.

respeto a sus opiniones. En palabras de Apel: «Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales»<sup>87</sup>.

Así, pues, en palabras de G. Amengual, «la filosofía de la subjetividad se ha transformado en filosofía de la comunicación (...). Pero, por otra parte, esta filosofía de la comunicación parte de y lleva a una filosofía de la subjetividad como algo último e irrebable, en la medida en que la razón no por dejar de ser solipsista se convierte meramente en anónima o puro automatismo, sino que, por el contrario, es siempre razón de alguien: de los comunicantes y argumentantes, que confían en la verdad y por ello tiene sentido su búsqueda, que además pueden distinguir entre correcto e incorrecto, lo cual, además de a la verdad, dice referencia a la libertad, y que, finalmente, llegando a acuerdos, dan su asentimiento libre y propio gracias a la propia evidencia alcanzada, con lo cual va implícita la afirmación de la propia individualidad de los comunicantes en general»<sup>88</sup>.

—La *antropología de la liberación*, de E. Dussel y J.C. Scannone, entre otros<sup>89</sup>. Apoyados en la filosofía de E. Lévinas, en especial en la crítica a la Totalidad de la filosofía occidental, eurocéntrica, y haciendo una aplicación cultural y política desde la óptica de los países periféricos, en especial, los latinoamericanos, propugnan un modelo de racionalidad interpersonal e intercultural, en el que se acepte al otro, en especial al otro marginado (la mujer, el pobre, las culturas olvidadas y no tenidas en cuenta,...), como sujeto e interlocutor válido de diálogo. Aceptan los planteamientos de la racionalidad comunicativa, sobre todo de Apel, pero de modo crítico. La simetría abstracta que se propone en la teoría consensual de la verdad y de la justicia, tiene que ser corregida y complementada con la apelación a los sujetos concretos, que no son meramente individuos abstractos intercambiables, sino sujetos

---

<sup>87</sup> K.O. Apel, *Transformación de la filosofía*, o. cit., vol. II, p. 380.

<sup>88</sup> *Modernidad y crisis del sujeto*, o. cit., p. 146. Cfr. W. Kuhlmann, «Tod des Subjekts? Eine transzendentalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts», en H.Nagl-Docekal/H.Vetter (Hrsg.), *Tod des subjekts?*, Viena/Munich, 1987, pp. 151-154.

<sup>89</sup> Cuando se habla de la *filosofía de la liberación*, nos estamos refiriendo a un modo de pensar que no es en absoluto uniforme, aunque parta de una serie de presupuestos comunes. Aquí queremos ejemplificar esta línea de pensamiento en estos dos autores, por considerarlos especialmente significativos. Para ver el abanico de filosofía de la liberación, cfr. H. Cerutti Guldberg, *La filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983, 1992<sup>2</sup>; C. Beorlegui, «La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel», art. cit., pp. 347-371.

irrepetibles e imposibles de reducir a una universalización conceptual (la *infinitud* del otro de Lévinas). Por tanto, la propuesta antropológica que presentan está articulada por el acercamiento al otro concreto, tanto individual como social y cultural, para descubrir su indigencia y marginación (el *principio compasión*), el reconocimiento de la irrepetibilidad de cada individuo (Lévinas), y el ejercicio de la racionalidad comunicativa, ejercida por los sujetos concretos históricos. La razón de ello está en que, como señala J.C. Scannone, la relación existente, en la teoría de la racionalidad comunicativa de Habermas y Apel, entre el nivel empírico y el trascendental no está dada de un modo cerrado y automático, sino que depende su concreción de «la libertad del otro, de su alteridad irreductible y de su trascendente imprevisibilidad»<sup>90</sup>. De ahí que J.C. Scannone proponga, como alternativa a la comunidad ideal de comunicación, el *nosotros ético-histórico*<sup>91</sup>. Por eso, en vez de hablar de *dialéctica*, o de racionalidad *dialógica*, prefieren hablar de *analéctica*, como dialéctica de la asimetría y la diferencia, que representa más fielmente la situación de desigualdad en la que se sitúan los seres humanos. Y además, «la relación ética entre cosujetos no es de dominación heterónoma ni de mero respeto del recíproco derecho, sino de mutua acogida ética y responsabilidad del otro en cuanto otro. Se trata de una relación sin relación, a saber, sin relativización»<sup>92</sup>. En resumen, la propuesta antropológica de la filosofía de la liberación implica la conjugación de la dimensión personal y social del ser humano, pero reconociendo la condición irrepetible e inobjetivable de cada persona, y tomando de un modo crítico y concreto (en su concreción histórica, social, cultural, económica, etc.) la dimensión social<sup>93</sup>.

#### 4.2. *Un humanismo dialógico, solidario y responsable*

Partíamos en nuestra reflexión de situar las propuestas antropológicas entre dos extremos viciosos: el dogmatismo y el relativismo. Y también hemos presentado a continuación, en el amplio espacio intermedio, un extenso abanico de posturas antropológicas, sin indicar ex-

---

<sup>90</sup> J.C. Scannone, «Filosofía primera e intersubjetividad», *Stromata*, 42 (1986), pp. 367-386; 378. Cfr. C. Beorlegui. «La intersubjetividad asimétrica, clave de la responsabilidad ética», en *Rev. Catalana de Teologia* (Homenaje al Prf. E. Colomer), 1994, pp. 309-319.

<sup>91</sup> Cfr. J.C. Scannone, «Filosofía primera e intersubjetividad», o. cit., y «Racionalidad ética. Comunidad de comunicación y alteridad», *Stromata*, 43 (1986), pp. 393-397.

<sup>92</sup> J.C. Scannone, «Racionalidad ética», art. cit., p. 397.

<sup>93</sup> Cfr. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, o. cit.



plícitamente valoraciones y preferencias. Nos hemos limitado a presentar ese amplio abanico de posturas ordenadas en relación con cómo se sitúan ante las categorías *naturaleza* y *sujeto*.

Cabe plantearse ahora si no podemos dar algún paso más, puesto que nos queda la alternativa de quedarnos aquí, dejando que cada quien elija el modelo que más le guste y nada más. Podríamos también presentar otras clasificaciones ordenadas según otros muchos criterios. Pero podemos orientarnos también hacia la más difícil tarea de preguntarnos si cabe barajar y presentar algún criterio que ayude a discriminar racionalmente (no sólo intuitiva o emotivamente) entre los diferentes modelos, concluyendo que quienes satisfagan tales criterios representan modos más correctos, más verdaderos, de entender lo humano, frente a quienes no los satisfagan.

Es verdad que, como ya lo dejamos dicho, nos encontramos a la hora de dilucidar el estatuto crítico-ideológico de la Antropología filosófica con la tarea de tener que comparar entre diversas propuestas hermenéuticas de sentido de lo humano. Y en este terreno resulta más difícil llegar a criterios empíricos y objetivables que ayuden a una fácil y correcta discriminación entre teorías y modelos. Estamos, lo sabemos, en el terreno de lo opcional, de propuestas antropológicas en las que hay, por su propia naturaleza, una gran base de contenidos postulatorios. Pero se supone que también en este terreno tiene que haber algún modo de posibilidad de comprobación racional, a menos que adoptemos la postura relativista.

Por tanto, la propuesta que hacemos a continuación tiene la pretensión de establecer una serie de criterios mínimos que consideramos tendrían que tener los modelos antropológicos para poder ser considerados aceptables. En ese sentido, entendemos que todo modelo o propuesta antropológica tendría que validarse en dos direcciones: en el ámbito de la racionalidad filosófica, deberá ser consciente de sus presupuestos y explicitarlos y justificarlos racionalmente; y además, deberá apoyarse coherentemente en los datos que las diferentes ciencias humanas aportan acerca de la realidad humana.

Teniendo en cuenta todo ello, nos parece acertado exigir a todo modelo antropológico que quiera validarse como tal, aceptar o incorporar tres criterios:

- el presupuesto humanista,
- la dimensión dialógica o comunitaria del humanismo,
- y su enfoque solidario y liberador.

a) El *presupuesto humanista* implica partir de la diferencia ontológica y ética entre el hombre y las demás realidades mundanas. Esto sig-

nifica defender que el ser humano posee una densidad ontológica que lo diferencia cualitativamente del resto de las demás realidades intramundanas, y, en consecuencia, posee una dignidad ética que lo hace cualitativamente más valioso que el resto de lo mundano. Esta afirmación nos separa radicalmente de todos los modelos antropológicos antihumanistas de corte cientifista, que se acercan al estudio del ser humano con ánimo de *disolverlo* en realidades extra-humanas: es el caso de los antihumanismos que hemos denominado cientifistas y semiológicos. No sería el caso, en cambio, de todos las demás propuestas que presentándose a veces incluso como expresamente antihumanistas, lo hacen desde la pretensión de acceder a una nueva comprensión de lo humano en la que queda afirmada su condición de sujeto autónomo y libre.

Por tanto, vemos que la referencia al *humanismo* suele despertar ciertas reticencias, comprensibles, por cierto, dada la compleja carga semántica que el término lleva consigo. Muchos consideran el *humanismo* como una idea o planteamiento ya superado, por las limitaciones que conlleva<sup>94</sup>. Pero es hora de volver por sus fueros y mantener como válida la referencia al *humanismo*, aunque haya que dotarlo de nuevo rostro y de nuevos contenidos. Hoy día más que nunca, como señala J. Conill, es necesario apelar a un *renovado humanismo* como alternativa a la *barbarie*, «un renovado humanismo, empeñado en armonizar al “animal de realidades” con el “animal de idealidades”, del que nos habla Zubiri. Con ello se va generando una sabiduría capaz de crear nuevas formas de vida»<sup>95</sup>.

Así, pues, frente a determinados antihumanismos, que justifican su afirmación sobre la *muerte del sujeto* desde la pretensión de presentar de ese modo la verdadera imagen del hombre, pero que más bien suponen su liquidación y *sujeción* a cualquier otra realidad extra-humana, es necesario y perentorio afirmar como elemento clave e imprescindible de la configuración de lo humano la afirmación de la diferencia cualitativa, en lo ontológico y ético, entre el ser humano y el resto de lo mundano. El elemento central de todo humanismo ha supuesto siempre la tesis que «atribuye dignidad y valor al hombre en cuanto tal»<sup>96</sup>, constituyendo, como señala Kant en su tercera formulación del impera-

---

<sup>94</sup> Cfr. M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit., p. 105 y ss.; G. Amengual, «Lectura humanista del antihumanismo», *Diálogo Filosófico*, 1991, n.º 20, pp. 200-240 (recogido en G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, o. cit., cap. I); J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, o. cit.; A. Rénaud, *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, cap. 8.

<sup>95</sup> J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, o. cit., p. 11.

<sup>96</sup> M. Morey, op. cit., p. 107.

tivo categórico, un fin en sí mismo, no siendo lícita su utilización como medio al servicio de nada ni de nadie. Ello supone, pues, concederle una dignidad absoluta, aunque la posea de modo relativo, en cuanto que su absolutez lo sea como *realidad cobrada*, y, por tanto, sea una *realidad relativamente absoluta*<sup>97</sup>.

b) Un humanismo dialógico/comunitario.

Ahora bien, en la reivindicación de un nuevo humanismo es fundamental señalar que se parte de una concepción del ser humano superadora de su escoramiento individualista, para entender la dimensión interpersonal y social del ser humano como uno de sus elementos esenciales. Esto es, el ser humano no llega a ser tal más que en el entramado dialógico con los demás seres humanos, entramado que se constituye en diversos niveles concéntricos, desde el entorno familiar hasta el entorno globalizador que abarca a toda la especie.

Pero así como en el presupuesto primero (la densidad ontológica y ética del ser humano) nos encontraríamos con un consenso de amplia mayoría, en la afirmación sobre la condición esencialmente social del ser humano nos encontramos con serios contrincantes. Esta tesis tiene que enfrentarse con la concepción solipsista del ser humano, que ha sido la que ha sostenido la concepción del hombre moderno desde Descartes. Por tanto, nos hallamos ante dos modelos antropológicos contrapuestos que se disputan la hegemonía intelectual y social: el modelo individualista (defendido por postmodernos y neoconservadores), y el modelo social/comunitario, avalado por una visión más ajustada a los datos de la reflexión filosófico-antropológica y de las ciencias humanas<sup>98</sup>.

El individualismo liberal es el modelo antropológico que trata de hegemonizar la concepción de lo humano en los países occidentales avanzados, intentando exportar e imponer su visión del hombre al resto de las culturas del planeta, a través de sus poderosos medios de comunicación de masas<sup>99</sup>. Durante la época del primer liberalismo, y tras un largo trabajo de legitimación en su forma de entender la realidad y de someterla a sus intereses<sup>100</sup>, se fue conformando un ideal de hombre

---

<sup>97</sup> Cfr. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit.; Id., *Sobre el hombre*, o. cit.; A. Cortina, *Ética civil y religión*, o. cit., pp. 87 y ss.

<sup>98</sup> Cfr. C. Beorlegui, «Dos modelos antropológicos en conflicto: el individualismo ilustrado y el comunitarismo solidario», *Letras de Deusto*, 24 (1994), n.º 63, pp. 53-76.

<sup>99</sup> Cfr. E. Guinsberg, «Los medios masivos y la construcción del modelo neoliberal de identidad», *Rev. de Psic. de El Salvador* 11 (1992), n.º 46, pp. 303-316.

<sup>100</sup> Cfr. F. Vallespín, *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985; VV.AA., *El neoliberalismo*, Santander, Sal Terrae, 1994; J.M. Mardones, *Capitalismo y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1992.

que se caracterizaba por estos rasgos: individualismo, egoísmo/narcisismo, competitividad desde un sentido darwinista de la vida, dominado por la lógica de la racionalidad económica y la ética calvinista del trabajo, la eficacia y la productividad económicas<sup>101</sup>. En realidad, estos rasgos antropológicos no constituyen una antropología sistematizada y explícitamente elaborada, puesto que el liberalismo no tiene propiamente una filosofía (en cuanto teoría que trate de fundamentar racionalmente sus puntos de vista), sino que constituye una descripción fáctica de la realidad humana y social que la propia política liberal está imponiendo, elevando la facticidad a normatividad. Razón tiene Arthur Utz cuando afirma que «la teoría liberal de la sociedad no es una filosofía sino una explicación científico-natural de relaciones de actividad. La esencia de la filosofía es el problema del sentido, pero éste es puesto entre paréntesis en la teoría individualista de la sociedad, debido a que no es empíricamente percible»<sup>102</sup>. Además, como apunta A. Cortina, para el liberalismo político «no existe una idea de hombre ni tampoco tiene que existir, porque ello atentaría contra algunas de las más auténticas y valiosas intuiciones del liberalismo»<sup>103</sup>.

A pesar de ello, el liberalismo tanto político como filosófico está apoyado en una filosofía implícita que comprende una concepción individual del ser humano, entendido como realidad anterior y autosuficiente respecto a la sociedad, constituido por una búsqueda de su propio interés como expresión de los dinamismos propios de su propia naturaleza (así Hobbes y Locke), que los teóricos neo-conservadores tratan de maquillar de la manera más decorosa posible<sup>104</sup>, pero que no deja de ser una construcción *ideológica* al servicio de los intereses económico-políticos de las minorías dominantes en la sociedad actual.

Frente a esta concepción individualista, apoyada teóricamente en el llamado *individualismo o solipsismo teórico* (que enfoca los problemas de la realidad desde la idea de que basta la perspectiva individualista para llegar al acceso a la verdad), insuficiente tanto desde el punto de vista epistemológico como antropológico y ético<sup>105</sup>, vamos a proponer y defender la condición social del ser humano como un ingrediente que pertenece a su más íntima naturaleza.

---

<sup>101</sup> Cfr. J.M. Mardones, *El hombre económico: orígenes culturales*, Madrid, Edic. S.M., 1994; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, o. cit., cap. 2.º.

<sup>102</sup> A. Utz, *Entre neoliberalismo y neomarxismo*, Barcelona, Herder, 1977, p. 178.

<sup>103</sup> A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, o. cit., p. 33.

<sup>104</sup> Cfr. J. M. Mardones, o. cit., pp. 40 y ss.

<sup>105</sup> Cfr. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, o. cit.; A. González, «El individualismo metodológico de Max Weber y las modernas teorías de la elección racional», *Realidad* (UCA, San Salvador), 1993, n.º 34, pp. 431-447.

Los elementos que apoyan esta postura son muy diversos, pero nos vamos a centrar en dos direcciones: mostrando, por un lado, la estructura interpersonal y social de la génesis del yo, y, por otro, el carácter esencialmente dialógico de la dimensión lógico-trascendental de la subjetividad.

Las diferentes ciencias humanas y las antropologías científicas aportan suficientes datos como para dejar bien asentado que la génesis del yo no sigue un proceso individual solipsista, sino más bien otro conformado por una estructura dialéctica en la que intervienen tanto la dinámica interna del individuo como el entorno social. Este ámbito social, campal, funciona ya en la dinámica ontogenética desde la fase embrionaria del ser humano, en la que se conjugan la dinámica genética individual del embrión con los ingredientes campales de la matriz, que constituyen su condición de posibilidad y su límite<sup>106</sup>. Sigue advirtiéndose también tal estructura social en la fase concomitante y posterior al nacimiento, en la que se experimenta el ser humano como «ser deficiente» (A. Gehlen) y conformado tanto en lo fisiológico, como en lo psicológico y sociológico por la llamada por J. Rof Carballo *urdimbre primigenia*<sup>107</sup>, constituida por la dialéctica entre «la suma invalidez biológica» del recién nacido y la «tendencia diatrófica tutelar» de la madre. Igualmente, confirman esta estructura campal y dialéctica individuo-entorno social los trabajos sobre la configuración de la conciencia y la concepción de la realidad realizadas por Vygotsky<sup>108</sup> y G.H. Mead<sup>109</sup>, en disputa con las interpretaciones de corte más individualista de Piaget<sup>110</sup>. Asimismo, se da el mismo esquema dialéctico-estructural en el proceso de adquisición del lenguaje, confirmado por la gramática generativa de N. Chomsky<sup>111</sup> y las investigaciones de psicólogos infantiles como Fr. Dolto<sup>112</sup>.

---

<sup>106</sup> Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, o. cit.; P. Lain Entralgo, *Nuestro cuerpo. Teoría actual*, o. cit.

<sup>107</sup> Cfr. Rof Carballo, «El hombre como encuentro», en *Homenaje a X. Zubiri*, Madrid, Ed. Monda y Crédito, vol. II, 1970, pp. 587-616; Id., *El hombre como encuentro*, Madrid, Alaguara, 1973.

<sup>108</sup> Cfr. L.S. Vygotsky, *Obras escogidas*, 2 vols., Madrid, Visor, 1987; J.V. Wertsch, *Vygotsky y la formación social de la mente*, Barcelona, Paidós, 1988; A. Riviére, «La psicología de Vygotsky: sobre la larga proyección de una corta biografía», en *Infancia y aprendizaje*, 1984, pp. 27-28.

<sup>109</sup> Cfr. G.H. Mead, *Espíritu, persona, sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1972; J.C. Alexander, *Las teorías sociológicas*, Barcelona, Gedisa, 1990, cap. 12.

<sup>110</sup> Cfr. J. Piaget, *Comments on Vygotski's Critical Remarks*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1962, p. 4; cfr. Light, «La adopción de roles», en J. Bruner y H. Haste (comp.), *La elaboración del sentido*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 45-62.

<sup>111</sup> Cfr. N. Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, 1971; *ibid.*, *Reflexiones sobre el lenguaje*, Barcelona, 1979; Carlos P. Otero, *La revolución de Chomsky*, Madrid, 1984.

<sup>112</sup> Cfr. Fr. Dolto, «La aparición del yo gramatical en el niño», en Varios, *Sobre el individuo*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 91-109.

Todos estos datos e investigaciones avalan la idea de que el ser humano sólo llega a conformarse como un yo maduro y bien estructurado, esto es, una persona autónoma, dentro de un ámbito interpersonal que le suministra la cultura, el lenguaje, una cosmovisión, y hasta la forma concreta de percibirse como un yo suficiente y diferenciado<sup>113</sup>.

Junto a la dimensión empírica de la génesis del sujeto, tenemos que hacer también referencia a su dimensión *lógico-trascendental*, en la que advertimos igualmente que todo hombre es necesariamente social, por dialógico. Basados en la teoría de la acción comunicativa de Habermas y en el apriori de la argumentación de Apel<sup>114</sup>, se advierte que la configuración del sentido y de la voluntad se halla enmarcado en un «socialismo pragmático» o «socialismo procedimental», en expresión de K.O. Apel.

Por tanto, la razón humana, en su dimensión más básica y profunda, no se nos aparece como una razón individualista e instrumental, sino como razón dialógica, comunicativa. El hombre emerge a su condición de tal cuando empieza a hablar e interactúa con sus compañeros de especie. De modo que esta capacidad argumentadora representa un hecho fáctico, constitutivo de la condición humana, y como tal incontestable e irrebasable, en la medida en que su propia refutación se realiza utilizando la propia acción comunicativa. Y realizando una reflexión trascendental sobre el *factum* del lenguaje, para descubrir sus condiciones de posibilidad, nos encontramos con un lenguaje ideal, o con una serie de notas que conforman la situación ideal de diálogo. Este lenguaje ideal está presuponiendo que los interlocutores se entienden, dicen la verdad, atienden sólo a razones, quieren llegar a un consenso racional, respetan los argumentos de todos los afectados, y se desarrolla el diálogo en condiciones de simetría, esto es, todos los afectados tienen igualdad de oportunidades en la presentación de razones, y todos son respetados en su dignidad, en la medida en que, como seres humanos, son un fin en sí mismo y nunca un medio al servicio de otra realidad (imperativo categórico kantiano).

Aunque esta propuesta de la razón comunicativa ha recibido críticas sobre diversos aspectos y desde las más variadas posturas<sup>115</sup>, consi-

---

<sup>113</sup> Cfr. C. Beorlegui, «El hombre y sus imágenes. Del narcisismo a la alteridad», *Letras de Deusto*, 22 (1992), n.º 52, pp. 81-108; Id., «Dos modelos antropológicos en conflicto: el individualismo ilustrado y el comunitarismo solidario», art. cit., pp. 53-76.

<sup>114</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, o. cit.; K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, o. cit.; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, o. cit.; J.M. Mardones, *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, o. cit.

<sup>115</sup> Cfr. Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de J. Habermas*, o. cit.

deramos que en sus elementos centrales resulta una base válida y suficiente como para asentar un modelo de hombre solidario y emancipador, por su radical condición social. Porque, si el presupuesto trascendental del lenguaje ideal es imposible conseguirlo de modo fáctico dentro de la historia, su referencia constitutiva resulta de indudable utilidad teórica como ideal regulador e instancia crítica desde donde, en primer lugar, advertimos las limitaciones y deficiencias de la acción comunicativa fáctica, y, en segundo lugar, se convierte en referencia ideal y utópica hacia donde orientar la realización histórica del hombre y de la sociedad, si quieren responder a las características de su auténtica condición.

c) Enfoque crítico-liberador de la idea del hombre.

La referencia a la dimensión comunicativa y social del ser humano lleva implícita una visión crítica de la sociedad. Desde la utopía de la comunidad ideal de comunicación, advertimos las distorsiones comunicativas en la sociedad fáctica. De ahí que esa utopía sirva de instancia crítica desde la que se advierten las perversiones y limitaciones de los procesos comunicativos en las sociedades humanas concretas. Por tanto, una consideración realista y atendida a la realidad de lo humano, tiene que entender y estudiar la esencia de lo humano dentro de este entorno social distorsionado, escindido por la desigualdad y la dominación de una minoría sobre el resto de la sociedad.

Pero, a su vez entendemos que la mirada crítica de la utopía de la comunidad ideal de comunicación tiene que completarse con un acercamiento más realista a las sociedades y culturas marginadas, para ser más fiel a la realidad histórica, como señalan diversas posiciones como la filosofía de la liberación y otros planteamientos filosóficos, que sitúan su óptica filosófica desde el *recuerdo* (anamnesis) de los olvidados y machacados de la historia, y desde una mayor fidelidad a la realidad histórica.

C.1) La relación asimétrica del *principio compasión* y del *principio anamnético*.

La razón comunicativa nos presenta una situación ideal de diálogo en que se establece una relación de igualdad y simetría entre los diversos dialogantes. Pero, para una concepción antropológica orientada desde la óptica liberadora, el planteamiento simétrico de la razón comunicativa resulta insuficiente. Es el planteamiento defendido, entre otros, por E. Dussel y J.C. Scannone<sup>116</sup>. La simetría de la razón comu-

---

<sup>116</sup> Cfr. E. Dussel, «La introducción de la “transformación de la filosofía” de K.O. Apel y la filosofía de la liberación», en *Ensayos*, nov. De 1989, pp. 1-78; J.C. Scannone, «Ra-

nicativa, según estos filósofos, tiene demasiado en cuenta la situación de suficiente simetría fáctica de las sociedades del Primer Mundo, pero olvidaría la situación generalizada en el Tercer Mundo, (y también en amplios sectores del primero) en que hay grandes masas de personas que se hallan excluidas de la posibilidad de participar en un diálogo real de afectados.

Quizás de fondo también esté funcionando en la razón comunicativa apeliana y habermasiana el principio de igualdad antropológica ilustrada, que se dirige y entiende al otro como un *alter ego*. Pero esta visión antropológica, para responder más adecuadamente a la auténtica condición humana, tiene que ser sensible a las críticas que le dirige la denominada *antropología de la alteridad* de E. Lévinas<sup>117</sup>, en quien se apoyan tanto Dussel como Scannone. Eso significa que la lógica de la acción comunicativa tiene que tener en cuenta la *exterioridad metafísica del otro*, en la medida en que el otro es alguien que me trasciende absolutamente (exterioridad), de la que nunca puedo dar cuenta racional, y que me interpela a responder por él. Así, la responsabilidad hacia el otro es la base que define al yo, antes incluso de su libertad. No es, pues, la libertad la que se constituye y da sentido al sujeto (así el existencialismo y el individualismo liberal), sino la responsabilidad hacia el otro. Desde esta óptica, se entiende a Lévinas: «Yo hablo de la responsabilidad como la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad»<sup>118</sup>. De ahí que la ética se constituya en la base de la filosofía (en cuanto ontología), según Lévinas. Por ello, toda relación de diálogo se halla basada en una radical asimetría entre el yo y el otro, cuyos derechos pasan por encima de los míos. Pero, además, la realidad fáctica de las relaciones humanas, tanto en el ámbito individual como en el de pueblos y culturas, está basada en situaciones en que sistemáticamente hay gente que queda excluida, porque no tiene las condiciones mínimas para hablar y para acceder al diálogo. La realidad es que son mayorías de gentes las que resultan excluidas.

---

cionalidad y ética. Comunidad de comunicación y alteridad», *Strommata*, XLIII (1987), n.º 33, pp. 393-397.

<sup>117</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1976; Id., *El humanismo del otro hombre*, o. cit.; Id., *De otro modo que ser, o más allá que la esencia*, o. cit.

<sup>118</sup> E. Lévinas, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, París, Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982 (trad. cast.: Madrid, Visor, 1991), p. 91. Cfr. Como introducción al pensamiento de E. Lévinas, U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, Madrid, UPCM, 1982; G. González, R. Arnáiz, *E. Lévinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1988; J.M. Aguilar López, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Pamplona, EUNSA, 1993.



De ahí que, para una óptica de la liberación, el planteamiento de la razón comunicativa, como idea reguladora y utópica que describe la situación ideal de diálogo, tenga que ser, por tanto, completado con el principio *compasión*, que atiende a las situaciones fácticas de sangrante desigualdad en las que se encuentran las «mayorías populares», en expresión de I. Ellacuría. La única forma de que vaya siendo cada vez más real la simetría a la que apunta la situación ideal de diálogo es ser consciente de las desigualdades reales en que se encuentran las masas de pobres y marginados de todo tipo, desde el acercamiento a su realidad, llevados por la compasión hacia su situación de marginación y de exterioridad.

Pero todavía hay más. Hay otros interlocutores que nunca podrán ya tomar la palabra en una hipotética futura situación ideal de diálogo: los inocentes que fueron matados por sus verdugos, y ya no pueden pedir justicia. Ante ello, nos indica R. Mate<sup>119</sup>, inspirándose en W. Benjamín y otros teóricos frankfurtianos, sólo vale dejar actual al «principio anamnético», el recuerdo activo, que intenta rescatar del olvido la causa de los derrotados, con objeto de que no se pierdan sus ideales y reivindicaciones de justicia ni el recuerdo de las situaciones inhumanas que ocasionaron su derrota y destrucción. Pero hay que ser conscientes de que su redención definitiva, al menos en el ámbito histórico, nunca será total. Sólo apelando a la *razón teológica* se puede esperar una *redención* (asunción en las manos de Dios) de lo ya perdido y derrotado. Pero al menos la *anamnesis* (recuerdo) de su causa puede servir, dentro de nuestra historia, para redimir el presente y el futuro; esto es, para tratar de que sean hoy realidad los ideales que no tuvieron éxito, porque fueron truncados, en el pasado.

Por tanto, el principio *compasión* como el *anamnético* se hallan en la óptica de la responsabilidad hacia el otro, sobre todo del más *otro*, el oprimido y marginado. Pero, como señala J. Conill, siguiendo a E. Dussel, «esta filosofía humanista de la responsabilidad liberadora rebasa los límites del enfoque lingüístico, y de ahí que E. Dussel exija pasar de una pragmática trascendental a una “economía trascendental”, en la que, en vez de regirnos por una comunidad ideal de comunicación, habrá que inspirarse en una “comunidad de vida ideal”, que incluya la individualidad y la libertad realizadas. Vendría a ser una comunidad económica, donde se trata lo económico en sentido ético-antropológico, en la que el centro de gravedad (como debe ser) ha pasado *del lenguaje a la vida real*; y, por consiguiente, la reciprocidad

---

<sup>119</sup> Cfr. R. Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.

lingüística quedaría subsumida bajo una reciprocidad vital, experimentada por la corporalidad de cada subjetividad humana en una comunidad de vida real *sin exclusiones*»<sup>120</sup>.

### C.2) La fidelidad a la realidad histórica.

Tanto la situación ideal de diálogo como de la vida real son ideales que miran hacia el futuro para su realización completa y definitiva. Y es que el ser humano es una realidad histórica, tanto en su dimensión individual como social. Quien mejor ha sabido expresar este aspecto de la realidad humana ha sido Ignacio Ellacuría, a quien seguiremos en sus rasgos fundamentales<sup>121</sup>.

Un pensamiento atravesado por un interés liberador tiene que comenzar siendo fiel a la realidad, como objeto central del filosofar, según X. Zubiri<sup>122</sup>. Pero la realidad es estructuralmente dinámica, constituida por diferentes tipos de dinamismos, hallándose *subtendidos dinámicamente* los unos a los otros<sup>123</sup>. Y entre los diversos dinamismos, es en el de la historia donde se actualizan y hacen presentes todos los demás dinamismos. Por eso, Ellacuría considera que la realidad *histórica* es el objeto de la filosofía, y, por tanto, de la filosofía de la liberación<sup>124</sup>.

La filosofía de la liberación tiene que ocuparse, por tanto, de la *realidad* en todos sus sentidos y dimensiones. Ello implica que el modelo de hombre liberador es quien comienza por *hacerse cargo de la realidad* (enfrentarse y atenerse a ella, con la máxima objetividad y profundidad), para *encargarse* de ella (el principio de *responsabilidad*, implicarse con sus problemas y tareas) y *cargar* con ella a la espalda

---

<sup>120</sup> J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, o. cit., p. 133. Los subrayados son del texto.

<sup>121</sup> Cfr. I. Ellacuría, *Teoría de la realidad histórica*, S. Salvador, UCA, 1990, Madrid, Trotta, 1991. Para introducirse en el pensamiento de I. Ellacuría, cfr. A. González, «Aproximación a la obra de I. Ellacuría», en J.A. Gimbernat y C. Gómez (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a I. Ellacuría*, Estella, Verbo Divino, 1994, pp. 307-327; M. Domínguez Miranda, «Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana», *ECA*, 1992, n.º 529-530, pp. 983-988; C. Acevedo, «El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría», *ECA*, 48 (1993), n.º 541-542, pp. 1089-1108; Héctor Samour, «Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría», *ECA*, 48 (1993), pp. 1109-1128; Rolando Alvarado, «Ignacio Ellacuría: de la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación», *ECA*, 48 (1993), pp. 1129-1142.

<sup>122</sup> Cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, o. cit.

<sup>123</sup> Cfr. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, o. cit.

<sup>124</sup> Cfr. I. Ellacuría, «Función liberadora de la filosofía», *ECA*, 1985, pp. 435-436, 45-64. Sigo a A. González, «Aproximación a la obra filosófica de I. Ellacuría», en J.A. Gimbernat y C. Gómez (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a I. Ellacuría*, o. cit., pp. 307-327.

(desde la pasión y com-pasión de quien no puede quedar al margen de sus sufrimientos)<sup>125</sup>.

Pero la realidad, en el máximo despliegue de dinamicidad es *histórica*. La realidad histórica «es la realidad entera asumida en el reino social de la libertad; es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades»<sup>126</sup>. Desde esta concepción de la realidad histórica es como podemos llegar a entender lo que para Ellacuría comprendía una filosofía de la liberación: «ésta consistiría, ayudándonos en su definición con palabras de A. González, ante todo en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la historia donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad»<sup>127</sup>.

Ahora bien, para Ellacuría, lo específico del dinamismo histórico, su formalidad, es su carácter de *praxis*, entendida como «la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica»<sup>128</sup>. Y en la medida en que la praxis integra, como un momento intrínseco de ella a la teoría, resulta evidente para Ellacuría que la inteligencia humana está radicalmente afectada de historicidad. Así, pues, la inteligencia humana es inteligencia histórica, situada, «una inteligencia que sabe no poder entrar a fondo de sí misma más que situadamente y pretendiendo entrar al fondo de la situación tomada en su totalidad»<sup>129</sup>.

La dimensión histórica de la inteligencia se advierte tanto en su origen (en cuanto que consiste en apropiación de posibilidades), como en su destinación social (por cuanto la mayor parte de sus contenidos están marcados por intereses), y sobre todo en el carácter constitutivo del inteligir, esto es: «Dado el carácter activo de la inteligencia y el carácter asimismo dinámico de todo lo real, la referencia del conocer humano a la praxis es la condición misma de su propia científicidad»<sup>130</sup>.

Por tanto, todo filosofar y toda reflexión acerca de la realidad humana (en cuanto reflexión antropológica) tiene que estar afectada y sustentada por esta condición histórica de la realidad. De modo que lo distintivo de la filosofía de la liberación, y del modelo de hombre que lleva aparejado, es hacer de la praxis liberadora su propia punto de partida. En palabras de Ellacuría: «la filosofía sólo podrá desempeñar su

---

<sup>125</sup> Cfr. J.I. González Faus, «Mi deuda con Ignacio Ellacuría», Barcelona, *Suplementos de Cristianisme i Justícia*, 1990, nov., n.º 43.

<sup>126</sup> Cfr. I. Ellacuría, «El objeto de la filosofía», *ECA*, 1981, n.º 396-397, pp. 963-980; 978.

<sup>127</sup> A. González, op. cit., p. 319.

<sup>128</sup> I. Ellacuría, «Función liberadora de la filosofía», art. cit., p. 57.

<sup>129</sup> I. Ellacuría, «Filosofía y política», *ECA*, 1972, n.º 284, pp. 373-385; 384.

<sup>130</sup> A. González, op. cit., p. 324.

función ideológica crítica y creadora a favor de una eficaz praxis de liberación si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora»<sup>131</sup>. Esto implica que la liberación se convierte en el punto de partida y el objeto y carácter central de la filosofía y del filosofar, en cuanto ejercicio de hacerse cargo de la realidad, implicando para el filósofo, y por extensión para todo hombre, una forma de vida, un habérselas con la realidad, en cuanto realidad personal, social e histórica. Pero un habérselas con la realidad de modo implicativo, en lo teórico y en lo práctico, a favor de una realidad sociohistórica que conlleve una progresiva realización de una sociedad justa y solidaria.

## **5. La Antropología filosófica: un saber situado y en continua búsqueda**

Al final de este recorrido por los principales capítulos de reflexión en los que se encuentran inmersas las diferentes parcelas del saber antropológico, advertimos que los retos y las tareas que tiene pendiente la Antropología son muchos y de hondo calado. Todos ellos tienen su raíz y punto de arranque en la tarea central de toda reflexión antropológica: la pregunta acerca de qué es el hombre, o de quiénes somos, tanto si son entendidas tales preguntas como radicalmente distintas o, en el fondo, semejantes.

Esto es lo que hace apasionante y, a la vez, desesperante la reflexión sobre el ser humano. Desesperante, en la medida en que la cuestión que hay que dilucidar es previa e introductoria, puesto que tiene que ver con el objeto mismo de su reflexión. Si no se resuelve tal cuestión, el resto de problemas carecen de sentido y constituirán un mero entretenimiento lúdico y retórico. Y para enfocarlo con alguna probabilidad de éxito, habrá que ser conscientes de que el hombre se sitúa, como una realidad más, aunque con significado preeminente, en el entramado total de lo que constituye nuestro mundo, con sus profundas y vertiginosas transformaciones. Sólo haciendo síntesis de tales transformaciones e interpretándolas con acierto, cabrá atisbar el sentido de la nueva imagen y autoconciencia que el ser humano va adquiriendo en la actualidad.

Y en íntima e inseparable correlación con la búsqueda del sentido de lo humano, como objeto del saber antropológico, se halla también la crisis de identidad de la Antropología como saber, escindida entre una filosofía del hombre puramente especulativa, unas antropologías cien-

---

<sup>131</sup> «Función liberadora de la filosofía», art. cit., p. 56.

tíficas, inseguras acerca de su estatuto epistemológico, en continuos conflictos de territorialidad, y embarcadas en un encomiable, aunque no siempre claro, empeño en confluir en una Antropología general o integral, y, por último, una Antropología filosófica, necesitada de asentar su identidad y resolver el problema de su estatuto epistemológico, a caballo entre los datos científicos y la hermenéutica filosófica.

Pero, junto a la necesidad de elucidar su estatuto epistemológico, y como tarea que resume y se convierte en la clave de bóveda de todo el problema antropológico, se halla la tarea de resolver correctamente el estatuto crítico-ideológico de todo saber antropológico. En la medida en que la pregunta última por la realidad y el sentido de lo humano tiene que ser una tarea de interpretación, hermenéutica, hemos de cobrar conciencia de que toda interpretación está situada, socialmente situada. Por tanto, cualquier reflexión sobre el hombre que no sea consciente de este presupuesto, será siempre una antropología miope e idológica. La consciencia o inconsciencia de tales presupuestos, así como la discrepancia dentro de la consciencia, separa drásticamente en dos grupos los diferentes enfoques antropológicos desde el propio arranque del preguntar filosófico. De tal modo que mientras una antropología que se considere aséptica, por inconsciencia o por pretendida neutralidad ideológica, centrará sus reflexiones en una abstracta búsqueda del ser y del sentido de lo humano, la reflexión antropológica que quiere partir de la nuda y auténtica realidad no podrá desconocer ni dar la espalda a la negatividad e inhumanidad en la que viven y tratan de sobre-vivir una mayoría de los seres humanos. De modo que, como señala I. Ella-curía frente a M. Heidegger, «quizás en vez de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, debería haberse preguntado por qué hay nada (no ser, no realidad, no verdad, etc.) en vez de ente»<sup>132</sup>.

Por tanto, un enfoque antropológico interesado, hecho desde el punto de vista de las mayorías explotadas de la humanidad (y nadie, repetimos, puede librarse de estar enfocando la realidad desde una situación social concreta), tendrá que exigir que la Antropología comience su reflexión con estas preguntas: ¿por qué hay inhumanidad en vez de humanidad? ¿Por qué hay tanta inhumanidad y tan poca humanidad? ¿Cómo se accede a la humanidad desde la inhumanidad? ¿Por qué se asienta la inhumanidad de los muchos a costa de la humanidad de los pocos? Preguntas que contienen un programa teórico-práctico antropológico y sociológico.

En estas preguntas se hallan ya presupuestas tanto una precomprensión de lo humano como una exigencia de su tematización y explicita-

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 50.

ción, en forma de saber antropológico técnico. Pero la tematización, desde este enfoque y perspectiva, de lo que constituye y le hace al hombre ser tal, da unos resultados completamente distintos de los que se consiguen desde la asepsia e ignorancia de esta exigencia epistemológica. Por tanto, este es a mi entender el principal reto al que tiene que enfrentarse la Antropología en la actualidad, frente al cual los demás tienen una importancia secundaria y dependiente.



## Capítulo 6

# Surgimiento de la Antropología filosófica

### 1. El origen de la Antropología filosófica

La Antropología filosófica, en su sentido estricto y actual, es resultado de una larga maduración de los estudios acerca del ser humano. Para situar su surgimiento, tenemos que hacer referencia, en primer lugar, a los grandes hitos de la filosofía del hombre, al contexto histórico-filosófico de las primeras décadas del s. XX, y, más explícitamente, al conjunto de autores que podríamos denominar *la escuela de M. Scheler*. Por tanto, vamos a desarrollar estos tres puntos de modo sucesivo.

#### 1.1. *Una breve historia de la filosofía del hombre*

No vamos a detenernos demasiado en las diferentes etapas y autores de esta historia. Para un estudio más detenido, hay que referirse a autores que lo han hecho con detenimiento y gran conocimiento de las fuentes, como Bernhard Gröthuisen (considerado como el fundador de la historia de la Antropología filosófica)<sup>1</sup>, Martin Buber<sup>2</sup>, Ernst Cassirer<sup>3</sup> y otros.

En la historia del pensamiento siempre ha existido, de modo más o menos explícito, preocupación por la pregunta acerca del ser y de la

---

<sup>1</sup> Cfr. B. Gröthuisen, *Antropología filosófica*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1951, 1975<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, o. cit.

<sup>3</sup> Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, o. cit.



identidad del ser humano. Pero no siempre esa inquietud se ha manifestado de la misma manera. Según M. Buber, se podrían distinguir dos tipos de épocas: épocas tranquilas, en las que el hombre cree poseer un conocimiento de sí no problemático, y épocas de crisis, en las que el ser humano se vuelve problemático para sí mismo.

Es en estas segundas cuando el pensamiento antropológico avanza. Es entonces cuando el ser humano se vuelve extraño en el mundo que le rodea, y se halla sobrecogido por un sentimiento de soledad. «Y fue en los momentos solitarios [dice M. Buber] donde el pensamiento se hizo fecundo. En el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo»<sup>4</sup>.

#### a) LA ÉPOCA GRIEGA

La preocupación de los presocráticos se centró en descubrir el principio al que se reduce el mundo. Pero tal principio lo entendían de modo físico (el agua, la tierra, el viento o el fuego). Parménides, en cambio, dio el salto a un principio inmaterial, el ser. Anaxágoras, por su parte, considera el *nous* (razón) como aglutinador y síntesis de los cuatro elementos antes considerados. La gran aportación de Sócrates consistió en centrar el problema filosófico en el hombre y en la ordenación ética de la vida. El centro de la filosofía era, según él, el saber, pero para vivir bien. Pero al griego, como perspectiva global, le preocupaba el mundo, la realidad que tiene ante él en cuanto captada por la vista. De modo que la vista es el sentido por excelencia de la epistemología y ontología griegas<sup>5</sup>.

Pero a pesar del giro socrático, durante la época griega, como señala M. Buber, «el hombre se comprende desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre»<sup>6</sup>. Este mundo es concebido, en Aristóteles, como un espacio cerrado en sí mismo. Platón, en cambio, con su doctrinas de las *ideas*, posee una cosmovisión más abierta y evolutiva. De este modo, con una cosmovisión cerrada y completa como es la de Aristóteles, «el hombre [afirma M. Buber citando a B. Gröthuisen] deja de ser problemático, no es para sí más que un “caso”, y que cobra

---

<sup>4</sup> M. Buber, op. cit., p. 24.

<sup>5</sup> Cfr. J.D.García Bacca, *Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)*, Tucumán, Univ. de Tucumán, 1939; Id., *Invitación a filosofar*, vol. 1.º, México, El Colegio de México, 1940; Id., *Introducción literaria a la filosofía*, Caracas, UCV, 1964<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 15.

conciencia de sí mismo sólo como “él” y no como “yo”»<sup>7</sup>. El mundo aristotélico, en este sentido, se advierte como un mundo de *cosas*, y el hombre se percibe como una cosa más entre las otras. Además, el hombre es visto como uno-de-tantos entre los habitantes de la *polis* griega, sin haber descubierto del todo todavía la *singularidad* humana, lo específico de cada ser humano. El hombre platónico se siente como forastero en este mundo, mientras que el aristotélico goza de tranquilidad y aposento propio en él. De ahí que en su sistema no se pueda vivir interrogativamente, ni quepan en él las preguntas filosófico-antropológicas kantianas.

## b) EL HOMBRE AGUSTINIANO

Agustín de Hipona es el primero, tras siete siglos del filosofar occidental, que plantea en primera persona (¿quién soy yo?) la pregunta antropológica: «Grande es la pujanza de la memoria. No sé, Dios mío, qué formidable potencia es, que me inspira un pavor religioso. No sé qué profunda e infinita multiplicidad. ¿Y esto es mi espíritu? ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza es la mía?»<sup>8</sup>. Con Agustín se ha terminado y superado el sistema cerrado de Aristóteles, adoptándose una visión del mundo desde la fe cristiana, continuadora de una concepción histórica abierta y unidireccional propia de la cosmovisión judía. El mundo de lo humano es visto por Agustín desde un dinamismo escindido en dos reinos independientes y hostiles, que denomina el mundo de la luz (el de los que se abren a la fe) y el de las tinieblas (*La Ciudad de Dios*). En realidad, esta visión de la historia desde esta lucha entre las dos ciudades la toma del maniqueísmo y del gnosticismo, que tanta influencia tuvieron en Agustín, y, por su medio, en el mundo cristiano medieval.

Con Agustín, el hombre ya no es percibido como una cosa más en el mundo, sino, desde su concepción dualista del ser humano (cuerpo y alma), atravesado también interiormente por la lucha entre el bien y el mal. Así, el ser humano se experimenta escindido y problemático (aunque redimido y salvado por la gracia de Dios). Y eso es lo que le hace preguntarse, desde esa experiencia de escisión interior, por su propia condición en primera persona. Agustín es quien, por influjo del valor que el cristianismo concede a la persona, la interioridad y personalidad del ser humano, se anticipa en muchos siglos a la concepción cartesiana del *cogito*. La pregunta por la realidad del ser humano no sur-

<sup>7</sup> M. Buber, op. cit., p. 25.

<sup>8</sup> S. Agustín, *Confesiones*, Madrid, BAC, Libro X, caps. 8 y 17.

ge, por tanto, en S. Agustín del asombro ante el mundo, sino de la riqueza y profundidad de su mundo interior, donde ve asimismo reflejado el misterio de la Trinidad divina. Por tanto, en Agustín ya no se ve el hombre como una cosa más del mundo, sino como algo distinto, misterioso y sorprendente, sobre el que surge más bien una pregunta que una respuesta tranquilizadora.

#### c) LA ANTROPOLOGÍA MEDIEVAL

La cosmovisión y la idea del hombre que Agustín vive como problemática se convierte en sistema normal y tranquilamente poseído en la época medieval. De nuevo nos hallamos ante un mundo cerrado y completo, donde el ser humano se siente a gusto, como en casa. El esquema, nos dice Buber, es una síntesis de visión horizontal con su relación vertical hacia lo teológico, símbolo de la cruz cristiana, cuyo punto de encuentro lo constituye la persona de Jesucristo. Esta cosmovisión la dramatiza Dante en su *Divina Comedia*, y Santo Tomás la conceptualiza en categorías teológicas y filosóficas en sus *Summas*. De nuevo, al igual que pasaba con Aristóteles, en Santo Tomás el ser humano habla, en cierto modo, en tercera persona, como de una realidad objetiva, y no tanto problematizado interiormente. Eso no obsta para que el hombre sea considerado como el ser más valioso, el que sintetiza lo natural/corpóreo y lo espiritual. Pero ya no es visto ni vivenciado como una realidad problemática, como lo era en Agustín, sino como alguien objeto tematizado por la reflexión filosófico-teológica, dentro de un sistema teocéntrico.

#### d) EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO

En el Renacimiento se abandona progresivamente la cosmovisión teocéntrica para convertir al ser humano en el centro de toda reflexión. El ser humano se convierte, de ese modo, en un *microcosmos*. Nicolás de Cusa, todavía a caballo entre el medievo y la época renacentista, representa ejemplarmente este modo de ver las cosas, en la medida en que entiende que todo ha sido creado por Dios, pero el hombre constituye el centro de todo, ya que todo lo mide a través de su razón. Todo se entiende, pues, a partir de esa época desde la centricidad de lo humano, que va siendo consciente de su especial dignidad. Ejemplificación de ello lo constituye, entre otros, Pico de la Mirandola, con su *Oratio de hominis dignitate (Discurso sobre la dignidad humana)*.

M. Buber observa que el pensador renacentista realiza este cambio del teocentrismo al antropocentrismo sin problema ni traumas, en la

medida en que conjuga la centralidad de lo humano con la mirada de Dios. El filósofo renacentista queda admirado de la grandeza, dignidad y maravilla del ser humano, y en esa mirada hay una focalización especial en el tema antropológico, pero sin percibir su problematicidad. Ello es consecuencia de la confianza que tiene en la capacidad intelectual de conocerlo todo, excepto a Dios. Está, pues, viviendo en un suelo intelectual de seguridad no problemática. Y aunque el Cusano hable de un universo infinito, ve como fondo de ese universo a Dios, y, por tanto, no se crea la inseguridad que poco después le produce esa contemplación de la inmensidad del universo a Pascal.

#### e) LA MODERNIDAD Y LA ILUSTRACIÓN

La seguridad de la cosmovisión medieval y renacentista comienza a derrumbarse con los avances de las ciencias físicas, de la mano de Copérnico, Galileo, Kepler, Giordano Bruno y más adelante Newton. Esa nueva visión de la realidad, que constituye el pórtico de la edad moderna, la configuran sobre todo Pascal y Descartes. La contemplación del cada vez más inabarcable universo físico le produce a Pascal la angustia de la conciencia de la soledad del hombre en tales inmensidades («El silencio eterno de estos espacios infinitos me aterra»), frente a la tranquilidad que le producía al Cusano. El ser humano se percibe cada vez más como el centro del universo, que las ciencias van situando ante dos infinitos: lo infinitamente grande de las galaxias cósmicas y lo infinitamente pequeño de lo microcósmico. Ante estas evidencias, a Pascal se le vuelve todo problemático, como a Descartes, empujado a ejercer su duda metódica sobre todas las seguridades teóricas anteriores. En Pascal vuelve de nuevo a surgir la pregunta antropológica, aunque en tercera persona (¿qué es el hombre en la inmensidad de lo infinito?). El puesto del hombre en el cosmos es, para Pascal, la síntesis de la debilidad y la grandeza («una caña pensante»). Aunque una pequeña gota de agua lo puede destruir, su grandeza respecto al resto del universo está en que *sabe que muere* y sabe del poder del universo sobre él. Lo curioso y peculiar de Pascal, nos dice Buber, es que «la grandeza del hombre surge de su miseria, que el hombre es diferente de todo lo demás precisamente porque hasta pereciendo puede ser un hijo del espíritu». Por tanto, «lo decisivo es que conoce la relación que existe entre el mundo y él mismo»<sup>9</sup>.

En resumen, la pregunta antropológica brota en momentos de crisis y de cambios cosmovisionales, cuando el hombre pierde pie y se expe-

---

<sup>9</sup> M. Buber, op. cit., p. 33.

rimenta como extranjero y solitario en su propio mundo. Es entonces cuando se convierte en cuestión para sí mismo y hace avanzar a la antropología. En este avance de la pregunta antropológica, hay similitudes entre las épocas, pero también grandes diferencias. Coinciden las preguntas, pero hay enormes diferencias en los aspectos que provocan la crisis y el interrogante antropológico. Así, Buber considera que el sistema aristotélico se quiebra desde dentro, al experimentar el hombre el problema del mal y su mundo escindido. En cambio, el sistema tomista se quiebra desde fuera, bajo los efectos de los avances de las ciencias que nos muestran la inmensidad del universo. La época de Pascal representa la consciencia de esa crisis y el comienzo de una nueva época que trata de constituir una nueva cosmovisión sintética del universo, apoyada en los nuevos avances de las ciencias.

Pero la novedad de esos intentos sistematizadores está en que el mundo que nos muestra la cosmología actual puede ser pensado (a través de la teoría de la relatividad y de la teoría cuántica), pero no representado. De todos modos, los intentos de construir sistemas de pensamiento omniabarcadores se van a suceder de la mano de Spinoza, Kant y Hegel, entre otros de menor importancia. Para Spinoza, el espacio infinito que aterraba a Pascal ya no asusta, puesto que es Dios. Todo es Dios. Por tanto, la cuestión del hombre ante el infinito (la pregunta de Pascal) se responde diciendo que el hombre es un ser en el que se ama Dios a sí mismo. De tal modo que, como dice Buber, en Spinoza «parece como si la cosmología y la antropología se hubieran reconciliado»<sup>10</sup>. Pero, a pesar de ello, el cosmos, sigue diciendo Buber, no ha vuelto a ser morada del hombre como lo fue en los grandes sistemas medievales anteriores. Y ello es así porque el sistema espinosiano es demasiado intelectual, y no sirve para solucionar la inquietante pregunta que el ser humano en su vida concreta se hace por su ser y sentido de la vida.

La filosofía de Kant la entiende también Buber como una respuesta también a la pregunta de Pascal. Si a éste le preocupaba la situación del hombre ante el espacio infinito, Kant entiende que el espacio, y también el tiempo, no son cualidades del mundo, sino formas apriori de la sensibilidad humana. Por tanto, la respuesta de Kant a Pascal se orienta a hacerle ver que lo que se le aparecía al filósofo francés como el misterio del mundo es, en realidad, el misterio del modo como el ser humano capta el mundo y a sí mismo. Por tanto, la pregunta acerca de qué es el hombre hay que responderla desde el interior del mismo ser humano. Desde Kant, la pregunta acerca del ser del hombre es la cuestión a la que remiten las tres cuestiones (¿qué puedo saber?, ¿qué debo

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 36.

hacer?, ¿qué me cabe esperar?) en las que resume todo el saber filosófico, en sus vertientes epistemológica, ética y teológica. La resolución correcta de la cuarta cuestión, la antropológica, será clave para resolver las otras tres. Pero, a pesar de que Kant supo situar el problema antropológico como el centro de la filosofía, su propuesta sobre cómo entendía el mejor modo de resolverla no estuvo a la altura de la pregunta, como veremos más adelante.

El planteamiento filosófico y antropológico hegeliano se desvía un tanto de la orientación que le había dado Kant. De la persona humana concreta se orienta la reflexión filosófica en él hacia la razón del mundo y sus procesos dialécticos. Así, para él, «el hombre no es más que el principio en que la razón del mundo llega a su autoconciencia plena y, con ello, a su consumación»<sup>11</sup>. De esta forma, la cuestión acerca del hombre se convierte de nuevo en un elemento o capítulo más del desarrollo de la razón. Así, el ser humano vuelve de nuevo a sentirse seguro dentro de un sistema teórico que lo domina y explica todo. La nueva morada en la que el hombre se siente seguro, con Hegel, será el tiempo y la historia, estructurada y explicada a través de un sistema dinámico del que se sabe la estructura y el fin hacia el que apunta y llegará. De este modo, considera Buber que el de Hegel se convierte en el tercer gran sistema filosófico de la historia con el que ensaya a sentirse el ser humano totalmente seguro en el mundo, tras los de Aristóteles y Santo Tomás. Con Hegel, el cosmos ya no es la morada del hombre, sino la historia, como realización del espíritu.

Pero este sistema hegeliano será muy pronto criticado por diferentes pensadores como una cosmovisión inhabitable. Se trataba de un sistema colosal y de magnífica arquitectura, pero demasiado ideal y etéreo. Según M. Buber, servía para pensarlo, pero no para vivir en él de modo seguro. Uno de los continuadores críticos de Hegel será K. Marx. También en su sistema filosófico advierte Buber una desviación del planteamiento antropocéntrico kantiano. Para Marx, al ser humano hay que situarlo en el horizonte de la sociedad. De ahí su definición del hombre como «sus relaciones sociales». El ser humano es un elemento más de una sociedad estructurada desde intereses económicos y dividida en clases sociales. Las fuerzas económicas y las relaciones de producción, como integrantes de la base infraestructural, constituyen el elemento determinante en última instancia de la superestructura cultural, la pieza clave del materialismo histórico y el motor que empuja la historia, orientada por la acción del proletariado. Pero Marx, a pesar de entender que se necesita de la acción humana para cambiar la sociedad

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 43.

y empujar la historia hacia el advenimiento del socialismo, se dejó influir demasiado por el cientifismo de su época, de tal modo que en sus últimos escritos tiende a entender el desarrollo de la historia como fruto de las propias leyes económicas que mueven la sociedad. Ese escoramiento cientifista es el que habría propiciado la interpretación estructuralista del marxismo, realizada por Althusser; además, es el que empuja a Marx a confeccionar una filosofía de la historia tan optimista que apuesta por la caída inevitable del capitalismo, víctima de sus propias contradicciones, y la llegada del socialismo. Aunque esta interpretación sea un tanto sesgada, en el marxismo hay un claro déficit antropológico, por su insistencia en la dimensión social de la realidad humana.

Feuerbach, al igual que Marx, construye su pensamiento en continuidad crítica y superadora de la filosofía de Hegel. La interpretación de la historia como desarrollo del Espíritu Absoluto es sustituida en Feuerbach por el hombre real y concreto. No es el espíritu el sujeto de la historia, sino el ser humano, pero no como individuo, sino como especie. Por tanto, en Feuerbach se tiende también a una superación del escoramiento intelectualista de la filosofía, para centrarlo en el ser humano, que es razón, pero también naturaleza y vitalidad. El hombre se convierte en el centro de la realidad y de la historia, de modo que Dios (y el Espíritu hegeliano, como secularización de Dios) son proyecciones inconscientes de la esencia de lo humano. Por tanto, el centro de la filosofía será ahora la antropología. Pero, señala acertadamente Buber, a pesar de esta vuelta al antropocentrismo kantiano, no hemos avanzado respecto a Kant en la visión problemática de lo humano, en la medida en que el hombre aparece para Feuerbach como alguien que percibe su realidad de forma en absoluto problemática. Eso no quita que la reflexión antropológica feuerbachiana suponga varios elementos de avance respecto a la antropología anterior, como son su antropocentrismo, ya señalado, su comprensión del ser humano como especie y como comunidad, en donde el individuo adquiere su conciencia y diferenciación en relación con los demás componentes de su especie. Esta insistencia en la dimensión interpersonal del ser humano es muy valorada, como es lógico, por Buber, llegando a afirmar que, con este descubrimiento del tú que realiza Feuerbach, se produce una «revolución copernicana» del pensamiento antropológico contemporáneo, como el idealismo desde Descartes descubrió el *yo*<sup>12</sup>.

También Nietzsche filosofa en diálogo crítico con Hegel y hace avanzar la comprensión antropológica. El retoma la problematicidad

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 58.

antropológica y le da una nueva profundidad. Define al ser humano como «animal no fijado todavía», definición que continuará y explicitará de forma más científica A. Gehlen. El hombre es, pues, una realidad no acabada del todo, sino algo en devenir. Si lo consideráramos como algo acabado, lo tendríamos que definir como la *suprema equivocación de la naturaleza*, algo así como una *enfermedad del universo*, una realidad sin sentido. Pero no es algo acabado, sino una transición, un ser intermedio, el embrión del hombre por venir: el superhombre. Es la meta hacia la que tiene que apuntar el ser humano actual, siendo él mismo quien construya los valores que van a regir su existencia, ya que *Dios ha muerto*, lo que supone la caída de todas las referencias ontológicas y éticas que habían marcado hasta ese momento su existencia. El sentido de la existencia lo tiene que buscar a partir de ahora de su propia vida, que es *voluntad de poder*. Por tanto, el hombre auténtico será el que viva de esa *voluntad de poder* y, superándose a sí mismo, acierte a crear el hombre nuevo, el superhombre. Así, pues, el futuro está en sus manos, pues no hay instancia superior que le marque el camino. Ha de librarse de su mala conciencia (la moral de esclavos) para darse unas nuevas normas de vida (moral de señores).

A pesar de no estar de acuerdo con muchos aspectos de su concepción antropológica, M. Buber considera que Nietzsche ha dado un fuerte impulso a la reflexión antropológica al convertir la problemática humana, de un modo más profundo que ningún otro pensador anterior, en el centro de la reflexión antropológica. Lo específico de la antropología de Nietzsche estará en ver la problemática del hombre en el hecho de haber surgido evolutivamente del resto de las especies anteriores, pero situándose por encima de ellas. Por tanto, Nietzsche no hace derivar la comprensión del ser humano de su condición de racional o espiritual, sino que «lo hemos vuelto a colocar entre los animales»<sup>13</sup>. La problemática humana procede de que ha surgido del mundo animal, pero, no teniendo instintos que le marquen la pauta de conducta, se convierte en un ser problemático que tiene que inventar su propio camino y construir él mismo su naturaleza. La cuestión ahora consiste en preguntar cómo es posible que un ser como el hombre haya podido surgir del mundo animal. De este modo Nietzsche situó el problema filosófico del hombre en el ámbito de la naturaleza, al igual que Feuerbach, pero profundizando y haciendo consciente lo que de problemática implica esta implantación. A pesar de ello, una carencia de su antropología, en opinión de Buber, está en el olvido o no suficiente atención a la dimensión social del ser humano. Para Nietzsche es evi-

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 67.



dente que el superhombre, como meta ideal de lo humano, siempre será un solitario autosuficiente, cuando el hombre auténtico siempre será un hombre con los demás, y nada sin los otros.

En resumen, para acertar en la auténtica definición de lo humano, la reflexión filosófica va teniendo consciencia, según nos advierte M. Buber, de que tiene que conjugar tres aspectos de la realidad humana: su condición de *ser racional*, espiritual (es el aspecto en el que se había detenido y centrado en exclusividad la filosofía moderna e ilustrada), su condición de pertenecer a la *naturaleza* (aportación de Feuerbach y Nietzsche, y asimismo de las antropologías científicas que surgen en el s. XIX), y su dimensión *interpersonal y social* (aportación de Marx, Feuerbach, y toda la antropología dialógica, entre ellos M. Buber)<sup>14</sup>.

## 1.2. Surgimiento de la Antropología

### 1.2.1. ANTECEDENTES Y CONTEXTO HISTÓRICO

A través del recorrido de los modos históricos de concebir al ser humano a lo largo de la historia de la filosofía occidental, hemos constatado, de la mano de M. Buber, la sucesión de etapas de autoconciencia tranquila del ser humano sobre sí mismo con otras en las que se percibe problemáticamente. Al mismo tiempo, hemos visto también en qué medida la concepción antropológica adquiere acentuados rasgos antropocéntricos (a partir, sobre todo, de Kant), pero también se amplía el contenido de lo humano al ámbito de lo corpóreo, situando al ser humano entroncado con los animales y con la naturaleza, en general. Esta tendencia se halla presente en la mayoría de los filósofos de la segunda mitad del s. XIX, y es la que dará lugar a la aparición y maduración de las ciencias humanas y de las antropologías científicas, como hemos indicado en capítulos anteriores<sup>15</sup>. Pero esta ampliación a lo corpóreo y natural de los contenidos de la Antropología, dio lugar en las antropologías científicas a tendencias reduccionistas que limitaban lo humano a sus contenidos biológicos o culturales, estudiados por las correspondientes ciencias humanas. De tal modo que se tendía a dejar de lado, por innecesario, el estudio del ser humano desde la óptica de la filosofía. Todos estos ingredientes son los que estaban a la base de la reacción que llevó a M. Scheler a percibir la recesidad de configurar una Antropología filosófica de nuevo cuño.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>15</sup> Cfr. el cap. 3.º, dedicado al estudio del origen y contenidos de las antropologías científicas: la físico-biológica y la socio-cultural.

Podríamos afirmar que la *Antropología filosófica*, en su sentido moderno y estricto (a partir de M. Scheler y su escuela), surge cuando el hombre se desengaña de la *metafísica* (su máxima expresión fue Hegel), no queda satisfecho de las *ciencias* (crisis de las ciencias y de la racionalidad científica: Husserl)<sup>16</sup> y pierde su confianza en la *historia* (tras el optimismo histórico del s. XIX, época del auge de los historicismos, se va perdiendo tal optimismo, en la primera mitad del s. XX, sobre todo ante la experiencia del nazismo y las dos guerras mundiales).

Como veíamos con M. Buber, la pregunta antropológica queda por primera vez claramente formulada en *Kant*, al afirmar que todas las cuestiones de la filosofía se centran en sus ya conocidas cuatro preguntas<sup>17</sup>: ¿qué puedo *saber*? (metafísica), ¿qué debo *hacer*? (ética), ¿qué me es permitido *esperar*? (religión), y su resumen: ¿qué es el *hombre*? (*antropología*).

Así, Kant advertía que el mundo fenoménico caía bajo el estudio de la *ciencia* (*Crítica de la razón pura*), y el mundo nouménico, tan problemático, pertenecía a la *metafísica*. Quedaba, por tanto, el mundo de la *vida cotidiana* olvidado y al margen de las disciplinas fundamentales del saber. De tal modo que podemos saber de Dios, con quien no tratamos; sabemos de la materia, a través de la física y de otras ciencias; y se pregunta si no será posible constituir un saber científico sobre la vida cotidiana. De ahí que centrarse todos sus esfuerzos en introducir el estudio del mundo de la vida en las disciplinas de la universidad. De hecho, en sus clases de la Universidad de Königsberg explicó repetidas veces sus teorías antropológicas desde este punto de vista.

Estas lecciones sobre la vida cotidiana («La Antropología en sentido pragmático»)<sup>18</sup> es lo que más repitió Kant en sus clases. Lo sabemos porque se conservan los planes de estudio de la Universidad. Estas clases de Antropología las repitió desde 1772 hasta el final de su vida (1804), durante el semestre de invierno. Y fueron las únicas lecciones que Kant mismo publicó (1798). Más tarde se publicarían sus libros y otras lecciones, de modo póstumo.

---

<sup>16</sup> Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, o. cit.

<sup>17</sup> Cfr. I. Kant, «Logik», A 26, en *Werke in sechs Bänden*, hgg. von Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden, 1958, III, pp. 447-448.

<sup>18</sup> Cfr. I. Kant, «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» (1798), en *Werke in sechs Bänden*, o. cit., vol. VI. Trad. cast. de José Gaos: «Antropología», Madrid, Rev. de Occidente, 1935; Alianza, 1971<sup>2</sup>. También, I. Kant, *Antropología práctica*, ed. preparada por R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1990. En la introd. de R. Rodríguez Aramayo se explica la diversidad de manuscritos realizados por sus alumnos de estas clases de Antropología de Kant.

Se advierte en estos textos que Kant no tenía las claves de esta materia, y por ello quizás hablaba continuamente sobre ella. Como ha advertido Heidegger (*Kant y el problema de la metafísica*<sup>19</sup>), Kant formuló correctamente el problema antropológico, en sus cuatro preguntas y en la relación antropología-metafísica, pero sus respuestas no estuvieron a la altura de su planteamiento.

En sus lecciones de Antropología, distinguía Kant dos modos de estudiar al hombre:

- a) Antropología *fisiológica*, que comprendería el estudio de «lo que la naturaleza ha hecho del hombre»; es decir, el hombre como realidad natural (antropología físico-biológica actual).
- b) Antropología *pragmática*: aquello que el hombre ha hecho con lo que le ha dado la naturaleza<sup>20</sup>. Esta parte de la Antropología vendría a ser nuestra antropología socio-cultural.

Kant advierte que la orientación fisiológica no le interesa mucho, y se centra en la *antropología pragmática*. La metodología que propone para el estudio del mundo de la vida (antropología pragmática) comprendía los siguientes aspectos: charlar con la gente, lectura de viajes, viajar (cosa que él no hizo nunca), estudiar y ver obras de teatro, historia natural, biografías, novelas, etc. El que Kant menospreciase la antropología fisiológica se debe a que vivía aún en una época llena de esperanzas, en las que se esperaba que el hombre fuera avanzando positivamente, y se confiaba en la historia como realización de las obras del espíritu.

Era la época de la *Ilustración* alemana y francesa, cuyo fruto político fue la *Revolución francesa*, con la que se abría una gran esperanza histórica. Kant defendió la Revolución francesa hasta su muerte. Incluso se dice que el día que recibió la noticia del triunfo de la Revolución fue uno de los pocos en que varió su metódico horario de trabajo.

En esta época de plausible esperanza histórica, se pensaba que la esencia del hombre se desvelaba en la historia. La historia venía a ser, de este modo, la manifestación del sentido de la vida humana. Por tanto, la historia mostraba más al hombre, a través de sus obras, que el estudio de su fisiología. Así, para Kant, el objeto de la Antropología no estaba ni en las ciencias ni en la metafísica, sino en el mundo de la vida, estudiado bajo el sentido pragmático (cultural).

---

<sup>19</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, o. cit.

<sup>20</sup> Cfr. A. Pintor-Ramos, *La Antropología Filosófica, disciplina problemática*, Estudios (Merced), XXIX (1973), n.º 101, pp. 165-205.

Tras Kant, se produce una proliferación de obras de tipo antropológico, en la dirección histórica y cultural. Hegel es quien más confía en que la historia es el desarrollo de la esencia de lo humano. Hegel significa la apoteosis de la historia como sentido. Por eso, la filosofía tiene que centrarse en el desarrollo del Espíritu (lo racional) en la historia. La Revolución francesa se produce cuando Hegel (con Hölderlin y Schelling) está estudiando filosofía y teología en Tübingen. Los tres amigos celebran el acontecimiento plantando en el campo un árbol, símbolo de la libertad. Hegel incluso ve en Napoleón la personificación de la Razón, la exportación a Europa del espíritu de la Revolución francesa. Pero su optimismo inicial se vendrá abajo, al hacerse patente la ambición de Napoleón y sus miras imperialistas. La fe ingenua en la historia se termina en él, produciéndose un cambio significativo, pasando de una dialéctica crítica sobre la realidad a aceptar una dialéctica conformista con la realidad dada, de tal modo que entiende que la máxima realización del Espíritu es ahora el Estado Prusiano. Cuando llegue (en Alemania y Francia) la Restauración, se vuelve a la situación anterior a la Revolución, sólo que peor. Incluso puede decirse que en Alemania hubo restauración sin haber revolución (es lo que dirá años más tarde Marx).

Queda, pues, claro para esta generación que la historia no aparece como el proceso de desvelamiento de lo humano, sino que es un proceso a peor: desvelamiento de lo inhumano. De ahí que, tras la muerte de Hegel (1831), se tienda a buscar lo humano en el ámbito natural y fisiológico. Parece como si hubiera una constante en la reflexión antropológica: en las épocas de pesimismo histórico, el hombre tiende a refugiarse en la naturaleza.

Con la muerte de Hegel, surgen con fuerza orientaciones antropológicas menospreciadas por él, como son la recuperación del interés por la dimensión individual y su condición material, natural. El representante más significativo de la primera tendencia es S. Kierkegaard, retomando la línea antropológica de Kant que Hegel, más preocupado por la visión colectiva y globalizadora, había olvidado. Con Kierkegaard cobra peso en la idea del hombre su existencia personal, su libertad, sus sentimientos, frente al orden implacable del bien trabajado sistema hegeliano.

La vuelta a la naturaleza, a lo material y vital, a la corporeidad y animalidad del ser humano, se produce por dos caminos diferentes:

- a) Hay una *vuelta romántica*: buscar el sentido del hombre en la naturaleza, pero vivida un tanto instintivamente, páticamente: *la naturaleza como vitalidad*, como conjunto de fuerzas irracionales

les que actúan en todo. Lo irracional frente a lo racional; el sentimiento, frente a la lógica. Este movimiento comienza en Europa a comienzos del s. XIX. Y más en concreto en Alemania, con el Romanticismo, con una vuelta a la madre naturaleza. El pensador que ejemplifica esta dirección es Feuerbach. Frente a la filosofía de la historia de Hegel, Feuerbach afirma que el hombre es hombre por su naturaleza. Su afirmación «el hombre es lo que come» es una buena expresión de ello. El auténtico sentido de la realidad no está en la lógica dialéctica del espíritu (Hegel), sino en el hombre, en cuanto realidad genérica, en su naturaleza. Pero Feuerbach se preocupó muy poco de precisar qué se entiende por naturaleza. No era un científico. Se trata de una naturaleza más sentida y vivida que definida.

Marx también se sitúa, en cierto sentido, en la línea de recuperación de lo natural en el hombre. Pero Marx es también un representante de la Antropología de sentido histórico. Entiende que el hombre se realiza en la historia, y en esto sigue siendo un hegeliano. Acusa a Feuerbach de que en su filosofía predomina una visión sentimental de la naturaleza. Por ello, su concepto de *naturaleza* no es operativo; es abstracto.

Para Marx más bien no hay naturaleza. La naturaleza es la historia del hombre. En ese sentido, sigue la línea de Kant y de Hegel. Le preocupa la superestructura, lo cultural. Marx, pues, no hizo antropología de corte biológico, sino que estudia al hombre en el horizonte de la dinámica social. De ahí que los seguidores marxistas más ortodoxos nieguen que en el marxismo tenga sentido una Antropología filosófica, y la suelen tachar de disciplina burguesa, puesto que estudia al hombre aislado de los problemas sociales. Para el marxismo ortodoxo, Marx no habría hecho Antropología, sino sociología, aunque tenga una idea del hombre bien precisa («el hombre es sus relaciones sociales») <sup>21</sup>.

- b) El segundo modo de vuelta a la naturaleza se da de forma *científica*. Se comienza a finales del s. XIX, pero culmina en los años posteriores a la I Guerra Mundial, cuando se produce un nuevo y fuerte desengaño histórico. Es el momento en que, por un lado, se produce un fuerte impulso de las ciencias biológicas, sobre todo la genética (redescubrimiento de las leyes de Mendel, teoría sintética de la evolución, avances en la etología, etc.), y,

---

<sup>21</sup> Cfr. G. Guijarro Díaz, *La concepción del hombre en Marx*, Salamanca, Sígueme, 1975, introducción.

por otro lado, es una época también de grandes avances en las ciencias físico-matemáticas y en sus aplicaciones tecnológicas, que producen un enorme optimismo en el avance de la civilización tecnocientífica. Pero todo ese optimismo se esfuma con el desastre de la primera gran guerra.

Este es el momento histórico en que surge la Antropología filosófica como reflexión profunda y renovada de lo humano, pero apoyada en los datos biológicos, esto es, desde la comparación con los animales. El optimismo histórico había quedado, de nuevo, en los campos de batalla. Es el momento en que M. Scheler elabora su propuesta de una nueva Antropología filosófica, en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)<sup>22</sup>. La experiencia de la II Guerra Mundial acentúa el pesimismo histórico. Y es en este momento cuando Gehlen, representante de la segunda generación de esta escuela, escribe su obra central, *El hombre* (1941)<sup>23</sup>.

### 1.2.2. JUSTIFICACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Tras haber presentado una visión panorámica del momento histórico, y sus antecedentes, del surgimiento de la Antropología filosófica, nos vamos a plantear la cuestión de por qué surge en estos momentos precisamente. Ya hemos apuntado algunos aspectos que nos pueden ayudar a responder esa cuestión. Pero tenemos todavía que profundizar en algunos otros.

La respuesta a esta cuestión se ha solido expresar de dos maneras diferentes, dependiendo del punto de vista desde el que se enfoca el problema. El primer modo de respuesta afirma que la Antropología filosófica, de orientación moderna, tal y como la entiende M. Scheler y sus seguidores, surge en esos momentos en Alemania porque la problemática filosófica conducía necesariamente por sí misma a la cuestión filosófica renovada por el ser humano. Es la postura defendida por B. Gröthuisen<sup>24</sup> y M. Landmann<sup>25</sup>. Pero también dentro de esta postura se dan dos interpretaciones que, coincidiendo en lo fundamental, difieren en aspectos interpretativos concretos.

La primera versión hace un recorrido de la historia de la filosofía señalando que el tema de la filosofía clásica fue el mundo. Para los pre-

---

<sup>22</sup> Cfr. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, o. cit.

<sup>23</sup> Cfr. A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, o. cit.

<sup>24</sup> Cfr. B. Gröthuisen, *Antropología filosófica*, o. cit.

<sup>25</sup> Cfr. M. Landmann, *Antropología filosófica*, o. cit.

socráticos, la filosofía consiste en *filosofía de la naturaleza*, buscando el principio básico (tierra, agua, aire, fuego) en el que se resuelve toda la realidad. A continuación, a partir de Parménides, el principio básico será el *ser*, configurando una visión dualista del mundo (lo aparential fluente, y lo permanente, el ser). En la Edad Media, el centro y horizonte que lo unifica todo es *Dios*, como el *Ser* por antonomasia (*analogatum princeps*), dando lugar a una cosmovisión teocéntrica. En cambio, en la época moderna, a partir de Descartes y continuándose en Kant, la filosofía se centra en el tema del *conocimiento*, preguntándose si es posible y cómo el conocimiento de la realidad. El paso inmediato a dar era inevitable: centrar la reflexión en el *sujeto* de ese conocimiento, el *ser humano en su realidad completa*. En parte, en la etapa anterior (Descartes y Kant), el ser humano ya había sido objeto de reflexión, pero sólo como sujeto de conocimiento, entendiendo al ser humano como *res cogitans* (cosa que piensa). De esta forma, se concreta el giro antropocéntrico iniciado en el Renacimiento, convirtiéndose el estudio del hombre, en todas sus facetas y dimensiones, en el saber clave y específico (el *nudo epistémico*, según Foucault) del s. XIX.

La segunda versión de esta primera postura realiza también una interpretación global de la historia del pensamiento, entendiendo que el tema propio de la filosofía griega fue la *realidad objetiva*; el centro de reflexión de la filosofía moderna, en cambio, fue la *cultura*, como el conjunto de las transformaciones que el hombre realiza en su entorno mundano. Quedaba, por último, centrarse en el *sujeto* de esa cultura, el ser humano, apareciendo la Antropología como saber cumbre de la reflexión filosófica.

Como puede verse, son dos versiones de un mismo enfoque que quiere ver y defender que el propio desarrollo interno de la filosofía tenía necesariamente que llevar a la aparición de la Antropología, como saber básico y central de las preocupaciones filosóficas.

La segunda versión, por contra, considera que la Antropología filosófica nace más bien como movimiento reactivo al empuje de los saberes científicos. Es la postura, por ejemplo, de J. Habermas<sup>26</sup>. Según esta interpretación, la filosofía, en sus momentos iniciales, abarcaba todas las ramas del saber. Platón es el ejemplo más significativo. Sólo quedaba fuera la historia, reducida a mera *crónica* de hechos, y la literatura. Pero poco a poco se van independizando de la filosofía los diferentes saberes, las matemáticas, la física, la sociología, la psicología, etc.

---

<sup>26</sup> Cfr. J. Habermas, «¿Para qué aún filosofía?», en art. cit., pp. 62-88. La versión alemana apareció en *Philosophisch-politische Profil*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

Esto hace que los filósofos se vayan paulatinamente quedando sin trabajo, planteándose la pregunta de para qué sirve ya la filosofía.

La filosofía ha ido progresivamente siendo consciente de su debilitada situación. Ya desde Kant, advierte la inconsistencia de la metafísica, y que la lógica es mera formalidad. La ética, a su vez, parece quedar al cuidado de la teología o dejarse al ámbito de lo volitivo. La psicología y la sociología se convierten en disciplinas independientes. Ultimamente, la filosofía se convierte en teoría del conocimiento, en una especie de disciplina que se centra en vigilar la corrección y la legitimidad de los procesos cognoscitivos de los diversos saberes. Pero la teoría del conocimiento, como teoría de la ciencia, también se ha independizado como saber autónomo, parcelándose también en epistemologías regionales (epistemología de la física, de la matemática, de la biología, etc.).

Al final, parece que no le queda a la filosofía más que centrarse en el hombre, sujeto de ese conocimiento, pero ahora estudiado no en cuanto sujeto epistemológico, sino en cuanto hombre (Antropología). Pero en este empeño de centrarse en la reflexión del hombre en cuanto tal, tiene que disputar el espacio a las antropologías científicas que pretenden asimismo independizar el tema del hombre, como saber científico autónomo, del ámbito de la filosofía. Y aquí es donde se sitúa la reflexión sobre el estatuto epistemológico de la Antropología filosófica, como saber filosófico acerca del hombre, con pretensiones de mayor radicalidad que el enfoque científico.

Independiente de cuál sea el enfoque que consideremos más plausible, ambos pueden complementarse, y apuntan a un dato común: la aparición de la reflexión acerca del hombre como problema estrella de las reflexiones filosóficas, a partir de la segunda mitad del s. XIX, y sobre todo en las primeras décadas del s. XX. Especialmente durante la tercera década de este siglo, los más importantes filósofos advierten la necesidad de plantearse la cuestión antropológica como problema central de la filosofía. Y como pionero de todos se sitúa Max Scheler.

## 2. La Antropología filosófica de la escuela de Max Scheler<sup>27</sup>

Un punto en el que coinciden casi todos los estudiosos de la Antropología es considerar a Max Scheler como el pionero en advertir la necesidad de replantearse de nuevo el problema del hombre, desde una

---

<sup>27</sup> Para un estudio introductorio y sintético de este grupo, cfr. J. Habermas, «Philosophische Anthropologie» (ein Lexikonartikel) (1958), en *Kultur und Kritik. Vertreute Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 89-111.



orientación filosófica. Aunque también hay quienes, como veremos más adelante, atribuyen tal título a Helmut Plessner, o al menos el derecho a compartir con M. Scheler la condición de iniciador de este modo de replantear los estudios antropológicos. Siguiendo la estela de M. Scheler y de H. Plessner, se dará un nutrido grupo de investigadores que pueden agruparse bajo la denominación de *escuela de M. Scheler*. Entre ellos cabe destacar a A. Gehlen, como el más significativo de la segunda generación, Adolf Portmann<sup>28</sup>, Michael Landmann<sup>29</sup>, Erich Rothacker<sup>30</sup>, y otros.

A continuación veremos, en primer lugar, los rasgos comunes que de un modo global aglutinan a este grupo, para, en un segundo momento, exponer los caracteres más reseñables de la idea del hombre en los tres pensadores que suelen considerarse más representativos: M. Scheler, H. Plessner y A. Gehlen.

## 2.1. *Caracteres de la Antropología filosófica según la escuela de Max Scheler*

Las notas características de este modo de hacer Antropología filosófica podrían resumirse así:

- 1) La primera característica se centra en el propósito de desmarcarse del modo tradicional de estudiar al hombre desde un enfoque puramente especulativo. Para ello, no sólo renuncian a todo principio de intelección no humana, o de signo metafísico, sino también a todo principio humano no empíricamente verificable, en su sentido más riguroso. Se quiere entender al hombre desde las ciencias empíricas humanas, al margen de pre-juicios tales como *espíritu, razón, dinámica instintiva, cuerpo,...* Tales principios, aunque puedan ser perfectamente *obvios* y no se niega su realidad, no son, en cuanto tales, empíricamente verificables, o carecen de operatividad científica. En todo caso, su función en

---

<sup>28</sup> Cfr. *Die Biologie und das neue Menschenbild*, Berna, 1942; *Biologische Fragmente sur einer Lehre vom Menschen*, Berna, 1944; *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Hamburgo-Reinbek, 1956; *An den Grenzen des Wissens*, Düsseldorf, 1974.

<sup>29</sup> Cfr. *Philosophische Anthropologie*, Berlín, 1935 (trad. cast.: *Antropología filosófica*, México, UTEHA, 1961); *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstbedeutung Geschichte und Gegenwart*, Berlín/Nueva York, 1976; *Fundamental Anthropologie*, Bon, 1984.

<sup>30</sup> Cfr. *Problema der Kulturanthropologie*, Bonn, 1948; *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 1964.

el conjunto del existir humano sólo puede venir dada en el proceso de una investigación científico-empírica.

Por esta referencia a las ciencias empíricas y fundamentación en ellas, se pretende elaborar la Antropología filosófica como disciplina independiente de las restantes disciplinas filosóficas, en cuyo marco quedaba hasta ahora encajada la filosofía del hombre. La dependencia de las ciencias empíricas se acepta de buena gana como *precio* de la liberación de la especulación filosófica<sup>31</sup>.

- 2) En el contexto de esta referencia a las ciencias empíricas, la Antropología filosófica persigue estructurarse a partir de la base biológica de la existencia humana, y, dentro de esta dimensión biológica, tiene como punto de partida y centro organizador la determinación de la especificidad biológica del hombre en la perspectiva de la diferenciación con la vida del animal.

Ello no implica, por lo menos en principio, una intelección del hombre desde el animal. Se busca una intelección del existir humano desde sí mismo, aunque para ello se tiende a la vida animal como punto de referencia o de comparación y contraste, sin conceder a lo animal ningún valor de principio de esclarecimiento de lo humano<sup>32</sup>. Propiamente se parte, como puede verse en el estudio concreto de las diversas configuraciones de la Antropología filosófica, de lo específicamente humano: de aquello en que el hombre se diferencia del animal. En el estudio diferencial hombre-animal, es más bien éste el que es entendido desde el hombre. La metafísica de la vida instintiva (Nietzsche) y, sobre todo, el darwinismo, habían agudizado la cuestión referente a la diferencia entre el hombre y el animal. La Antropología filosófica aborda sistemáticamente esta temática en su investigación de base científica, al margen de toda especulación metafísica sobre la vida, y prescindiendo metódicamente de la cuestión del *origen del hombre*. Incluso puede hablarse de una actitud *antidarwinista* dentro de la Antropología filosófica<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> A pesar de tales propósitos, ha de notarse que la Antropología filosófica de línea shelieriana no ha logrado constituirse en disciplina independiente respecto al resto de las disciplinas filosóficas, ni prescindir de las categorías antropológicas tradicionales. El caso más palpable es M. Scheler, quien cifra lo peculiar del hombre en el *espíritu* y construye como base de su antropología una teoría metafísica totalmente inverificable.

<sup>32</sup> En esto se diferencian claramente de la orientación de la *antropología basal* y de la *etología* de K. Lorenz y su escuela, que pretenden hallar en el animal lo *básico* y característico del hombre.

<sup>33</sup> Cfr. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, o. cit., p. 24, y *El porvenir del hombre*, o. cit., p. 22.

- 3) En el conjunto de la existencia humana, la Antropología filosófica tiene por objeto específico la dimensión *cultural* del hombre. Se trata de dar razón de las configuraciones y creaciones culturales humanas a partir de una intelección de la existencia biológica del hombre. En quien más claramente se advierte este presupuesto es en Gehlen. La Antropología filosófica es Antropología de orientación *pragmática* no *fisiológica* (en el sentido dado por Kant a estos términos)<sup>34</sup>.
- 4) A pesar de la orientación científico-empírica, la Antropología filosófica persigue un estudio del hombre claramente *filosófico*. La dimensión teórico-filosófica (si bien, no especulativa) de la Antropología filosófica reside fundamentalmente en el proceso reflexivo por el que se interpretan y entienden los datos suministrados por la investigación *diferencial* de la dimensión biológica del hombre y del animal.
- Tal interpretación-intelección pretende ser (en esta Antropología *no especulativa*) una simple *lectura inteligente* de los datos: captar la *palabra* (logos) que nos dirigen y el mensaje que nos transmiten. La teoría buscará, en primer lugar, solamente explicitar el *sentido* de los datos. En un segundo momento, se intentará esbozar una *imagen* más o menos definida del *ser hombre*. Ello suministrará un conocimiento fundamental de la conexión estructural y de la posible unidad de los aspectos básicos y característicos de la existencia (cultural) humana.
- Ahora bien, dada la intención no-especulativa de la Antropología filosófica en la elaboración de esta *imagen* del hombre, se implicarán y condicionarán recíprocamente la observación y las hipótesis teóricas, y, en todo caso, la *imagen* del hombre esbozada deberá permanecer constitutivamente revisable y *abierta*.
- 5) La última característica que queremos resaltar es la *intencionalidad práctica*. Esta es la intención o finalidad última que mueve a los antropólogos de esta escuela. De hecho, la desvelación del sentido y la donación de sentido está muy próximas. Cuando se trabaja por desvelar el sentido de la realidad humana, no se hace desde la finalidad puramente teórica, sino con una intención eminentemente práctica: construir un sentido a la existencia humana. Así, la Antropología se convierte en ética.

---

<sup>34</sup> Kant distinguió dos tipos de antropologías: la fisiológica estudia «lo que la naturaleza hace del hombre»; la pragmática, en cambio, «lo que el hombre, como ente actuante y libre, hace, puede o debe hacer de sí mismo». Prólogo de la *Antropología en sentido pragmático*, 1798. Cfr. páginas correspondientes de este capítulo y el capítulo 3.º.

De hecho, la Antropología filosófica es una teoría, y, en dependencia objetiva (según la intención del teórico) con ella, una normativa del existir humano. La Antropología filosófica esboza modelos de comportamiento humano. Esta intencionalidad práctica se pone de manifiesto en el hecho de que los representantes más destacados de la Antropología filosófica han tomado polémicamente posición en temas referidos a la organización de la vida social<sup>35</sup>.

## 2.2. *La antropología de Max Scheler*<sup>36</sup>

### 2.2.1. VIDA E ITINERARIO INTELECTUAL

Max Scheler nació en Munich en 1874 y murió en 1928. Sus padres eran campesinos, de clase media acomodada. Su padre se convirtió al judaísmo, religión de su esposa, para poder casarse con ella. Fue educado en el judaísmo, pero se convirtió al catolicismo durante sus estudios de secundaria (*Gymnasium*). Comenzó sus estudios universitarios en Munich, continuándolos en las universidades de Berlín (1894-1895), donde fue discípulo de Dilthey y Simmel, y de Jena (95-96), donde hizo su tesis doctoral bajo la dirección de Eucken. En 1901 es ya *Privatdozent*, en Jena, iniciando su trabajo de profesor en Halle, lugar en el que conoce a Husserl. En 1907 se traslada a la Universidad de Munich, donde estará hasta 1910, fecha en que se le retira la *venia docendi* y marcha a Gottinga, donde está Husserl. Tras la II Guerra Mundial, comienza su etapa de profesor en la Universidad de Colonia, momento en que se dedica a cuestiones de sociología del conocimiento trabajando en el Instituto de Investigaciones Sociales. Pero sus problemas familiares (divorciado, se casa con su discípula María Schen) y religiosos (deja el catolicismo para adoptar una cosmovisión panteísta) le hacen su vida incómoda en Colonia, por lo que decide atender a la oferta de

---

<sup>35</sup> Un caso ejemplar lo constituye la obra de A. Gehlen «Moral e hipermoral. Una ética pluralista», 1969. («Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik»), en polémica con J. Habermas, «Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung y mit Arnold Gehlen Ethik», en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1971. El original se publicó en Merkur, H. 261, Januar 1970. Se tratará de esto en el cap. 7.º.

<sup>36</sup> Como bibliografía básica sobre Max Scheler, cfr. A. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler*, Madrid, BAC, 1978 (cfr. su amplia bibliografía); Luis Martín Santos, *Max Scheler (Historia de un resentimiento)*, Madrid, Akal, 1981; M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, o. cit., pp. 114-140; J.M. González García, *La sociología del conocimiento hoy*, Madrid, Ed. del Espejo, 1979, cap. 1.º; P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Rev. de Occidente, 1961, 2 vols., vol. 1.º: pp. 221-256; J.D. García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, o. cit.

la Universidad de Frankfurt, a donde llega en 1928, muriendo repentinamente ese mismo año.

Su vida fue como un torbellino permanente en todos los aspectos: religioso, intelectual y sentimental<sup>37</sup>. Era un hombre de gran capacidad intelectual y de trabajo. Igualmente era admirado por su enorme capacidad de sintetizar ámbitos diversos del saber y captar la problemática central que en ellos se daba. Su personalidad brillante y creativa hizo que gozase durante su vida (truncada prontamente a los 54 años) de una enorme fama, por la amplitud de sus saberes y por la precocidad y agudeza con que llamaba la atención sobre los principales problemas intelectuales de su tiempo. De ahí que, a pesar de su corta trayectoria intelectual, haya sido considerado una figura clave en materias tan diversas como la filosofía de la religión, la sociología del conocimiento y la Antropología filosófica, materia que es la que aquí nos interesa. Posteriormente, tras su muerte, su prestigio intelectual fue disminuyendo vertiginosamente.

Se suele clasificar su itinerario filosófico en cuatro etapas:

- 1) La primera (hasta 1906) está configurada por los escritos juveniles, centrándose su preocupación intelectual alrededor de temas éticos, en la línea de los neokantianos, empeñado en la superación del relativismo ético.
- 2) La segunda época podríamos denominarla *época fenomenológica* (1906-1920), constituyendo su primera época de madurez. El tema central sigue siendo la ética, y su obra clave: *El formalismo de la ética y la ética material de los valores* (1913-1916)<sup>38</sup>. Scheler consideraba este libro como la obra central de su pensamiento. Su pretensión se centraba en superar el formalismo moral kantiano desde el desarrollo de una ética material de los valores, captados a través del método fenomenológico entendido de un modo específico.
- 3) La tercera etapa estuvo dedicada a la *sociología del conocimiento* (1920-1926). En estos años publica la obra clave de su sociología del saber: *Las formas del saber y de la cultura*<sup>39</sup>.
- 4) La cuarta etapa se centró en la reflexión acerca del hombre y articular una Antropología filosófica de nuevo cuño. En realidad,

---

<sup>37</sup> Cfr. para el estudio más detallado de estos aspectos A. Pintor Ramos, op. cit.

<sup>38</sup> Berna, 1913-16, 1956 (edic. a cargo de María Scheler); trad. cast. de H. Rodríguez Sanz, Madrid, 1940-41, 2 vols.

<sup>39</sup> *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; 2.<sup>a</sup> ed. a cargo de María Scheler, Berna, 1960. Trad. cast. de José Gaos, *Sociología del saber*, Madrid, 1935; Buenos Aires, 1947.

esta etapa comienza ya en 1922, solapándose con la anterior. El texto central lo constituye *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)<sup>40</sup>. El intento de este texto, junto con otros artículos anteriores, se orientaba, como veremos más adelante, a construir una concepción global del mundo y de la realidad, teniendo al hombre como centro, como *microcosmos*.

## 2.2.2. DE LA ÉTICA A LA ANTROPOLOGÍA

Podemos afirmar que el problema del hombre es el hilo conductor que unifica toda la reflexión scheleriana a lo largo de sus diversas etapas. El mismo Scheler lo afirma en diversos textos: «Las cuestiones de qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser me han ocupado desde el primer despertar de mi conciencia filosófica de un modo más directo y esencial que las demás cuestiones filosóficas... He tenido el placer creciente de comprobar que la mayoría de los problemas filosóficos anteriormente tratados por mí convergían cada vez más sobre esta cuestión»<sup>41</sup>. Y ya en 1915 había escrito: «En el fondo, todos los problemas centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta: qué es el hombre y cuál es su lugar y posición dentro de la totalidad del ser, del mundo y frente a Dios»<sup>42</sup>.

A pesar de ello, la preocupación antropológica no aparece de modo explícito más que en la etapa final, a la que llega desde preocupaciones éticas. En concreto, partiendo del formalismo kantiano, M. Scheler intentó llenar de contenido material a dicho formalismo. Fruto de tales esfuerzos es *El formalismo de la ética y la ética material de los valores. Nuevo intento de fundamentación de un personalismo ético*, escrito entre 1913 y 1916 en el Anuario de Husserl<sup>43</sup>. Cercano a la fenomenología de Husserl, aunque con una interpretación de su pensamiento muy personal (Scheler y Heidegger fueron los discípulos más brillantes de Husserl, pero ambos se distanciarían posteriormente de su maestro), trató de aplicar la intuición eidética de la fenomenología a la ética y a la teoría de los valores.

Para M. Scheler la ética kantiana tenía la virtud, debido a su formalismo, de poseer un carácter universal y necesario (el imperativo cate-

---

<sup>40</sup> *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Frankfurt, 1927, edic. ampliada en 1928; edic. de María Scheler, Berna, 1966. Trad. cast. de José Gaos, Buenos Aires, Losada, 1938. Utilizaremos la edic. de 1976<sup>12</sup>.

<sup>41</sup> *El puesto del hombre en el cosmos*, o. cit., p. 5.

<sup>42</sup> «Zur Idee des Menschen» (1915), en *Gesammelte Werke*, vol. III, 1915, edic. de María Scheler, Berna, 1955, pp. 171-195; 173.

<sup>43</sup> Trad. cast. en Madrid, *Revista de Occidente*, 1941.

górico), estableciendo legalidades válidas para todos los sujetos racionales. Pero esta universalidad se consigue al precio de quedarse en un mero formalismo, privado de contenidos materiales. No sabemos en concreto qué tenemos que hacer en cada momento. Así, pues, desengañado M. Scheler de este formalismo ético kantiano, propone la idea de una lógica del corazón que supere los esquemas formalistas con los que ve que se estaba orientando la filosofía.

Max Scheler piensa que el contenido material de los valores se da en la experiencia humana. Pero esa experiencia es epocal y cultural. Cada grupo social tiene su propia experiencia. Kant pensaba que una ética de preceptos objetivos y materiales la convertía en algo particular y no universalizable. Frente a esta dificultad, Max Scheler intenta superar el formalismo por medio de la fenomenología, como procedimiento para acceder a un mundo autónomo de valores. La cuestión que M. Scheler se plantea es si es posible una intuición eidética de contenidos morales, que siendo materiales (valor de la fidelidad, de la justicia, etc.) tengan al mismo tiempo contenidos universalmente válidos, al modo de los principios de cualquier ciencia, como las matemáticas, la física, la biología, etc.

Ahora bien, previo a responder a estas cuestiones está el problema de qué son los valores. Para M. Scheler, los valores no hacen referencia a propiedades de las configuraciones dadas como *cosas*, y que denominamos bienes<sup>44</sup>. Lejos de ser propiedades de las cosas, en las que los descubrimos, los valores tienen que ser *previamente dados* para que puedan ser *experimentados en* las cosas. Los valores vienen *dados*, según M. Scheler, en las *nóesis* vitales o *emotivo-intelectuales*, al modo como los colores están dados *por y en* el acto de la visión. Los valores son el contenido noemático de actuaciones intencionales, cualitativamente distintas de las actuaciones del pensar y del querer<sup>45</sup>.

Así, pues, M. Scheler distingue tres niveles de la realidad humana, a cada una de las cuales atribuye un cometido determinado:

- pensar .....inteligencia;
- querer.....voluntad;
- valorar .....emocionalidad, afectividad, ámbito de los sentimientos.

---

<sup>44</sup> Cfr. para estudio de la naturaleza de los valores, J. Gevaert, *El problema del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 189 y ss.

<sup>45</sup> En la terminología fenomenológica de Husserl y de sus discípulos, *Nóesis*, del griego *noein* (pensar), es toda actuación dotada de intencionalidad (aprehensiva). *Noema* es su término o contenido, o también el conocimiento ya llevado a cabo (el resultado del acto (nóesis) intencional del conocer).

Los valores (de modo primordial los valores éticos) son hechos apriorísticos del sentir (*fühlen*), que constituyen un *apriori emotivo*, esto es, vienen dados en una *intuición emotiva*. Sólo a su luz aparecen las cosas como valiosas. Tanto el contenido como la materialidad de los valores, como su orden o jerarquía, son dados-sentidos-a-priori. El *reino de los valores* constituye, independientemente del mundo de las cosas, algo que (como *resonancia* del amor originario de la persona) *arrastra* éste consigo y traspa a las cosas y a sus relaciones. Por tanto, sólo en una perspectiva secundaria y derivada puede hablarse de los valores en el sentido *predicativo*, como valores de ciertas cosas. Originariamente y en verdad, tales cosas son valiosas y aparecen como tales en referencia y a la luz de los valores.

Según ello, la teoría de los valores de M. Scheler puede situarse en la línea del movimiento filosófico que desvincula los valores del ser y los afinca en la subjetividad<sup>46</sup>. En Scheler, en cambio, los valores, aunque desvinculados de lo real y dados en la subjetividad, no son creación de la subjetividad. El reino (material) de los valores posee la necesidad y universalidad intrínsecas de lo apriori, y es como tal aprehendido en la *intuición emotiva*. Hasta cierto punto puede hablarse en Scheler de una renovación del *platonismo*: los valores constituyen un *orden de realidades* ideales separados del mundo de lo real-fáctico y que el hombre debe introducir en éste último. Así, para Scheler existe un ámbito de valores morales que son aprehendidos intuitivamente (al estilo fenomenológico).

Pero, para que haya una captación de un valor, hace falta que sean valores materiales, con contenido concreto (por ej. la fidelidad, la sinceridad, la valentía...), que sean intuitos en una visión de esencias (al estilo de la intuición eidética husserliana sobre esencias ontológicas) y además tal visión de la esencia de los valores tiene que realizarse en el ámbito emocional, a diferenciar de las intuiciones intelectuales donde había Husserl situado el método fenomenológico. Con estos tres aspec-

---

<sup>46</sup> Ya Spinoza había declarado que no deseamos una cosa porque sea buena, sino que es buena porque la deseamos. En esta perspectiva puede situarse también la intelección hegeliana de los valores (políticos, morales y religiosos) como *tomas de conciencia* parciales y abstractas de la realidad, y el *desenmascaramiento* de los valores llevado a cabo por los *maestros de la sospecha* (Marx, Nietzsche y Freud), y el existencialismo sartreano, defensor de que cada uno tiene que crear sus propios valores. J. Gevaert, en *El problema del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 189 y ss., distingue tres tipos de teorías sobre los valores: una postura subjetivista (Sartre), una objetivista (el realismo greco-romano: los valores están en las cosas), y la postura *idealista* (M. Scheler: mundo aparte de valores en sí). La postura personal de Gevaert es mixta: los valores se producen en dialéctica entre lo subjetivo y la realidad en sí. Y el sitio donde se estudian es en lo humano: en fijar las metas que el hombre persigue en su realización.



tos quedaba enmarcado el modo de captar la vivencia de la fidelidad a cualquier valor. Pero además se necesitaba que esos valores fueran universales, esto es, que tuvieran valor para todos.

Ahora bien, en el campo de los valores M. Scheler distingue varias zonas, esferas o estratos:

- la esfera de los valores *vitales*, esto es, los relativos a la esfera de la vida y deducibles de la esencia de ésta (por ej.: agradable-desagradable, útil-inútil, noble-innoble);
- la esfera de los valores *personales*, en sí independientes y no derivables de la esencia de la vida (absolutos de la vida). Estos valores son los que constituyen la esfera del arte (lo bello), del derecho (lo justo), del saber (lo verdadero) y de la religión (lo santo).

En el contexto de esta temática ética, se dan los primeros pasos de reflexión en Scheler hacia el problema del hombre, al ir advirtiendo la implicación existente entre Antropología y axiología. Veremos más adelante que, para Scheler, el hombre, en cuanto tal (en su concepto *esencial*) es *espíritu* (persona), y ser *espíritu* es poseer la capacidad de orientarse a un mundo de esencialidades y valores (materiales y apriori).

Aparte de la posible indeterminación filosófica del concepto de *valor* (tal concepto proviene de la esfera económica, y fue Lotze el primero que lo aplicó al ámbito de la ética), la teoría de los valores de M. Scheler conlleva dos dificultades, especialmente agudas en el ámbito ético. En primer lugar, dada la pluralidad y disparidad de los valores, resulta problemático el establecimiento de un orden y jerarquía entre ellos. Así, cuando habla de diferentes escalas o zonas de valores, no se trata de entender unos valores junto a otros, sino que los advierte ordenados según su importancia, según una jerarquía. La ausencia de tal jerarquía paralizaría la actuación ética. No le basta al hombre aprehender valores, sino que tiene que resolver las situaciones conflictivas en las que nos hallamos con valores encontrados. Por tanto, el problema de la jerarquía de los valores nos lleva al del *criterio* con el que los tengo que ordenar. Es una dificultad de no fácil solución.

La segunda dificultad se refiere al hecho de que el orden de los valores es un orden ideal (se aprehenden eidéticamente en el pensamiento), pero quedan disociados del ámbito de lo real-fáctico. Esto hace problemática su *realización* en el ámbito de la vida concreta, que es precisamente la que constituye el sentido del empeño ético. Una vez admitido un *hiatus* óntico entre lo real y lo ideal, la posibilidad de *realización* del mundo de lo ideal no parece estar sin más garantizada por la superioridad sobre lo real.

Con objeto de superar estos problemas M. Scheler fue dejando el tema de la ética para aproximarse al estudio del tema del hombre, ya que se va convenciendo de que la elucidación de estas cuestiones exige poner de manifiesto el *puesto* del hombre en la totalidad del ser, y, en especial, determinar y legitimar el concepto de *espíritu* en cuanto adjudicable al hombre. Ya hemos señalado antes que, para él, tener *espíritu* es equivalente a ser *persona*, esto es, capacidad de captar valores. Así, pues, M. Scheler desemboca en el campo antropológico desde los problemas que le plantea la fundamentación de su ética.

### 2.2.3. EL PROBLEMA DEL HOMBRE

En realidad, el primer acercamiento a la reflexión acerca del hombre data ya de su ensayo *Sobre la idea del hombre* (1915)<sup>47</sup>. Se apuntan ya aquí las grandes líneas maestras que desarrollará después en *El puesto del hombre en el cosmos*. Comienza este trabajo temprano diciendo que «todos los problemas filosóficos centrales se pueden reducir a la cuestión de qué sea el hombre y qué puesto y lugar ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios»<sup>48</sup>. Sin duda está haciendo referencia a las conocidas tres cuestiones con que Kant resume todo el saber filosófico, resumiéndose posteriormente en una cuarta cuestión: ¿qué es el hombre?

Pero veamos cómo entiende M. Scheler qué debe ser la Antropología filosófica que quiere construir. Parte de afirmar que en el momento presente no hay problema filosófico cuya solución reclame nuestro tiempo con más urgencia<sup>49</sup>. Y por Antropología filosófica «entiendo [dice M. Scheler] una ciencia fundamental de la *esencia* y la *estructura esencial* del hombre, de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su *origen* metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y lo mismo de sus posibilidades esenciales que de sus realidades. En dicha ciencia hallan-se contenidos el problema psicofísico del cuerpo y alma, así como el

---

<sup>47</sup> Cfr. *Zur Idee des Menschen*, Gessammelte Werke, III, Ed. de María Scheler, Berna, 1955 (2.ª ed.), pp. 171-195.

<sup>48</sup> *Ibídem*, p. 173.

<sup>49</sup> Cfr. «Mensch und Geschichte» (1926), en *Philosophische Weltanschauung*, 1929, ed. de María Scheler, Berna, 1968, pp. 62-88.

problema noético-vital»<sup>50</sup>. A tenor de estas palabras, escritas en 1926, ya está M. Scheler en posesión de su programa antropológico, que desarrollará de modo más explícito dos años después en *El puesto del hombre en el cosmos*. De hecho, la definición aquí transcrita la repetirá, en sus líneas básicas, en el inicio del último capítulo, el sexto, de esta obra<sup>51</sup>.

M. Scheler no quiere orientar la Antropología filosófica en la línea de la reflexión introspectiva de la subjetividad, en la línea de la antropología existencialista, basada en la pregunta *¿quién soy yo?*, convirtiéndose de ese modo en una cierta autobiografía<sup>52</sup>. En realidad, lo que ve es que existe una gran confusión en el mundo de la antropología. La primera tarea que se debe hacer es poner orden entre esa multiplicidad de modos de estudiar al hombre, aparecidos a lo largo de la historia y contruidos de espaldas unos a otros. En su ya mencionado *Mensch und Geschichte* (1926), estudia las cinco ideas de hombre que él considera más importantes y tienen más audiencia en ese momento intelectual:

1. La *visión teológica*, propia del cristianismo, que parte de entender al ser humano como un ser caído y redimido.
2. La *visión filosófica*, presente desde los griegos, que define al hombre, en su distinción con respecto a los animales, como animal *racional*, como animal que tiene *logos*. Esta definición, acogida por el cristianismo, se extendió por todo Occidente.
3. La *visión científica*, nacida de la investigación científica de la naturaleza, que considera al hombre como un eslabón más de la cadena de los seres vivos, pero con un grado superior de perfección. Pero en este apartado observa M. Scheler tres variantes: la que sitúa el motor del desarrollo humano en el impulso de *conservación* (línea darwinista); la que lo sitúa en las relaciones de sangre (instinto sexual o nobleza de sangre: Freud); y la que lo sitúa en el ansia de poder (Nietzsche). Entiende que la primera sigue en proceso ascendente de aceptación, mientras que las dos últimas han perdido audiencia.
4. La teoría que parte de la *decadencia esencial* del hombre, doctrina defendida por Spengler o Klages.
5. La teoría basada en «el ateísmo postulatorio de la seriedad y responsabilidad», como él lo denomina. En esta teoría se potencia

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>51</sup> Cfr. Buenos Aires, Losada, 1976<sup>12</sup>, trad. de José Gaos, p. 108.

<sup>52</sup> Cfr. M. Landmann, *Antropología filosófica*, o. cit., pp. 54-63: distingue entre antropología filosófica y filosofía existencial.

tanto la dignidad del hombre que la misma posibilidad de la existencia de Dios es vista como un atentado contra esa dignidad. Aquí hay que situar a N. Hartmann y D.H. Kehler. Es la línea que seguirán más tarde los existencialistas franceses J.P. Sartre y A. Camus.

Esta clasificación, aunque no en su integridad, es la que va a presentar en la introducción de *El puesto del hombre en el cosmos*, pero centrándose en las tres primeras teorías. La cuarta (la teoría de Klages) la tendrá en cuenta en uno de los capítulos del libro, y la quinta ya no la menciona. Por tanto, las tres teorías centrales que hay que tener en cuenta, aunque para borrarlas y construir otra estructura antropológica nueva, son las tres primeras.

Esta pluralidad de ideas del hombre hace a M. Scheler ser consciente de la dificultad de definir al ser humano, a caballo entre dos mundos, el de la *naturaleza*, del que ha surgido, y el del *espíritu*, al que se orienta como su lugar propio. Esto es lo que le hace pensar la indefinibilidad constitutiva del ser humano, porque, aunque nunca como hoy hemos sabido más acerca de nosotros, nunca también el ser humano se ha sentido tan problemático y tan consciente de tal problematicidad. Por tanto, la Antropología filosófica nace de la necesidad de esta clarificación y unificación de los saberes antropológicos tan dispersos y encontrados. Ante esta situación, piensa M. Scheler, habrá que hacer tabla rasa de las antropologías anteriores y tratar de levantar una antropología de nuevo cuño. El proyecto definitivo, truncadas con su muerte prematura su posible corrección posterior y las concreciones necesarias en los muchos apartados que comporta, lo presenta en su ya mencionado *El puesto del hombre en el cosmos*.

#### 2.2.4. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE *EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS* (PHC)

Comienza M. Scheler, en la introducción, replanteando el panorama disperso dentro de la Antropología que, como acabamos de ver tenía ya explicitado algunos años antes. Quiere desarrollar sus ideas antropológicas en confrontación con la tradición cultural occidental, en la que se dan y entremezclan tres círculos de ideas respecto al hombre:

- el círculo de la tradición judeo-cristiana (el hombre como creatura e imagen de Dios),
- el círculo de la filosofía griega (el hombre como portador de *razón* o *logos*),

—y el de la ciencia contemporánea (el hombre como producto tardío de la evolución de la biosfera).

Los dos primeros círculos adjudican al hombre la *espiritualidad*, aunque de diferente forma, y el tercero se la niega, a favor de la *vitalidad*.

En función de esta presentación panorámica de las diversas antropologías, M. Scheler organiza el PHC en tres partes fundamentales, que responden a la problemática contenida en cada uno de los tres círculos antropológicos señalados.

La primera parte, contenida en el cap. I («Los grados del ser psicofísico»), se orienta a confrontarse con el círculo de la ciencia contemporánea, y realiza un esbozo del hombre como ser vivo.

En la segunda parte, que abarca los capítulos II-V, se confronta con la idea del hombre como *animal racional*, propio de la filosofía griega. Aquí trata M. Scheler de establecer, por contra, la diferencia entre el ser humano y los animales no tanto en la razón/logos (él lo denomina «inteligencia práctica») sino en el *espíritu*, como realidad más rica y abarcadora que la mera *racionalidad*.

Y en la tercera parte, que abarca el cap. VI y último («Para la metafísica del hombre. Metafísica y religión»), se mide con el círculo teológico judeo-cristiano, aportando Scheler su peculiar cosmovisión metafísica de este momento, impregnada de panteísmo.

En realidad, hemos situado el capítulo V dentro de la problemática del segundo círculo, pero constituye más bien una interpolación o un paréntesis, en el que se critican teorías rivales acerca de las relaciones alma-cuerpo: el cartesianismo, el naturalismo y el dualismo de Klages.

#### 2.2.4.1. Los estratos de lo viviente

En esta primera parte, que comprende el primer capítulo, M. Scheler quiere mostrar el entronque del ser humano en el ámbito de la vida. Para ello, sistematiza toda la biosfera («el ser psicofísico») en cuatro grandes estratos, señalando cómo se sitúa el ser humano ante ellos. Deja de lado la realidad no viviente, puesto que la da por descontado o no problemática, o que no viene a cuento a la hora de estudiar al ser humano. Los cuatro estratos son los siguientes:

- el impulso afectivo (o meramente sentido: planta),
- el instinto (animal),
- la memoria asociativa,
- y la inteligencia práctica (animales superiores).

A la vez que va describiendo las características de cada estrato, hace referencias a la participación del ser humano en cada uno de ellos, viendo que el ser humano posee lo esencial de ellos, por lo que le cabe el apelativo de *microcosmos*, compendio de todo lo que existe. Cada uno de estos estratos están en el hombre, pero de diferente manera que en plantas y animales.

En general, todo lo viviente podría ser descrito por dos notas o características: visto desde un observador externo, sus características serían automoción, autoconfiguración, autodiferenciación y autolimitación (en su sentido espacial y temporal); visto desde su interioridad, posee dos características: vivirse como un ser que está *en sí*, como un centro, como *ser íntimo*; y poseer un *para sí*, reflexividad (es su dimensión psíquica). Estas características se advierten en cada uno de los cuatro estratos en que se organiza o estructura el mundo de la vida.

a) En el nivel del *impulso afectivo*, o *meramente sentido*, la vida aparece en su nivel más elemental, como mera moción de *ir hacia* (inclinarse a lo que le favorece) o *alejarse de* (apartarse de lo que le perjudica). En este primer nivel se da ya para Scheler una primera intimidad, por lo que lo psíquico no comenzaría en el ámbito animal, sino en el primer nivel de lo vital. Pero ello no implica admitir la conciencia. La única vida *instintiva* de la planta es el impulso general al crecimiento y a la reproducción. Por tanto, la vida no es esencialmente *voluntad de poder* (contra Nietzsche), pues la planta no busca espontánea-activamente su alimento, y se comporta pasivamente en su reproducción (es fecundada por aves, insectos, viento...). Por tanto, la planta es una *totalidad de deficiencias*, una proliferación ciega.

En el hombre, como ser viviente, también se da este primer nivel como expansibilidad de la vida sin más. Es la tendencia a moverse, a crecer, a ser más, pero esto no lo ve M. Scheler como tendencias de poder o del yo. Esta forma de vida es la base de las demás formas de vida. A través de la vitalidad alcanzamos conciencia de la vitalidad de las demás cosas y de su realidad. Este aspecto es fundamental para la superación del método fenomenológico, tal como lo entiende Husserl. Para Scheler, es evidente que el modo como tenemos noticia de la existencia de las cosas es a través de la *resistencia* que oponen a nuestra vitalidad. La *conciencia de resistencia* es el principio de la sensación de realidad. Por tanto, la vitalidad es el comienzo y sustento de toda actividad espiritual, que es una fase posterior. La vitalidad en el hombre se especifica no como en las plantas, en expansión, sino que adquiere el carácter de *potencia*, o el potencial de la subjetividad, la afirmación de que *aquí hay vida*. Esto, claro está, puede independizarse y hacerse un fin en sí.

Sería la «voluntad de poder» (según Nietzsche), que sería una mezcla o síntesis de afirmarse frente al otro y de afirmar mi vitalidad. Es la vitalidad como potencial de la subjetividad.

b) En la *vida instintiva* se produce una primera canalización de la vida. M. Scheler comienza por advertir que el concepto de *instinto* está muy poco esclarecido. Y trata de describirlo desde una postura extrínseca, comportamental, dejando de lado sus dimensiones fisiológicas y psicológicas. Los rasgos que le atribuye son 1) estar específicamente vinculado a las necesidades de la especie; 2) estar fijamente programado; 3) tener carácter innato y hereditario; y 4) estar atado a un *medio ambiente* (*Um-welt*) determinado.

En el hombre, en cambio, no hay propiamente instintos, sino *residuos instintivos*, porque para que haya instintos no basta con poseer una tendencia hacia un objeto, sino tender a él de modo fijamente programado. El hombre, en cambio, está desprogramado, no está *fijado* a ningún ambiente en el que pueda abandonarse a su dinámica impulsiva. Sólo tiene *tendencias* o *pulsiones tendenciales*. De ahí que el hombre no tenga *ambiente* sino *mundo* (*Welt*). Nuestras pulsiones son como restos o residuos instintivos, no tanto, como defienden otros, que no se hayan llegado a formar.

c) La *memoria asociativa* es un nivel superior de regulación de la vitalidad. Se trata de conjuntos de hechos de asociación, reproducción y de *reflejos condicionados* que están a la base de lo que, en general, puede denominarse *costumbre*, sea como simple repetición de la misma actuación (ejercitación), sea como adquisición y fijación de nuevos comportamientos (adiestramiento y amaestramiento). La memoria asociativa sólo se puede atribuir a los seres vivos, cuyo comportamiento lento y continuamente se modifica en una dirección biológicamente positiva (útil a la vida), debido a comportamientos anteriores de la misma índole. Aquí funciona el principio del éxito y del error.

Este mecanismo también se da en los seres humanos, en quienes alcanza su máxima amplitud. En ellos funciona la imitación, que suele ser consecuencia y expresión del afecto hacia lo que se imita. Dentro del ser humano, advierte Scheler dos aspectos de este fenómeno asociativo: en la vejez, por un lado, es donde más se expresa, puesto que es con los años cuando más se hace el ser humano esclavo de la costumbre; y la tradición, en segundo lugar, como fenómeno específicamente humano, en cuanto fundada en huellas, fuentes y documentos. La tradición hace posible cierto progreso (por acumulación), pero también es cierto que todo auténtico avance humano se hace esencialmente por alejamiento y ruptura con la tradición.

d) La *inteligencia práctica*, como único escalón de la vitalidad, sólo está presente en ciertos animales superiores. Representa un correctivo al peligro de *fijación*. Unidos a la inteligencia práctica aparece la capacidad de elegir y de actuar según la elección, la capacidad de preferir entre diversos bienes, y la capacidad de elegir-preferir pareja en el proceso de procreación. Lo típico de la inteligencia es su capacidad para resolver problemas que se presentan por primera vez; de repente surge una intuición que organiza y resuelve la situación de modo inmediato. En esa intuición se hace evidente de modo súbito un nexo objetivo con el mundo circundante que no está dado directamente en la percepción, ni ha sido percibido anteriormente. De modo que, por un lado, los fundamentos de esa *evidencia* están en parte dados en la experiencia, y, por otro, tienen que ser completados-anticipados.

M. Scheler considera que se da *inteligencia práctica* en algunos animales. Para apoyar su opinión, alude a los experimentos con chimpancés realizados en esa época en Canarias por el etólogo alemán Köhler. Ahora bien, en los animales esta inteligencia práctica está orgánicamente vinculada a satisfacer funciones biológicas.

En cambio, en el hombre esto es más complejo, puesto que su inteligencia o saber abarca aspectos más amplios y diversos. M. Scheler distingue en el hombre tres tipos de saber:

- 1) el de *dominación* y rendimiento, encaminado a la transformación de las cosas del mundo. Este tipo de saber es una ulterior elaboración de la simple inteligencia del animal. En este aspecto, la diferencia entre el hombre y el animal es sólo de grado;
- 2) el saber de *formación* (encaminado a la autoformación de la persona). Es el saber eidético y espiritual, que no está subordinado a los datos de la experiencia. El que posee este saber no transforma al mundo, sino que se transforma él;
- 3) y el saber de *salvación*, que no busca un simple saber teórico sino salvarse. Es el saber metafísico, el saber a qué atenerse, las cuestiones que hacen referencia al sentido del ser y de la existencia en su totalidad.

#### 2.2.4.2. La diferencia esencial entre el hombre y el animal: el espíritu

##### 2.2.4.2.1. *Definición de espíritu*

Para la Antropología filosófica de tradición griega, la diferencia hombre-animal se situaba en la razón, entendida como inteligencia o capacidad de razonar. Pero, si la inteligencia también se da en algunos animales, ¿dónde tendremos que situar ahora la diferencia? M.



Scheler ve que hay dos tendencias en esta cuestión: la de quienes entienden que la diferencia con los animales es sólo gradual, y la de quienes consideran que es una diferencia cualitativa o esencial. Scheler está de acuerdo con un aspecto de ambas tendencias, a la vez que se diferencia de ambas en otro aspecto. Es decir, para él la diferencia no está en la inteligencia sino en el *espíritu*. Y el espíritu no es un estrato más de la vida, pues no pertenece a la vida. Por tanto, *vida espiritual* es un contrasentido intrínseco. Lo propio de la vida es su no transitividad: salir al mundo para no volver. En cambio, lo propio del espíritu es la vuelta sobre sí mismo. Por tanto, el espíritu es ajeno a todo lo que llamamos vida.

Pero, ¿qué es el *espíritu*? M. Scheler utiliza en su definición una doble estrategia, positiva y negativa, como vamos a ver. En la visión positiva, el espíritu se define como libertad, objetividad y conciencia de sí. Y en el aspecto negativo, el espíritu es incapacidad de ser del todo objetivado, esto es, actualidad pura. Veámoslo.

#### A) CUALIDADES POSITIVAS

La experiencia de la vida nos muestra que hay una dualidad en el ser humano, en la medida en que unos actos están orientados por los impulsos vitales, pero otras veces aparece como un ser capaz de jugar-se la vida, o decir *no* a lo *instintivo*. Esta capacidad de negarse a la vida está fundada en una positividad: ser *espíritu*, que consiste en independencia, *libertad* y autonomía existencial frente a los lazos de lo orgánico. El animal está programado por lo instintivo, la costumbre y la inteligencia práctica. El ser humano puede decir *no* a todo eso. Pero esta capacidad, repetimos, no constituye un nuevo estrato o momento de la vida, pues el espíritu está al margen de la vida. Esto trae como consecuencia que el ser humano no tenga medio vital, sino mundo, ámbito de diversas posibilidades de medios vitales.

Tener *mundo* permite al ser humano poseer *objetividad* (sería mejor decir *capacidad de objetivar*), esto es, capacidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos. Hay una clara diferencia con el animal en el modo de relacionarse con el entorno. Mientras para el animal las cosas le interpelan cuando siente alguna necesidad interior que puede ser saciada desde el entorno, la conducta humana es motivada por la pura manera de ser de un complejo intuitivo, elevado a la dignidad de *objeto*. Y es motivado al margen de lo fisiológico y de los impulsos. En un segundo momento, puede reprimir libremente los impulsos o dar rienda suelta a los mismos. El resultado de ello es la modificación de la objetividad de la cosa, del entorno. En esto consiste el *hallarse abierto al mundo*. Y esta conducta es susceptible de una ex-

pansión ilimitada. El ser humano es, pues, alguien cuya conducta puede consistir en *abrirse al mundo* en una medida ilimitada. Para el animal, en cambio, no hay *objetos*; vive extático en su medio ambiente, que lleva estructurado consigo mismo a donde quiera que vaya, como lleva consigo el caracol su concha. Por tanto, no puede llevar a cabo ese peculiar *alejamiento y sustantivación* que convierte, en el ser humano, el *ambiente* en un *mundo*; ni tampoco la transformación en *objeto* de los *centros de resistencia* definidos afectiva e impulsivamente. La *objetividad* es, por tanto, nos viene a decir Scheler, la categoría más formal del lado lógico del espíritu.

En esa capacidad de objetivar, el espíritu es capaz hasta de objetivarse a sí mismo; es la *conciencia de sí*. El animal puede llegar a tener conciencia, pero no conciencia de sí. Sabe, pero no sabe que sabe. En cambio, el ser humano puede convertir en objetiva su propia constitución fisiosófica y cada una de sus vivencias psíquicas. Sólo por esto puede modelar libremente su vida. Esta capacidad de tener conciencia de sí, propia sólo del ser humano, M. Scheler la entiende como el grado máximo de una tendencia que, como ya dejamos apuntado, aparece ya en el estrato más ínfimo de la vida. Por eso, ve que la capacidad de auto-objetivación posee en el mundo de la vida cuatro niveles o grados. Es decir, todo ser vivo es uno, pero se dan cuatro grados de unidad:

- la unidad inorgánica, extrínseca, se da desde fuera;
- las plantas: unidad desde sí; pero la intimidad de la planta no sabe de sí;
- los animales: son un sí mismo, que sabe de sí, pero no objetivamente, no como objeto;
- el ser humano: es un sí mismo completo, en tercer grado.

Por tanto, el mundo es visto por M. Scheler como un proceso subterráneo por un ser primigenio, que busca progresivamente mayor unidad, hasta volverse sobre sí mismo en la conciencia humana.

#### B) DEFINICIÓN NEGATIVA

Aunque el espíritu es conciencia de sí, capacidad de objetivarse, esta objetivación nunca es total. Por eso, el espíritu es el único ser incapaz de ser *objeto*; es actualidad pura. Es evidente que afirmar que el espíritu, en cuanto conciencia, es capaz de objetivarse, llevaría a la tesis *sustancialista*, estática, del espíritu, de la subjetividad. Pero el espíritu no es una cosa, sino puro estar actualizándose en sus actos. Es evidente que, si es principio de objetivación de las cosas, no puede ser una cosa más. Pero además no puede ser algo sustantivo, sino algo así como un plexo, una red de conexiones, una mera sucesión de

actos. ¿Significa que M. Scheler defendería con esto las posturas actualistas de la escuela de Hume? Más bien no, porque, aunque no se extiende demasiado en este punto, quiere situarse en medio de dos extremos: el sustancialismo y el actualismo absoluto, negador de una continuidad de la conciencia en el yo. Precisamente, en páginas posteriores, repitiendo a Nietzsche, Scheler señalará como nota distintiva de lo humano su «capacidad de prometer», en el sentido de la permanencia de un yo como punto de referencia e hilo conductor de mismidad existencial.

La explicación de fondo está en su tesis panteísta que ya aquí (PHC, p. 66) está anticipando: la historia de la vida es la de un ser omniabarcador que va progresando en autounidad y autoconciencia, representando lo humano el punto máximo de tal toma de conciencia. En este sentido, si mi espíritu no puede ser sustantivado ni objetivado por mí, tampoco pueden serlo el de las demás personas. Sólo podemos aprehender algo de la otra persona *identificándonos* con ella. Aquí aparece claro que el concepto scheleriano de *espíritu* participa de la idea agustiniana y platónica de amor como unión mística.

Y lo mismo hay que decir con el espíritu del mundo en su totalidad. Podemos tener un cierto conocimiento místico de él en la medida en que nos fusionamos con él y participamos en su realización («coparticipación en la producción», «correalización»), como tarea a la que está invitado el ser humano y constituye la finalidad de la historia, como veremos más adelante.

#### 2.2.4.2.2. *El acto fundamental del espíritu: la intuición eidética*

Una vez definido o delimitado el concepto de *espíritu*, completa su descripción reflexionando sobre lo que considera el acto fundamental del espíritu: la *intuición eidética*, en continuidad, aunque crítica, con su maestro Husserl. En realidad, nos hallaríamos aquí (cap. III: «El conocimiento ideatorio de las esencias como acto fundamental del espíritu») ante algo así como un intento, por parte de M. Scheler, de fundamentación antropológica del método fenomenológico de Husserl. Nos dice M. Scheler que «*ideación* es, por tanto, la acción de comprender las *formas esenciales* de la estructura del universo, sobre *cada* ejemplo de la correspondiente región de esencias, prescindiendo del *número de observaciones* que hagamos y de las inferencias inductivas» (PHC, p. 68). Por tanto, por la ideación captamos lo esencial de una cosa en un solo ejemplo, sin necesidad de abstracción tras varios ejemplos. En esta facultad de separar la esencia de la existencia se basan todas las demás facultades del ser humano. Lo esencial del ser humano es, pues, no que tenga saber, sino que tenga capacidad de captar a priori la *esencia* de algo.

El ser humano, en el ejercicio del conocimiento de la realidad, pone en práctica un procedimiento que podríamos llamar *anulación ficticia del carácter de realidad*. Es lo que hace Husserl cuando funda el conocimiento de las ideas en la *reducción fenomenológica*, esto es, en la operación de *borrar* o de *poner entre paréntesis* (epojé) el coeficiente o componente existencial (contingente) de las cosas, para alcanzar o quedarse sólo con la *essentia*. En esa *reducción fenomenológica* (aunque no la entiende Scheler de la misma forma que Husserl) considera que está significado el acto que define más propiamente al *espíritu humano*.

Con este acto ideatorio y reductivo, el ser humano lleva a cabo, pues, la operación de *desrealizar* el mundo; esto es, *idear* el mundo. Significa tanto como aniquilar, ficticiamente, el *momento mismo de la realidad*. Scheler considera esto como un *acto ascético*, consistente en la anulación, en la examinación de ese impulso vital para el cual el mundo se presenta como *resistencia*, y que es, a la vez, la condición de toda percepción sensible del ahora, del aquí y del modo contingentes.

#### 2.2.4.2.3. *El hombre, asceta de la vida*

Este acto sólo puede ser realizado por el *espíritu*. Sólo el *espíritu*, en su forma de *voluntad pura*, puede operar la *inactualización* de ese centro del impulso afectivo, que hemos conocido como el *acceso* a la realidad de lo real. El hombre es definido por M. Scheler, según esto, como el *asceta de la vida*. Puede reprimir y someter sus propios impulsos. Puede rehusarles el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. El animal dice siempre *sí* a la realidad, aun cuando la teme y la rehuye. En cambio, «el hombre *es el ser que sabe decir no*, el *asceta de la vida*, el eterno *protestante* contra toda *mera* realidad» (PHC, p. 72).

Desde este punto de vista, para Scheler el animal es la encarnación del *filisteísmo* (algo vulgar y despreciable); en cambio, el hombre «*es el eterno "Fausto"*, la *bestia cupidissima rerum novarum* (bestia deseosa de cosas nuevas), nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávida de *romper los límites* de su ser ahora, aquí y de este modo, de su "medio" y de su propia realidad actual» (PHC, p. 72).

Advierte Scheler que en esta concepción del ser humano coincide con la teoría de Freud (*Allende el principio del placer*) del origen de la cultura como represión de lo instintivo. Si el ser humano se dejase llevar por sus impulsos, por el *principio del placer*, se destruiría, porque la naturaleza no le ha dado un modo fijo y seguro de estructurar la fuerza impulsiva. Por eso, tiene que aprender a canalizarla y represarla,

edificando sobre ella *un reino ideal de pensamiento* y, en general, lo que denominamos *cultura*. Es lo que Freud llama *sublimación*: «*sublimar* la energía de sus impulsos en actividades espirituales».

Pero, a pesar de estas coincidencias con Freud, no está de acuerdo en la idea de ser humano que éste maneja, puesto que Freud no acaba de abandonar una idea monista del ser humano, reducido a su pura vitalidad y naturaleza. Pero, de esta manera, se produciría en Freud una idea contradictoria de lo humano, en la medida en que admite una actividad superior a la vida impulsiva (*sublimación*), pero no admite el sujeto capaz de realizar esta actividad (el *espíritu*, según M. Scheler)<sup>53</sup>. Esto nos pone en relación con la cuestión que a continuación Scheler se plantea: ¿cómo surge el *espíritu*?

#### 2.2.4.2.4. *El origen del espíritu*

Este es un momento crucial de toda la teoría antropológica de M. Scheler. Ya hemos indicado que él llega a la reflexión sobre el ser humano desde preocupaciones éticas. Al llegar aquí parece que se le habría estropeado todo su andamiaje, puesto que señala que el espíritu está al margen de la vida. Si está separado de la vida, parecería que queda cortado un posible puente de realización y dominio sobre la vida, puesto que la vida es lo otro que él. Si cortamos al espíritu toda vitalidad, estamos también destruyendo la vida. ¿Por qué no dejar que la vida siga su curso sin la coerción del espíritu, y más bien cortar el vuelo del espíritu?

M. Scheler advierte que ante este problema de la relación alma-cuerpo se han dado tradicionalmente dos soluciones contrapuestas, que denomina *teoría negativa* y *teoría clásica*. Frente a ellas, y situándose como siempre en una postura intermedia, propone su propia solución.

La *teoría negativa* defiende que el espíritu proviene de la vida, de la transformación y encauzamiento de la vida. Scheler entiende que esta teoría no es un enemigo difícil, puesto que, como veíamos antes ejemplificada en Freud, se contradice: ¿cómo va a nacer de la vida algo opuesto a ella?

La *teoría clásica*, en cambio, es más peligrosa porque se ha defendido desde antiguo y se apoya en las religiones monoteístas. Afirma que el espíritu es la realidad más poderosa, capaz de dominar a la vida.

---

<sup>53</sup> Es importante que advirtamos la valentía y originalidad de M. Scheler de citar a Freud y considerarlo una referencia valiosa e interesante para la filosofía en estos años tan tempranos (1928). En esas fechas los filósofos lo consideraban todavía como el autor de unas teorías muy poco *científicas* y poco dignas de atención.

Afirmar que lo espiritual, las ideas, dominan el mundo es propio del teísmo cristiano, teniendo su apoyo en una metafísica que sitúa en el vértice de la pirámide de la realidad a Dios, como Espíritu puro, del que ha surgido todo por creación, hasta la materia, la realidad que forma la base de la pirámide.

Frente a esta *teoría clásica*, Scheler propone su teoría de la *impotencia del espíritu*<sup>54</sup>: el espíritu es pura debilidad, mientras que la vida es la que posee la potencia. Así, lo más valioso ontológicamente es lo más débil; y lo más fuerte, es la materia; después, la vida, que va subiendo en rango ontológico (vida racional: hombre), a la vez que se va debilitando. Las creaciones más elevadas son, pues, las más frágiles. Si esto es así, entiende Scheler que el espíritu no nace de la represión o sublimación de la vida. En ese acto de ascetismo no se situaría el origen del ser del espíritu, sino su *aprovisionamiento de energía*. El espíritu saca fuerzas de la vida, se aprovisiona de ella. Pero el espíritu no nace de la vida, sino del ser fundamental que lo envuelve todo y que *lo es* todo. Pero con esto entramos ya en su concepción metafísica panteísta, contenido de la última parte de su teoría (cap. VI).

#### 2.2.4.3. Una metafísica panteísta. Metafísica y religión

La concepción metafísica que propone Scheler está al servicio de explicar el origen del espíritu, y, desde ahí, apoyar la idea que tiene del ser humano como síntesis dualista de *vida y espíritu*. Con ello también tratará de responder a las cuestiones éticas sobre las que venía reflexionando desde años atrás. Porque hasta ahora no ha solucionado el problema de encontrar un criterio con el que establecer una jerarquía entre los valores. La mayoría de las actuaciones morales se sitúan ante un conflicto de valores que hay que solucionar eligiendo un valor sobre otros. Para ello se necesita un criterio de ordenación. Pero además queda también pendiente el problema de cómo es posible la realización del ámbito del espíritu, es decir, cómo mundanizar o realizar los valores. La configuración dual (vida y espíritu) de la realidad dificulta notablemente esta realización de los valores espirituales, máxime si se consi-

---

<sup>54</sup> Algunos críticos de M. Scheler, como es el caso de M. Horkheimer, han interpretado esta tesis de la *impotencia del espíritu* como expresión de la condición personal y social desde la que habla M. Scheler: experiencia de la impotencia experimentada por el intelectual alemán de comienzos del s. XX, que teniendo un amplio conocimiento de la realidad, se ve sin fuerzas para cambiar la sociedad, porque no se cuenta con ellos para nada. Esta teoría reflejaría, por tanto, la situación de la sociedad alemana de su tiempo. Cfr. M. Horkheimer, «Observaciones sobre la Antropología filosófica», en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 50-75.

dera que el espíritu es impotente frente a la vida. Además, queda la cuestión de por qué los valores del espíritu son superiores, y, por tanto deben imponerse, a los de la vida.

M. Scheler resuelve estas cuestiones proponiendo su teoría metafísica. La realidad de todo lo que hay es dual, configurada por la *vida* o *naturaleza* y el *espíritu*. Esta realidad es divina. No se necesita echar mano de un Dios trascendente y creador del mundo. El mundo es Dios, aunque un dios imperfecto (*Deitas*) que orienta el sentido de la realidad hacia el logro de su perfección, como Dios que ha logrado la síntesis perfecta de vida y espíritu. Pero de esta forma Scheler abandona el terreno de lo verificable, para proponer una teoría inverificable, para cuya aceptación nos pedirá fe, como veremos más adelante. Pero ve M. Scheler otro modo de llevar hasta el final y fundamentar su teoría antropológica, construida tras la comparación del ser humano con el mundo de la vida. El ser humano es definido, pues, por M. Scheler como una síntesis dualista de vida y espíritu, como participación y síntesis a su vez (*microcosmos*) de los dos principios fundamentales con los que está configurada toda la realidad. El hombre tiene espíritu y es espíritu porque participa de la dimensión espiritual de la divinidad de lo real.

En el desarrollo de su metafísica, Scheler expone dos partes, relacionadas entre sí: la relación intrínseca entre la formación de la idea de Dios y la Antropología filosófica, y las dos posibilidades (metafísica y religiosa) de afrontar el problema de Dios.

a) *Mutua* implicación entre la idea de Dios y la idea del hombre

Ya vimos que el ser humano emerge como tal cuando niega y canaliza su potencia impulsiva. El encauzamiento no es pura negatividad, sino encauzamiento hacia otras posibilidades. Así surge y se va nutriendo el espíritu, en el ejercicio de canalización de la vitalidad. Cuando el ser humano vive como espíritu, poniendo en marcha su capacidad de ideación, toma conciencia de la realidad objetivándola, separándose en cierto modo de cada cosa e incluso del mundo en su totalidad. Pero no podría poner entre paréntesis (reducción fenomenológica, *epoché*) el mundo sin la idea de un Ser más allá del mundo, desde cuya óptica se ve la totalidad del mundo como realidad contingente, y complementariamente viéndose a sí mismo en vinculación con dicho Ser. Es decir, cuando el hombre objetiva el mundo, se coloca frente a él, como *hombre transmundo*. Por tanto, ponerse en relación con el Ser es correlativo a ponerse en relación con la nada, con la posibilidad de la nada, presentada al tiempo de la consciencia de la contingencia de todo lo mundano.

La conclusión es, pues, que *ser hombre* es poner al mundo a ser o no ser, poner al mundo en cuestión (advertir su realidad contingente). Y esta capacidad de negar la existencia del mundo sólo la puede ejercitar estando en relación con la idea del Ser transmundano. Hay, pues, una estrecha relación entre la conciencia del yo, del mundo y de Dios. «Repárese [nos dice Scheler] en la rigurosa *necesidad esencial* de esta conexión que existe entre la conciencia del mundo, la conciencia de *sí mismo* y la conciencia formal de *Dios* en el hombre. En esta conciencia, Dios es concebido sólo como un *ser existente por sí mismo*, provisto con el predicado de “santo” y que puede tener naturalmente las efectividades más numerosas y matizadas. Pero esta esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí y la conciencia del mundo, prescindiendo de que la esfera sea accesible o no a la vivencia o al conocimiento»<sup>55</sup>.

Adviértase en estas palabras la estrecha relación intrínseca entre la idea de Dios y la idea del hombre. El ser humano, en el hecho de constituirse como tal, esto es, al ejercitar el acto que lo constituye en ser humano (la ideación, la capacidad de objetivar), se abre a la idea de Dios. Luego la idea y la realidad de Dios forman parte esencial del ser humano<sup>56</sup>. Pero tiene que advertirse también que Scheler recalca que esa conciencia que el ser humano alcanza de Dios es, en ese primer momento, conciencia *formal*. Es decir, el ser humano, en el ejercicio de idear, se abre a la esfera de lo absoluto, a la postulación de que haya un ser absoluto (*un ser existente por sí mismo*), prescindiendo de que exista o no, de cómo sea, y de si el ser humano es capaz o no de llegar a conocerlo (por vivencia o conocimiento). Simplemente, pues, el ser humano, por el hecho de llegar a serlo, se abre a *la esfera de lo absoluto*. Por tanto, el origen de la religión y el de la antropología filosófica coinciden.

#### b) *El contenido de la esfera de lo divino: metafísica y religión*

A la hora de llenar de contenido la esfera de lo absoluto, ve M. Scheler que el ser humano suele adoptar dos posturas diferentes:

- a) «En primer término podía *admirarse (thaumadsein)* de esto y poner en movimiento su *espíritu cognoscente* para aprehender lo

---

<sup>55</sup> PHC, p. 109. Los subrayados son del autor. Adviértase la referencia a la obra de R. Otto, *Das Heilige* (trad. esp., *Lo santo*, Madrid, Alianza, 1980).

<sup>56</sup> «La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural»: PHC, p. 110.



absoluto e insertarse en él; éste es el *origen de toda metafísica*» (PHC, p. 111).

- b) «Mas el hombre podía también seguir el invencible *impulso* de salvación (...) y utilizar el enorme *exceso de fantasía* (innato en él, y que le diferencia del animal) para poblar esta esfera del ser con figuras caprichosas, refugiándose en su *poder mediante* los ritos y el culto, y “tener así las espaldas guardadas” de alguna manera (...)...; es lo que llamamos *religión*» (PHC, p. 111).

Por tanto, la *religión* utiliza el exceso de potencialidad humana en poblar de fantasías religiosas la esfera de la divinidad. Así, el origen de la religión es, según M. Scheler, la fantasía. Y el móvil, la necesidad de salvarse, de escapar al terror que le produce quedarse a la intemperie cuando se presenta ante la nada, ante la contingencia de todo lo que hay. La religión será, pues, para M. Scheler, un recurso fantasioso para hombres débiles, que crean imaginativamente un ser todopoderoso y absoluto, ante quien se ponen de rodillas para encomendarle su debilidad y pedirle que les solucione sus problemas.

En cambio, la *metafísica* es la solución de hombre fuertes y maduros. No caen en la tentación de construir un refugio a la debilidad humana, sino que se quedan a la intemperie, aceptando lo que hay, lo mundano, a quien atribuyen los atributos de la divinidad. Pero se trata de una divinidad impotente, no trascendente, sino configurada por la realidad de lo que hay, el ser humano incluido, pero entendida como un proceso de propia realización, en el que la realidad imperfecta (*Deitas*) trata y se empeña en llegar a su perfección final (*Dios*). Este es el sentido y fin de la historia, en la que el ser humano está invitado a participar (co-realización). Como se ve, esta divinidad no está al margen de la realización y construcción del mundo y de la sociedad humana. Está conjuntamente en juego la realización de la divinidad y la del ser humano. Esta fórmula, entiende M. Scheler, supone hombres más maduros y responsables que en la cosmovisión religiosa, pues «la metafísica no es una institución de seguros para hombres débiles y necesitados de apoyo. La metafísica supone en el hombre un *espíritu enérgico y elevado*» (PHC, p. 114).

En resumen, para M. Scheler todo lo que hay es divino, constituye la divinidad (*Deitas*), constituida por dos principios (vitalidad y espíritu) distintos pero llamados a entenderse y completarse. En una primera fase de la historia del mundo, el espíritu se manifiesta en la sucesiva complejificación de la materia hasta la emergencia de la vida y su evolución en las sucesivas especies, hasta que aparece el ser humano, único ser de la realidad en el que se da la conjunción unitaria de vida y es-

píritu, y en quien el espíritu alcanza por primera vez la conciencia de sí. En ese momento, el hombre, como *microcosmos*, en el ejercicio de ser y de hacerse hombre, descubre su condición, la realidad del mundo, y la idea de la divinidad. Y es entonces cuando recibe la invitación a colaborar en la realización del mundo, que es tanto como la realización de Dios, y en su propia realización (por eso llama a esta tarea *co-realización*). La historia se resuelve en trabajar para que vida y espíritu se complementen y aporte cada una lo que posee: la vida su fuerza, y el espíritu, su racionalidad. La vida tiene que aportar su potencialidad, dejándose guiar por el espíritu, que es quien tiene la clarividencia de todo. El espíritu tiene que guiar a la vida, pero no oponiéndose frontalmente, porque es débil, impotente. La meta final de la historia está, pues, en que el espíritu contagie de conciencia a la vida, y ésta aporte al espíritu su fuerza. El mismo Scheler señala la proximidad de su planteamiento con la filosofía de la historia de Spinoza y Hegel, pero la diferencia está en que Scheler entiende esta dialéctica no tanto entre dos principios espirituales, sino configurada por el espíritu y la vida (PHC, p. 113). De ese modo, toda la realidad en su complejidad es asumida y atravesada por esta teleología que tiende «a la conversión de la *Divinidad* en un *Dios*» (PHC, p. 115).

Como ya apuntamos en su momento, M. Scheler es consciente de que, por más que pueda resultar convincente esta teoría por su propia coherencia interna, su plausibilidad dista mucho de ser evidente. De ahí que termine su discurso señalando que «no deben buscarse nunca en último término certidumbres teóricas *previas a esta colaboración*. Ingresar personalmente en la tarea es la única manera posible de *saber* del ser existente por sí» (PHC, p. 115). Se necesita, pues, para alcanzar este saber, *fe e inmersión experiencial* en el proceso. Se trata, pues, no de una tesis intelectualista, sino intuicionista: hay que meterse en el proceso y experimentar lo que ocurre.

Puede resultar duro el precio de esa confianza, pero los resultados que se alcanzan merecen la pena a M. Scheler, puesto que se resuelven así todas las cuestiones que tenía necesidad de resolver. Sabemos ahora por qué y cómo el espíritu y sus valores pueden realizarse, puesto que los dos principios (vida y espíritu) son correlativos, nacen de la misma fuente de la realidad divina y están llamados a entenderse y conjugarse. Desde esa fontanalidad común queda también establecida la jerarquía superior del espíritu sobre la vida, dirigiendo el proceso el primero y poniendo la potencia la segunda. Esto no da, en realidad, una superioridad despótica al espíritu, sino una compenetración de ambos principios, de modo que se llegue a espiritualizar la vida y a vitalizar el espíritu.

## 2.2.5. VALORACIÓN CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER

Veámos que la preocupación de M. Scheler se orientaba hacia el estudio del ser humano desde sí mismo (no subordinado a otros saberes), a partir de métodos científicos, superando categorías filosóficas desgastadas, apoyándose en las ciencias humanas, en especial en la biología, partiendo desde la comparación entre el hombre y los animales. También era objeto de su preocupación superar los enfoques unilaterales de los anteriores modos de estudiar al hombre (tanto científicas como idealistas/teológicos), iniciando un modo nuevo de estudiar al hombre en el que se conjagara el saber científico con el filosófico. Así, su intento trata de ser una síntesis del racionalismo/idealismo que culmina en Hegel, el irracionalismo/vitalismo representado por Nietzsche, Bergson y otros, y el positivismo científico de A. Comte y seguidores. Scheler trata siempre de evitar las posturas extremas, puesto que para él la realidad no es ni sólo razón, idea, espíritu, ni sólo materia o vitalidad.

Además, en el aspecto epistemológico, trata de mediar entre el cientifismo, por un lado, que considera que el saber se da a posteriori, por inducción experiencial, escorándose al objetivismo y al relativismo, y, por otro lado, el idealismo o vitalismo, que se inclina hacia la subjetivización de los valores. M. Scheler defiende el apriorismo, pero sin caer en la subjetivización de los valores. Su solución es defender el absolutismo de los valores, que son realidades previas al ser humano, quien trata de captarlos a través de una intuición emotiva.

Su antropología está, como es lógico, en consonancia con todo su sistema filosófico. El hombre no es un eslabón más del mundo de la vida (como defiende la postura científico), ni se reduce a sus impulsos vitales (como creen los vitalismos irracionalistas), ni tampoco es sólo espíritu y racionalidad (así lo creen el idealismo, y la filosofía desde los griegos). El ser humano, según M. Scheler, es una síntesis de todos esos aspectos, entrelazados en una estructura especial y propia, que hacen del ser humano un *microcosmos*. Tanto la realidad como el ser humano, su resumen y síntesis, son, por tanto, dualistas.

A pesar de las insuficiencias de su ambiciosa teoría, no pueden negarse los aciertos y cualidades que contiene. Como señala A. Pintor Ramos<sup>57</sup>, es de admirar la extraordinaria síntesis de conocimientos científ-

---

<sup>57</sup> Cfr. además del texto ya citado, «El humanismo de Max Scheler», «La antropología filosófica de Max Scheler», en J.de S. Lucas (dir.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 79-100. Cfr. S. Alvarez Turienzo, «El puesto de M. Scheler en la filosofía contemporánea», *La Ciudad de Dios*, 178 (1960), pp. 334-356.

ficos y filosóficos de su época que acerca del hombre muestra en sus escritos. «Los análisis schelerianos de la vida afectiva, de la simpatía, del amor y del odio, de la identificación afectiva, representan en este dominio, no obstante sus vacilaciones y tesis desmesuradas, una hazaña sólo comparable en el pensamiento contemporáneo a la asimilación filosófica de las conquistas del psicoanálisis»<sup>58</sup>.

Hay que considerar también como un acierto de M. Scheler la capacidad para ver las limitaciones e insuficiencias (por unilaterales) de las diferentes antropologías del momento. De ahí que su opción se incline siempre hacia posturas intermedias y sintéticas, aunque no siempre resulten convincentes. Síntesis de contenidos (vida y espíritu, fuerza y racionalidad) y también síntesis de enfoques y perspectivas epistemológicas, entre la ciencia y la filosofía. Esta visión crítica y sintética le convierten en el iniciador de la Antropología filosófica en el sentido estricto y moderno, al advertir antes que nadie la necesidad de un nuevo rumbo en los estudios filosóficos acerca del ser humano, que superasen las limitaciones de las ciencias humanas y antropologías científicas, y las insuficiencias de los tradicionales enfoques filosóficos.

Pero estas virtudes no pueden hacer olvidar sus deficiencias. Empezando por sus pretensiones de apoyarse en las aportaciones de las ciencias humanas, advertimos su inconsecuencia final. Comienza haciendo una espléndida síntesis del mundo de la vida en sus diferentes estratos, pero al situar la peculiaridad del ser humano en el *espíritu*, tiene que construir una metafísica inverificable para justificar la especial condición humana. Además, podemos decir que Scheler no fue suficientemente consciente de la peculiaridad compleja del ser humano como *objeto* de la Antropología, al no valorar en su profundidad la problemática de la subjetividad, reduciéndola a una visión objetiva y ontologista (su noción de *espíritu*), sin orientarla en la línea de la propia percepción subjetiva que el ser humano tiene de sí. Es lo que su colega Plessner tematizará como *ex-centricidad* del hombre, y convertirá en la categoría clave de su Antropología.

Igualmente, su teoría de los *estratos* (que aplica tanto a lo biológico como a los valores, a la sociología, antropología, metafísica) es muy problemática. Aunque en algunos aspectos pueda resultar interesante (cfr. su aplicación a la realidad material y a la sociología, en PHC, pp. 82-88), implica una concepción errónea de lo humano, como indicó críticamente A. Gehlen. La justificación que de fondo tiene M. Scheler es la teoría del *microcosmos*, pero implica la errónea comprensión de que el cosmos y la evolución biológica sean una escalera progresiva que

---

<sup>58</sup> *El humanismo de M. Scheler*, o. cit., p. 401.

conduce teleológicamente hacia el ser humano. La biología más moderna descompondrá este modo de ver las cosas, entendiendo al ser humano precisamente como la especie que ha roto con la lógica de la evolución. El ser humano es, para Gehlen, un *ser deficiente (Mängelwesen)*<sup>59</sup>, alguien que ha roto la lógica de la adaptación al medio para construir su propio mundo. Por tanto, está configurado por una nueva ley y una nueva estructuración de lo biológico.

Otro aspecto problemático, como ya hemos indicado con anterioridad, es la imposibilidad de someter su metafísica a contraste veritativo racional. El mismo Scheler es consciente de ello al pedir *fe* y *verificación experiencial*. Pero, aparte del problema de su verificación, una solución metafísica como la suya se conjuga muy mal con sus pretensiones iniciales de construir una Antropología que se apoye en los datos de las ciencias. Además, su concepción panteísta de la realidad resulta igualmente problemática, incurriendo en las típicas dificultades que acarrea toda teoría panteísta. ¿Cómo considerar absoluta y con poder de darse a sí misma la existencia (*aseidad*) una realidad imperfecta y contingente? ¿Cómo puede llegar a ser perfecto, *Dios*, lo que comienza siendo imperfecto, *Deitas*? ¿Cómo conjugar la conciencia del Todo con las conciencias individuales de cada ser humano? La propuesta panteísta de Scheler quiere considerarse superior a la solución religiosa de un Dios trascendente, desde el supuesto de hacer al ser humano más autónomo y liberarlo de la sujeción supuestamente infantilizante a ese Dios. Pero cabe plantear a la solución scheleriana la objeción de si no acaba el ser humano trabajando alienadamente, a favor de algo de lo que participamos pero que, en definitiva, no somos.

Enfocada su teoría global desde la sociología del conocimiento, al modo como más adelante veremos que hace M. Horkheimer<sup>60</sup>, consideramos que sus planteamientos pueden ser considerados y utilizados con fines conservadores. Veámoslo en estos tres aspectos: su concepción del ser humano, su teoría de los valores y su filosofía de la historia. Su estrategia antropológica está encaminada a la búsqueda de una *naturaleza humana (estructura fundamental del ser humano)* constituida por una serie de constantes básicas que definan de una vez por todas la realidad humana y expliquen «*todos los monopolios, todas las funciones y obras específicas del hombre*»<sup>61</sup>. Se ve, por tanto, una concepción un tanto estática del ser humano, puesto que, aunque se le con-

---

<sup>59</sup> Cfr. A. Gehlen, *El hombre*, o. cit., pp. 22-25.

<sup>60</sup> Cfr. en el cap. siguiente, la crítica a M. Scheler de parte de M. Horkheimer en *Observaciones sobre la Antropología filosófica*, o. cit.

<sup>61</sup> PCH, p. 108. Los subrayados son del autor.

sidera empeñado en la tarea de hacerse a la vez que colabora en la realización de la totalidad de lo real, se trata de recorrer un camino ya trazado de antemano. Como señala M. Horkheimer, «por mucho que pueda aceptar el devenir y el cambio en la idea del hombre, esta forma de plantear los problemas supone una rígida jerarquía conceptual; contradice el carácter dialéctico del acontecer con el cual está entretrejada en todo tiempo la estructura fundamental del ser de grupos e individuos, y en el mejor de los casos puede llevar a esbozar modelos en el sentido de los sistemas de las ciencias de la naturaleza»<sup>62</sup>.

La misma postura estática y conservadora se advierte en su teoría de los valores. Para M. Scheler, los valores son de naturaleza objetiva e invariante para todos los tiempos. El ser humano no interviene en su configuración y transformación, sino que su tarea se reduce a captarlos a través de una intuición emotiva. El que los valores hayan ido cambiando a lo largo de los tiempos y sean diferentes según las culturas, no es un problema de los valores en sí, sino de la deficiencia humana a la hora de descubrirlos y definirlos. Su relatividad es, pues, epistemológica, no ontológica. Este modo de concebir las cosas lleva a justificar cualquier dogmatismo iluminista y cierra el paso a cualquier renovación cultural y valoral<sup>63</sup>.

De igual manera, su filosofía de la historia (no hay más fin que colaborar a la deificación de la realidad) implica imponer a la realidad una meta bien definida, deducida de una teoría inverificable. Por tanto, para M. Scheler somos simples ejecutores de tareas y objetivos que se nos marcan desde fuera. Su afán de independizarse de servilismos religiosos le lleva a proponer soluciones que no suponen ninguna mejora. Además, este proyecto, por muy sublime que lo considere Scheler, no deja de tener serias dificultades, entre las que cabe mencionar la que proviene de conjugar la vida y el espíritu; o la que hace depender el logro final de la perfecta divinización de la realidad de los esfuerzos limitados del ser humano<sup>64</sup>. La sensibilidad cosmovisional del hombre actual difícilmente puede aceptar una filosofía de la historia, justificada racionalmente, que pretenda saber de antemano su destino final. Tales afirmaciones son propias de la teología, pero no de una filosofía atendida a los cánones de la racionalidad.

En resumen, algunos críticos consideran que la teoría antropológica de M. Scheler debe situarse dentro de una línea conservadora que surge

---

<sup>62</sup> M. Horkheimer, op. cit., p. 52.

<sup>63</sup> Cfr. J. Gevaert, *El problema del hombre*, o. cit., pp. 189-205.

<sup>64</sup> Cfr. J. Llambías de Acevedo, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Buenos Aires, 1966.

en Europa hacia los años veinte, y que propugnaba la *defensa del hombre* frente a otras teorías más revolucionarias y progresistas acerca del ser humano, en todos sus aspectos. De ahí que en determinados pasajes presente un anti-marxismo un tanto visceral, como señala L. Martín Santos<sup>65</sup>.

Pero dejando de lado este tipo de valoraciones de la obra de M. Scheler, lo que sí hemos de indicar es que su propuesta antropológica nos plantea la cuestión esencial de si es posible una Antropología filosófica como disciplina autónoma, con problemática propia y específica, y con su peculiar estatuto epistemológico. Y si, aun respondiendo que sí a estas cuestiones, esa Antropología filosófica hay que entenderla en la línea y con la orientación como la concibió M. Scheler.

### 2.3. H. Plessner y la ex-centricidad humana

#### 2.3.1. VIDA E ITINERARIO INTELECTUAL

Nace en 1892 en Wiesbaden, y muere en 1985. Estudió en Friburgo, Heidelberg, Berlín, Erlangen y Colonia. En los dos últimos lugares trabajó bajo la dirección e inspiración de Max Scheler y Hans Driesch (neo-vitalista). Comenzó su tarea docente como profesor *extraordinario* en Colonia (1926-33), donde fue colega de Max Scheler. En 1934 emigró a Groningen (Holanda), a causa de la llegada al poder de los nacionalsocialistas (Hitler). De 1939 a 1942 fue profesor en Groningen, de donde fue destituido por los nazis al invadir Holanda. En 1946 se le restituye su cátedra, siguiendo en ella hasta 1951, fecha en que se trasladó a la Universidad de Göttingen (Alemania), donde se jubila en 1962. Tras su jubilación, vivió mucho tiempo en Suiza desde donde siguió influyendo a través de sus publicaciones.

Plessner comenzó su trayectoria como escritor con su primer libro publicado: *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes* (*La unidad de los sentidos. Líneas fundamentales de una estesiología del espíritu*)<sup>66</sup>. Pero su primera obra de madurez fue *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie* (*Los estratos de lo orgánico y el hombre. Introducción a una Antropología filosófica*)<sup>67</sup>. El objeto de este libro, según Plessner,

---

<sup>65</sup> Cfr. Luis Martín Santos, *Max Scheler. Crítica de un resentimiento*, Madrid, Akal, 1981.

<sup>66</sup> Bonn, 1923.

<sup>67</sup> Berlín, 1928; 2.ª ed.: 1964. Está todavía sin traducir al castellano, a pesar de que hace ya bastantes años se había anunciado su traducción en una editorial española.

fue ver «la relación entre viviente, cuerpo y entorno en los distintos grados de la existencia vegetal, animal y humana»<sup>68</sup>.

Max Scheler, como ya es sabido, suele ser considerado como el «padre de la antropología filosófica»<sup>69</sup>. En cambio, para otros muchos, Plessner tiene tantos derechos como M. Scheler para ser considerado como co-fundador<sup>70</sup>, y no tanto un simple discípulo de M. Scheler. «Scheler [dice Peter Miranda] tan sólo llevó a término la antropología tradicional como teoría metafísica de la esencia del hombre que él pone, platonizando, en el espíritu»<sup>71</sup>. «Al contrario [sigue diciendo J. Peter Miranda] Plessner inicia una nueva antropología que está basada fundamentalmente en la biología, de la que extrae los datos científico-naturales para la reflexión filosófica, que no se reduce ni a mera especulación racional, ni a una simple clasificación empírica»<sup>72</sup>.

Así, pues, sería falso considerar a Plessner y su obra central de 1928 como un simple estadio intermedio entre M. Scheler y la obra antropológica posterior y más elaborada de Gehlen, *El Hombre* (1941). Sus planteamientos son completamente originales, bien diferenciados de M. Scheler y Gehlen, y mucho más interesantes que ellos. El camino que recorre *M. Scheler* va de las ciencias a la especulación (era un especulativo), mientras que *Plessner* es más científico y menos especulativo. Los pasos que da son más críticos y elaborados.

También se distingue de Gehlen. Este se queda más en una reflexión o método puramente científico, dejando de lado todo enfoque filosófico. Gehlen reduce la antropología a mera *antropobiología*. Plessner, en cambio, tematiza el doble enfoque metodológico del estudio del hombre: el natural y científico y el filosófico-especulativo (la interioridad). Todo ello dentro de una filosofía natural de los grados de los seres orgánicos, de la planta y el animal al hombre.

---

<sup>68</sup> Cfr. H. Plessner, *La risa y el llanto*, Madrid, Rev. de Occidente, 1960, p. 23.

<sup>69</sup> Cfr. F. Hammer, *Die exzentrische Position des Menschen. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie*, Bonn, 1967, p. 3.

<sup>70</sup> Así lo presenta Juan Peter Miranda, «La antropología política de Helmuth Plessner y la cuestión de la esencia humana», *Pensamiento*, 38 (1982), pp. 401-424. Autores como W. Schulz, «Philosophie in der veränderten Welt», Pfullingen, 1976, pp. 420-421, y A. Pintor-Ramos, «La antropología filosófica de M. Scheler», en J.S. Lucas (dir.), *Antropologías del s. xx*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 79-100, consideran claramente a M. Scheler como el fundador de la Antropología filosófica. En cambio, acentúan la predominancia de H. Plessner: J. Peter Miranda, ya citado, y O.F. Bollnow, «Die Philosophische Anthropologie heute», dirigido por Rocek, R. y Schatz, O., Munich, 1974<sup>2</sup>, pp. 19-36; 19. (Bollnow considera a los dos autores como los creadores de la Antropología filosófica).

<sup>71</sup> O. cit., p. 401. Así lo considera también H. Fahrenbach, «Mensch: Handbuch philosophischer Goundbegriff», II, München, 1973, pp. 888-913; 896.

<sup>72</sup> O. cit., p. 401.



En este contexto se constituye su antropología, definiendo al hombre como *ser excéntrico*. De esta forma, pretende superar la teoría dualista sobre el hombre, que considera compuesto de cuerpo-alma (espíritu). Este es el intento fundamental de su obra central: *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la Antropología filosófica*<sup>73</sup>.

Tres años después de *Los grados de lo orgánico y el hombre*, Plessner publica su otra obra fundamental: *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (Poder y naturaleza humana. Un intento de antropología de la cosmovisión histórica)* (1931)<sup>74</sup>.

En esta obra, Plessner «trata de comprender al hombre en su horizonte histórico, completando así su concepción integral del hombre como naturaleza e historia»<sup>75</sup>. «Es verdaderamente notable [sigue diciendo Peter Miranda] el hecho de que, desde un comienzo, el pensar filosófico de Plessner sobre el hombre se orientó claramente hacia la pluridimensionalidad y diversidad de los objetos y métodos, desechando toda unilateralidad»<sup>76</sup>.

En 1941, publica *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens (La risa y el llanto. Una investigación sobre los límites de la comparación humana)*<sup>77</sup>.

Sus obras posteriores se enfocan hacia el área de la sociología: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*<sup>78</sup>; *Conditio humana. Einleitung zur Propyläen-Weltgeschichte*<sup>79</sup>; *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*<sup>80</sup>; *Philosophische Anthropologie*<sup>81</sup>; *Der Aussagewert einer Philoso-*

---

<sup>73</sup> Publica esta obra en 1928, en el mismo año que M. Scheler *El puesto del hombre en el Cosmos*. El año anterior había publicado Heidegger su *Ser y Tiempo*, produciendo un gran impacto en los ambientes filosóficos. Peter Miranda afirma que «a la influencia de Heidegger y la corriente existencialista se debe el olvido de las ideas no menos lúcidas de Plessner», o. cit., p. 402, nota 7.

<sup>74</sup> Obra recogida en H. Plessner, «Zwischen Philosophie and Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen and Vorträge», Berna, 1953, pp. 241-317.

<sup>75</sup> Peter Miranda, op. cit., p. 403-404.

<sup>76</sup> Peter Miranda, op. cit., p. 404.

<sup>77</sup> Editado en Berna, A. Frank Verlag, 1941; 2.<sup>a</sup> ed.: 1950. En castellano: *La risa y el llanto*, Madrid, Rev. de Occidente, 1960.

<sup>78</sup> Berna, 1953 («Entre la filosofía y la sociedad». Serie de artículos y conferencias escogidos).

<sup>79</sup> Berlín, 1964 («Condición humana»).

<sup>80</sup> Berna, Eugen Diderichs Verlag, 1966. Trad. cast.: *Más acá de la utopía. Contribuciones selectas para la sociología de la cultura*, Buenos Aires, Edic. Alfa, 1978.

<sup>81</sup> Berna, 1970.

*phischen Anthropologie: Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*<sup>82</sup>.

Crítico del método trascendental elaborado por los neokantianos, conservó, sin embargo, algunos elementos del método, combinándolos con una abundante dosis del método fenomenológico, en el que siguió a Scheler tanto como a Husserl<sup>83</sup>. Aunque Plessner se distinguió por trabajos en muy diversas esferas, su principal campo de interés fue la *Antropología filosófica*, fundada en un examen filosófico de las características de los organismos no humanos, en comparación con el organismo humano.

La filosofía de lo orgánico puede, según Plessner, tender un puente entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Otro puente entre la concepción mecanicista y la concepción teleológica en la filosofía biológica es proporcionado por la categoría básica y unificante de *forma*.

Plessner establece diferencias y continuidades, basadas en distintos *grados* de ser, entre los seres inorgánicos y los orgánicos. Establece asimismo diferencias y continuidades en una gradación de seres orgánicos que llega hasta el hombre. Los seres vivos se distinguen de los inorgánicos por poseer una libertad de forma dentro de la forma y por una plasticidad de forma. Por eso, el ser orgánico, a diferencia del inorgánico, no ocupa un lugar, sino que adopta o toma su propio lugar, el cual no se confina al mero contorno espacial.

Plessner no establece ninguna ruptura completa entre los seres orgánicos y el hombre, por cuanto admite que el hombre es un ser orgánico y que su cualidad es una estructura corporal determinada, ligada a un determinado contorno orgánico.

Sin embargo, mientras los seres orgánicos tienen su centro en su propio mundo (orgánico), el hombre es *excéntrico*. En rigor, el hombre está dentro y fuera de su propio mundo, ya que está orgánicamente ligado y, a la vez, se constituye a sí mismo social e históricamente. La *distancia* que el hombre interpone entre sí y el mundo le permite planear su propia existencia en una especie de libertad condicionada.

Plessner ha estudiado la *risa* y el *llanto*, no como simples fenómenos psicofisiológicos, sino (o también) como fenómenos históricos y culturales; risa y llanto son reacciones del hombre a situaciones de ruptura del equilibrio que ha logrado imponer entre sí y el mundo.

---

<sup>82</sup> Frankfurt/M., 1976.

<sup>83</sup> Cfr. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 4 vols., Madrid, Alianza, 1980, vol. 3.º, pp. 2599-2600.

### 2.3.2. LA IDEA DEL HOMBRE EN *LOS GRADOS DE LO ORGÁNICO Y EL HOMBRE* (1928)

El estudio del ser humano lo estructura H. Plessner alrededor de dos categorías fundamentales, *posicionalidad* y *excentricidad*, que constituyen los puntos de apoyo de la idea del hombre en su primer libro básico.

#### a) Posicionalidad

El concepto central con el que opera Plessner es el de *posicionalidad*. Con ella define la estructura fundamental de los seres vivos, diferenciándose de ese modo lo viviente frente a lo no-viviente. Lo no-viviente está en un lugar determinado como resultado de fuerzas extrínsecas a él. El lugar ocupado por los objetos no-vivientes no depende de lo que ellos son, sino de factores exteriores. De ahí que lo no-viviente está allí a donde llega o le han echado.

En cambio, al modo de estar de lo viviente lo llama *posicionalidad*. Un ser vivo está allí no porque lo han puesto, sino como resultado de su estructura interior. Ese lugar en que está, está exigido, pedido, por su contextura interior. Es la vinculación de lo viviente a un lugar, debido a su estructura interior.

La *planta* está, cuando se halla viva, en *posición* con las cosas que la rodean. Al cortarla, es ya un mero objeto. Es el modo de estar que corresponde a su vinculación del modo de ser interior con las cosas. Las *cosas* tienen un lugar natural; donde están *viven*. En cambio, de los seres *vivos* no se puede decir que tengan *lugar natural*.

Por tanto, de este concepto de *posicionalidad* se sirve Plessner tanto para distinguir lo viviente de lo no-viviente (está porque allí vive), como también para distinguir, desde este mismo concepto de *posicionalidad*, los diversos modos de estar en posicionalidad: los seres que poseen *postura céntrica* (planta y animal) y los que poseen *postura ex-céntrica* (hombre). Así, pues, se dan varios grados de posicionalidad.

- a) El grado ínfimo lo constituye *la vida vegetativa*. La *planta*, interiormente, tiene una organización *abierta*, y su conexión con el entorno es *inmediata*. Su condición de *abierto* significa que todo lo que es la planta es comunicación con el mundo. Su ser es centrífugo, orientado a reventar y ponerse en comunicación. Es todo ósmosis y salida hacia su entorno, comunicación. Además, su encaje en el mundo es *inmediato*; *tiene* inmediatamente encajadas las raíces en la tierra. Pero posee ya una cierta mismidad (en sí).

- b) *El animal*, en comparación con la planta, posee, en primer lugar una *organización cerrada*, cerrada en sí, aunque en comunicación con el mundo. La planta puede verse que, en cierto modo, es el mundo. Pero el animal es independiente del mundo, no está tan dependiente de él. Su estructura es animal + mundo. Es ya un individuo frente al mundo. Un árbol no se mueve de donde está. El animal posee estructura cerrada, es decir, un *aquí* interior frente a un *ahí* exterior. Esto es, no está tan abierto y patente a lo inorgánico, tan en inmediatez con la tierra y las sustancias químicas.

En segundo lugar, a esta estructura cerrada le corresponde una *relación mediata*: se comunica con el entorno a través de sus órganos. El animal es un individuo frente al mundo, con una cierta subjetividad, aunque no posee consciencia, *no sabe* de sí, no vivencia su distinción respecto al mundo. Aunque más bien, señala Plessner, el animal tiene *conciencia* de sí y del mundo, pero no es conciencia refleja. Se trata de una *autoconciencia en primera potencia*, pero sin reflexividad.

Es importante que le falte esto, porque de esta carencia se deriva su modo de existir: es un *vivir céntrico*, centrado en su mundo. El animal se vive en el mundo, pero encajado en su mundo. No problematiza su relación con su mundo. La condición de posibilidad, pues, de su vivencia en el mundo, satisfecha, es la falta de conciencia refleja. Vive en sí, satisfecho de sí y de su mundo, porque no posee ningún tipo de conciencia refleja de él.

Cuando el viviente sabe que sabe, comienza a vivir *excéntrica-mente*, y entonces se convierte en *hombre*. Al ser humano, al tomar conciencia de sí, se le hunde el mundo como realidad inmediata.

## b) Ex-centricidad

Se dan, pues, dos modos diferentes de vivir la *posicionalidad*:

- a) la posicionalidad *céntrica*, propia de la planta y el animal. Hay un diferenciarse del ambiente y de su entorno, y ordenarlo todo desde el centro del ser vivo, refiriéndolo todo hacia él. Pero eso lo hacen inconscientemente;
- b) y la *posicionalidad ex-céntrica*, propia del hombre. El ser humano vive la posicionalidad de modo reflejo y «*se experimenta* como centro mismo de su posicionalidad sensible-orgánica; y por esto desborda su posición y sale de su centro, es decir, es

excéntrico, o, dicho de otra forma, está fuera de sí»<sup>84</sup>. Esta posición excéntrica le da al ser humano la posibilidad de verse desde fuera y reflexionar sobre sí mismo.

En palabras de Plessner: «La categoría de la “posicionalidad excéntrica” intenta comprender la posición particular del hombre como ser viviente. Vida en sentido de “estar animado” quiere decir independencia respecto del medio ambiente al que pertenece el cuerpo animado. Un cuerpo inanimado sufre ciertamente los influjos del medio ambiente, pero no reacciona frente a ellos comportándose como libre respecto del ambiente. Esta cualidad de “ponerse frente a”, que es propia de los cuerpos animados, se llama “*posicionalidad*”»<sup>85</sup>.

Así, el hombre participa de dos tipos de *posicionalidad*: la céntrica y la excéntrica. Como ser *sensible-orgánico*, está en posición céntrica, «en el aquí y ahora de la relación de su existencia sensible-orgánica con lo circundante»<sup>86</sup>. Pero también posee la excéntrica: «su posición (anterior) le es dada, además como un yo, esto es, el hombre tiene conciencia de tal posición como de un objeto, reflexionando sobre ella de un modo tal, que puede distanciarse de ella y relacionarse consigo mismo»<sup>87</sup>. Dice Plessner: «El término *excéntrico* guarda relación con la forma céntrica de la vida que se manifiesta de un modo ascendente en los vertebrados, y subraya *la doble naturaleza del hombre*, el cual a la vez que permanece en el ámbito zoológico, lo sobrepasa. No hay que concebir de una manera estática su naturaleza; implica más bien el encaje del cuerpo vivido (Leib) con el cuerpo orgánico (Körper), encaje que tiene que ser vivido y realizado continuamente»<sup>88</sup>.

En el primer capítulo de *La risa y el llanto*, expone también Plessner su concepto de *ex-centricidad*, como estructura central del ser del hombre y base necesaria para poder entender el fenómeno, exclusivo según él del ser hombre, de la risa y el llanto. Está admitido (salvo algunas excepciones) que risa y llanto son exclusivas del hombre. Pero el problema no está en eso: «No se discute [nos dice Plessner] si la risa y el llanto son monopolio del hombre, sino *cómo lo son*»<sup>89</sup>. Para Plessner, el fenómeno de la risa y del llanto nos descubre la especial relación del hombre con su cuerpo (no tanto del

---

<sup>84</sup> J. Peter Miranda, op. cit., p. 402.

<sup>85</sup> H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, 1976, p. 189. Cita tomada de Peter Miranda, op. cit., p. 403, nota 9.

<sup>86</sup> J. Peter Miranda, op. cit., p. 403.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Plessner, id., p. 195.

<sup>89</sup> *La risa y el llanto*, o. cit., p. 41.

*alma* con su cuerpo, como insiste él, sino del hombre, con unidad, con su cuerpo).

Advierte Plessner que hay diferentes fenómenos que se dan en el hombre: por un lado, los actos simbólicos e intelectuales, con los que éste toma conciencia de su independencia de su cuerpo; y, por otro, los actos vegetativos, que escapan al control de la conciencia. De ambos ha sacado partido y apoyo la teoría dualista del hombre, contra la que reacciona Plessner.

Pero tenemos, por otro lado, el fenómeno de la risa y el llanto, que manifiestan la peculiar unidad del hombre, aunque en situación excéntrica. Esto le lleva a demorarse en su teoría de la *excentricidad*, antes de presentar sus reflexiones sobre la risa y el llanto. Dice Plessner: «La risa y el llanto manifiestan una incalculable emancipación del proceso corporal respecto a la persona. En esta desproporción e independencia sospechamos lo propiamente revelador del fenómeno. En ninguna otra forma de manifestación se descubre la secreta composición de la naturaleza humana con más inmediatez que en la risa y el llanto»<sup>90</sup>.

La excentricidad respecto al cuerpo hace que el hombre experimente que, por un lado, *tiene* cuerpo (excentricidad), y, por otro, *es* cuerpo (centrado en él). Y no puede saltar este marco<sup>91</sup>. «Ambos órdenes se entrecruzan y forman una curiosa unidad. Sin duda se dejan caracterizar y distinguir al estudiarlos, pero no pueden ser separados. Voy a pasear *con* mi conciencia, el cuerpo es su portador, de cuyo lugar respectivo depende el sector y la perspectiva de la conciencia; y voy a pasear *en* mi conciencia, y el propio cuerpo, con sus variaciones de lugar, aparece como contenido de su esfera»<sup>92</sup>.

No podemos quedarnos sólo con uno de los dos órdenes, sino que el hombre está constituido por los dos. Esta es la característica específica de la *excentricidad* humana. Pero «tiene el hombre que encontrar una relación entre ambos órdenes, pues no se agota en ninguno de los dos. Ni *es* sólo cuerpo, ni *tiene* sólo organismo (cuerpo). Cada exigencia de la vida física requiere un equilibrio entre el *ser* y *tener*, entre el fuera y el dentro»<sup>93</sup>.

Al animal no le plantea ningún problema, ni vive como problema, el tener y ser cuerpo. Está perfectamente centrado. Pero esto no es más que una ventaja a medias. Por estar centrado en su cuerpo y en su ambiente, no puede escapar al determinismo de su biología. En cambio, el

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 59.

hombre puede tomar distancia de su realidad biológica y ser capaz de imaginar hacer otras cosas con su cuerpo y adiestrarlo para hacer otras cosas. Así, el hombre vive su cuerpo como *instrumento*, como *medio*.

«En la forzosidad de tener que encontrar continuamente un equilibrio entre el *cuerpo-cosa*, que él de algún modo *es*, y el organismo habitado y dominado por él (y no gracias a una artificiosa abstracción), se le descubre al hombre *el carácter de medio, el carácter instrumental de su existencia física*»<sup>94</sup>.

### c) Doble problematicidad del ser ex-céntrico

El primer aspecto en que se plasma la problematicidad humana, consecuencia de su ex-centricidad, es en la especial relación que tiene el ser humano consigo mismo, en la especial relación entre la cercanía y la distancia de sí. Por un lado, la conciencia refleja implica un mayor grado de unidad consigo mismo que la mera conciencia directa propia de la posicionalidad céntrica de animales y plantas. El hombre es más íntimo a sí mismo, sabe más de sí que el animal.

Pero esta mayor cercanía se consigue al precio de un mayor distanciamiento, del hiato sujeto-objeto que supone e inaugura la conciencia. De este modo, el ser consciente vive con la experiencia de descentrarse y perder el suelo bajo sus pies. Es la experiencia que experimenta el niño cuando va creciendo y va perdiendo la ingenua relación con su entorno. Es también la experiencia que el ser humano tiene al poner en duda las seguridades que hasta ese momento habían configurado su mundo: pérdida de seguridad en su fe religiosa, en el partido político al que apoyaba, en el grupo de referencia donde hasta ahora se sentía seguro, etc. Hasta entonces había vivido centrado y feliz, sin problemas; después, se le *ob-jetiva* y distancia todo: se le ha hundido su mundo. Esta es, para Plessner, la estructura esencial con la que se halla configurado el ser humano en cuanto tal.

Por tanto, la intimidad consigo mismo es síntoma de mayor unidad, pero no es una unidad opaca y satisfecha, sino que es unidad en complejidad y en la ruptura interior. En esto se ve un cierto paralelismo con la concepción del ser humano que años más tarde propondrá J.P. Sartre, en *El ser y la nada*<sup>95</sup>. Para él, el ser humano está configurado por la relación, imposible de sintetizar, entre el en-sí (cuerpo) y para-sí (conciencia), y de ahí que llegue a afirmar que «el hombre es una pasión inútil».

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>95</sup> Cfr. J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943 (trad. cast.: *El ser y la nada*, o. cit.)

El segundo capítulo de problematicidad se refiere a la necesidad de una doble perspectiva epistemológica para poder estudiar al ser humano adecuadamente: la investigación biológica tiene que complementarse con el recurso a la investigación interior. No es suficiente, pues, una investigación empírica, propia de la ciencia biológica, puesto que dejaría fuera la autoconciencia, sobre la que sólo podemos tener noticia a través de la introspección. Por tanto, Plessner critica por insuficiente el intento de hacer Antropología filosófica basándose sólo en lo biológico y empírico, como será el empeño posterior de A. Gehlen. El estudio científico del hombre hay que completarlo con la introspección interior<sup>96</sup>. Se hallaba en pleno auge durante esos años la discusión, provocada por Dilthey, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu<sup>97</sup>, teniendo una directa aplicación en la Antropología filosófica y en la delimitación de su estatuto epistemológico. Plessner es consciente de que una correcta Antropología filosófica tiene que construirse con la aportación de las ciencias y de la filosofía, pero con una filosofía no metafísica (al estilo de M. Scheler), sino con una reflexión fenomenológica ajustada a la experiencia introspectiva de la propia conciencia.

#### d) Las tres leyes de la ex-centricidad

La condición excéntrica del ser humano se expresa, según Plessner, en tres leyes fundamentales, que reflejan el modo típico de articularse la existencia humana. Las tres leyes, como vamos a ver muestran, hasta en su mismo enunciado, su condición problemática y dialéctica. Estas tres leyes son las siguientes:

##### 1.ª) *La ley de la artificiosidad natural* (Künstlichkeit)

Este concepto es hoy día algo sencillo y aceptado como evidente y típico, pero cuando lo planteó Plessner no tanto. El hombre sólo vive naturalmente, si organiza artificial, culturalmente su vida. No puede sostenerse biológicamente si no se crea y construye una vida artificial.

El hombre, si se deja llevar por los impulsos biológicos y naturales, muere, corre el peligro de destruirse. El mundo natural del hombre, por tanto, es el mundo cultural. Pero esta afirmación se entiende de modo diferente a como años después la entendió A. Gehlen. Los dos afirman que la *cultura* tiene su origen en necesidades de tipo biológico. Las superestructuras culturales son condiciones de posibilidad que permiten

---

<sup>96</sup> Cfr. *La risa y el llanto*, o. cit., pp. 23-31; 63; 44-52.

<sup>97</sup> Cfr. el cap. 2.º de este libro.



que el hombre siga viviendo. Pero, en Gehlen, la dimensión cultural no sólo tiene origen en la biología, sino que la temática de lo cultural es, tiene que ser, biológica.

En cambio, Plessner niega este modo de entender la relación entre biología y cultura. La temática cultural no es ni tiene que ser biológica, sino que se trata de dos niveles (biología y cultura) que son autónomos en cierta medida. La biología es condición de posibilidad de la cultura, es evidente, pero la cultura tiene temática suprabiológica, y no tiene que orientarse ni estructurarse de cara a lo biológico. Este mundo natural-cultural es la historia. La historia de la cultura es la historia natural del hombre.

### 2.<sup>a</sup>) *La ley de la inmediatez mediada*

Plessner recibe en esto la influencia de Hegel. El hombre, en un supuesto estadio natural, animal, vive el mundo y las cosas como algo en sí consistente e independiente de él. Tiene en ese momento una relación inocente con su mundo y consigo mismo.

Pero hay, en cambio, una época o estadio del hombre (el momento en que se constituye como tal hombre, por su ex-centricidad) en que es capaz de caer en la cuenta de que eso es su obra, lo ha puesto/creado él. Lo inmediato aparece entonces mediado, resultado de un proceso creativo. En el momento previo, al vivir en la inmediatez, vivía sostenido por las cosas (naturaleza espontánea) y por Dios, como su creador. Al caer en la cuenta de que el mundo es su obra, que él ha construido lo jurídico, político, cultural, etc., pierde seguridad y cobijo en todo ello, ya no son un apoyo y sostén inmutable. Lo mismo que son así, podrían ser de otro modo, y los seres humanos pueden cambiarlo.

El resultado de esa consciencia es, pues, la pérdida del mundo en su consistencia y robustez. Lo único consistente y permanente ahora es la capacidad del hombre de hacer cosas, de construir su mundo. También en este punto vemos una cierta similitud con Sartre al describir el fenómeno de la *angustia*, sentimiento que le lleva al hombre a descubrir la nada, que está solo y que nadie le puede sustituir en la construcción de su mundo y de los valores que tienen que configurarlo y orientarlo<sup>98</sup>. Lo que parecía que era consistente, veo que no lo es, que lo he hecho yo. Al ver que la cultura es cosa del hombre, ya no le sirve de apoyo inamovible.

El precio que paga el hombre por el conocimiento de la génesis de los contenidos culturales, es la pérdida de sus seguridades, el te-

---

<sup>98</sup> Cfr. J.P. Sartre, *El ser y la nada*, o. cit. Id., *La nausée*, París, Gallimard, 1938 (trad. cast.: *La náusea*, Buenos Aires, Losada, 1948).

ner que vivir a la intemperie culturalmente, sin cobijo. Por tanto, el hombre se conoce a sí mismo no directamente, sino a través de los productos culturales, que son sus obras. Se conoce al ser humano por sus obras, que lo manifiestan de modo objetivo. Se da, pues, aquí una dialéctica de autoconocimiento: cuando se produce el conocimiento objetivo, se produce, a la vez, una pérdida de apoyo en estos contenidos.

Esta obra antropológica es de 1928. Es obra de juventud. Gehlen y Plessner se separan en su itinerario posterior. Ambos parten de una base biológica, pero más tarde avanzan hacia una temática más amplia que la Antropología como teoría de la sociedad. Plessner nota que, así como el hombre se conoce saliendo de sí (hacia sus obras culturales), sólo se libera del vacío en que se encuentra al caer y apoyarse en la mediación de lo inmediato, no precisamente absolutizando el vacío (como hace Sartre: el *para sí* destruye al *en-sí*, horadando lo consistente). Sartre queda un tanto complaciéndose en el vacío que queda tras la destrucción de lo consistente.

Plessner, por contra, ve que esto es un modo nuevo de ir a la inmediatez, y, por tanto, relativiza de igual manera lo negativo, su capacidad destructiva. Y el hombre tiene que mediatizar eso mismo. Vemos, pues, que la postura de Plessner es mucho más lúcida y clarividente, en la medida en que ve que la solución del hombre está no en buscar puntos de apoyo definitivos y absolutos, sino en advertir la relatividad de sus obras, pero viendo al mismo tiempo la necesidad de vivir apoyado en ellas, puesto que es lo único que le queda, superando el vacío de la libertad. Por tanto, frente al vértigo de la nada y el desengaño del relativismo y del escepticismo, aceptando la relatividad de todo, el hombre debe seguir empeñado en construir un mundo de cultura y de valores, sabiendo que más tarde será destruido y sustituido por otro. No le queda al hombre más camino que vivir en su mundo para seguir creando obras.

Plessner es enemigo de las antropologías de la *interioridad*, que buscan la salvación a través de sólo la subjetividad. La salvación que él considera adecuada llega por medio de la creación de objetividades, en diálogo con otras subjetividades humanas.

### 3.<sup>a</sup>) *La ley del lugar utópico del hombre*

El adjetivo *utópico* lo entiende en el sentido etimológico griego. Utópico equivale a no-tópico, no-lugar. El lugar del hombre es su no-lugar, su no tener lugar. El lugar donde el hombre está asentado, definitiva y naturalmente instalado, no es ningún lugar. El hombre alcanza su lugar con la *autoconciencia* (objetivación del yo). El animal (o el hombre

con existencia centrada, ingenua) vive la relación yo-mundo sin problemas.

En cambio, la autoconciencia va a la trastienda y genetiza o problematiza incluso su yo. Es lo que hace Freud, cuando estudia la arqueología de la personalidad y descubre el inconsciente. En esta operación de consciencia, el hombre se dirige también a la trastienda del mundo, donde creía que se situaban las esencialidades lógicas, jurídicas, morales, religiosas, etc.

Lo propio del hombre es no estar nunca definitivamente donde está; estar, por tanto, de espaldas a sí mismo (Hegel ya lo dice: el hombre es su mochila). El lugar del hombre es estar allí donde no está. Cuando el hombre vive como el animal, es cuando cae en la tentación de echarse la siesta y estar felizmente asentado.

Cuando el hombre habla, está ya pensando en otra cosa, está ya en otro lado. La realidad del hombre es, en cierta medida, su mochila. El hombre es el eterno *aguafiestas* de la fiesta de su vida (Hegel). Es el aguafiestas nato. El *topos* del hombre es el no-topos. El yo está mediatizando permanentemente su inmediatez.

Vemos con esto (y con Freud) que el yo está escindido y destruido: no es algo sólido y monolítico, sino el conjunto de sus identificaciones. Pero eso se solidifica y tiene el peligro de convertirse en una teoría consistente y dogmática (en psicología surge luego una metapsicología, como en Freud), necesitada de nuevo de ser puesta en entredicho, y así sucesivamente.

Con Plessner vemos, pues, que el ser humano no se asienta en ningún lado. Está siempre más allá de sí mismo. La *autoconciencia* lo está siempre desvinculando de todo. El hombre, pues, vive en continuo distanciamiento de sí mismo. Hasta este momento vivía feliz consigo mismo, centrado, inconsciente. Cuando el hombre toma conciencia de su situación, se descentra y pierde sus seguridades, su centro. «El excéntrismo de la posicionalidad humana no le da al hombre un polo fijo de reposo, sino que lo inquieta continuamente. Y es el fundamento de la progresividad humana»<sup>99</sup>.

Así, el hecho de que el hombre sea ex-céntrico es el fundamento de su progresividad, el que no pueda quedarse quieto, que no admita una definición estática de su condición. «Esta categoría biológico-filosófica de la posicionalidad excéntrica induce y posibilita una *interpretación histórica* de la existencia humana, que, a la vez que naturaleza, es también historia»<sup>100</sup>. Para Plessner, el hombre tiene una naturaleza, unas

---

<sup>99</sup> J. Peter Miranda, o. cit., p. 403.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 403.

realidades orgánicas con las que cuenta y de las que parte (es su realidad centrada), pero también se da en él la ex-centricidad, como base de su realidad progresiva y nunca detenida.

De sus planteamientos antropológicos, Plessner pasa a construir una teoría social, en perfecta coherencia con sus ideas antropológicas, y muestran claramente el talante diametralmente distinto a Max Scheler y a Gehlen.

### 2.3.3. EL HOMBRE COMO SER HISTÓRICO<sup>101</sup>

En su obra de 1931, *Poder y naturaleza humana*, Plessner «trata de comprender al hombre en su horizonte histórico, completando así su concepción integral del hombre como naturaleza e historia»<sup>102</sup>. El concepto de *excentricidad* hace ver a Plessner desde el primer momento el carácter progresivo y antiestático de la realidad del hombre.

Entiende la realidad humana desmarcándose tanto del relativismo historicista como de todo esencialismo que quiera señalar la *quididad* del hombre de modo absoluto y definitivo. Plessner no intenta más que «articular la estructura fundamental de la existencia humana, teniendo en cuenta la pluridimensionalidad de esa existencia»<sup>103</sup>.

Por eso, distingue entre la definición de la esencia del hombre y la definición o búsqueda de las esencialidades o elementos históricamente mutables del hombre<sup>104</sup>. El punto de arranque de Plessner es «la concepción histórica que va hasta el fin» y «considera al hombre, sujeto consciente de su mundo, como el punto originario de todos los sistemas supratemporales» (*Poder y naturaleza humana*). Puesto que el hombre es excéntrico, configurado con las tres leyes de la excentricidad ya señaladas, él es el *creador* de la realidad material del mundo, y también de los valores y esferas existenciales de sentido.

Si todos los valores y la cultura son obra del hombre, todo ello queda relativizado y el mundo del hombre configurado por una pluridimensionalidad de culturas y de cosmovisiones. No podemos privilegiar, sin más, a ninguna de ellas. De ahí deduce Plessner el descentramiento de la cultura y civilización europeas, y con ello se da la apertura a nuevas culturas periféricas y a aceptar cambios en la realidad cultural. Cada cultura puede cambiar y evolucionar.

---

<sup>101</sup> Cfr. J. Peter Miranda, págs. 403 y ss.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 403-404.

<sup>103</sup> Cfr. H. Plessner, *Über einige Motive der philosophischen Anthropologie*, *Studium Generale*, 9 (1956), pp. 445-453; 448.

<sup>104</sup> Cfr. H. Plessner, *Deutsche Philosophieren in der Epoche der Weltkriege: Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Berna, 1953, pp. 9-38; 27-28.

Así, dos categorías fundamentales de la antropología de Plessner, que tiene un carácter histórico-político, son la *apertura* y la *pluridimensionalidad*. Dice Plessner: «Comprendiendo al hombre como *creador* unido de hecho a sus propias creaciones y sujeto a ellas; a la vista de esta posibilidad que se abre a una cosmovisión histórica, tenemos el camino expedito para una teoría de la esencia del hombre, o para una antropología filosófica»<sup>105</sup>. Como certeramente nos hace caer en la cuenta J. Peter Miranda, en el aspecto de considerar al hombre como ser *histórico*, como ser que construye su *naturaleza* (que es su cultura), Plessner está influenciado claramente por *Dilthey*<sup>106</sup>.

Dilthey considera que «el hombre se conoce solamente en su historia, no por sola introspección»; «lo que el hombre es, lo dice sólo la historia». De ahí surge su crítica de la razón histórica, frente a la crítica de la razón pura kantiana. El hombre *como ser histórico* no significa simplemente que está inserto en la *historia*, sino que es *sujeto de la historia*. Y esto, a su vez, significa que el hombre produce valores y normas, y que la historia se crea de modo inmanente, desde dentro, y no desde ideas previas o apriori (como es Hegel y M. Scheler).

Plessner entiende que hay que aceptar plenamente la *inmanencia* de la historia, de los valores y normas que aparecen como absolutos en la conciencia histórica. La vida, puesto que se crea a sí misma históricamente, no puede captarse sólo por la razón teórica. Se necesita una racionalidad histórica. La vida viene a ser la raíz de todo, lo indefinible, el sustituto del ser. Puede verse también la similitud a la teoría racio-vitalista de J. Ortega y Gasset.

Que el hombre sea una realidad histórica, conlleva plantearse el *problema del método antropológico*. Plessner se opone, en este punto, por igual al método empírico como al apriorismo. Considera que el *método empírico* es parcial, pues capta sólo una parte y un momento del devenir histórico del hombre. Busca la esencia, lo constante frente a los cambios; y el hombre precisamente es cambio, historia.

Por otro lado, ve que el *apriorismo* (apoyado en verdades absolutas) lleva a la ontologización racionalista general de la esencia del hombre. Frente al apriorismo, que parte de valores y afirmaciones absolutas, Plessner defiende la necesidad de relativizar la propia posición, que vendrá como resultado de ampliar nuestra visión y punto de vista.

Su opción consiste en estudiar al hombre desde una conexión del *método apriorico* con el *método empírico*. Esto nos lleva a poner en el

---

<sup>105</sup> *Macht und menschliche Natur*, o. cit., pp. 250-251.

<sup>106</sup> Cfr. J. Peter Miranda, o. cit., p. 404. En el análisis de la dimensión sociohistórica del pensamiento de Plessner, sigo estrechamente el trabajo de este autor.

centro de toda *Antropología filosófica* la inescrutabilidad del hombre como principio antropológico fundamental. El hombre está más allá de su propia comprensión, y, por ello, ni lo captamos empíricamente, ni tenemos ya una idea previa y apriorica de él.

Así se relativiza toda visión particular, rechazando toda absolutización. De este modo el centro se sitúa en la *potencia creadora* del hombre, que construye su mundo. «El principio de la imperiosidad de lo inescrutable es la concepción teórica y al mismo tiempo práctica del hombre como un ser histórico y por ello, *político*»<sup>107</sup>.

#### 2.3.4. EL HOMBRE EN EL HORIZONTE DE LO POLÍTICO

Puesto que el hombre es una realidad histórica, que *se crea* a sí mismo, y puesto que también no sólo se advierte al hombre como condicionado por la historia, sino condicionante de ella (a esto denomina «el hombre como *poder*»), considera Plessner que la Antropología filosófica sólo será posible como *Antropología política*. Advierte un nexo esencial de lo *humano* y de lo *político*.

El hombre como *poder*, como *apertura creadora* continua, se halla en continuo riesgo y lucha. Así como se da en él una radical excentricidad, también se da una bipolarización en la relación con los demás: relación dialéctica entre lo conocido y lo extraño, entre el amigo y el enemigo.

Ahora bien, la frontera entre estas dos zonas no es fija, sino mudable permanentemente. De hecho, cualquier asociación humana está siempre determinada por la relación de amigo-enemigo. Esto no es que implique medidas de defensa o ataque, sino que es fruto del miedo, de la experiencia del carácter funesto de lo extraño. En realidad, todo hombre trata al otro *como a sí mismo*, pero también como a *otro*. Hay un entrecruce del *estar con* (*sein mit*) y del *estar en contra* (*sein gegen*).

Y esta situación de *pro* y *contra* no desemboca en anarquía, sino en la realización del *derecho*, como realización de lo *bueno* y lo *justo*. Puesto que el hombre es poder y creación, crea la ordenación jurídica, y se da poder a sí mismo, por lo que el hombre es responsable desde la raíz, es libre desde la raíz.

La socialización del hombre, que abarca y llega a todos los hombres, tiene su encarnación primera en la *nación* o el *pueblo*. «Ser pueblo es, pues, un carácter esencial del hombre, como necesidad que tiene de una *esfera de confianza*». Pero Plessner resalta aquí el carácter casual de la pertenencia a una nación, y rechaza toda absolutización y en-

---

<sup>107</sup> *Macht und menschliche Natur*, o. cit., p. 277.

diosamiento de un determinado pueblo o nación. La superación de esta absolutización expresa para él la civilización de la política. Esta superación se hace posible por la *excentricidad del hombre*.

Igualmente señala Plessner el origen popular del poder. La política o el poder incumbe a todo el mundo. Al mismo tiempo que el hombre queda definido por su *poder*, también conlleva el rasgo complementario de *impotencia*. Esto no implica contradicción. En su *poder* mismo el hombre se hace *transparente*, descubriendo sus límites, su impotencia. Es decir, el hombre se halla rodeado de circunstancias objetivas que él mismo no ha creado; está arrojado a ellas y entregado a las leyes naturales.

Así, pues, *impotencia* no es más que la materialidad y realidad palpable (corporeidad) del ser humano que, dentro del mundo de los seres vivientes y mortales, aparece como limitado y mensurable. Heidegger denomina a esto *facticidad*. El hombre no sólo *tiene* sino que *es* cuerpo. Por este aspecto de impotencia (ser cuerpo), el hombre está enraizado en lo biológico y físico. Plessner acentúa la importancia de la biológico en su antropología, y llega a sostener un cierto determinismo de los ideales y de las ideas, negando así toda trascendencia que, para él, es pura creación humana.

«Su programa [como señala J. Peter Miranda] copiado al pie de la letra de Dilthey, y que se cifra en “comprender al hombre desde la ‘vida misma’”, lo ha entendido Plessner radicalmente desde un punto de vista biológico»<sup>108</sup>. De este modo, corre un cierto riesgo de quedarse en mera biología, no sólo de fundarse en ella.

Así, pues, el hombre es descrito en Plessner como ser excéntrico en su posicionalidad, ser que toma distancia de sí, relativiza y desfundamenta todo, y llega a ser consciente de la mediación de su realidad y de sus productos; y, debido a su excentricidad, es un ser radicalmente *histórico* y político creador de su vida y su cultura. El hombre es, pues, una síntesis de naturaleza e historia, de poder creador y determinismo, potencia e impotencia. En su trayectoria reflexiva, da un paso desde la visión biológica del hombre (*Los estratos de lo orgánico y el hombre*) a una visión histórico-política (*Poder y naturaleza humana*). Los dos aspectos son claramente complementarios.

### 2.3.5. VALORACIÓN CRÍTICA SOBRE PLESSNER

A la vista de sus planteamientos antropológicos, constatamos una clara diferencia entre él y M. Scheler, y el mismo Gehlen, como tendremos ocasión de ver más adelante.

---

<sup>108</sup> J. Peter Miranda, o. cit., p. 420.

Plessner y M. Scheler parten de un mismo punto de arranque: llegar a saber qué es el hombre desde lo que le diferencia del animal. M. Scheler sitúa esa diferencia en el *espíritu*. Y, a través de ese espíritu, conecta con los valores absolutos y el *transfondo panteísta* de la realidad. Por tanto, se da en él una filosofía estática, anclada en valores absolutos y orientada hacia una meta ya señalada de antemano para la marcha de la historia. Esos postulados se captan por una *intuición eidética*. Con ello, ya tenemos marcada la estructura del hombre y de la historia.

Plessner, en cambio, rechaza todo *apriorismo* y todo planteamiento metafísico. Se queda más en el nivel empírico-filosófico. Para Plessner, lo típico del hombre no es el espíritu y su capacidad de captación de valores, sino la *excentricidad*. De ese modo, se orienta a la *génesis* de los valores (lo que no hace M. Scheler). Para Plessner, los valores los crea el hombre, con lo que quedan relativizados. Es en el devenir histórico donde se van determinando y construyendo los valores, y confeccionando las normas éticas y jurídico-políticas.

Ahora bien, cabe preguntarse, frente a Plessner, si es cierto que los valores son exclusivamente creaciones del hombre. ¿No hay también en el ámbito de los valores una referencia anterior a las decisiones libres del hombre, que hace que haya cosas que percibimos como valiosas con independencia de nuestras decisiones, por ejemplo, todo lo referente a los derechos humanos que nacen de una referencia a la *dignidad humana*, a una *naturaleza humana* (no estática, sino abierta y concretable culturalmente), anterior en su configuración y en su valía a las decisiones humanas?

En el modo como se entiende la configuración del sentido de lo ontológico y de lo ético, Plessner se queda sólo con un elemento de la dialéctica, enfatizando la parte de actividad humana, pero olvidando lo que el ser humano encuentra en la realidad y entiende como previo a él e incapaz de darle valor y sentido. Esta base previa e intocable (la dignidad humana, o la condición fáctica de la realidad), no supone una vuelta a una metafísica estática, sino defender y asegurar que el valor de lo humano está por encima de las decisiones de los demás hombres.

También hay claras diferencias entre Plessner y Gehlen. Podríamos organizarlas alrededor de tres puntos. En primer lugar, hay entre ellos diferente enfoque epistemológico en el estudio del hombre. Gehlen, como veremos, se apoya sólo en la ciencia, mientras que H. Plessner ve necesaria la conjugación de ciencia y filosofía.

Hay, en segundo lugar, un diferente modo de conjugar la *biología* y la *cultura*. Según Gehlen, la cultura depende de la biología tanto en su origen como en su funcionalidad. Es decir, para Gehlen, la base biológica humana (*animal deficiente*) genera la condición cultural del hom-



bre, por lo que la cultura tiene como función primordial y casi única estar al servicio de la biología (la supervivencia de la especie). Plessner, en cambio, acepta que la cultura depende de la biología en su origen, pero no en su finalidad. La temática cultural no está al servicio de la biología, sino que sobrepasa lo biológico.

En tercer lugar, ambos autores tienen una diferente concepción sociológica. De la deficiencia biológica, Gehlen deduce una sociedad jerarquizada, con instituciones fuertes y rígidas, que supeditan la libertad y la democracia al fin central (según él) de la sociedad: el mantenimiento en la existencia. Plessner, por contra, defiende un modelo social basado en planteamientos democráticos, por cuanto todo ordenamiento social y jurídico es obra del hombre y, por tanto, provisional y cambiante. Su opción está claramente orientada a no absolutizar ni acartonar las instituciones.

En resumen, en medio de dos dogmatismos o teorías estáticas (Scheeler y Gehlen), Plessner queda más a la intemperie. A pesar de que se niega a apoyarse en ningún absoluto (sea metafísico o científico), no por eso cae en el relativismo ni en posturas nihilistas, sino que se queda apoyado en la relatividad de las mediaciones culturales. Las construcciones culturales humanas son, para él, necesarias aunque no absolutas. Plessner piensa que la desfundamentación genetizadora a que somete todo, puede ponerse al servicio de la formación permanente de lo humano. En este suelo tan limitado y provisional es donde tiene el ser humano un apoyo y una solución (claro que nunca definitiva ni permanente). La realidad tiene una consistencia y un sentido suficiente para que el hombre pueda seguir viviendo, pero siempre de modo relativo y provisional.

Para Plessner, pues, no hay nada absoluto y definitivo. Ni siquiera la realidad de Dios. De ahí que sea el ateo radical y sin paliativos. En M. Scheler, Dios media al principio y al fin, como el último punto de partida, lo último no mediatizable. En Plessner, en cambio, este último punto sería, por principio, lo que no se puede genetizar, lo que no se puede *reducir a*. Pero para él no hay nada que no pueda ser genetizado.

En este sentido, puede apreciarse un cierto parecido (pero también una clara diferencia) con Fichte. También Fichte llegó hasta el vértigo de la libertad. Pensaba que si todo es producto mío, no me sirve de fundamento definitivo. De ahí que haya que buscar un punto de apoyo, y ése sería el Absoluto, lo no genetizable. Pero, para Plessner, pensar es desfundamentarlo todo, ir a la génesis de las cosas. Pero el Absoluto es, por definición, *agenético*. Por tanto, de él no se puede decir nada, porque si digo algo, lo tematizo, lo relativizo y genetizo. De ahí que tengo que buscar otro punto de apoyo; y así continuar el camino genético hasta ver si encuentro lo absoluto, lo no genetizable. Así, pues, Plessner es

más radical que Fichte. Rechaza incluso la posibilidad del Absoluto. La excentricidad, como modo de ser del hombre y su no estar en ningún lugar (utópico), obliga necesariamente al hombre a levantar una duda radical contra la existencia de Dios, como fundamento del mundo. En Plessner, la duda contra Dios no es teórica, sino una objeción viviente contra Dios; es una duda constitutiva. Así, pues, según Plessner, la autoconciencia del hombre se convierte, por sí misma, en una objeción constitutiva contra la existencia de Dios y del mundo. De tal modo que llega a decir que, si hubiera una demostración ontológica de la existencia de Dios, en que se juntasen toda la fuerza de la lógica y de la realidad, el hombre se vería obligado a destruirla, por la misma ley de su naturaleza.

La debilidad de este planteamiento está en reducir la realidad al sentido. E incluso, en considerar antropocéntrica o egocéntricamente la articulación del sentido. Decir que el mundo del hombre es su cultura, fruto de la acción humana, es olvidar la realidad natural (del mundo material y del propio ser humano) con la que el hombre tiene que hacerse a sí mismo y construir su mundo. Y para esa tarea no se parte de nada, sino de unos presupuestos que el ser humano no ha creado. Esa realidad previa plantea preguntas metafísicas, referidas a su contingencia, su origen, su fundamento, en las que la pregunta por Dios o lo Absoluto no pueden soslayarse. Otra cosa es que las afirmaciones sobre qué sea Dios serán siempre analógicas, relativas.

Hay otro punto (el sentido de la historia) en el que la postura de Plessner es más abierta y progresista que la de Scheler y Gehlen. Para Plessner, la historia es obra de las decisiones libres de los seres humanos, en diálogo con los condicionantes de lo natural y con los intereses de los demás hombres. Pero no hay un sentido de la historia de tipo metafísico (M. Scheler) o científico-natural, que se plasmaría en la lógica de las instituciones (Gehlen). Para Plessner, pues, la historia y su sentido permanecen totalmente abiertos<sup>109</sup>.

#### 2.4. A. Gehlen y el hombre como animal deficiente

El movimiento de la Antropología filosófica, que comenzó con M. Scheler y H. Plessner, continuó a través de una serie de pensadores entre los que hay que citar a A. Gehlen, Portmann, Rothacker y Landmann, entre otros. Esta corriente alcanza en Gehlen su expresión máxima. Portmann y Rothacker se orientaron en la línea de lo que se llamó la *antropología basal*, y el movimiento concluye con A. Gehlen. Su antropo-

---

<sup>109</sup> Cfr. H. Plessner, *Más acá de la utopía*, Buenos Aires, Sur, 1978.

logía es la más completa, pero asistimos con él a la disolución de la Antropología filosófica de M. Scheler, y a la entrega del hombre o las diversas disciplinas antropológicas.

Además, si también en M. Scheler y en H. Plessner las reflexiones antropológicas tenían como trasfondo una clara orientación sociológica, en Gehlen esta relación entre antropología y sociología es todavía mayor y adquiere un tono beligerante, como tendremos ocasión de ver a través de la disputa que mantuvo con Adorno, Apel y, sobre todo, con Habermas.

Para Gehlen, la Antropología filosófica viene a ser la justificación de una concepción autoritaria de la organización de la vida social, deducida de su concepción del ser humano como *animal deficiente* y, por tanto, necesitado de crear instituciones que le ayuden a sobrevivir y a poner en práctica la *ley de la descarga*.

#### 2.4.1. VIDA Y OBRAS<sup>110</sup>

A. Gehlen nace en Leipzig (Alemania), en cuya Universidad se habilitó como profesor. En esa misma Universidad comenzó su trabajo profesoral (1934), pasando en 1938 a la Universidad de Königsberg. En 1940 se trasladó a la Universidad de Viena, hasta el momento (1948) en que pasó a la Escuela Superior de Ciencias de la Conducta, en Speyer. Desde 1962, fue profesor de la Escuela Superior Técnica de Aachen (Aquisgrán), hasta su muerte, en 1976.

La obra central en la que expone sus teorías antropológicas lleva por título *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (1941)<sup>111</sup>. Esta obra, a su vez, está enmarcada en medio de otras dos de sus obras, una anterior: *Teoría de la libertad de la voluntad*, (1933) su trabajo de habilitación; se trata de una pre-antropología (en esta obra todavía se mueve en el marco de la filosofía idealista, con fuertes influencias de Fichte), y *Hombre primitivo y cultura tardía* (1956). En esta obra corrige su orientación antropológica del año 1940, y amplía la *base biológica*, como punto de arranque desde donde estudiar al hombre, añadiendo elementos de la *etnología*, la *sociología* y la *ética*.

Como vamos a ver, los comienzos del pensamiento de Gehlen están ubicados en los temas clásicos del *idealismo alemán*, en torno al *espíritu*, la *libertad* y la *actuación* (*Espíritu real e irreal*, 1931; *Teoría de*

---

<sup>110</sup> Cfr. Luis Álvarez Munárriz, «La antropobiología de Gehlen», *Thémata, Rev. de Filosofía*, 1992, n.º 9, pp. 33-45.

<sup>111</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, Athension, 1978 (trad. cast.: Salamanca, Sígueme, 1980).

la libertad de la voluntad, 1933)<sup>112</sup>. En ellos se aprecia ya una orientación de su pensamiento hacia el hombre y su paroxismo en el mundo que tiene que dominar y del que tiene que apropiarse, para poder autoafirmarse.

En su *antropología elemental* de 1940 (*El hombre, su naturaleza y su posición en el mundo*)<sup>113</sup>, las motivaciones idealistas y voluntaristas del 1.º período quedan reducidas a la motivación pragmática del principio de autoconservación en la existencia (biológica). La individualidad del sujeto idealista (el yo idealista) queda con ello *transcendida* hacia el sujeto colectivo del *pueblo*, del *estado*, incluso de la *raza*.

Pero la antropología de Gehlen pretendía ser más que una disciplina especial. En cuanto disciplina filosófica, estaba orientada a la elaboración de las categorías fundamentales del existir humano y, desde ahí, a una teoría de la vida social, tal y como queda reflejado en *Hombre primitivo y cultura tardía* (1956)<sup>114</sup>.

Desde esta atalaya teórica, Gehlen tomó parte en debates característicos de nuestra época, adoptando la posición polémica de un *crítico conservador*, en libros como *Moral e hipermoral* (1969)<sup>115</sup>. Se trata ya de una obra polémica, como tendremos ocasión de ver más adelante. Defiende aquí que los auténticos inmorales son los revolucionarios, en la medida en que ponen en peligro la estabilidad de la sociedad. Se trata de una obra un tanto panfletaria, pero inteligente.

## 2.4.2. TRASFONDO Y BASES IDEOLÓGICAS DE LA ANTROPOLOGÍA DE GEHLEN

### 2.4.2.1. Discontinuidad y continuidad con la antropología precedente

#### a) *Punto de partida: la situación sociohistórica*

No siendo la Antropología filosófica una disciplina eterna, se pregunta Gehlen a qué se debe que comience precisamente en las primeras décadas del siglo (1928). Si la Antropología filosófica es la teoría de la

---

<sup>112</sup> *Wirklicher und unwirklicher Geist*, 1931 (*Espíritu real e irreal*); *Theorie der Willensfreiheit*, 1933 (*Teoría de la libertad y de la voluntad*). Otras obras de estos primeros años son: *Zur Theorie der Setzung und des setzungshaftern Wissens Bei Driesch*, 1927 (*Para la teoría de la posición y del saber posicional en Driesch*); *Der Staat und die Philosophie*, 1935 (*El Estado y la filosofía*); *Deutschum und Christentum bei Fichte*, 1935 (*Germanidad y cristianismo en Fichte*).

<sup>113</sup> *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, o. cit., 1940.

<sup>114</sup> *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden, Athenaeon, 1956<sup>2</sup>, 1964; 1975<sup>3</sup>.

<sup>115</sup> *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, 1969<sup>2</sup>, 1970 (*Moral e hipermoral. Una ética pluralista*). Sus obras completas (*Gesamtausgabe*), en 10 vols., se están editando desde 1978, bajo la dir. de L. Samson, Karl-Siegbert Rehberg y otros.

praxis del hombre en el mundo, el hombre ha actuado desde siempre. ¿A qué se debe, pues, que ahora precisamente se reflexione sobre esto?

La respuesta de Gehlen es que surge esta disciplina (la necesidad de ella) cuando esta praxis humana se halla gravemente entorpecida. La necesidad de teoría nace, pues, desde una necesidad práctica. Habría habido dos momentos de especial oposición praxica y de construcción teórica: la I Guerra Mundial (en momento posterior aparece el libro de M. Scheler, 1928; igualmente, tras la I Guerra Mundial (1920-30), surgen un sinfín de filosofías de crisis); y la II Guerra Mundial (1939-45). Desde el fin de la primera guerra hasta 1940, año en que escribe A. Gehlen *El hombre*, han sucedido muchas cosas en Alemania. Como ya señalaba M. Scheler con su teoría de la *impotencia del espíritu*, el espíritu (y la inteligencia) había de mostrarse más débil que la virilidad (el impulso). Con Hitler, sólo quedó en Alemania la brutalidad vital y la inteligencia práctica (la técnica). Pero fue barrido todo atisbo de intelectualidad superior, produciéndose una época de decadencia intelectual. Las mejores cabezas alemanas murieron (matados por Hitler) o se expatriaron.

Todo esto lo experimentó el joven Gehlen, y pensó que la situación política obligaba a un replanteamiento antropológico. Era consciente de que había triunfado el fascismo, pero con el beneplácito democrático de la gente. El hombre había retrocedido al estado del *hombre primitivo*. Vivía en un tipo de existencia de defensa: acosado por la naturaleza y los demás hombres. Tras haber dominado un tanto la naturaleza y las relaciones interhumanas, se producen sin embargo épocas de retroceso y barbarie, como las guerras.

El hombre vuelve de nuevo a un estadio defensivo, como el hombre primitivo, en el que se producen situaciones de comer o desaparecer. Y desde aquí le brota a Gehlen la preocupación del problema del hombre en el mundo. Ya hemos señalado, de la mano de M. Buber, que es en épocas de crisis y de búsqueda de puntos de apoyo cuando parece que no tiene sentido la vida y el ser del hombre, y cuando parece que lo que se impone son las botas y las armas, cuando el hombre se pregunta más en profundidad por su propio ser, y cuando avanza la Antropología filosófica.

La tendencia de A. Gehlen es buscar lo esencial del hombre en la naturaleza, en la biología. También Scheler y Plessner comenzaron por lo biológico, pero en seguida se despegaron de ahí. En cambio, Gehlen se mantendrá más fielmente pegado a este nivel.

#### b) *Rechazo del esquema de los estratos*

Gehlen considera que lleva a cumplimiento el proyecto antropológico de Scheler. Coincide con Scheler en considerar a la antropología *filosófica* como una *lectura inteligente* o *interpretativa* de los datos de

la biología, en la intención de poner de manifiesto el *puesto singular* del hombre en la naturaleza y en la convicción de que la intelección de la vida humana sólo puede ser alcanzada desde la vida humana misma. Sin embargo, su esbozo antropológico está estructuralmente concebido en contraposición directa con los *esquemas de los estratos* de Scheler. Gehlen detecta en tal esquema una vieja concepción de la naturaleza y del hombre (ya presente en Aristóteles) que se ha convertido en *prejuicio*. El esquema de los estratos sólo deja abiertas *dos* posibilidades de intelección de la existencia humana: la distinción entre el animal y el hombre es sólo *gradual* en un tránsito continuo del animal al hombre a base de enriquecimiento, refinamiento y complicación de las propiedades animales, o, por el contrario, se establece como lo específicamente humano un principio heterogéneo e incluso contrapuesto a lo anímico-animal, como acontece en Scheler y en Klages. Gehlen intenta romper esta alternativa estableciendo la diferencia entre el animal y el hombre en una *ley estructural* peculiar que, como *estilo* o *forma de actualización* (*Verlaufsform*), atraviesase y configurase *todas* las actuaciones del hombre desde las funciones corporales hasta las espirituales.

La diferencia entre el animal y el hombre no residiría, por lo tanto, en el *espíritu*, sino que se pondría ya de manifiesto en los movimientos corporales primarios. La consideración de Gehlen es, pues, *funcionalista*, en contraposición a la actitud fenomenológica de Scheler. Esta consideración funcionalista, además de ser más fructífera que la fenomenológica, permitirá una intelección *unitaria* del existir humano, frente al dualismo scheleriano procedente de una psicología de las facultades e incapaz de esclarecer la relación entre lo vital y lo espiritual y de dar razón del comportamiento humano.

#### 2.4.2.2. Entronque con el idealismo alemán

##### a) *La centralidad de la acción* (Handlung)

El concepto central de la antropología de Gehlen (el hombre como ser *deficiente* y, por ello, *actuante*) no puede ser entendido según el esquema de los estratos. Tal intelección del hombre se sitúa más allá de la cuestión de si en el hombre aparece un principio distinto a su *infraestructura* animal. En ella se pone de manifiesto una legalidad estructural que atraviesa todas las funciones y todos los rendimientos humanos, desde el ámbito somático hasta el espiritual<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Cfr. A. Gehlen, *El hombre*, o. cit., pp. 20-23.

«Ante todo [nos dice Gehlen] no se puede admitir la alternativa de que o el hombre sólo se diferencia gradualmente del animal o tiene que ser determinado por el *espíritu*, entendido éste como un carácter esencial contrapuesto a la naturaleza. La antropología alcanza su campo de investigación propio más allá de estos prejuicios y tiene que orientarse hacia una singular legalidad estructural que actualice *todas* las peculiaridades humanas y que tiene que ser entendida a partir de la determinación del hombre como el “proyecto natural” (*Naturentwurf*) de un ser actuante»<sup>117</sup>.

En la intelección del hombre como *ser actuante*, gravita la herencia del idealismo alemán, sobre todo de la filosofía de Fichte. Para Fichte, el hombre es radicalmente *actuación* (*Handlung*), y actuación desde y en la *libertad*. El pensamiento no es reproducción pasiva de una realidad *dada*, sino *construcción* transparente a sí misma en su proceso activo mismo, sólo posible e inteligible, en última instancia, desde la libertad. El hombre, en cuanto razón, es, en todas sus dimensiones, *autoposición* (actuación) libre.

Lo típico del idealismo es el giro copernicano de Kant: el hombre no es pasivo respecto al mundo objetivo, sino que éste es resultado de la actividad transformadora del hombre. El ser humano es activo no sólo en cuanto crea y transforma las cosas. El concepto de actividad se extendió hasta las funciones más aparentemente pasivas del hombre, como el pensamiento.

En M. Scheler, conocer valores equivale a percibirlos, captarlos. Así, todo el idealismo alemán se basa en la tesis de que el pensamiento es productor. Conocer es producir. Así, la raíz del ser es la acción. Gehlen se movió en su primera época, como hemos dicho, en el círculo de Fichte<sup>118</sup>, y se apropia del concepto de actuación (*Handlung*), quitándole su contexto idealista (acción que brota de dentro y crea un mundo de formas), y trasvasándolo a la esfera *biológico-antropológica*. Esta actuación no es una acción subjetiva, sino un comportamiento del hombre en sociedad. Se trata de comprender el comportamiento del hombre en el mundo. Y el concepto clave será, como en el idealismo, la *actuación*.

Esta actuación, por la que el hombre en cuanto tal se constituye, debe ser entendida a partir de la organización biológica real del hombre y en el contexto mundano real en que, como ser biológico, está ubicado. Ahora bien, el concepto de actuación no funciona en la antropolo-

---

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>118</sup> Baste hacer referencia a los temas de sus primeras publicaciones, tal y como señalamos en notas anteriores.

gía de Gehlen como *concepto esencial*, sino simplemente como *concepto directivo* de investigaciones empíricas concretas en las que tiene que *verificarse*. Piensa Gehlen que con este concepto (actuación) se puede situar en una perspectiva que supere la antropología de M. Scheler, apoyada en un dualismo vitalidad-espíritu. M. Scheler, como vimos, intenta salvar la síntesis acudiendo a la metafísica; pero es incontrolable teóricamente.

Frente a ello hay que tomar una actitud *funcional*, es decir, preguntarnos cómo funciona el hombre. La clave de tal funcionamiento es la *actuación*. Así se supera la dificultad, puesto que, piensa Gehlen, en la actuación ya hemos metido la dimensión vital y la espiritual. Gehlen así lo piensa, pero seguramente Marx Scheler habría pensado, con razón, que no está tan claro, puesto que la dimensión espiritual del ser humano, tal como la entiende Max Scheler, no queda recogida en los planteamientos de A. Gehlen. La inteligencia técnica y práctica sí, pero la captación del sentido de la realidad, no.

La obra de Gehlen *El hombre* comienza con una amplia introducción (pp. 9-97)<sup>119</sup>, en la que presenta el *esquema antropológico* que contiene las perspectivas y líneas directrices de las investigaciones concretas que le siguen y en las que él cree que se verifica.

#### b) Una filosofía empírica del hombre

El hombre necesita autocomprenderse, tener una teoría acerca de sí. Pero esta necesidad no es puramente teórica. El hombre se ha autocomprendido de muchas formas. Las respuestas ofrecidas a la cuestión del hombre por las religiones, las concepciones del mundo o las ciencias no son coincidentes. Tanto el hecho de estas respuestas como su divergencia puede servir para acceder al ser del hombre: existe un ser viviente que tiene como una de sus propiedades características la formación de una teoría o imagen de sí mismo; más aún, ello constituye para él una *necesidad*: el hombre no puede permanecer *neutral* respecto a sí mismo.

Gehlen da razón de esta necesidad de autointerpretación por el hecho de que el *ser mismo del hombre* conlleva una tarea *global* que solamente puede ser llevada a cabo en el medio y a través de tal autointerpretación. La intelección que el hombre alcance de sí mismo hará aparecer o encubrirá las tareas *concretas* del existir del hombre respecto a sí mismo, a sus semejantes y al mundo.

---

<sup>119</sup> A continuación, las citas referentes a la obra de Gehlen *El hombre*, las situaremos dentro del texto, con la sigla EH (*El hombre*) y la página correspondiente.



«El hombre [dice Gehlen] no sería simplemente un ser que de modo necesario y por razones determinadas específicamente humanas tendría que *tomar postura* ante sí mismo, sino (a un nivel más radical) sería también un ser en cierto modo “no-acabado”, esto es, un ser que estaría confrontado con tareas respecto a sí mismo y respecto a sus semejantes que, estando planteadas por una misma existencia, no estarían solucionadas por ella. Si ello es así, la “visión de sí mismo” (*Selbstanschauung*) es algo exigido por su mismo ser: el hombre tiene que “hacerse” y ello solamente es posible desde esta visión de sí mismo» (EH, p. 10). «El hombre es el animal aún no fijado-constatado (Nietzsche) no está “colocado” (*festgerückt*). Es un ser que se encuentra constitutivamente ante una tarea (como una tarea) y que precisamente por ello necesita una interpretación de sí mismo» (EH, p. 16).

La no-conclusión constitutiva del hombre implica la necesidad de que el hombre *esboce* una imagen de sí, se «re-cree» ante sí mismo, se *re-produzca* mentalmente. De esta necesidad de autocomprensión han surgido las diferentes teorías acerca del hombre. Muchos antropólogos estudian al hombre en su relación con el animal. Pero la cuestión no está clara. Si las intelecciones religiosas y especulativo-metafísicas del ser humano carecen de rigor científico, la intelección del hombre desde la esfera animal es científicamente ambigua. Todas estas interpretaciones coinciden en intentar entender al hombre desde y con categorías extrahumanas.

El empeño de Gehlen está orientado precisamente a dar razón de la existencia humana desde ella misma, en una teoría que, estructurada según la *normatividad científica*, contenga una intelección unitaria y totalizadora del hombre, poniendo de manifiesto la dimensión específica que constituye al hombre en cuanto tal<sup>120</sup>.

En cuanto ámbito *científico*, el empeño interpretativo de Gehlen se mantiene dentro del ámbito de la experiencia y del análisis de hechos y actuaciones *a todos accesibles*. «El hombre es un ámbito de investiga-

---

<sup>120</sup> La determinación del *puesto peculiar* del hombre en el mundo se lleva también en Gehlen a cabo en gran medida a base de una comparación entre las propiedades y rendimientos del animal y del hombre. Tal comparación pretende, sin embargo, simplemente determinar el *lugar* del hombre en el conjunto de la vida natural-animada y, en último término, está orientada a destacar la existencia humana como *no-animal*. En modo alguno pretende Gehlen dar razón de la existencia humana por *reducción* a la vida animal o apelando al concepto *cuasi-metafísico* de evolución. Gehlen adopta, en general, una actitud muy crítica frente a la teoría evolucionista. La teoría de la evolución podría dar razón de determinados caracteres o complejos característicos humanos, pero no del hombre *en cuanto tal* y *como totalidad*. En última instancia, el evolucionismo reduciría a la antropología a un capítulo de la zoología (cfr. EH, pp. 12, 20, 123-130).

ción en el que aún hoy día pueden constatare un número de fenómenos hasta ahora no percibidos ni denominados» (EH, p. 11). Considera Gehlen que su enfoque es científico, por varias razones o condiciones cumplidas por su teoría:

- 1) Plantea una cuestión empíricamente delimitada: la delimitación de lo específicamente humano, en contraste con el animal. Por tanto, los límites de la pregunta están científicamente situados.
- 2) Es una pregunta que se puede responder con datos empíricamente verificables, sin necesidad de recurrir a la experiencia interior (la reflexión fenomenológica, en la línea de Scheler y Plessner). No es que considere los procedimientos de la fenomenología como falsos; pero no se pueden objetivar ni verificar<sup>121</sup>.
- 3) Será su metodología un proceso de ordenación e intelección de los datos de las ciencias empíricas del hombre. Algo así como una filosofía de las ciencias humanas.

Estos tres caracteres le permiten dar a su antropología el título de *saber científico*, partiendo de una *suspensión técnica* de la metafísica. Esto supone dejar de lado conceptos de la metafísica que no son verificables, tales como *espíritu*. Por otra parte, los problemas en ella contenidos son tan complejos y arduos que toda fórmula simplificadora forzosamente será ingenua. Gehlen renuncia a abordar directa y explícitamente la cuestión, si bien al final de la obra presenta una exposición de las cuestiones fundamentales ligadas al tema del espíritu (cfr. EH, p. 11).

El carácter científico que Gehlen quiere dar a su investigación le exige también alejarse del ámbito de la vivencia, y desechar la metódica de la reflexión (Scheler) y orientarse al ámbito objetivo del *comportamiento* y del *rendimiento*<sup>122</sup>, los cuales pueden ser constatados en la

---

<sup>121</sup> Es importante, de todas formas, distinguir entre la apelación a una metafísica inverificable, como es el caso de M. Scheler, y un apelar a la fenomenología como introspección de la subjetividad que es la postura de Plessner. Los datos que capta en la reflexión fenomenológica no pueden ser objetivados, pero cada sujeto los puede ver y poner en práctica en su interioridad.

<sup>122</sup> Todo acto psíquico tiene tres momentos: *vivencia* (mirada fenomenológica: cómo aparece al que lo vive), *rendimiento* (para qué vale eso), y el *comportamiento* (mirada externa). Hay algunos aspectos psíquicos que responden a un solo momento: por ej., la inteligencia, que pertenece a la esfera del rendimiento, no a la de la vivencia. El fenómeno de la tristeza, en cambio, pertenece sólo al de la vivencia. Gehlen se centra en el *comportamiento cultural* (en sociedad) y en los rendimientos culturales (las resultantes culturales, que resulta de los actos). Por tanto, eso significa reducirse a un fragmento de lo humano. Nunca habla de melancolía, tristeza, amor, etc. M. Scheler, en cambio, se refiere más bien a la vivencia: la ruptura interior que experimenta el hombre, el decir no a la vitalidad. Igual ocurre en Plessner, centrado en la autoconciencia (experiencia vivencial).

observación empírica. Dentro de este ámbito de objetividad, toda la investigación se anuda, a su vez, alrededor de una cuestión *empíricamente delimitable y solventable*.

Ahora bien, en cuanto *antropología general* (frente a toda posible *antropología especial*: EH, p. 11) la investigación no puede contentarse con una simple constatación y ordenación de datos; con ello no alcanzaría una intelección del hombre *en cuanto tal*.

La dimensión específicamente filosófica de la antropología de Gehlen reside en la elaboración de una *visión, idea o concepto del hombre*. El hombre, en cuanto tal, es un tema específico de la filosofía. Ninguna de las ciencias (positivas) tiene por objeto al *hombre*. Pero, por otra parte, un saber (filosófico) del hombre no es posible sin referencia a las ciencias del hombre y sus resultados.

La primera tarea de una reflexión filosófica sobre el hombre deberá consistir en alcanzar una *perspectiva o punto de mira* desde el que las diversas ciencias humanas queden *encausadas* alrededor de *un tema*. Para ello tienen que derribarse las fronteras entre las diversas ciencias, y ello *positivamente*, esto es, de modo que de tal derribo se alcance el material para una nueva y única *ciencia*. Este nuevo punto de vista y este nuevo tema filosófico, no propios de ninguna de las ciencias (particulares) del hombre<sup>123</sup> son alcanzados en la antropología de Gehlen, por una *pregunta* (la pregunta biológico-antropológica) y por una *anticipación* conceptual: el hombre como «*proyecto singular*» (*Sonderentwurf*) de la naturaleza, y, en concreto, como *ser actuante* (*handelndes Wesen*). Toda la obra de Gehlen sólo pretende ser la *aplicación* y *verificación* a través de investigaciones concretas, de este pensamiento fundamental. El resultado será el *concepto* o la *intuición* conceptualizada del hombre. El camino a tal concepto y, al mismo tiempo, su verificación será dar *unidad e inteligibilidad* a la diversidad y heterogeneidad de los datos suministrados por las ciencias (particulares) del hombre (cfr. EH, pp. 12-14)<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> La perspectiva de una antropología filosófica tiene que excluir el establecimiento de cualquiera propiedad, cualidad o actuación humana determinadas (la razón, la mano, la marcha erecta, el lenguaje, etc.) como el principio del ser hombre; ello implicaría establecer una parte por el *todo* (cfr. EH, p. 14).

<sup>124</sup> Gehlen ha intentado una antropología *mediadora* entre una especulación o reflexión meramente filosóficas sobre el hombre y una investigación científico-positiva. No quiere desvelar la esencia o la estructura metafísica del hombre, pero pretende dar una visión unitaria-totalizante del hombre *en cuanto tal*, por encima de la consideración de aspectos parciales de la existencia humana que, por lo demás, sólo pueden ser aprehendidos en cuanto *humanos* desde una dimensión específicamente humana. Esta intención entronca la antropología de Gehlen en la tradición filosófica.

La antropología propuesta por Gehlen tendrá un carácter de *elementariedad*, si bien lo *elemental* por ella puesto de manifiesto alcanza en el hombre una extraordinaria amplitud en sus repercusiones. En efecto, Gehlen cree haber desvelado el principio desde el que se da razón de «todos los caracteres y rendimientos esenciales internos y externos» del hombre y se determina su *puesto peculiar* en el mundo (cfr. EH, p. 13).

Gehlen es, sin embargo, plenamente consciente de que la exigencia de científicidad conlleva forzosamente el que su antropología sea *fragmentaria* y *unilateral* (en el mejor de los casos, *plurilateral*) y, por lo tanto, necesitada de complemento (cfr. EH, p. 11).

### c) *Finalidad práctica*

El hombre, debido a su deficiencia, necesita tener una visión global de sí mismo (autointerpretación). Por ello, necesita ser *antropólogo*. Pero la finalidad de la antropología no es sólo teórica, sino encaminada a la praxis, a la construcción de un mundo adecuado a la deficiencia del hombre.

Pero hay otro tipo de practicidad tras la antropología de Gehlen. Se trata de ver al hombre con líneas orientadas en la dirección de cómo configurar la sociedad de los hombres. Saber qué es el hombre para saber cómo comportarse. Desde el descontento de la sociedad de su tiempo (dominada por la guerra, 1940), quiere buscar en el hombre las pautas de una nueva organización social.

La antropología de Gehlen está enderezada primordialmente a dar razón de la vida humana en su vertiente *cultural* (en el sentido más abarcador del término), y posee una marcada e, incluso, determinante referencia a la *praxis* humana. Podría ser caracterizada como una filosofía (empírica) del hombre de carácter e intencionalidad pragmática.

## 2.4.3. EL HOMBRE. SU NATURALEZA Y LUGAR EN EL COSMOS (1940)

### 2.4.3.1. El punto de partida: la pregunta antro-po-biológica

Toda ciencia se pone en marcha por una pregunta. La pregunta generadora de la antropología de Gehlen versa sobre las condiciones de la existencia, del simple mantenimiento del hombre en la existencia. Todo ser viviente tiende a autoconservarse. Pero, ¿cómo es posible que el hombre viva?

Pero, ¿es problemática su existencia? Sí, porque el hombre aparece en el mundo como *animal deficiente*. «Mírese [nos dice Gehlen] a ese

ser extraño e incomparable al que faltan todas las condiciones de vida que poseen los animales y pregúntese: ¿qué tareas se imponen a tal ser para que, simplemente, conserve su vida y su mera existencia? Y se pondrá de manifiesto, a través de prolongadas y difíciles investigaciones, guiadas por este único pensamiento fundamental que para ello es forzosamente necesaria nada menos que toda la gama de la interioridad humana elemental: el pensamiento y el lenguaje, la fantasía, los extraños impulsos (*Antriebe*) que no se dan en ningún animal, la peculiar motórica y motilidad; estudiaremos cada uno de estos caracteres en sí mismo y en la perspectiva de aquella tarea global y veremos cómo cada uno de ellos hace referencia a los demás, y todos ellos se esclarecen recíprocamente. Es necesaria una sumamente complicada y admirable conjunción estructural de rendimiento para que un ser dotado de *tal constitución corporal* pueda seguir viviendo mañana, la próxima semana y el próximo año» (EH, p. 16).

«La naturaleza [sigue diciendo Gehlen] ha adjudicado al hombre un puesto peculiar o, con otras palabras, ha abierto en el hombre un camino y una dirección nueva, hasta entonces no intentada; ha querido producir un nuevo principio de organización. A este nuevo principio pertenece el que para el hombre su mera existencia sea una tarea, que su permanencia en la existencia sea su tarea y rendimiento peculiares. Dicho de forma elemental: es ya un considerable rendimiento seguir viviendo el próximo año y para ello son necesarias y deben ser empleadas todas las capacidades del hombre» (EH, p. 17).

La extrema necesidad del mero subsistir fuerza al hombre, debido a su no-fijación e incompleción naturales que le establecen en constitutivo *peligro de vida*, a tomar en sus manos el mantenimiento de su existencia. Gehlen cualifica esta consideración como biológica en sentido eminente (cfr. EH, p. 14: determinación de los medios que permiten a un ser viviente permanecer en la existencia), pero ello no implica un reduccionismo (según las categorías de la causa o del reflejo) de la conciencia, la representación, el lenguaje y, en general, de la cultura a funciones de la vida orgánica. Gehlen intenta simplemente una aproximación intelectual a las funciones y operaciones fundamentales y características de la vida humana *en su actuación dentro del existir humano y desde la perspectiva de su sentido para la conservación de la existencia*, reconociendo explícitamente su *fragmentariedad* y necesidad de *complemento*. La pregunta antro-po-biológica pone simplemente de manifiesto que las funciones y actuaciones superiores del hombre constituyen *necesidades vitales* y que, por lo tanto, quedan *incorporadas* o *encajadas* en la peculiaridad natural del hombre (cfr. EH, pp. 19, 20).

Si el hombre es entendido como un *proyecto singular* (*Sonderentwurf*) de la naturaleza, queda, por principio, excluido todo intento de intelección del hombre *desde* el animal (por lo menos, de modo inmediato y lineal). También queda excluida una intelección de la vida *interior* desde la dimensión corpórea del hombre. No se trata de *reducir* las funciones y actuaciones *superiores* a las *inferiores*, sino de entenderlas como condiciones de posibilidad del existir humano, de evidenciar su carácter de *necesidades vitales*. La hipótesis de investigación de Gehlen se sitúa en la *unidad específica y peculiar* del ser-hombre por la que lo *exterior* y lo *interior*, lo *corpóreo* y lo *consciente*, están complicados en el *proyecto unitario* que es el hombre<sup>125</sup>. En la actuación intervienen funciones *inferiores* (orgánicas, fisiológicas, motóricas) y *superiores* (percepción, imaginación, lenguaje, inteligencia) del hombre.

Dentro de esta consideración totalizante, queda excluida también la determinación de mera dependencia causal por la que unos caracteres o propiedades, aisladamente tomados, se ponen en relación con otros igualmente aislados (la inteligencia ha *producido* el lenguaje, la marcha erecta, la inteligencia, etc.). Frente a la consideración causalista, se entienden dentro de la unidad del proyecto singular que constituye el hombre las conexiones e implicaciones de los diversos momentos o propiedades humanas como condiciones posibilitadoras de su subsistencia según el modelo: sin A no hay B, sin B no hay C, sin C no hay D y así sucesivamente, hasta abarcar en unidad sin recurrir a la *metafísica* de la causalidad, la totalidad de las condiciones que posibilitan el ser-hombre o el sistema de la vida humana (cfr. EH, p. 18).

«Las funciones superiores son consideradas aquí como pertenecientes a las condiciones que posibilitan la existencia de un ser tan expuesto como el hombre. Contra esta consideración biológica poco podrá objetarse mientras quede limitada a un nivel elemental. En otro lugar veremos cómo esta consideración se modifica en el ámbito de las superestructuras espirituales de la sociedad. Pero ya aquí puede ponerse de manifiesto que nuestra posición está en contraposición con todas aquellas que operan con una “reducción” del ámbito anímico-espiritual al ámbito orgánico. Por el contrario, constantemente se pone de manifies-

---

<sup>125</sup> «Si el hombre es un “proyecto singular” de la naturaleza, toda consideración no específica del hombre tendrá que ser fundamentalmente errónea. Por mi parte mostraré que hay una aproximación y una consideración antro-po-biológica que es capaz de poner de manifiesto la conexión entre la peculiar estructura corpórea del hombre y su altamente compleja y complicada “interioridad”, y de aprehender, por lo menos aproximativamente, esta conexión con conceptos fundamentales (categorías) apropiadas, allí donde no nos es posible la visión del nexo directo entre lo corpóreo y lo anímico» (EH, p. 15).

to que aquello que suele adjudicarse y reservarse a los rendimientos espirituales, ya está “anticipado” y “tenido en cuenta” en los estratos vitales. Las funciones vegetativas, sensorias y motorias trabajan manifiestamente de modo mucho más espiritual de lo que el idealismo quería y el materialismo podía conceder. Precisamente por ello, no es posible representarse estas funciones superiores en un organismo de cualquier otra forma estructurado, y no pueden ser, en última instancia, entendidas si no se lo considera en relación con la peculiaridad orgánica del hombre» (EH, 20).

La perspectiva antro-po-biológica esbozada hace posible una ciencia *empírica* en que queda *tematizada* (unitaria y totalizadamente) la existencia humana. «Se puede mostrar por qué la peculiar corporeidad biológica y anatómica del hombre hace necesaria su inteligencia y precisamente una inteligencia con tal funcionamiento. Se puede mostrar cómo el lenguaje prolonga un sistema más hondo de movimientos y afecciones, cómo se constituye y estructuran el pensamiento y la representación, cómo el incomparable mundo de la percepción humana se constituye con todo ello en unidad. Intentamos establecer un sistema de conexiones manifiestas y recíprocas entre *todas* las características esenciales del hombre; por así decirlo, desde la marcha erecta hasta la moral, pues todas estas características constituyen un sistema en que recíprocamente se presuponen: un fallo o una desviación en cualquier lugar del sistema incapacitaría para vivir a la totalidad» (EH, p. 17).

La consideración de las funciones humanas en su *ejecución* efectiva y la determinación de la peculiar configuración morfológica (biológica en su sentido más reducido) convergen en el concepto de *actuación* (*Handlung*) y justifican la anticipación del concepto de hombre como *ser actuante* (*handelndes wesen*). La obra de Gehlen de 1940 es el *análisis empírico* de la actuación humana y la *verificación*, en base de este análisis, del *concepto* (anticipado) del hombre como *ser actuante*. Ello permitirá el esclarecimiento, si no total, sí por lo menos suficientemente aproximativo de la unidad de lo corpóreo y de lo anímico, de morfología y psicología, en la que han fracasado hasta ahora tanto las teorías antropológicas dualistas como aquéllas que, afirmando que el hombre constituye una unidad de cuerpo y alma-espíritu, no han ido de hecho más allá de esta afirmación meramente abstracta y negativa del dualismo. En efecto, la auténtica tarea antropológica consiste en elucidar la dimensión *positiva* de tal unidad. La simple afirmación de la unidad humana es *demasiado verdadera* para ser «válida»; es una mera fórmula abstracta que no ofrece ninguna respuesta a cualquier pregunta concreta que se plantee después de ella.

Lo decisivo es encontrar y elaborar aquellas categorías y legalidades que *atravesan* y hacen posible la *coexistencia* de los diversos ámbitos del existir humano (cfr. EH, pp. 12, 19)<sup>126</sup>.

El hombre es un ser viviente que, por la estricta necesidad de sostenerse en la existencia, tiene que actuar, entendiéndolo en su sentido más general como toma de postura ante el mundo y ante sí mismo. Ello implica que el hombre es un ser constitutivamente sometido a *disciplina* (autodisciplina y educación). *Estar-en-forma* es condición de su existencia. Con ello está unido el ser *pro-vidente*. El hombre no puede subsistir *atrapado* por el presente como el animal; tiene que orientarse a lo *no-presente* (espacial y temporalmente). Por otra parte, el hombre puede dejar incumplida esta tarea vital; ello constituye la amenaza más radical a su existencia.

Esta intelección del hombre ya apareció en la filosofía de la época clásica alemana (Kant, Scheller, Herder), pero fue desalojada por la concepción del hombre como *ser espiritual* (incapaz de dar razón de la unidad de la fisis y del siquismo del hombre como *ser espiritual* (cfr. EH, pp. 32-33; pp. 34-35)).

#### 2.4.3.2. El hombre como *ser deficiente* (*Mängelwesen*)<sup>127</sup>

Morfológicamente, el hombre (en contraposición a los mamíferos superiores), está fundamentalmente caracterizado por sus *deficiencias*. En una perspectiva estrictamente biológica, estas deficiencias residen en su *inadaptación* y casi nula *especialización* (primitivismo y subdesarrollo *biológicos*).

El *animal* viene al mundo asegurado, asentado. Tiene una dinámica de instintos, y unos órganos de percepción de los que puede fiarse. Todo este sistema funciona perfectamente, y puede, por ello, abandonarse a

---

<sup>126</sup> La unidad última de lo corpóreo y lo anímico se escapa a la investigación científica, si bien, por otra parte, en todo movimiento corporal consciente es experimentalmente vivida. El análisis empírico de las actuaciones permitirá, según Gehlen, «iluminar, por lo menos aproximativamente y desde su periferia, esta unidad e implicación ubicada en el “más oscuro” espacio del ser hombre» (EH, p. 19).

<sup>127</sup> Gehlen toma esta idea de Herder, uno de los primeros autores de la filosofía de la cultura («Ideas para una filosofía de la cultura universal»). Herder fue quien primero comenzó a hablar del hombre como *animal deficiente*. Gehlen adopta este dato como principio organizador de su sistema antropológico. En el final de la introducción de *El hombre*, Gehlen señala la procedencia de este concepto de Herder: «La Antropología Filosófica no ha dado un paso adelante desde Herder y, en esquema, es la misma concepción que yo quiero desarrollar con la ayuda de la ciencia moderna; tampoco necesito dar un paso más, puesto que es la verdad» (EH, p. 97). Cfr. J. Moltmann, *El hombre*, op. cit., cap. 1.º.



sus instintos y mecanismos. El animal encuentra un mundo que está adaptado a él. Por ello, el animal está *especializado*.

El hombre, en cambio, es el animal *no especializado*. El hombre no posee, por ej., una piel peluda que le defiende de las inclemencias del tiempo, ni garras, ni fuerza física, etc. Las carencias del ser humano se resumen en tres puntos:

### 1) *El hombre no tiene instintos*

El instinto es la capacidad de tender programadamente a un objeto, de tal modo que puede el sujeto fiarse sin miedo de dicha tendencia. Esto no lo posee el hombre. No posee una dinámica instintiva *fiable*. No es que carezca el hombre de *impulsos instintivos*. Pero hay que hablar en él más bien de *dinámica pulsional*, a la que el hombre no puede abandonarse sin reflexión. En el hombre hay un *hiatus* (un corte) entre la pulsión y la realización o satisfacción.

Y a esto se añade un periodo de lactancia y de *infancia* incomparablemente más prolongado que el del resto de los mamíferos superiores, en que el hombre está absolutamente necesitado de protección. A. Portmann afirma que el ser humano necesitaría estar en el seno materno unos 21 meses para poder nacer con la madurez biológica semejante a la de los demás animales<sup>128</sup>. Es el fenómeno denominado *notenía*.

### 2) *No tiene órganos de percepción y actuación apropiados*

No posee sentidos suficientemente adaptados a sus necesidades biológicas. No tiene aprendido desde que nace cómo comportarse y defenderse en el ambiente. No tiene órganos de defensa y ataque apropiados, ni una configuración corporal apta para el ocultamiento o la huida. El aprendizaje le lleva años, siendo la especie con una infancia e inmadurez más prolongada.

En cambio, el *animal* ya sabe casi desde los primeros momentos lo que tiene que hacer, y percibe el mundo como le hace falta para poder moverse en él. Y lo maneja correctamente.

### 3) *Tampoco tiene medio vital*

El *animal*, ante el medio, sólo capta aquellas reacciones que tienen interés biológico para él. Lo demás no lo percibe<sup>129</sup>. La naturaleza ha

---

<sup>128</sup> Cfr. A. Portmann, *Die Biologie und das neue Menschenbild*, o. cit.; Id., «Zoologie und das neuer Bild des Menschen», o. cit.

<sup>129</sup> Cfr. K. Lorenz, *La otra cara del espejo*, Barcelona, Plaza y Janés, 1980; R. Riedl, *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*, o. cit.

tendido hacia la producción de formas orgánicamente muy especializadas, adaptadas a *medios (Umwelt)* determinados. El medio vital de la mayor parte de los animales, y, en concreto, de los mamíferos superiores es un medio no intercambiable, al que está adaptado la organización especializada del animal, y dentro del cual trabaja la dinámica instintiva innata y específica. *Organización especializada* y *medio* son conceptos que se presuponen recíprocamente.

El hombre, al no ser instintivo, no percibe partes, se le echa todo encima. Está sobrecargado, y no sabe a dónde echar la cabeza. De ahí que no tenga ambiente, sino *mundo (Welt)*. Está *abierto al mundo (Weltoffen)*. *Negativamente* ello significa no poseer la adaptación o adecuación animal al medio como corte o sección del mundo circundante. Así, lo perceptible por el hombre no está *predeterminado* y delimitado por las condiciones de su autoconservación biológica.

Pero *positivamente* tiene su contrapunto, puesto que tiene que adaptar el ambiente a su biología deficiente: construir su propio *mundo*. Así, el mundo en que nos movemos no es un mundo puramente biológico, sino cultural, fruto de la acción transformadora (*Handlung*).

Todas estas características son antropológicamente decisivas, puesto que permiten esbozar un *concepto estructural* del hombre que nos sitúa más allá de la alternativa clásica de la diferencia entre el hombre y el animal meramente *gradual*. Lo que define al hombre ya no sería *una* propiedad o facultad peculiar (la inteligencia o el espíritu), ni un mayor desarrollo de las facultades animales, sino *una ley o modo de existir* que atraviesa y configura *todas* sus propiedades, facultades y actividades. Es claro que tal ser no estará *fijado y acabado*, y que será para sí mismo una *tarea*: su mera supervivencia estará constitutivamente en cuestión y en peligro. El hombre tendrá que encontrar en sí mismo y sacar de sí mismo sus *medios* de subsistencia. Esta tarea afectará y traspasará todas las dimensiones de su estructura. Toda ella tendrá que estar ordenada a la realización de la tarea de existir. La consideración biológica del hombre no consistirá, según ello, en una operación de la *fisis* del hombre con la del chimpancé, sino en la respuesta a la pregunta: ¿cómo es capaz de subsistir este ser viviente constitutivamente incomparable con otro animal? (cfr. EH, pp. 35-36)<sup>130</sup>.

El hombre se caracteriza por una *carencia de medios (Mittellosigkeit)* para subsistir. De ahí que en condiciones *naturales* y en me-

---

<sup>130</sup> El concepto estructural del hombre como *ser biológicamente deficiente (Mängelwesen)* no pretende ser una definición esencial del hombre, sino simplemente determinar el *lugar* de éste en el conjunto de la vida animal y abrir la perspectiva desde la que sería posible entender al hombre en la pluralidad y unidad de sus comportamientos específicos.

dio de los animales que viven sobre la faz de la tierra, el hombre habría desaparecido hace mucho tiempo. Sólo por su capacidad de trabajo (sus manos y su inteligencia) ha podido subsistir (cfr. EH, p. 33). Esto es lo que significa que el hombre es un animal no especializado. Ante esto, no le queda más que adaptarse al mundo, o mejor, crear un mundo a su medida. En esto consiste el trabajo cultural del ser humano.

#### 2.4.3.3. El hombre, creador de la cultura

El hombre tiene que hacerse, pues, su mundo, en el que pueda sentirse seguro, como en su casa. Un ser naturalmente deficiente solamente puede subsistir corrigiendo por sí mismo esa deficiencia. Por tanto, un ser constitutivamente deficiente tiene que ser constitutivamente *actuante*<sup>131</sup>, supliendo su constitución y dándose a sí mismo las condiciones de posibilidad de su permanencia en la existencia.

Por tanto, el hombre es actuante por necesidad: necesidad de defensa de sí mismo. Si no se crea un mundo artificial, muere. El animal realiza actos, pero no *actúa*. El animal tiene *comportamiento* (*Verhalten*). Sólo el hombre tiene *actuación* (*Handlung*). La *actuación* es un moverse transformando. El animal, en cambio, se mueve consumiendo. Lo típico del hombre es, pues, producir; es un *homo faber*. El hombre, con su actuación, transforma el ambiente natural, y se transforma a sí mismo, creándose una segunda naturaleza intrínseca, a través de la educación y la socialización. Por sus actuaciones, el hombre domina la realidad circundante, poniéndola al servicio de su vida y transformándola en *su* mundo (ámbito en el que puede vivir) y, al mismo tiempo y a través de la actuación frente a la realidad, se *re-crea a sí mismo sacando* de sí mismo y *fijando* una complicada estructura y jerarquía de capacidades y rendimientos, en él sólo potencialmente existentes. Por todo ello el hombre se hace *capaz de subsistir* en el mundo (cfr. EH, p. 37).

El conjunto de la naturaleza o de las condiciones naturales experimentadas, dominadas, modificadas y puestas al servicio de la vida se denomina *cultura* (cfr. EH, p. 11). El mundo humano es el mundo cultural. La cultura es la *segunda* naturaleza necesaria al hombre, ya que en su naturaleza *primera*, esto es, en estado *natural*, no es capaz de subsistir (cfr. EH, pp. 38-39). El mundo de la percepción, nos dice Gehlen, está ante nosotros al abrir los ojos, es *resultado* de la actividad

---

<sup>131</sup> A través de este concepto está todavía moviéndose en el ámbito del idealismo alemán, del que filosóficamente provenía, como ya quedó señalado. El concepto de *actuación* (*Handlung*) lo toma, al menos en principio, de Fichte.

humana. Ya en su dimensión puramente óptica es en grado sumo *simbólico*: un campo de indicaciones e interpretaciones experienciales en que están simbolizadas las propiedades y la posible utilización de los objetos; la mera impresión óptica superficial nos comunica símbolos indicativos del valor y de las propiedades de utilización de las cosas (configuración, solidez, textura, dureza, peso, etc.). La adquisición de tales símbolos es, precisamente, una de las tareas fundamentales que acomete el niño en su trato con las cosas circundantes. En este proceso colaboran movimientos de toda clase (especialmente de las manos) con los sentidos (especialmente la vista). Al término de este proceso, la vista, un sentido no necesitado de esfuerzo, *ve* en las cosas su *valencia* de uso, anteriormente con esfuerzo experimentada. La exoneración llevada a cabo por esta visión simbolizante están en la base del proceso general de la orientación en el mundo. Orientarse es reducir la multiplicidad y diversidad de impresiones a determinados centros especialmente significantes, dominar tales centros y así exonerarse de la presión de la multiplicidad de impresiones inmediatas: establecer distancias, alejarse de la inmediatez de lo circundante y dominarlo. Todo ello implica una reducción (por medio de la actuación del hombre) de los *puntos o lugares de contacto* con la situación o en contorno ambiental dados en el presente<sup>132</sup>.

Esta deficiencia, que origina toda la cultura, es el origen de toda la realidad humana: la moralidad, las leyes jurídicas, la filosofía, la religión, todo. Las normas sociales nos indican en cada momento lo que tenemos que hacer, y nos descarga de más preocupaciones. Así se puede uno dedicar a su vida privada y al ocio. El problema está en que por el ocio viene la ruina de la cultura, según Gehlen, y la orientación hacia una *cultura de la reflexión*, que ha olvidado su finalidad primera de suplir la deficiencia biológica y conseguir la supervivencia de la especie.

#### 2.4.3.4. La ley fundamental: la *ley de la descarga* (*Ent-lastung*)

La *apertura al mundo* constituye, desde una apertura biológica, una fundamental *sobrecarga* (*Belastung*) para el hombre. El ser humano no tiene ante sí un *medio* ya seleccionado según sus significaciones biológicas.

---

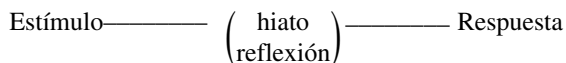
<sup>132</sup> La perspectiva abierta aquí por Gehlen es de gran trascendencia para la elucidación de la cuestión filosófica acerca de la relación entre *conocimiento* y *actuación* (el interés está implícito). Si la orientación en el mundo y la actuación son la base y la legalidad fundamental de la existencia humana, en ellos habría que situar la raíz unitaria de conocimiento y actuación (cfr. EH, p. 43).

gicas, sino un ámbito indefinido de excitantes (*Reizüberflutung*) *imprevistos* (*Überraschungsfeld*), que él debe experimentar, elaborar y dominar por su actuación.

El principio que nos da la clave de comprensión de la *ley estructural* de la actuación de los rendimientos humanos específicos es el principio de la *descarga* o *exoneración* (*Entlastungsprinzip*): convertir las deficiencias biológicas en posibilidades y oportunidades (*Chancen*) de existencia y supervivencia. La no adaptación y no especialización es *exigencia* y *posibilidad* de actuación. La *sobrecarga* tiene la posibilidad de la *descarga*, las deficiencias son oportunidades; la *descarga* conduce al hombre más allá de los límites fijados por cualquier especialización primitiva (cfr. EH, pp. 36-37).

Así que el hombre se descarga y libera de excitantes y de vinculaciones que le molestan o que no puede atender, para dedicarse a otras cosas o atender a otros excitantes. De este modo, debido a la sobrecarga de estímulos, el hombre posee una sobrecarga de energía. Y esta sobrecarga es peligrosa, por lo que tiene que liberarla, darle paso y canalizarla. Ahora bien, esta actividad no es una acción sólo individual, puesto que si cada individuo tuviera que aprender por su cuenta todos los frutos conseguidos con esta ley de la descarga, sufriría demasiado y correría un gran riesgo de perecer.

Esta ley de la descarga está configurada, según Gehlen, por el siguiente esquema:



Las respuestas que van dando los diferentes individuos quedan configuradas y convertidas en patrimonio de la especie, que las va traspasando a las generaciones siguientes, osificadas en forma de *instituciones* permanentes. La creación de instituciones es, por tanto, el resultado de la puesta en práctica de la ley de la descarga, y libera a cada individuo de estar individualmente resolviendo todos los problemas que le surgen como resultado de su deficiencia biológica. Vemos por tanto cómo la cultura, estructurada en instituciones sociales, es el resultado de la deficiencia biológica y de la puesta en práctica de la ley de la descarga, y, a su vez, tiene dimensiones sociales, es patrimonio de todos y no sólo de cada individuo. Por tanto, poner en entredicho las instituciones será para Gehlen un atentado a la seguridad del grupo y de la especie.

El problema está para Gehlen en que nos hallamos en una etapa de la humanidad en que se ha complejificado de tal modo la cultura que estaríamos en una *cultura de reflexión*. Es decir, la complejificación de

la cultura le ha llevado a olvidar su finalidad directa (suplir la deficiencia biológica y tender al mantenimiento de la especie), y ha orientado su actividad a centrarse en sí misma, en una reflexión autónoma. Así, en vez de ser una reflexión para canalizar la energía biológica represada, se convierte en reflexión por la reflexión. Esta situación es altamente peligrosa para Gehlen, puesto que el olvido de la finalidad de la cultura conlleva el peligro de querer poner en cuestión las intituiciones, cosa que realizan los intelectuales críticos que orientan hacia la búsqueda de la libertad y de la participación democrática.

#### 2.4.3.5. Configuración de la existencia humana y del concepto fundamental del hombre

La *ley de la exoneración* (legalidad antropológica fundamental) se actualiza en niveles cada vez más complejos y amplios en orden a la dominación de la vida del hombre en el mundo. Gehlen pone de manifiesto y elabora los diversos momentos de esta actualización en las dimensiones básicas del existir humano:

- la peculiaridad morfológica del hombre,
- la percepción y el lenguaje,
- y la dinámica impulsiva y el disciplinamiento cultural.

Siguiendo estas dimensiones básicas, Gehlen articula en tres partes el resto de la obra que estamos analizando.

##### 1) *La peculiaridad morfológica del hombre*

Este aspecto es el menos original y no le da demasiada importancia. En esta parte presenta Gehlen cómo está *estructurado* el cuerpo del hombre, a diferencia del cuerpo de los antropoides. Es un estudio del hombre *desde fuera*. Gehlen no aborda la cuestión acerca de la vivencia subjetiva (desde dentro) de la configuración corpórea humana (la idea de *intracuerpo* o *cuerpo propio*, de Ortega o Merleau-Ponty). El intento fundamental de Gehlen es aquí poner de manifiesto cómo la peculiaridad morfológica del hombre consiste en la *carencia* de órganos especializados, esto es, adaptados al medio vital<sup>133</sup>. Ello con-

---

<sup>133</sup> La falta de órganos especializados es calificada por Gehlen como *primitivismo* (ontogénico o filogenético), entendiendo el término primitivismo como equivalente a no-especialización, y sin que haga referencia a algo *inferior* o *menos válido*. El adjetivo *primitivo* apunta sólo a algo originario o primero y, por ello, no-especializado. La especialización, por su parte, es la pérdida de sensibilidades, contenidas potencialmente en un órgano no especializado, a costa del desarrollo de algunas de esas posibilidades (cfr. EH, pp. 86-87).

tendría la condición y la exigencia (constatables desde fuera) de actuación de un ser que para subsistir tiene que *exonerarse*. En esta parte, Gehlen recoge los resultados de la antropología físico-biológica científica, sin aportar, como hemos dicho, ideas estrictamente originales.

## 2) *La percepción y el lenguaje*

Desde la base de la morfología humana aborda Gehlen el estudio de las capacidades y actuaciones *psíquicas* del hombre en su trabazón recíproca y bajo el principio de la conservación y dominación de su existencia en el mundo. La ordenación de estas capacidades y actuaciones en sus diversos niveles tiene una correlación *dialéctica*:

- Los niveles evolutivamente precedentes son presupuesto necesario para los que le siguen, no siendo posible *saltarse* ningún estadio.
- El aprendizaje y ejercicio de un estadio conduce por sí mismo a *dejar atrás* tal estadio.
- El nuevo estadio es cualitativamente heterogéneo respecto al precedente; su novedad reside fundamentalmente en la ejecución cualitativamente superior y más adecuada de las tareas de la vida.

Gehlen estudia las capacidades y actuaciones *psíquicas* en dos dimensiones: una culmina en el lenguaje y el pensamiento; la otra, en la teoría del carácter y de las instituciones. En la primera dimensión, bajo el título de «Percepción, movimiento, lenguaje», estudia Gehlen los procesos sensomotóricos de la experiencia de las cosas (sensaciones táctiles), la percepción, la fantasía combinatoria y el lenguaje. La perspectiva biológica desde la cual Gehlen considera estos fenómenos se pone de manifiesto en la ordenación que establece entre ellos. La percepción (sobre todo la percepción óptica) reemplaza con ventaja al *conocimiento* de las cosas a través de la comunicación sensomotórica, y está ordenada a la actuación (se perciben valencias prácticas). A su vez, la percepción queda superada y sustituida por la fantasía, que *anticipa* lo no presente temporal y espacialmente, y permite, por lo tanto, la planificación de la actuación.

En el estudio del lenguaje, que constituye una de las más importantes investigaciones de *El hombre*, destaca Gehlen su dimensión y legalidad *pragmáticas* (el lenguaje como medio de exoneración y de dominación de las tareas de la existencia) y la conexión dialéctico-teleológica de los diversos niveles de la existencia humana. «De la contextura morfológica del hombre se siguen las tareas de reconversión y elaboración de los

gravámenes elementales de la existencia en medios para la conservación y la supervivencia. A estas tareas pertenece la estructuración de un mundo perceptiblemente dominado, una orientación en el mundo que nos haga las cosas disponibles y la organización de unas capacidades de actuación adaptables a las diversas situaciones y circunstancias. La *dirección* de los procesos sensomotóricos, a ello conducentes, es asumida y llevada a la perfección por el lenguaje. El lenguaje “concluye” la totalidad de la estructura de la vida sensitiva y motórica del hombre y la “resume” en una nueva totalidad estructural peculiar» (EH, pp. 47, 50).

En el análisis del lenguaje se verifica de modo ejemplar el esbozo antropológico de Gehlen: desde la perspectiva de la *estructuración de un rendimiento* se lleva a cabo y se entiende el tránsito, más exactamente, la co-implicación de lo *físico-fisiológico* y lo *psíquico-espiritual*. «La tarea única de la dominación de la existencia permite poner de manifiesto una jerarquía de rendimientos en los que se hace patente la misma legalidad fundamental» (EH, p. 47).

El lenguaje, que surge y se constituye a partir de la infraestructura perceptiva y motórica, tiene raíces *pre-verbales* o *pre-intelectuales*. Estas raíces (Gehlen enumera cinco) están ubicadas en la esfera de los sonidos y exclamaciones-llamadas y de sus legalidades (cfr. EH, pp. 239-240).

El centro genético en que, desde estas raíces pre-verbales, surge la palabra y el lenguaje es la *intención* como fenómeno, originario y cualitativamente irreductible, de dirigirse desde sí mismo, y a través de una señal o un símbolo (percibido), a una cosa o totalidad percibiéndola en este movimiento (a su vez en sí mismo percibido) sin pretensión de modificarla. El lenguaje es un comportamiento activo (actuación), pero, en cuanto tal y en sí mismo, no es práctico, no está ordenado a la modificación de lo mentado; es mera actuación de mención y comunicación.

Los animales poseen conciencia de lo que les acontece o perciben, pero les falta una actuación (de dirigirse a...) que concluya en la mera perceptibilidad, mención y comunicación, en sí misma no interesada en la modificación de lo percibido. Por el lenguaje las cosas quedan *intimizadas* (conocidas) *objetivamente*, el ser viviente «tiene» un objeto en un símbolo. Frente a la mera percepción, la palabra representa una simbólica de segunda potencia (cfr. EH, pp. 243-244).

El lenguaje realiza, de forma concentrada y en su perfección última, el saber del mundo y la orientación en él, la libre disposición de las cosas por medio de símbolos, la exoneración de la presión en la donación inmediata, del *aquí* y del *ahora* y de la reacción a lo casualmente dado. En el lenguaje culminan los procesos anteriores de



experiencias comunicativas con el mundo. El lenguaje es la forma más *desmaterializada*, exonerada y desprovista de esfuerzo de saber de las cosas y de disponer del mundo. El lenguaje constituye un mundo *intermedio* en que las cosas quedan *despotenciadas* y nos liberamos de la *dureza* del contacto inmediato con lo real; al mismo tiempo, esta sustitución hace indefinidamente repetible (reproducible) e inconmesurablemente libre e ilimitada la presencia de las cosas. Frente a esta presencia, la presencia inmediata-real sólo constituye una sección y un fragmento mínimos de lo que (virtualmente) está presente para el hombre. En el lenguaje la apertura al mundo queda productivamente dominada y se hace posible una multiplicidad indefinida de esbozos y proyectos de actuación en el mundo. A través del lenguaje alcanza su conclusión todo entendimiento entre los hombres en la orientación a una actuación, a un mundo y a un futuro *comunes*. Abarcando todo lo indicado en este apartado, puede caracterizarse al lenguaje como la conclusión del *equipamiento* de un ser viviente no especializado y forzado a actuar. El lenguaje es la base de todo comportamiento teórico y de todo trabajo en el mundo. (cfr. EH, pp. 240-241, 242).

Aunque el lenguaje es algo cualitativamente heterogéneo y nuevo respecto a la infraestructura que lo sustenta y de la que surge, no recurre Gehlen para dar razón de él a ninguna capacidad *suprabiológica* o *espiritual*. Ello queda justificado por la perspectiva estrictamente funcional y no ontológica de la investigación de Gehlen. La perspectiva funcional permite limitarse a la elaboración del entronque del lenguaje en la vida sensorial y motórica del hombre bajo la legalidad de la conservación de la vida y de la dominación de las tareas del hombre en el mundo o con ello conexas (cfr. EH, p. 241).

Esta *dimensión instrumental* del lenguaje conlleva una consecuencia fundamental para la *cualificación* y *valoración* del pensamiento que forma con él una unidad indisoluble. El pensamiento no se actualiza en la pura interioridad; el pensamiento es un trato con lo exterior y con las cosas: es el *mundo exterior interno* (*innere Aussenwelt*). La *interioridad* misma es un modo de tratar con lo exterior; una *interposición* en el trato con las cosas. Sólo se piensa realmente y se comprende lo que se construye, lo cual implica una *proyección* al exterior. Con ello va unido el que el pensamiento es, por principio, *pragmático*. Desconectado de esta función pragmática (disociado de la vida y de sus responsabilidades), degenera en pura interioridad reflexiva, cerrada en sí misma. Con ello no sólo deja de cumplir su constituyente función biológica, sino que puede llegar a ser un peligro para la vida misma del hombre.

La investigación teórica no es nunca pura teoría. Es posible y necesario que dé frecuentemente grandes *rodeos*, pero en última instancia tiene una finalidad pragmática *fundamental*: está ordenada a la orientación en el mundo. Tal es, precisamente, el espíritu de la ciencia, tanto en la vertiente de las ciencias naturales como en la de las ciencias del espíritu. A partir de este *espíritu* de la actividad científica, propugna precisamente Gehlen una *contrailustración* contra el *racionalismo* e *intelectualismo* vulgares.

Se malentendería la teoría del lenguaje de Gehlen si se la ubicase dentro del esquema de una explicación causalista desde procesos fisiológicos. Más bien puede decirse que la tendencia de Gehlen va en la dirección contraria: las actualizaciones y rendimientos primitivos del hombre implican ya la dirección fundamental que culmina en la simbólica del lenguaje. La *intención* (orientación a la cosa) propia del pensamiento y expresada en el lenguaje está en continuidad con la energía y las actuaciones que un ser no especializado tiene que actualizar para sostenerse en la existencia. Ello tampoco quiere decir, sin embargo, que las funciones *inferiores* estén traspasadas de *espíritu* u *ónticamente* orientadas hacia él. Tales cuestiones especulativas son ajenas a la intención de Gehlen. Su investigación y reflexión permanece mucho más ajustada a los datos fenoménicos. Las funciones superiores no quedan reducidas a las inferiores ni están precontenidas en éstas, sino, simplemente, se constata cómo surgen en un determinado estadio del desarrollo del hombre y en determinadas condiciones bajo el signo y la legalidad de la actuación exigida al hombre para sostenerse en la existencia.

### 3) *La dinámica impulsiva y el disciplinamiento cultural*

En la *tercera* parte de la obra, que lleva por título «Leyes de la vida pulsional humana. Carácter. El problema del espíritu», estudia Gehlen las legalidades de la vida pulsional humana y la actuación *práctico-operativa*, no meramente cognoscitiva o de orientación en el mundo, que «permitirá al hombre poder seguir viviendo mañana» (cfr. EH, p. 51).

El hombre no tiene una dinámica instintiva en sentido estricto, sino sólo una dinámica pulsional, *tendencialmente* orientada a determinados comportamientos. Las cuestiones referentes a esta dinámica pulsional deben ser abordadas y elaboradas *desde arriba*, esto es, desde la deficiencia orgánica y no-especialización del hombre, y desde su apertura al mundo y necesidad de actuar con la consiguiente desvinculación del medio. La pregunta alrededor de la cual se organizará toda la investigación es: ¿cómo tiene que ser la dinámica pulsional (la vida de necesidades y pulsiones) de tal ser? Esta dinámica pulsional tiene que estar re-

ferida a la actuación, en qué sentido tiene que ser determinable, configurable, transformable. De ahí que el hombre no tiene, no puede tener una dinámica *instintiva*. Una dinámica instintiva, en sentido estricto, haría superflua (e imposible) la actuación. La denominada vida *instintiva* del hombre sólo puede ser concebida como un *quantum* de dinámica pulsional-tendencial configurable por la actuación. Las necesidades vitales tienen que poder convertirse en necesidades *intelectualizadas*: en impulsos y necesidades de encontrar o producir los medios de satisfacer las necesidades vitales en el contexto de la conservación de la existencia. Ello implica que el interés inmediato tiene que ser planificado, convertido en interés a largo plazo; la inmediatez de la necesidad tiene que ser *distendible* en el futuro, que constituye el horizonte vital del hombre; la pulsión inmediata tiene que poder ser *orientable*, esto es, *reprimible* y *aplazable* por el conocimiento y la pre-visión (cfr. EH, pp. 51-53).

La orientación y configuración de la dinámica pulsional conlleva un *hiatus* entre la inmediatez de la pulsión y su descarga efectiva. El hombre tiene que *retener* (reprimir y aplazar) su dinámica pulsional. Ello da lugar a un *almacenamiento* de ésta. A diferencia de la vida pulsional animal, la vida pulsional humana está, según ello, caracterizada por un *exceso de energía pulsional* almacenado. Toda la cultura reposa sobre la retención y ulterior configuración de la energía pulsional humana. El hombre es el animal que tiene que configurar su dinámica pulsional. Más aún, la necesidad de esta configuración es *vivida* por el hombre como una *necesidad* (*Bedürfnis*) interna, y constituye una auténtica *pulsión* (*Trieb*) (cfr. EH pp. 54-55; 332-335).

En el *hiatus* entre la pulsión y su impleción, se abre el *mundo interior*; puede, incluso, decirse que tal *hiatus es* el *mundo interior*. En este mundo interior surgen y se configuran las *imágenes directrices* según las cuales se retiene la energía pulsional y se anticipa su impleción. Por medio de tales imágenes, la *masa* de la energía pulsional adquiere *configuración y dirección*; tales *imágenes*, que contienen *indicaciones para la actuación*, son absolutamente necesarias para el hombre como ser no *fijado*, que tiene, por lo tanto, que *esbozar* y *programar* su vida (cfr. EH pp. 54-55).

Desde la perspectiva abierta por las indicaciones anteriores, se pone de manifiesto la precariedad y peligrosidad de la condición humana. El almacenamiento de la energía pulsional puede provocar *explosiones* catastróficas, el hombre, en cuanto no fijado, puede comportarse contrariamente a las *imágenes directrices*, esbozar incluso *imágenes directrices* enemigas de la vida, o quedar encerrado, o proponerse como meta una *cultura de interioridad* en que lo *interior* que-

de desconectado de la actuación, y se independice en un cultivo de la interioridad y de la reflexión en que el subjetivismo se desate en un indefinido proceso estéril de proliferación y lujo de tareas y ocupaciones ficticias e ilusorias.

El hombre sólo puede subsistir o, por lo menos, no degenerar biológicamente, autosometiéndose a disciplina y orientándose a la actuación real en el mundo. La estructuración y fijación de estas dos dimensiones constituye el *carácter*. El carácter no es un mero conjunto de propiedades ni es deducible de la dinámica pulsional; es el modo estable como el hombre controla activamente su vida pulsional, la valora y la trasvasa en un sistema de intereses y necesidades permanentes de actuación en el mundo, por encima de las variaciones de los datos de la experiencia inmediata y dentro de ordenaciones supraindividuales y objetivas (cfr. EH, pp. 370-381).

Una tarea fundamental de la humanidad es la constitución de un sistema de intereses y necesidades socialmente *institucionalizado*. Las instituciones son ordenaciones supraindividuales y objetivas que regulan la energía pulsional de los individuos y la enderezan a finalidades supraindividuales. Ello es absolutamente necesario, ya que las imágenes directrices sólo son efectivas y vinculantes si, más allá del ámbito de la subjetividad, quedan socialmente estabilizadas y fijadas. Tras las instituciones están los *sistemas de orientación* (*Führungssysteme*). Estos contienen los *principios* y la *normatividad* de la regulación de la energía pulsional. *Un sistema de orientación* es siempre el *sistema de orientación de una institución* (cfr. EH, pp. 56, 382-82)<sup>134</sup>.

A los *sistemas de orientación* pertenece (además de la costumbre y de la religión) la moralidad. Gehlen no ofrece una intelección de la moral a partir de una autocomprensión del hombre en su intimidad personal autónoma, o en la comunicación interpersonal privada, sino a partir de las exigencias de la realidad *social*<sup>135</sup>.

#### 2.4.3.6. Algunos problemas relacionados con el *espíritu*

Así titula el último párrafo de *El hombre*. Gehlen ha elaborado un conjunto de categorías y legalidades (actuación, exoneración, disponibilidad, comunicación, autoconservación, dominio de la existencia) que

---

<sup>134</sup> La teoría de las instituciones, presentada en sus aspectos fundamentales en *El hombre* (1940), fue ulteriormente completada por Gehlen en su obra de 1956, *Hombre primitivo y cultura tardía*.

<sup>135</sup> Gehlen presentó su doctrina moral en la obra de 1969, *Moral e hipermoral. Una ética pluralista*.

atravesan todas las dimensiones del ser-hombre y lo constituyen en estricta unidad *funcional* frente a todo dualismo y a toda teoría de los *estratos*. El principio estructurador de esta unidad ha sido la perspectiva antropológica. Esta perspectiva ha puesto de manifiesto la función biológica de las actuaciones y de los contenidos *espirituales* (lenguaje, conocimiento, fantasía, objetividades culturales, v.gr.: derecho, moral, arte, ciencia, religión).

¿Implica esta intelección del ser-hombre que todas las actuaciones humanas provengan genética y lineal-homogéneamente de procesos biológicos? ¿Es reducible todo el ámbito de la conciencia (teórica y práctica) a funciones y legalidades biológicas? ¿Desaparece toda subsistencia y autonomía del *espíritu* y de sus creaciones?

Gehlen no aborda estas cuestiones en toda su profundidad y amplitud, pero presenta algunas puntualizaciones que nos permiten encuadrar adecuadamente su concepción del hombre más allá de todo biologismo en su acepción definitoria y metafísica.

El tema de la Antropología no es ni el organismo fisiológico ni la vida de la conciencia, sino el *hombre* y los rendimientos específicamente humanos en los que el organismo (cuerpo) y la conciencia (alma, espíritu) se ensamblan en unidad indisoluble. Frente a quienes se esfuerzan por entender al hombre y a sus obras exclusiva o privilegiadamente desde la dimensión espiritual-cultural, Gehlen, por contra, trabaja desde una perspectiva *metodológica* elemental-biológica. Ello no implica, por lo menos por sí mismo, la eliminación *real* de la autonomía de lo espiritual, si bien esta autonomía no podrá ser entendida como absoluta en disociación con las funciones y rendimientos biológicos.

Gehlen reconoce explícitamente haber trabajado con un modelo *abstracto*: el hombre *individual actuante*. Este modelo permite dar razón de una dimensión ciertamente *fundamental de lo humano*, pero no *exhaustiva* y en *línea directa* de las actuaciones y objetividades espirituales-culturales. Los *sistemas de orientación* no son mero resultado de la biología humana; son creaciones histórico-sociales, y deben ser abordadas también y de modo fundamental en esta dimensión. Con ello queda suprimida la exclusividad biologista.

Gehlen se limita a estudiar los ámbitos del espíritu objetivo *neutralmente*, como configuraciones *empíricamente* dadas, intentando poner de manifiesto, en un discurso teleológico, su funcionalidad y rendimiento biológicos, esto es, en orden a la dominación de las tareas impuestas por la supervivencia biológica (cfr. EH, p. 384).

«Si se investiga el derecho, la religión, etc. analíticamente, científicamente y desde fuera, no hay *en primer término* otra perspectiva —aparte

de la puramente estética— que ésta: aparecen como una disposición eficaz de la naturaleza del hombre para sostener “mejor” al hombre en la existencia, como superación del sentimiento subjetivo de impotencia, como ruedas motrices de la contra-resignación y como “fantasmas” que, en algún sentido, confieren ánimo al hombre. Solamente después de haber captado esto claramente aparece todo el peso de los problemas filosóficos aquí contenidos» (EH, p. 385).

Con ello Gehlen asiente al *primer axioma* de la teoría de la cultura de Malinowski, que formula, desde una perspectiva teleológica, una característica formal de toda cultura. «La cultura [afirma Gehlen] es esencialmente un aparato instrumental que permite a los hombres solucionar de forma más adecuada los problemas concretos y específicos que se les plantean en su mundo-ambiente en la persecución de la satisfacción de sus necesidades» (EH, p. 391).

Lo que se ha indicado respecto al lenguaje, vale de todas las funciones y todos los rendimientos «superiores». Gehlen no afirma que sean resultado de procesos y legalidades biológicas, sino que se limita metodológicamente a destacar su pertenencia e inclusión en el conjunto de condiciones que hacen al hombre capaz de subsistir y de dominar las tareas que la vida le impone. Ello deja abierta tanto la cuestión de la *génesis* última de estas actuaciones como la referente a su *verdad, validez y sentido esenciales y definitivos*. Ello pertenece a otro ámbito de investigación y de reflexión y exige otra metódica y otras categorías. Como se ha visto en el caso del lenguaje, Gehlen más bien destacaría una perspectiva contrapuesta a la materialista y biologista vulgares al elaborar, más allá de todo reduccionismo y de la homogeneidad y linealidad, la unidad *hacia arriba* de todas las funciones y comportamientos del hombre.

A todo esto se añade el que Gehlen mismo rompe la exclusividad de un esquema explicativo estrictamente biológico al afirmar que la creación de las objetividades culturales exige, además de los factores biológicos y de las coordenadas histórico-sociales, una capacidad que, en convergencia con Scheler, denomina *ideación* (conciencia ideativa) y objetivación (cfr. EH, pp. 392-394, 401-404). Tampoco parece que Gehlen niegue en principio la existencia de contenidos y significaciones no-instrumentales biológicamente. *Metodológicamente* no los tiene en cuenta para la elaboración de su antropología, que él explícitamente considera como *elemental y no exhaustiva*.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la *unicidad* y la *supremacía* del principio de la conservación de la vida no es un dato *empíricamente* verificable. De hecho, parece indudable que en el comportamiento real del hombre hay actuaciones y comportamientos que están

más allá e incluso en *contra* del principio de la autoconservación. En Gehlen el principio de la autoconservación corre el peligro de funcionar como un principio abstracto metafísico<sup>136</sup>.

#### 2.4.4. HOMBRE PRIMITIVO Y CULTURA TARDÍA (1956)<sup>137</sup>

En esta obra, Gehlen pasa de lo biológico a lo etnológico (sociológico). A esto lo empujó la situación de Alemania en esos años: le llevan a dejar lo simplemente individual y pasar a otras esferas.

##### 2.4.4.1. Perspectivas de la obra

La obra de 1940 (*El hombre*) era teórica y científica. En ésta, hace una crítica de la época y de la cultura. Presenta un análisis de la sociedad, pero desde la oposición a ella. No hace, pues, un análisis inmanente, sino desde un modelo de sociedad discrepante del contemporáneo.

Su modelo o paradigma es la sociedad arcaica, que él considera como una sociedad definida y estabilizada institucionalmente. Frente a ella, la nuestra está dominada por la *cultura de reflexión*. Estamos, según él, dominados y aterrados por los intelectuales. Por tanto, nos hallamos en una sociedad decadente y periclitante. La verdad es que no quiere criticar directamente a la sociedad contemporánea; no quiere ser moralista en esta obra (en la siguiente *Moral e hipermoral*, sí). Para criticar hay que estar fuera de la sociedad. Pero tampoco indica remedios. Sólo quiere constatar sus fallos y comprender la situación en que se encuentra esta sociedad.

Considera que la situación actual es irreversible, y que no le queda más que desaparecer, debido a las superestructuras que se han creado

---

<sup>136</sup> A ello habría que añadir las peligrosas consecuencias, desde el punto de vista moral, de la posible extrapolación del principio de la conservación de la vida en una *apología del poder*, cuando tal principio funciona autónomamente. Todos estos reparos los volveremos a retomar de la mano de las críticas que J. Habermas le hizo posteriormente.

<sup>137</sup> En este texto desarrolla con mayor amplitud el tema de las *instituciones*, que ya había esbozado en sus puntos fundamentales, en *El Hombre*. Allí nos decía, como hemos visto, que la tarea fundamental de la humanidad es la constitución de un sistema de intereses y necesidades socialmente *institucionalizado*. Las *instituciones* son ordenaciones supraindividuales y objetivas que regulan la energía pulsional de los individuos y la enderezan a finalidades supraindividuales. Ello es absolutamente necesario, ya que las imágenes directrices sólo son efectivas y vinculantes si, más allá del ámbito de la subjetividad, quedan socialmente estabilizadas y fijadas. Tras la instituciones están los *sistemas de orientación* (*Führungssysteme*). Estos contienen los *principios* y la *normatividad* de la regulación de la energía pulsional. «Un sistema de orientación es siempre “el sistema de orientación” de una institución» (cfr. *El hombre*, pp. 56, 382-83).

en ella. La vida está dominada por los funcionarios y los intelectuales. Gehlen ve que esto se podría detener, pero piensa que casi seguro no hay salida. La cultura occidental morirá en un plazo no muy lejano, al igual que han muerto otras culturas.

Esta obra es importante porque, aparte de que explicita ideas de sus libros anteriores y temas pasados, es síntoma del abandono de la temática de la Antropología filosófica y el tránsito de la base biológica en el estudio del hombre, para dejar los temas que se refieren a él en manos de las ciencias positivas. Da la impresión de que, para Gehlen, los temas del hombre no se pueden abordar desde una antropología de corte fenomenológico (de pura observación exterior, empírica). Parecería como si pensara que no sacamos nada sobre el hombre a través de una reflexión interior, ni tampoco ahora desde lo puramente científico. Gehlen será el último que siga este camino y, así, deja la cuestión del hombre a las diversas ciencias humanas.

#### 2.4.4.2. Ideas fundamentales

Esta obra representa, pues, el tránsito de la Antropología filosófica a la renuncia al tema antropológico. En realidad, no da aún este paso, pero ya lo anuncia.

Veamos las ideas más importantes de este libro:

##### 1) *Elementos de socialización del ser humano*

¿Cómo se realiza la institucionalización del individuo? Gehlen nos habla, en primer lugar, de la relación existente entre el individuo, la sociedad y el carácter. La tarea del hombre es refrenar la vida pulsional, el exceso de energía. Debido a su condición de animal deficiente, el hombre es un animal a-disciplinado: esto es, tiene que ser sometido a disciplina. Sólo bajo una fuerte disciplina puede subsistir.

Los estadios más característicos de disciplinamiento son, para Gehlen: la educación, la autodisciplina, y sobre todo, el acuñamiento de la persona por las tareas y las vicisitudes de la vida (socialización). Llega el momento en que alguna vez hay que encajarse en la vida y trabajar.

El resultado de todo esto es el *carácter, como molde definitivo de la persona*<sup>138</sup>. Este carácter sólo es posible dentro del grupo social. La

---

<sup>138</sup> El hombre sólo puede subsistir, o, por lo menos, no degenerar biológicamente, auto-sometiéndose a disciplina y orientándose a la actuación real en el mundo. La estructuración y fijación de estas dos dimensiones constituye el *carácter*. El carácter no es un mero conjunto de propiedades, ni es deducible de la dinámica pulsional; es el modo estable como el hombre controla activamente su vida pulsional, la valora y la trasvasa en un sistema de in-



*moral* no es más que la formación de este carácter del hombre, que en su contenido explícito consiste en configurar los intereses del individuo como intereses permanentes, no fugaces. Y, en lo colectivo, el objetivo consiste en que los intereses individuales se conjuguen con los colectivos.

Esto es la moral desde el punto de vista colectivo. A esta tarea es conducido el hombre no por su libertad, sino por el imperativo biológico de sobrevivir. Le interesa la libertad sólo en cuanto tarea social. Su dinámica personal no le lleva a esto, sino que le empuja la dinámica colectiva. Claro está que mirado desde la perspectiva fenomenológico-existencial, esto que afirma Gehlen puede ser falso, porque se fija (la fenomenología) en la dimensión subjetiva de la persona. Pero, para Gehlen, esta libertad individual no tiene importancia; lo que le importa es cómo se configura y resulta el macrocosmos social.

Gehlen es realista; está preocupado por la supervivencia de la especie; y esto, según él, se consigue por la supervivencia de la mayoría. La minoría de intelectuales y críticos no le interesa, y pide para ellos la censura. Entiende que esos intelectuales no sirven más que para poner en entredicho la estabilidad de la sociedad, con la excusa de la defensa de la libertad. Además, nadie les pide responsabilidades. Pueden decir lo que quieran sin ningún tipo de responsabilidad. La libertad es responsable. Es válida sólo si responde con sus actos de lo que se afirma. Pero el intelectual, piensa Gehlen, no se responsabiliza de nada, en aras de la libertad.

Gehlen es consciente que la correcta socialización implica pérdida de una cierta libertad. No se puede hacer lo que a uno le dé la gana. Pero esta pérdida de libertad está compensada, porque la institución aporta al ser humano otras muchas cosas, como son seguridad y orientaciones de vida. Con ello, nos quita preocupaciones y podemos dedicarnos a nuestra vida privada.

## 2) *Funciones de la institución*

En esa tarea de dar seguridades, las instituciones cumplen varias funciones clave, fundamentalmente dotar al ser humano de una concepción global del mundo, a través de cubrir tres necesidades básicas del ser humano:

- a) la necesidad de poseer un sentido del mundo (filosofía);
- b) la necesidad de normas de comportamiento (moral);

---

tereses y necesidades permanente de actuación en el mundo, por encima de las variaciones de los datos de la experiencia inmediata y dentro de ordenaciones supraindividuales y objetivas (cfr. *El hombre*, pp. 370-389).

c) y la necesidad de seguridades últimas: necesidad de salvación (religión).

Son necesidades básicas que el hombre experimenta para poder vivir individualmente sano. En realidad, es el reclamo de todos los sistemas totalitarios: dar seguridad a cambio de libertad. Y el hombre, en muchos momentos, acepta el trato, porque vivir en libertad da vértigo<sup>139</sup>.

Puede verse que, aunque Gehlen no sea estructuralista, el modelo mental es muy parecido. Defiende la estabilidad de la sociedad por encima de la libertad y de las relaciones inter-individuales. La diferencia está en que, en el estructuralismo la estructura tiene todavía más consistencia e independencia que en Gehlen. Gehlen destaca más la acción (*Handlung*) en la formación de la estructura; en cambio, el estructuralismo ve las estructuras ya hechas. El carácter se consigue cuando vivo en una estructura. Y la personalidad vendría a ser una estructura individual.

#### 2.4.4.3. La sociedad primitiva frente a la actual

Para Gehlen, la sociedad primitiva está estructurada de modo más racional y estable. El hombre arcaico tiene configurada su vida por ordenaciones vinculantes; sabe perfectamente a qué atenerse. Por ello, puede tener vida privada. El resto de las cosas las decide la institución; ella se preocupa de todo lo demás.

En cambio, el hombre de hoy no tiene ya instituciones sólidas. Está libre de todo vínculo. No tiene normas. La vida pública le está agobiando y se le mete en el ámbito de la vida privada. Y esto no todos lo pueden aguantar. Las instituciones, que se crean para descargar al ser humano de la sobrecarga de estímulos, ahora son un agobio para los individuos. Y no todos tienen la fuerza para librarse de las superestructuras. Gehlen se pregunta a qué se debe la caída del hombre en esa cultura de reflexión y cómo se han independizado las directrices culturales de su finalidad biológica. En su respuesta se observa una cierta ambigüedad, en la medida en que atribuye ese desvío funcional, por un lado, a una acumulación de decisiones que podrían haberse evitado. Pero, por otro lado, entiende que ese desvío es fruto inevitable de la progresiva complejificación de lo cultural. A partir del s. XIX, se ha ido complejificando de tal manera la cultura, a través del avance de las ciencias, la técnica, y el entramado social, que esa misma dinámica ha

---

<sup>139</sup> Cfr. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1986<sup>10</sup>.

llevado apa-rejado el apartamiento de lo cultural de su vinculación con la supervivencia biológica. Así, la superestructura cultural nos desborda inevitablemente. Ante esta realidad, Gehlen ve normal que el individuo reaccione refugiándose en la reflexión, en sí mismo. Y lo hace, no porque le haya llevado a ello una reflexión madura y autónoma, sino empujado por la superestructura.

De ahí que también tenga conciencia de la imposibilidad de comprender y dominar esa cultura tan compleja. Y, por ello, el individuo se refugia en su subjetividad. Pero este refugio es irreal, puesto que no soluciona el problema. Con ello sucede que el hombre vive en una ruptura, puesto que se halla atrapado entre la superestructura que no entiende, y la reflexión irreal.

¿Hay alguna solución para todo esto? Gehlen, como ya hemos apuntado, es totalmente pesimista. Por eso, la única solución que propone es, en primer lugar, ser consciente de la inmutabilidad de esta superestructura y no luchar contra ella. Por otro lado, no aconseja optar por salirse del sistema, sino que entiende que es mejor trabajar dentro de él, a pesar de su no comprensión ni aceptación. Pero, sin salirse del sistema, adoptar una actitud ascética o estoica frente a la sociedad en la que nos encontramos, con distanciamiento interior entre mi subjetividad y la superestructura.

Así, pues, este resquicio estoico es lo único que puede salvarme a mí, como individuo, y quizás hacer la subjetividad un poco más acomodada a las pulsiones biológicas. Otro tipo de soluciones, como someterse al sistema o huir de él, no representan actitudes útiles, puesto que la primera implica esclavizarme, y la segunda, dejarle al sistema que siga su lógica sin estorbos. Gehlen prefiere ser combativo contra esta cultura de reflexión, aunque no tenga esperanzas de conseguir nada. Le queda al menos el derecho al pataleo.

#### 2.4.5. MORAL E HIPERMORAL (1969)<sup>140</sup>

El hombre, debido a su deficiencia biológica y a su falta de especialización, tiene que crear la cultura, poniendo en práctica la *ley de la descarga*. Ya veíamos que una de las condiciones fundamentales que tiene que tener el ejercicio de la ley de la descarga, para que sea eficaz, es que las

---

<sup>140</sup> A los *sistemas de orientación* (que están detrás de las instituciones), pertenece (además de la metafísica y de la religión) la *moralidad*. Gehlen no ofrece una intelección de la moral a partir de la autocomprensión del hombre en su intimidad personal autónoma o en la comunicación interpersonal privada, sino a partir de las exigencias de la realidad *social*.

respuestas se conviertan en instituciones sociales. El hombre, si no vive en sociedad, muere. Pero esta necesidad de crear estructuras sociales no se debe sólo a una simple necesidad material (tener que comer, vestirse, repartir el trabajo, etc.), sino que de la exigencia de sobrevivir se desprenden también los aspectos más elevados de la ordenación social.

Las *instituciones*, que el hombre crea para poder vivir, son ordenaciones supraindividuales y objetivas que regulan la energía pasional de los individuos y la enderezan a finalidades supraindividuales. Pero tras las instituciones están los *sistemas de orientación* (*Führungssysteme*). Estos contienen los *principios* y la *normatividad* de la regulación de la energía pulsional. Un *sistema de orientación*, lo hemos visto repetidas veces de la mano de Gehlen, es siempre «el sistema de orientación de una institución» (cfr. *El hombre*, pp. 56, 283-383).

Ambas realidades están, pues, mutuamente relacionadas, y se necesitan la una a la otra. Es decir, la institución necesita de las imágenes directrices que suponen los *sistemas de orientación*. Es el único modo de que el individuo acepte la institución y sepa cómo comportarse en ella. Pero, al mismo tiempo, ya hemos quedado en que tales *sistemas de orientación* son de una institución. Ya que sólo son efectivas tales imágenes directrices, y sólo son vinculantes, si, más allá del ámbito de la subjetividad, quedan socialmente estabilizadas y fijadas.

Entre las diferentes imágenes directrices, o *sistemas de orientación* (que están detrás de las instituciones), está la moralidad. La fundamentación de la moral, según Gehlen, no nace en el hombre de su autocomprensión, de la subjetividad interna que contendría imperativos categóricos internos, ni tampoco de la condición lingüística y comunicativa de los seres humanos, sino de las exigencias de la realidad social. Es decir, del hecho de tener que vivir en grupo, en sociedad, institucionalizado. Las normas sociales han nacido de la necesidad de supervivencia, y tienen, por tanto, suficiente legitimidad y obligatoriedad.

La razón de que Gehlen defienda este tipo de fundamentación se deriva de su principio antropobiológico, del que parte toda su concepción antropológica. Si la moralidad se justificase desde el sujeto individual, tendría que admitir Gehlen la centralidad de la conciencia, pero, de ese modo, se vendría abajo toda su arquitectura teórica.

Así, pues, para Gehlen, todos los ámbitos de la cultura, desde la técnica, hasta la estética<sup>141</sup>, la moral, la filosofía y la religión, tienen

---

<sup>141</sup> Para ver sus ideas estéticas, en coherencia lógica con sus bases antropológicas, cfr. A. Gehlen, *Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*, Frankfurt, 1986 (trad. cast., con prólogo de J.F. Ybars y V. Jarque: *Imágenes de época. Sociología y estética de la pintura moderna*, Barcelona, Península, 1994).

que estar al servicio de las necesidades biológicas del hombre. Vemos, por tanto, que el peligro de una sociedad y de una civilización está en que la cultura, en vez de mirar hacia lo biológico, se independice y se oriente hacia otras finalidades. Y este desvío lo ve Gehlen como obra de los intelectuales críticos. La conclusión es bien clara, para Gehlen. El único comportamiento moral es colaborar como la sociedad en el mantenimiento de la especie, introyectar sus *sistemas de orientación*, y poner el mundo cultural al servicio del mantenimiento del hombre en la vida. Todo otro comportamiento es in-moral. La mayor inmoralidad, para Gehlen, será independizar la cultura y convertirla en una cultura de reflexión, una cultura autónoma.

#### 2.4.6. OBJECIONES A LA TEORÍA DE GEHLEN

Todo el enfoque de su libro fundamental (*El hombre*) está orientado desde un punto de *vista funcional* (no ontológico) y *empírico* (sólo desde la ciencia biológica). Caben, por tanto, algunas observaciones críticas que hacer a su planteamiento antropológico.

1) El arranque de su reflexión, lo que denomina *la pregunta antropológica* (todo lo que el hombre hace, tiene por objeto exclusivo el mantenimiento del hombre en la existencia), no parece ser un dato *empíricamente verificable*, en la medida en que no está claro (más bien, la verdad es lo contrario) que el hombre no tiene otra finalidad más importante en la vida más que autoconservarse. ¿No puede haber otro motor que guíe la actuación del hombre?

De hecho, parece indudable que en el comportamiento real del hombre hay actuaciones y comportamientos que están *más allá*, e incluso *en contra* del principio de autoconservación de la vida (el altruismo, el goce estético, la religión...).

Gehlen acepta que puede haber otro tipo de intencionalidad a la hora de actuar, y puede haber en el hombre actuaciones desinteresadas. Incluso, admite que el sujeto, para mantenerse en la existencia, necesita actuaciones desinteresadas. Pero, para Gehlen, la cultura desinteresada también es interesada en último término, funcionando como descanso, o como descarga de tensiones, o como adorno de su función biológica. Por tanto, en último término, todo se explicaría desde el mantenimiento en la existencia.

Además, en la lógica de Gehlen, el principio de autoconservación corre el peligro de funcionar como un principio abstracto *metafísico*, en la medida en que no es verificable, sino que es puesto por Gehlen como posicionamiento apriorístico desde el que quiere explicar toda la dinámica de la constitución de lo humano. Además, a ello habría que añadir

las peligrosas consecuencias que podrían sacarse, desde el punto de vista moral, de la posible extrapolación del principio de conservación de la vida en una *apología del poder*, cuando tal principio funciona autónomamente.

2) Según esto, ¿no se podrá acusar a Gehlen de *biologismo*, esto es, de reducir todo lo humano a pura biología? Algunos así se lo han achacado, y su planteamiento se presta a una mala interpretación en esta línea. De hecho, en el prólogo a la segunda edición de *El hombre*, Gehlen se defiende de esta acusación. En relación con este punto, Gehlen no dice que la cultura no es más que la respuesta a las necesidades del hombre, reduciendo todo a biología. El no hace filosofía de la cultura, ni de la moral, del derecho, etc. No se pregunta *qué es* todo eso. Sólo dice que el hombre, entre las muchas cosas que tuvo que hacer para sostenerse biológicamente, tuvo que hacer filosofía, estética, derecho, religión, etc. Por tanto, no reduce la moral, por ej., a la biología, sino más bien dice que la moral posee una función biológica. Para Gehlen, pues, entender que la música, por ejemplo, desempeñe una función biológica no implica que su ser se reduzca, en último término, a biología.

Gehlen acepta que puede haber otra hipótesis de trabajo diferente a la suya para el estudio del hombre. A pesar de ello, Gehlen está convencido de que el punto de vista biológico es el mejor y el único punto de vista posible, si se quiere estudiar al ser humano con pretensiones de científicidad.

Pero es incorrecta la subordinación de todo lo cultural a lo biológico. La relación biología/cultura no está correctamente articulada en Gehlen. Pensamos que la solución de Plessner en este punto, como ya hemos dicho en su momento, es mucho más acertada.

3) Un punto también deficitario de la antropología de Gehlen es el lugar que en ella ocupa la *razón*, como capacidad captadora y creadora de valores (aunque, en la cuarta edición de «El hombre», introdujo un último apartado hablando de la capacidad ideatoria, propia de una inteligencia superior).

En definitiva, Gehlen da una explicación satisfactoria del *homo faber*, pero no tanto del *homo sapiens* (el nivel de apertura al sentido de la realidad, en todas sus facetas: estética, moral, filosófica y religiosa). Consciente de este punto débil, Gehlen ha puesto, en ediciones posteriores, especial interés en explicar este nivel de lo humano desde el punto de vista de la finalidad biológica. También se ve que por ahí se orienta la reflexión de las obras posteriores a «El hombre», como ya hemos visto.

Para Gehlen, es evidente la intrínseca dimensión social de la cultura y de las instituciones. Eso implica que no basta con que cada indivi-

duo tenga una idea de la realidad, sino que tal idea tiene que ser del grupo social. Por tanto, la cosmovisión filosófica y religiosa que tengamos, es fruto de un laborioso trabajo de la sociedad en su empeño por asegurar la supervivencia del grupo.

Pero la crítica que este planteamiento recibe (Habermas, entre otros, como veremos más tarde), consiste en preguntarse si no hay un doble nivel dentro de la cultura, suficientemente distante y distinto como para que no pueda explicarse todo el hombre desde el simple esfuerzo para sobrevivir. La racionalidad humana posee una tal autonomía en su legalidad interna, que no puede subordinarse a lo biológico. Otra cosa es afirmar que en el origen de la cultura está lo biológico, como su condición de posibilidad. Pero no se puede afirmar que la racionalidad biológica, o la exigencia de su converservación, tengan que marcarle la pauta a la racionalidad cultural, en ninguna de sus facetas. En su racionalidad interna, la cultura es totalmente independiente de la biología.

4) Si esto es así, se mostraría la clara imposibilidad de mantener el proyecto antropológico inicial de Gehlen. De ahí que el propio Gehlen, tras la pretensión inicial de mantenerse, para el estudio del hombre, en una postura científica, apoyada en una *base biológica* (*El hombre*), dejará, en obras posteriores, el tema del hombre en manos de las ciencias, y además ampliará su base científica, acudiendo al ámbito de la sociología, de la etnología y de la ética.

Esto supone la confesión y el reconocimiento práctico de que la supuesta unidad de enfoque del hombre, desde *un único* puesto de vista, es cuando menos problemático. Y todo ello es consecuencia de no querer aceptar el enfoque introspectivo, propio de la fenomenología, en la línea que veíamos en Plessner. De ahí que la interioridad del hombre, con todas sus consecuencias, quede en Gehlen postergada y olvidada.

5) También resulta inaceptable la *solución* que propone para la crisis de la sociedad actual. Resulta ambigua, contradictoria, y pesimista, en la medida en que no tiene ninguna esperanza de éxito. ¿Cómo trabajar en una sociedad que no comprendemos? ¿Y cómo trabajar sabiendo que no hay prácticamente esperanza? El pesimismo de su postura le lleva a unas posiciones radicalmente conservadoras, no quedándole más que la solución romántica de añorar el pasado. Resulta curioso que las teorías conservadoras vuelvan siempre la vista al pasado, idealizándolo, y miren con temor al futuro, viéndolo encaminado sin remedio hacia la catástrofe apocalíptica. El romanticismo sitúa el paraíso terrenal al comienzo de la historia, mientras que los progresismos utópicos, lo sitúan al final, como meta a perseguir.

6) En el fondo de sus teorías sociales y en la valoración de las *instituciones*, hay una discutible interpretación de la dialéctica hegeliana, referida al modo de correlación entre el individuo y la sociedad. Para configurar la personalidad, el individuo necesita exteriorizarse, salir hacia el otro, hacia la sociedad. Por tanto, sólo a través de esta enajenación (alienarme en las instituciones) me hago libre. Yo no puede llegar a ser libre y autónomo en la soledad orgullosa de mi yoidad. En virtud de esta realidad, estaríamos de acuerdo con Gehlen a la hora de defender la dimensión social de la cultura y de lo humano.

Pero eso es sólo una parte de la dialéctica de la humanización, teniendo que completarse con una segunda faceta: tras alienarme saliendo fuera de mí, yo me *regano* y vuelvo a mi interioridad enriquecido y transformado. Y de ese modo se completa el ciclo dialéctico de la autonomía y de la libertad. Yo no soy libre en mi soledad, sino que ha de mediar mi libertad a través de la dimensión social; pero ha de completarse el proceso *reganando* la autonomía personal, despegándose de ser entendida como un mero reflejo de las instituciones. Si absolutizo el primer momento, subordino lo individual (autonomía y libertad) a lo social. De ahí que al individuo no le quede más salida que introyectar las orientaciones sociales y respetarlas como un absoluto invariable. Y se valorará lógicamente más la seguridad que la autonomía individual.

Igualmente, se advierte que Gehlen minusvalora un elemento antropológico importante que tenía mucho peso en Plessner. Para él, el ser humano es libre a través de sus obras; soy lo que hago. Es cierto que si no salgo fuera de mí no me realizo como tal (es la necesaria mediación de la realidad: la inmediatez mediada). De esta forma, soy libre *en las instituciones* (en la mediación indirecta), y me hago libre a través del objeto. Pero Gehlen se queda aquí y no destaca la segunda parte del proceso, bien afirmado por Plessner. El no absolutiza lo objetivado, dejándolo así ontologizado y dogmatizado, sino que lo objetivado es visto como mi obra, y, por tanto, es algo relativo, es sólo lo mediador. De tal modo que yo soy superior a mis obras; me realizo haciendo obras. Por tanto, puedo cambiarlas cuando lo considere oportuno.

7) Las teorías de Gehlen, vistas desde la óptica de la sociología del conocimiento, pueden utilizarse como justificadoras de posturas fascistas y autoritarias. Los totalitarismo se basan en el menosprecio del individuo. Al establecer tan estrecha vinculación y dependencia entre la moral y la biología, se está en peligro de caer en una moral de la fuerza, si con ello se sirve mejor a la biología, esto es, a la etnia propia. Gehlen no llegó directamente a defender estas consecuencias dictato-



riales de sus planteamientos antropológicos, pero la única forma de evitar que se saquen conclusiones incorrectas es aceptar que lo biológico y lo cultural son dos dimensiones autónomas, en su lógica interna.

No es la biología la que ha de marcar la pauta de la realidad humana, sino la racionalidad cultural, que se presenta débil, plural y vacilante, y equivocada en ocasiones, pero es lo único que tenemos los seres humanos para dar sentido a nuestras vidas y poder vivir con dignidad humana.

## Capítulo 7

# Problematicidad de la Antropología filosófica y su situación actual

### 1. La Antropología filosófica en cuestión

#### 1.1. *Las limitaciones del proyecto de la escuela de M. Scheler*

Tras las obras de M. Scheler y H. Plessner, proponiendo un nuevo modo de plantear el problema antropológico, hubo unos años en que la reflexión antropológica se convirtió en el centro de la reflexión filosófica, bien sea para aceptar la línea del grupo iniciador o bien para criticarla, advirtiendo sus limitaciones. De todas formas, el intento del grupo iniciador tuvo la virtud de plantear la necesidad de replantear el tema del hombre, advirtiendo la insuficiencia de las antropologías científicas y la tradicional filosofía del hombre.

Parecería, pues, como si las reflexiones de Scheler y de Plessner hubieran servido como de toque de atención acerca de un problema filosófico candente, necesitado de una renovada reflexión. En ese sentido, A. Pintor Ramos, en su estudio sobre M. Scheler, advierte esa actualidad de la Antropología filosófica, tras las reflexiones del filósofo muniqués: «Sin que ello implique ningún juicio de valor, la antropología filosófica es el gozne sobre el que se abre gran parte del pensamiento europeo contemporáneo; la antropología filosófica es el gran sueño, la esperanzadora ilusión, y es posible que, a la postre, la gran decepción del pensamiento occidental de nuestro siglo»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler*, o. cit., p. 6.

El intento de M. Scheler, como ya vimos en el capítulo anterior, se centró en estudiar o dar razón de la esencia o estructura esencial del hombre, pero no contentándose con una simple reflexión especulativa (filosófica), sino apoyándose en los datos empíricos de las ciencias humanas, especialmente en la biología. M. Scheler intentó, sobre todo, deslindarse de la filosofía metafísica tradicional y fundar una disciplina fundamental y autónoma sobre el hombre. Esa disciplina debería convertirse en el centro y la resolución de todos los problemas de la filosofía (la pretensión de Kant). Se basaba para ello en la suposición de que la filosofía tiene su centro en la Antropología filosófica, en el tema del hombre. De tal modo que toda la problemática filosófica se habría concentrado últimamente en el problema del hombre, por lo que, resolviendo tal problema, se habrían resuelto también todos los demás problemas de la filosofía<sup>2</sup>.

Pero ya hemos ido viendo en qué medida resultó, al final, insuficiente y fallido su intento, al igual que el de sus seguidores. Todo parece que acaba en problema, en un callejón sin salida. M. Scheler, huyendo de la metafísica tradicional, y queriendo apoyarse en las ciencias, termina proponiendo un dualismo antropológico nada convincente, teniendo que fundamentarlo todo en una metafísica panteísta.

Plessner, el más lúcido y convincente de todos, advierte la doble metodología necesaria para el correcto estudio del hombre. La Antropología filosófica es una disciplina problemática y tiene que situarse entre la ciencia y la filosofía. Pero tampoco profundizó lo suficiente en este estatuto epistemológico de la disciplina.

Gehlen, consecuente con su postura antifilosófica, acaba por dejar la Antropología en manos de las ciencias, pero negándose, de esta forma, a dar razón de toda la realidad humana, desde una visión omnicomprensiva y unitaria del hombre.

Queda, pues, el problema planteado<sup>3</sup>: ¿es posible una Antropología filosófica, tanto como disciplina filosófica fundamental, como también *como posibilidad metodológica* (el problema de la doble metódica)? ¿O quizás es posible estudiar al hombre, *su* esencia, siendo legítimo algún tipo de Antropología filosófica, pero de orientación diferente a la seguida por M. Scheler y sus seguidores?

Este problema ha sido fuertemente debatido, desde diferentes puntos de vista, pero sigue sin tener una solución clara. El efecto más directo ha sido convertir el problema del hombre en uno de los centro de discusión más importantes de la reflexión filosófica. De ahí que afirme

---

<sup>2</sup> Cfr. el prólogo de *El puesto del hombre en el cosmos*, o. cit.

<sup>3</sup> Cfr. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler*, o. cit., último capítulo.

José Ferrater Mora que «llega siempre un momento en que los problemas acaban por desembocar en una cuestión central y omnipresente: ¿qué es el hombre?, y un cierto número de problemas íntimamente ligados con ella: ¿cuál es la estructura del hombre?, ¿cuál es su condición, su situación, su destino? En sus libros, artículos, reuniones, “diálogos”, conversaciones y demás medios de comunicación filosófica, los pensadores europeos se sienten a sus anchas cuando alcanzan a formular conclusiones acerca de la existencia, la historia, la cultura y el destino del hombre... No es sorprendente que entre las disciplinas filosóficas alcance con frecuencia el primado la llamada “antropología filosófica” y que en torno de ella giren las demás disciplinas»<sup>4</sup>. Estas afirmaciones de Ferrater Mora se compaginan con las de A. Pintor Ramos, cuando dice que «nuestro siglo despertó alborozado porque la filosofía creyó encontrar en el hombre su imperecedero objeto y su campo adecuado de reflexión»<sup>5</sup>.

Este poner de moda la reflexión acerca del ser humano, que cristalizó en el intento pionero de M. Scheler, de Plessner y de sus seguidores, produjo un profundo y amplio debate sobre la propuesta de este grupo y sobre el modo más correcto de configurar una Antropología filosófica.

## 1.2. *Cuatro capítulos de problematicidad*

Vamos a referirnos aquí a las objeciones más importantes, puesto que sería interminable recoger de forma exhaustiva las objeciones y críticas que los diversos autores han realizado tanto al programa de M. Scheler como a la posibilidad intrínseca de una Antropología filosófica. Porque los dos problemas se entrecruzan y no siempre los autores son conscientes de ello. Una cosa es no estar de acuerdo con el proyecto antropológico de la escuela de M. Scheler sobre cómo configurar una Antropología filosófica de nuevo cuño, y otra, de mayor calado, plantearse cómo debe configurarse la Antropología filosófica, en el caso de que se pueda, para salvar los escollos que la propia realidad humana plantea para resolver su especificidad de modo unitario y omniabarcador.

Aquí nos vamos a fijar en cuatro capítulos o aspectos de esta problematicidad, ejemplificados en sus autores correspondientes. Comenzaremos haciendo una síntesis de estos cuatro aspectos, para a continuación ir analizando cada uno de ellos por separado<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> *La filosofía en el mundo de hoy*, Madrid, Alianza, 1959, pp. 69-70.

<sup>5</sup> *El humanismo de Max Scheler*, o. cit., p. 6.

<sup>6</sup> Un intento de definición y presentación de estos diversos aspectos de problematicidad los presenta M. Benzo, *Hombre profano, hombre sagrado*, Madrid, Cristiandad, 1978, p. 15.

- 1) La primera razón de criticar la Antropología filosófica, en concreto en la línea de M. Scheler, se debe a que parece connotar una visión antropocéntrica del cosmos, y, más en concreto, el resignarse a la imposibilidad de una apertura al ser no subjetivo. Desde Descartes, y sobre todo con Kant, se da en Occidente una progresiva subjetivización de la filosofía. De tal modo que parece que el hombre ha perdido la capacidad de captar las cosas en su realidad óptica, y parece que sólo ve la realidad desde su peculiar perspectiva. Esto ha llevado al peligro del *antropocentrismo*, a creerse el hombre el centro y la solución de todo. Esta objeción es la que plantea M. Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, aunque no se reduce a ella, pero el centro de su crítica parte de esta objeción señalada.
- 2) La segunda objeción proviene de los que piensan que la Antropología filosófica implica que el término *hombre* es unívoco y designa una naturaleza definida y permanente. Esta crítica es propia de los que consideran que la búsqueda de la *esencia* o *naturaleza* de lo humano, como objetivo central de la Antropología filosófica de M. Scheler, entiende tales categorías (*esencia* y *naturaleza*) de modo rígido, tanto estática como dinámicamente. Por tanto, habría que orientar el estudio de lo específico de lo humano basándose en categorías más adecuadas, como *vida*. Modelo de esta postura es José Ortega y Gasset, que propone una Antropología *metafísica*, que desechando la categoría de *ser* (ontología) para definir lo humano, se apoye en el estudio de la *vida humana*, desde una concepción *raciovitalista*.
- 3) El tercer capítulo de críticas supone que el hombre, objeto de estudio de una Antropología filosófica, no tiene sentido ser estudiado en sí mismo, sino como un apéndice o corolario de la economía política y de la sociología. Es decir, más que hacer Antropología (que presupone un concepto individualista del hombre), hay que hacer sociología (carácter social del hombre). Esta crítica proviene fundamentalmente de posturas marxistas. Pero dentro del marxismo, las posiciones son muy plurales y variadas. No es lo mismo la postura rígida mantenida por los textos oficiales de los países que estuvieron sometidos al régimen comunista del Este de Europa, que la concepción antropológica de la gran variedad de neomarxistas. En concreto, haremos aquí una presentación somera del problema antropológico en el marxismo ortodoxo, pero nos detendremos más ampliamente en las críticas de la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt. Y más en concreto, nos centraremos en las críticas de M. Horkheimer a Max Scheler, y las de J. Habermas a A. Gehlen.

4) Y una cuarta objeción contra la Antropología filosófica es la que sugiere que entre el hombre y el resto de los seres no existe una *solución* de continuidad ontológica. Es decir, la Antropología filosófica parte del supuesto de que entre el hombre y el resto de los demás seres vivos hay una diferencia ontológica cualitativa; por tanto, se da *solución* (ruptura) de continuidad. Es el supuesto que podríamos denominar, de modo global, *humanista*. Pero en las últimas décadas han proliferado posiciones *anti-humanistas*, como en otros capítulos tuvimos ocasión de estudiar, que no aceptan para el hombre tal *privilegio ontológico*, sino que consideran al ser humano como un ente más dentro del universo de los entes, y problematizan la legitimidad misma una Antropología filosófica.

Entre las diferentes posturas anti-humanistas a que podríamos referirnos, elegiremos, como especialmente significativa, la postura del estructuralista M. Foucault, dada su relevancia filosófica y su especial virulencia en la afirmación de la *muerte del hombre*.

## 2. Las críticas de Heidegger a la Antropología filosófica<sup>7</sup>

El intento de M. Scheler, ya lo hemos visto, consiste en situar la Antropología filosófica en el centro de la filosofía, como la disciplina fundamental y clave del resto de los saberes, repitiendo y continuando el proyecto kantiano de resumir todo el saber filosófico en la pregunta *¿qué es el hombre?* Por tanto, para M. Scheler, la filosofía primera es la Antropología filosófica, sobre la que se tendrá que construir después la ontología o metafísica.

Este intento es criticado por Heidegger como *antropologismo*, vicio que advierte está impregnando por desgracia la mayoría de las teorías del momento, y que consiste en pensar que «nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente»<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. A. Pintor Ramos, «Antropología filosófica: disciplina problemática», *Estudios* (Merdec), XXIX (1973), n.º 101, pp. 165-205; M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, o. cit., 2.ª parte, cap. II, «La doctrina de Heidegger»; Arturo Ardao, *¿Por qué la Antropología filosófica?*, México, 1963, vol. III, pp. 19-31; H. Fahrenbach, *Heidegger und das Problem einer «philosophischen» Anthropologie*, in *Durlichblicke, M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt, 1990, pp. 97-131; Luis Hernán Guzmán, «Kant y el problema de la metafísica de Heidegger», *Franciscanum*, 29 (1987), n.º 85, pp. 89-100.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, o. cit., p. 175.

Para Heidegger, el centro de la filosofía y la auténtica filosofía primera no es la Antropología sino la ontología. Heidegger estuvo preocupado desde el principio por recomponer la gran problemática del pensar filosófico occidental (centrado sobre la pregunta por el *ser*), que surge con los griegos pero que, ya desde ellos, se orienta incorrectamente. Por ello, la cuestión acerca del Ser (el sentido del Ser) «es el tema unitario de su larga meditación filosófica»<sup>9</sup>. Llevado por esta preocupación de fondo escribe *Ser y Tiempo* (1927)<sup>10</sup>. Para Heidegger, por tanto, la pregunta central de la filosofía es la pregunta por el sentido del Ser, y el *Dasein* (el hombre) es el ente en quien se da la pregunta por ese Ser. Su ser consiste precisamente en tener una precomprensión del Ser, en ser cuestión sobre el ser. Puesto que el *Dasein* es el único ente que se pregunta por su ser, y por el ser del Ser, se hace necesaria una *analítica del Dasein* (*Daseinanalytik*). Pero esto no constituiría para Heidegger una Antropología filosófica, sino una ontología regional (una parte de la ontología general, la que estudia un ente concreto, aunque especial, el hombre).

Pero fue entendido mal este planteamiento antropológico, siendo acusado de caer en el vicio del *antropologismo*. El primero que acusó a Heidegger de *antropologismo* fue su maestro Husserl<sup>11</sup>, a quien precisamente Heidegger había dedicado su obra, acusándole de realista ingenuo y de centrar indebidamente el problema filosófico en el tema del hombre.

La obra *Ser y Tiempo* fue interpretada también por otros pensadores desde la óptica de entenderla como una Antropología filosófica, calificando a Heidegger de filósofo existencialista, precursor del existencialismo francés. El propio Heidegger se tuvo que desmarcar de esta relación con el existencialismo sartreano, en *Carta sobre el Humanismo*<sup>12</sup>.

Pero Heidegger no sólo no ha construido ninguna *Antropología filosófica* expresamente tal, sino que incluso pone en duda que esté justificada y sea posible construirla, como vamos a ver. De ahí su polémica con M. Scheler. Tras el escrito de M. Scheler *El puesto del hombre en el cosmos* (y su muerte, poco tiempo después), Heidegger dialogó

---

<sup>9</sup> A. Pintor Ramos, op. cit., p. 168.

<sup>10</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1927 (trad. cast. de José Gaos, México, FCE, 1951; 1974<sup>5</sup>).

<sup>11</sup> Para las relaciones de Heidegger con Husserl en este punto, cfr. E. Husserl *Meditaciones cortesianas*, Madrid, Ed. Paulinas, 1979, trad. de Mario A. Presas. Cfr. la introducción de M. A. Presas, p. 17. Cfr. también, A. Pintor Ramos, op. cit., p. 169.

<sup>12</sup> Cfr. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ed. Huáscar, 1977 (en esta edición se contiene también el texto de J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*).

críticamente con él en *Kant y el problema de la metafísica*, dedicado precisamente «a la memoria de M. Scheler»<sup>13</sup>.

a) *La Antropología filosófica en Kant* y el problema de la metafísica

El intento de Heidegger se centra en repetir, volver de nuevo a plantear, el tema de la fundamentación de la metafísica, que ve Heidegger ejemplarmente planteado con anterioridad por Kant. Pero Kant planteó bien el problema aunque lo resolvió mal. De ahí que su intento sea no tanto «hacer una exégesis literalmente fiel a los textos kantianos, sino una “repetición” (*Wiederholung*) del proyecto fundamental kantiano»<sup>14</sup>.

Heidegger divide su obra en cuatro partes, dedicando las tres primeras a seguir paso a paso el supuesto intento kantiano de fundar la metafísica en la Antropología, advirtiendo las dificultades y las ambigüedades en las que incurre Kant. La cuarta parte del texto («Fundamentación de la metafísica en la antropología») la dedica Heidegger a expresar sus conclusiones sobre esta cuestión y a preguntarse, por tanto, si la Antropología filosófica puede considerarse con legitimidad la filosofía primera, y, en la medida en que contesta negativamente a esta cuestión, qué salidas válidas le quedan a la Antropología filosófica para constituirse legítimamente.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger señala, como ya hemos adelantado, que «la pregunta por el sentido del Ser sólo puede partir de un ente que está antepredicativamente en el horizonte del Ser, sólo es posible porque “nos movemos ya en cierta comprensión del Ser”<sup>15</sup>. La pregunta por el sentido del ser sólo puede partir, por tanto, de un ente para el cual el Ser (*Sein*) esté ya ahí (*Da*) dado, de un ente que será *Dasein*.

La cuestión será ahora ver si ello implica que la fundamentación de la ontología está precisamente en la Antropología filosófica. De este modo, la cuestión revierte en el análisis de la naturaleza de la Antropología filosófica y sus virtualidades en orden a resolver el problema ontológico. Kant buscó también una fundamentación de la metafísica (cosa que no vieron los neokantianos, que se quedaron en el problema del conocimiento), y esa fundamentación corresponde (según las cuatro preguntas de la *Lógica*) a la Antropología. Pero Kant se desvió del pro-

---

<sup>13</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 (trad. cast.: México, FCE, 1954).

<sup>14</sup> A. Pintor Ramos, op. cit., 174. Adviértase también la diferencia entre la interpretación que los neokantianos hacen del intento de Kant, desde la óptica de la teoría del conocimiento, y la interpretación de Heidegger, en una línea más metafísica.

<sup>15</sup> *Ser y Tiempo*, o. cit., parágrafo 5, pp. 25 y ss.



blema, y nos ofreció solamente una antropología empírica (*La Antropología en sentido pragmático*). Ante esto, Heidegger se pregunta: «¿No será que la repetición de la fundamentación kantiana tiene como tarea específica el desarrollo sistemático de la “Antropología filosófica”, y deberá, por lo tanto, determinar antes la idea de la misma?»<sup>16</sup>.

Hay, por tanto, que reexaminar el problema, a la vez que la consistencia y alcance de la *Antropología filosófica*, porque no basta una antropología empírica, sino que hay que hacer una antropología pura, *filosófica*.

La problematicidad que Heidegger advierte en el intento de M. Scheler, proviene ya del propio concepto de *Antropología filosófica*. Comienza Heidegger preguntándose «¿Qué es, en general, la *antropología*, y como se convierte en *filosófica*?»<sup>17</sup>. Advierte Heidegger que cuando se habla de Antropología suele entenderse como una *ciencia* del hombre. «Abarca todo lo que puede investigarse acerca de la naturaleza del hombre, en su calidad de ser dotado de cuerpo, alma y espíritu» (KPM, p. 174). Tal disciplina científica tiene que recoger y abarcar lo comprobable del hombre empíricamente, sus «disposiciones latentes y las diferencias de carácter, raza y sexo», y, como ser actuante y creador, lo que el hombre hace de sí mismo, lo que puede y debe hacer, además de sus posturas básicas ante la realidad y la vida (*Weltanschauungen*).

Así, pues, tiene que incluirse en la Antropología el aspecto somático del hombre, su dimensión biológica, psicológica, la caracteriología, la etnología, la morfología de la cultura, y la tipología de las concepciones del mundo, entre otros aspectos y saberes.

La problemática que surge ante tal amplitud de facetas es doble: a) «no es posible abarcar con la vista el contenido» de todas estas facetas humanas aportado por tal pluralidad de ciencias humanas; b) y además, cada aspecto o ciencia posee una metodología diferente. Pero todo esto tiene que entrar dentro de un saber que trate del hombre, en la medida en que hace referencia a una única realidad. Por lo cual, «la antropología se hace tan amplia que su idea se pierde en la más completa indeterminación» (KPM, p. 175).

De este modo, queda en entredicho el valor de la Antropología como ciencia, ya que se encuentra con multitud de aspectos que tratar y una gran diversidad de objetos formales o metodologías científicas, difíciles de aunar y ordenar. Además, está la cuestión de que la Antro-

---

<sup>16</sup> *Kant y el problema de la metafísica*, o. cit., p. 174. Las citas se hacen siempre por la traducción del FCE, ed. de 1973.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 174. Las citas, a partir de ahora, las incluimos en el texto, indicando KPM y la página correspondiente.

pología filosófica tiene la pretensión, en principio legítima, de estudiar al hombre desde la confluencia de la ciencia y de la filosofía.

Así, pues, para Heidegger *Antropología* no es sólo el nombre de una disciplina, sino que «la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente» (KPM, p. 175). Es decir, hay en el hombre actual el convencimiento de que todo hay que verlo con perspectiva antropológica (*antropologismo*). De tal modo que «actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general» (KPM, p. 175).

En ninguna época se supo tanto como hasta ahora acerca del hombre, y en ninguna resulta su idea tan problemática, repite Heidegger citando casi textualmente las palabras de M. Scheler. Así, el hombre y su estudio se han vuelto actualmente problemáticos. Pero la problematización del estudio del hombre no proviene, como parece que piensa Scheler, de la complejidad de unificar y clarificar los saberes acerca del hombre, sino del mismo concepto de Antropología filosófica.

Por eso se pregunta Heidegger ahora directamente qué es una Antropología *filosófica*, cómo tiene que ser. Esto es, ¿en qué se diferencia la antropología científica, empírica, de la filosófica? La antropología científica tendrá que hacer síntesis de los diferentes saberes empíricos acerca del hombre, y la filosófica tiene que situarse a un nivel superior; es decir, su síntesis es más profunda y omniabarcadora.

Pero la dificultad está en no saber distinguir fácilmente dónde se sitúa y «en qué grado de generalidad termina el conocimiento empírico y dónde comienza el filosófico» (KPM, p. 176). Lo que realmente define a una antropología como *filosófica* es «que su método sea filosófico, en el sentido de una consideración de la *esencia* del hombre» (KPM, p. 176). De esta forma, la auténtica Antropología filosófica dilucidará la *esencia*, lo característico, de este ente que es el hombre y lo diferenciará de los demás entes: cosas, plantas o animales.

Según esto, caben para Heidegger tres posibles modos de entender o de construir la Antropología filosófica:

1) Como ontología regional<sup>18</sup>

Si la Antropología filosófica busca el ser del hombre, se configura ya como una *ontología*. Pero no como ontología general (su contenido es la pregunta por el sentido del Ser, como horizonte, realidad, por tan-

---

<sup>18</sup> Esta fue la línea que siguió N. Hartmann : cfr. J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, Anthropos, 1990, cap. 6.º: «Hartmann o los límites de la racionalidad», pp. 211-257.

to, in-objetiva y a-temática), sino como una región de la ontología, en la medida en que se ocupa de un ente concreto, el hombre. Pero entonces, ya no se trata de Antropología, ni es tampoco una disciplina fundamental o filosofía primera, sino una subsidiaria.

M. Scheler pretendía que la Antropología filosófica fuese la disciplina filosófica fundamental, viendo en ello el único modo viable de hacer hoy filosofía. Heidegger, en cambio, considera que esto es una tarea imposible, puesto que una cosa es que el tema del hombre sea importante y problemático, y necesario el abordarlo con rigor, y otra, que la Antropología sea la disciplina central de la filosofía.

2) Un segundo modo de entender la Antropología filosófica sería como *determinadora del fin o del punto de partida de la filosofía*, o de ambos a la vez. «Si se considera que el fin de la filosofía es desarrollar una *Weltanschauung*, la antropología deberá delimitar “el puesto del hombre en el cosmos” (KPM, pp. 176-177). Esto es precisamente lo que pretendía Scheler: ver que, desde su especial cosmovisión, el hombre ocupa el centro de la realidad. Pero ve Heidegger que esto es muy problemático. El concepto de Antropología filosófica no está derivado y debidamente fundamentado en la esencia de la filosofía. A lo más «está concebida en vista del fin de la filosofía (fin concebido superficialmente, por de pronto)<sup>19</sup> y de su posible punto de partida» (KPM. p. 177).

Pero para que tal propósito sea plausible, advierte Heidegger que hay que plantear y responder unos cuantos serios interrogantes: ¿por qué han de reducirse todos los problemas filosóficos a la pregunta por el hombre?; ¿*pueden* reducirse, o *deben* reducirse? De ser esto así, ¿dónde está la razón de tal necesidad? ¿Quizás porque los problemas filosóficos surgen del hombre; no porque él los plantea, sino porque su contenido intrínseco se refiere al hombre? ¿Hasta qué punto tienen todos los problemas filosóficos centrales su lugar natural en la esencia del hombre? ¿Cuáles son, en fin, los problemas centrales y dónde está su centro? ¿Qué significa, en definitiva, filosofar, si su problemática es tal que tiene su centro natural en la esencia del hombre? (cfr. KPM, pp. 177-178).

Son muchas y graves las cuestiones con las que hay que enfrentarse para asentar a la Antropología filosófica en un suelo firme. «Mientras estas preguntas [concluye Heidegger] no se desarrollen y se definan según un orden sistemático, no llegará a ser visible ni siquiera el límite interno de la idea de una antropología filosófica. Mientras no se discutan estas preguntas, carecerá de fundamento la discusión sobre la esen-

---

<sup>19</sup> Es decir, desarrollar una *Weltanschauung*.

cia, el derecho y la función de una antropología filosófica dentro de la filosofía» (KPM, p. 178).

Para Heidegger está claro que M. Scheler ha lanzado un proyecto de Antropología, con pretensiones de que sea filosófica, sin ser suficientemente lúcido sobre los fundamentos filosóficos de tal disciplina<sup>20</sup>.

3) Un tercer modo de entender la Antropología filosófica sería, según Heidegger, *como filosofía de la subjetividad humana*. «Si se toma al hombre [nos dice] como aquel ente que (dentro del orden que implica el fundamentar un conocimiento absolutamente positivo) es sencillamente lo primero y más cierto, una filosofía concebida y planeada en tal forma, tiene que asignar a la *subjetividad humana* una importancia central» (KPM, p. 177).

Puesto que lo más central e importante del hombre es su yo, su subjetividad, su capacidad reflexiva, su libertad, etc, habrá que reducir la antropología a la subjetividad, y estructurar desde allí una concepción del hombre. En este momento lo considera una salida posible. Y, de hecho, algunos de los discípulos de Heidegger siguieron esta orientación<sup>21</sup>. Pero queda tras esta solución una pregunta: ¿por este camino no desembocamos simplemente en una *filosofía de la subjetividad* y no tanto en una Antropología?

En conclusión, Heidegger plantea en este texto diversas posibilidades de construir una Antropología filosófica, pero todas son problemáticas, por lo que ponen en cuestión la posibilidad de construir una Antropología filosófica bien asentada y con estatuto epistemológico bien fundamentado y definido.

Así, pues, para Heidegger la problematicidad de la Antropología filosófica procede de diferentes aspectos:

- a) desde su pretensión de disciplina fundamental, puesto que no puede llegar a ser más que una ontología regional;
- b) desde su pretensión de ser el centro de la filosofía: no ha aclarado todavía sus propios límites y su fundamento;
- c) y desde la pretensión incluso de ser una ciencia autónoma: la diversidad de métodos y puntos de vista, y la dificultad de

---

<sup>20</sup> «Así, pues [concluye Heidegger] una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica demuestra no solamente su imprecisión y sus límites internos, sino que manifiesta, sobre todo, que faltan en general la base y el marco para el planteamiento fundamental de la pregunta acerca de su esencia» (KPM, p. 178).

<sup>21</sup> Un caso concreto es E. Coreth, *Was ist der Mensch*, Innsbruck, 1973. Versión cast.: *¿Que es el hombre? Esquema de una Antropología filosófica*, presentación de Andrés Ortiz-Osés, Barcelona, Herder, 1976, 1978<sup>2</sup>.

abonar todos los saberes acerca del hombre, la convierten en problema.

A fin de cuentas, la Antropología que tenga pretensiones de ser el centro de la filosofía, caerá en el *antropologismo*, y será inevitablemente combatido por la filosofía una y otra vez. Con ello se advierte que es de radical importancia dejar bien asentadas las bases filosóficas de la Antropología filosófica, si quiere ser tomada suficientemente en serio.

En resumen, para M. Scheler, la Antropología filosófica es la disciplina filosófica fundamental (filosofía primera), y la metafísica será solamanete su prolongación, como una *metaantropología*. En cambio, para Heidegger, es la ontología la disciplina filosófica central, y el estudio del hombre sólo es pertinente, por un lado, como capítulo preliminar o propedéutico de esa ontología, como *preontología*, y, por otro, como ontología regional. Pero, en ambos casos, el estatuto de la Antropología filosófica como saber acerca del hombre queda en cuestión.

De todas formas, la reflexión de Heidegger nos deja un tanto perplejos e insatisfechos, puesto que no la lleva hasta el final. Heidegger niega que la Antropología filosófica, tal y como M. Scheler (y seguidores) la ha planteado, posea las cualidades que Kant exigía para ser el centro de la filosofía. Y para demostrar esto, reflexiona sobre las condiciones que tiene que tener una Antropología filosófica para que sea *filosófica*, y examina si la antropología de M. Scheler cumple estas condiciones, y advierte que no.

Pero podríamos decir que no queda resuelto del todo en este escrito el problema de la Antropología filosófica. Aunque no sólo se enfrenta Heidegger al tema del estatuto epistemológico de la Antropología filosófica desde la óptica de M. Scheler, sino que también se plantea, en parte, la viabilidad de la Antropología filosófica en sentido propio o estricto, su análisis está más orientado en la primera dirección que en la segunda. De hecho, en escritos posteriores Heidegger volvió sobre este tema. ¿Es que esquivó casualmente la cuestión central de la fundamentación de una Antropología filosófica, en su sentido estricto, o será quizá que la juzga poco relevante y poco digna de atención?

La respuesta se halla en dos de sus escritos posteriores: *Carta sobre el humanismo* y *La época de la imagen del mundo*<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Se trata de un trabajo publicado en *Holzwege* (*Sendas perdidas*, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 67-98).

b) *La Antropología filosófica en Carta sobre el humanismo*<sup>23</sup>

En este escrito, una carta (1949) redactada en respuesta al filósofo francés Jean Beaufret, Heidegger se desmarca del uso que Sartre hace de los conceptos *existencia* y *existencialismo*, con los que el filósofo francés, apoyándose pretendidamente en su obra, propugnaba un nuevo humanismo<sup>24</sup>.

Heidegger había afirmado en *Ser y Tiempo* que «la esencia del *Dasein* consiste en su existencia»<sup>25</sup>. Pero es importante entender la *existencia* en su justa profundidad. Hablar de existencia sin más precisiones es tomar ésta por un hecho; y postular, en nombre de la existencia, un nuevo humanismo que responda a la dignidad del hombre, es estar suponiendo que conocemos ya el puesto que corresponde al hombre en el conjunto de los entes, es hacer una *ontología regional* que habla del hombre como un ente más.

Este modo de pensar, en opinión de Heidegger, echa un velo sobre la historia del olvido de la cuestión del Ser a favor de los diversos entes. Es creer que se sabe ya de antemano lo que es el hombre, porque supone ya sabida la doctrina general del Ser. Y así, critica Heidegger por muy *objetivista* la doctrina del hombre como *animal racional* de la metafísica griega, dando por supuesta ya una doctrina general del Ser. Pero el hombre no es un ente más junto a los otros entes, sino que es Ex-sistencia, es decir, el hombre es el ente que sale fuera (*Ex*) de sí mismo hacia el Ser, con objeto de ex-ponerse a la luz del Ser, pues Ex-sistencia significa en su contenido *emerger* (*hinaus-stehen*) a la verdad del Ser.

Así, la única función propia del hombre es ser el *pastor del Ser*, estar a lo que le venga del Ser. De modo que la pregunta acerca de la posibilidad de una Antropología filosófica (planteada en *Kant y el problema de la metafísica*) como disciplina autónoma, aquí recibirá una respuesta más negativa. «Cualquier consideración del hombre que no se haga expresamente a la luz de esta función ontológica, parece ahora degradante e impropia del hombre, con lo que la pretendida Antropología filosófica no tiene más alternativa que ponerse al servicio de la Ontología, siendo éste todo su sentido»<sup>26</sup>. Cualquier es-

---

<sup>23</sup> *Brief über den Humanismus*, Berna, 1954. Ya hemos señalado que la ed. cast. es de Buenos Aires, Edit. Huáscar, 1977, que presenta también el texto de Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, con el que se confronta (el original de Heidegger, una carta respondiendo al filósofo francés J. Beaufret, es de 1949).

<sup>24</sup> Cfr. J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, París, 1946 (ed. cast., *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, 1977).

<sup>25</sup> Cfr. *Ser y Tiempo*, o. cit., párrafos 7 y 42.

<sup>26</sup> A. Pintor Ramos, o. cit., p. 181.

tudio del hombre será siempre secundario respecto a esta función, y siempre tendrá que hacerse en referencia a ella (como así lo es la *analítica del Dasein* realizada en *Ser y Tiempo*). «En una palabra, la consistencia de la Antropología filosófica como disciplina autónoma parece que es ahora para Heidegger ficticia y contraproducente en orden a su interés decisivo»<sup>27</sup>.

Como puede verse, el contenido de este escrito en forma de carta está en relación con el fondo del problema planteado en *Kant y el problema de la metafísica*, al hacer referencia a la segunda posibilidad de una Antropología filosófica, apoyada en la salida de entender el fin de la filosofía en desarrollar una *cosmovisión o imagen del mundo* (cfr. KPM, pp. 176-177).

El *Ser* es el centro del pensamiento filosófico. Hay muchos caminos que no llegan a tal término, quedando meramente en aproximaciones e intentos fallidos (lo que luego va a denominar *sendas perdidas*, «*Holzwege*»). Heidegger comienza constatando que los fenómenos que comienzan en una época determinada tienen su fundamento en la concepción real de esa época, y en el concepto de verdad predominante de tal época.

### c) Holzwege: «*La época de la imagen del mundo*»<sup>28</sup>

A iguales conclusiones llega en *La época de la imagen del mundo* (1938), una conferencia pronunciada ante un grupo de ingenieros y científicos, no filósofos<sup>29</sup>. La tesis de Heidegger en este escrito es que nuestra época no se caracteriza por tener una imagen del mundo diferente a los mundos anteriores, sino por tener una *imagen* del mundo.

Heidegger tiene una idea pesimista de la cultura occidental actual, dominada por la técnica, manipuladora de la realidad, del Ser. Prefiere la actitud de las épocas pasadas. El auténtico hombre es el que vive, se-

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 182.

<sup>28</sup> Cfr. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950 (hay dos trad. cast.: una de José Rovira Armengol, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960; y otra, *Por los caminos del bosque*, de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1995). Después ha sido editado dentro de la *Gesamtausgabe*, vol. 5, Frankfurt, 1977. Sobre el contenido del libro y los datos de su composición, cfr. Arturo Leyte Coello, «A propósito de *Holzwege*», *Isegoría*, 1996, n.º 13, pp. 184-193.

<sup>29</sup> Esta conferencia se publicó dentro del volumen titulado *Holzwege*, traducido como *Sendas perdidas* (o *Caminos del bosque*, en la trad. de Alianza), en Buenos Aires, Losada 1960. El original es de 1950. El nombre hace referencia a los caminos sin salida que van abriendo los carboneros. Son meditaciones sobre nuestro mundo técnico actual, mirado por Heidegger con gran pesimismo.

gún Heidegger, sin disociarse del mundo. El comienzo de esta catástrofe o desvío está en Descartes (y en algunos aspectos, incluso en Platón). Fue Descartes quien abrió un abismo entre *mundo* y *subjetividad*.

A partir de ese momento, el hombre ya no se vive como ser-en-el-mundo, sino que existe como alguien en sí y ve aparte el mundo. De ahí que vea Heidegger, en estos momentos, la actitud de los poetas como la postura ideal de relacionarse con el mundo. En concreto, considera como ideal de los poetas y de la poesía a Hölderlin, como lo expresa en su «Hölderlin y la esencia de la poesía»<sup>30</sup>, debido a que en ellos no se ha dado todavía esa separación.

Hoy vivimos los hombres de esa ruptura cartesiana. De modo que no tenemos el mundo, sino una *imagen del mundo*. En ese sentido, la Antropología filosófica supondría entender al hombre en función de esta dualidad: lo exterior (realidad empírica, encomendada a las ciencias), y lo interior (la subjetividad, tarea de la filosofía). De tal modo que subjetivismo y objetivismo son las dos caras de esa ruptura. Por tanto, la Antropología filosofía vendría a ser la encarnación misma de esta ruptura.

Si en 1929 admitía (en KPM) alguna posibilidad de hacer Antropología filosófica, después, en la época de «*Holzwege*», afirmará que tal intento es la ruina de la filosofía, ya que tematiza la separación entre lo subjetivo y lo objetivo. En resumen, la disciplina central de la filosofía es la ontología general y sólo desde ella podemos estudiar al hombre correctamente.

El punto de vista de Heidegger resulta muy problemático y poco convincente. Hay que reconocer, con todo, el gran acierto de plantear con profundidad una serie de problemas que no se plantea M. Scheler y que son decisivos en una concepción de la Antropología filosófica tal y como éste la quiere construir, por lo que su proyecto exige ser examinado a fondo. Pero otra cosa muy distinta es negar toda posibilidad a la Antropología filosófica como tal, desde su peculiar visión del papel que le corresponde a la filosofía: plantearse el sentido del Ser.

En resumen, estamos, por tanto, de acuerdo con Heidegger en su llamada de atención sobre las insuficiencias del punto de vista de M. Scheler: no es suficientemente clarividente a la hora de cimentar adecuadamente su Antropología; igualmente, al llamar la atención so-

---

<sup>30</sup> El trabajo de M. Heidegger, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», fue leído por vez primera en Roma, el 2 de abril de 1936, y publicado en la Revista *Das innere Reich*, en 1936. En edición aparte apareció en 1937. En 1944, lo publicó de nuevo, junto con otro trabajo («Andenken an den Dichter»), con el título global de «Erleuterungen zur Hölderlins Dichtung». Tomo estos datos de la traducción y comentarios que a esta obra hizo J.D. García Bacca, en Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, 1969.



bre el olvido y mal planteamiento del sentido del Ser, y la necesidad de centrarse en el problema clave del sentido.

Pero ya resulta más difícil de aceptar su juicio negativo final sobre la Antropología filosófica. El problema de la Antropología filosófica, o lo fundamental de la Antropología filosófica, no es tanto plantearse si es o no la disciplina fundamental de la filosofía. Puede que no lo sea. Pero lo importante es que nos lleve a ir descubriendo qué es el hombre, que es aquello que lo define en su especificidad. Nos basta, pues, que la Antropología filosófica sea autónoma, por su objetivo formal propio, y que nos vaya progresivamente iluminando aquello que constituye la estructura esencial del ser humano. Creemos que este objetivo sí es legítimo, aunque no sepamos cómo realizarlo, y somos conscientes de su dificultad, y de que hay que profundizar más para no realizar este empeño con superficialidad.

Otro punto también problemático de todo el pensamiento heideggeriano es su noción del *Ser* como realidad a la que el hombre está subordinado y tiene que situarse ante él a la espera de su revelación. Pensamos que, a diferencia de esa subordinación al Ser como fuerza impersonal que orienta el sentido, el ser humano es el sujeto de su destino y de su ser, no sólo mero receptor pasivo de alguien exterior a él.

### 3. Problematicidad desde el raciovitalismo de J.Ortega y Gasset<sup>31</sup>

Las objeciones de J. Ortega y Gasset respecto a la Antropología filosófica hay que situarlas en el contexto de su teoría filosófica, denominada *raciovitalismo*<sup>32</sup>. Sus críticas se orientan más hacia la Antropología filosófica en sí (aunque entendida de un modo clásico), que contra el planteamiento de M. Scheler y sus seguidores, que apenas tiene en cuenta.

El planteamiento antropológico de Ortega y Gasset parte de la no sustantividad (esencia fija) del hombre. El hombre es un proyecto de autoconstrucción, se va haciendo a sí mismo en la historia. Buscar su naturaleza es hacer su historia. De ahí que afirme Ortega: «El hombre

---

<sup>31</sup> Cfr. A. Pintor Ramos, «La antropología filosófica, disciplina problemática», art. cit., pp. 165-205.

<sup>32</sup> Para el estudio de la obra de Ortega, cfr. J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1952; P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984; P.J. Chamizo Domínguez, *Ortega y la cultura española*, Madrid, Cincel, 1985; C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968; E. Frutos, «La idea del hombre en Ortega y Gasset», *Revista de Filosofía*, 16 (1957), pp. 35-98.

no tiene naturaleza, tiene... historia»<sup>33</sup>. Desde esa imagen del hombre, surge una seria objeción contra la Antropología filosófica, en la medida en que esta disciplina implicaría que el término *hombre* es unívoco, y designa una naturaleza definida y permanente. Pero esta crítica hay que clarificarla y justificarla de modo más preciso.

El centro de la filosofía de Ortega se halla constituido por su reflexión y anclaje en la *vida*, la vida humana como realidad radical. A ella tenemos que referir todas las demás, porque todas las demás se reflejan en ella y tienen que darse en ella para que tengan sentido y sean pertinentes para nosotros<sup>34</sup>.

No se trata de descubrir nada incógnito, sino de un análisis en profundidad de lo dado que nos lleve a un nivel más radical. El tema de la vida se ha convertido en *El tema de nuestro tiempo*, según Ortega<sup>35</sup>. Este descubrimiento permite una reforma *radical* de toda la filosofía. Si la vida es la realidad radical, su tratamiento parece que deberá ser objeto de la *metafísica*. Esta ya no se fundará en el ser lógico, en el mundo extenso o en la realidad pensante. Todo ello es poco radical frente a una metafísica de la *razón vital*.

La cuestión es cómo queda situado el problema filosófico del hombre. El problema del hombre es el problema de la vida; pero ésta es la realidad radical y, por tanto, objeto de la metafísica; luego el problema metafísico es el problema antropológico. Por tanto, para Ortega, la relación entre la metafísica y la Antropología se establece de tal modo que ni la primera es culminación de la segunda (como quería Scheler), ni la segunda introducción y fundamento de la primera (como pensaba Heidegger), sino una y la misma cosa. Pero también es importante señalar la distinción clave que Ortega establece entre ontología y metafísica. La ontología, entendida al modo tradicional, se ocupa del estudio del ser (entendido como sustancia y esencia estable de las cosas). En cambio, la metafísica se centra en el estudio de la *vida*, como categoría que sustituye al ser eleático.

Si la vida es la realidad radical, la vida humana no se coloca en el mismo nivel que las tradicionales teorías sobre la realidad (sustancia, ser, conciencia). Sería entonces una teoría más, un vitalismo. ¿Qué es la vida humana? «Yo soy yo y mi circunstancia», afirma Ortega<sup>36</sup>. La

---

<sup>33</sup> *Historia como sistema*, o. cit., 1935.

<sup>34</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966<sup>7</sup> 11 vols.; VI, p. 13; VI, p. 349; V, pp. 30, 66, 95; VII, pp. 99, 423.

<sup>35</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1938, 1975<sup>13</sup>.

<sup>36</sup> *Obras Completas*, I, p. 322.

vida humana es el resultado de esa relación constitutiva entre el yo y la circunstancia. Luego la vida no es algo que se me dé hecho como una cosa compacta, sino una situación que me obliga a hacerla. La vida es *acción*, como señaló Blondel. Las cosas tienen su ser ya hecho. En cambio, la vida humana es *quehacer*<sup>37</sup>.

Cada uno tiene que hacer su vida, y realizar el *proyecto*<sup>38</sup> conforme al que hará su vida. Y éste tampoco nos es dado. Así que el hombre es doblemente *causa sui*: tiene que hacerse, y tiene que decidir en qué dirección tiene que hacerse<sup>39</sup>. Así, el hombre es radicalmente libre, como prerrogativa y como algo inexcusable, como exigencia<sup>40</sup>.

La vida es siempre un *faciendum* y no un *factum*<sup>41</sup>. Pero no se concluye de aquí que la vida humana sea una completa arbitrariedad del sujeto. Cada quién tiene que vivir en una circunstancia concreta. «No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contexto inexorable»<sup>42</sup>. *Circunstancia* es para Ortega todo lo que me rodea; es decir, no sólo las cosas materiales, sino todo el repertorio de valores, ideas, creencias, interpretaciones de la realidad con que me encuentro en mi vida. Vemos con esto que la *vida* orteguiana sobrepasa el concepto puramente biológico de vitalidad<sup>43</sup>.

Una de las cosas que tengo que hacer con mi circunstancia es procurar entenderla. Por esta intelección construyo el *mundo*, construyo las cosas al otorgarles el sentido que adquieren desde mi vida. Es la faena de la *razón*. El *pensamiento* es para Ortega una *función* de la *vida*. El *racionalismo* cometió el error de empezar por la racionalidad, que es una realidad radicada. Por contra, el *vitalismo* quiso vengarse de esa razón en nombre de la vida. En ambos casos se está partiendo del prejuicio de que *vida* y *razón* son realidades independientes y hay que optar por una o por otra.

En cambio, para Ortega, razón y vida van unidas. Ya hemos dicho que la razón es una función de la vida. La solución no es ni irracionalismo (vida sin razón) ni sólo racionalismo (razón sin vida). «La razón pura [dice Ortega] tiene que ceder su imperio a la razón vital»<sup>44</sup>. La racionalidad no es algo que el hombre *tiene*, sino algo que él *hace*, y lo

---

<sup>37</sup> Cfr. VI, p. 13; V, p. 238; IV, p. 366.

<sup>38</sup> Cfr. IV, p. 77.

<sup>39</sup> Cfr. VI, p. 33.

<sup>40</sup> Cfr. VI, p. 359.

<sup>41</sup> Cfr. VI, p. 33.

<sup>42</sup> VI, p. 348.

<sup>43</sup> Cfr. J. Ortega, «Ni vitalismo ni racionalismo», en *El tema de nuestro tiempo*, o. cit., pp. 93-107.

<sup>44</sup> III, pp. 178, 201.

que llamamos racionalidad humana, más que una realidad que sea punto de partida, es el anhelo que el hombre quiere conseguir.

En realidad el hombre no es nada, sólo un proyecto que él mismo se ha de hacer en una situación de radical inseguridad. Por eso critica Ortega la definición tradicional de hombre como *animal racional*. Se toma por realidad lo que es sólo un proyecto<sup>45</sup>.

Desde aquí se puede ver y entender la crítica orteguiana a toda pretendida *antropología*. La *antropología* consiste en aplicar un *logos* al hombre, como si éste fuese una *cosa* más. Este *logos* fixista no es más que un espejismo eleático, que no sirve para ser aplicado a la realidad radical que es el hombre. Las *antropologías* hablan del hombre confundiendo una realización concreta de la vida humana con lo que el hombre es *por naturaleza*. Pero el hombre no es *naturaleza*. La *naturaleza* es una interpretación que el ser humano hace de la realidad desde las exigencias de su vida.

Así, toda *antropología* es siempre superficial y, en el fondo, falsa, al aplicar a una realidad (el hombre) una medida que no le conviene por naturaleza. La Antropología, si quiere ser teoría del hombre, ha de ser *metafísica*. No existe *el* hombre en general. Lo mismo ocurre con *la vida*: sólo existe *mi* vida, *tu* vida. Pero por concreta que sea esta vida, la teoría de esa vida (*metafísica*) tiene que ser general. Pero ¿es posible esto, hablar de la realidad concreta de un modo general?

La reforma radical que pide Ortega para la filosofía apunta a la necesidad de buscar unos conceptos capaces de comprender este esencial dinamismo sin detenerlo previamente a la medida de los conceptos lógicos que el griego utilizó para entender la naturaleza<sup>46</sup>. Llamar *metafísica* a la teoría de la vida humana es una concesión, en la medida en que entendemos por *metafísica* el modo más elevado de pensar sobre la realidad. Habría que hablar con Heidegger de una *superación de la metafísica* en orden a un nuevo modo de pensar, que pertenecería a otro nivel.

«Para hablar del ser-hombre [dice Ortega] tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una Geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha»<sup>47</sup>. Pero eso será sólo una *philosophia prima*. También

---

<sup>45</sup> Cfr. V, pp. 22, 82; VI, pp. 471-472.

<sup>46</sup> Ya Nietzsche se rebeló contra el fixismo de la ontología clásica al hablar del hombre. Según él, el hombre es una maroma colocada entre el animal y el superhombre, hacia el infinito. Cfr. prólogo de *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1968; cfr. J.D. García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, o. cit.

<sup>47</sup> VI, p. 34.

la *circunstancia* es parte constitutiva de la vida humana. Y esta circunstancia abarca, como ya hemos apuntado, las cosas (objeto de la física), mi propia topografía íntima (ciencias de la vida), y las demás personas (sociología).

Pero mi vida no parte de cero, puesto que me encuentro ya en unas circunstancias. En mi ambiente hay una serie de creencias e ideas. En mi sociedad hay ya una interpretación de la vida. Son mi circunstancia. Así, en gran parte, nuestra vida está *preexistiendo* a nosotros. Y nosotros (con los demás) podemos cambiar esa circunstancia. Por eso afirma Ortega: «El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia» (VI, p. 41). La razón vital es razón histórica, o se sirve de la razón histórica como de su órgano expresivo<sup>48</sup>.

La circunstancia histórica se llama en Ortega *generación*, la unidad del desarrollo histórico: el conjunto de personas, coetáneas y contemporáneas que tienen una ideas comunes. El hombre ha creado la técnica para el trato con las cosas. La *técnica* es una creación esencial al hombre. El hombre ha creado interpretaciones del mundo e interpretaciones de sí mismo, antropologías. Si hemos de crear nuestro proyecto, hemos de contar con el repertorio de interpretaciones que nos hablan de lo que el hombre ha sido. Es lo único (el pasado) que puede captarse de modo eleático, y lo único que puede ser objeto de una *antropología*.

Pero hay que ver esos proyectos a la luz de la razón vital, que como razón histórica los despoja de todo halo de perennidad. Pero lo que el hombre es, lo que será, es puro producto de lo que él mismo se haga, puro problema, porque «nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él»<sup>49</sup>. Esto es imprevisible e indómito para cualquier disciplina.

Aquí está, por tanto, lo central del problema. Las *antropologías* tradicionales son poco radicales, pues aplican al hombre una razón intemporal (estática) que es extrínseca a su modo de ser. La Antropología ha de descender a la realidad radical, la vida, que aparece como algo sin esencia. A la vida no se le puede imponer ningún logos, porque la vida no *es* nada sino un proyecto del yo. Así, no se puede decir lo que es el hombre porque el hombre no *es* nada. Pero eso que se hace, se realiza siempre dentro de una determinada *circunstancia*. Estudiar la vida hu-

---

<sup>48</sup> El problema de la relación en Ortega entre la razón vital y la razón histórica es una cuestión difícil, en la que los diversos intérpretes están muy lejos de ponerse de acuerdo. Cfr. J. Ferrater Mora, o. cit., pp. 89-91; J.D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, o. cit., cap. 8.º, «Ortega y Gasset, o el poder vitamínico de la filosofía», pp. 291 y ss.

<sup>49</sup> V, p. 297.

mana exige estudiar su circunstancia, y la teoría de la circunstancia es también metafísica, o bien Antropología que ha descendido hasta el nivel de la realidad radical en que se mueve la metafísica, una antropología metafísica<sup>50</sup>.

Esta disciplina estudiaría los presupuestos desde los cuales el hombre convierte el mundo en *cosmos*, en su *morada*, y de este modo se construye a sí mismo. Pero quizás sería mejor llamarla *Ethología*, como hace otro discípulo de Ortega, M. Granell<sup>51</sup>. Pero el hombre se hace en perspectiva histórica. Comprendería el *pasado*, esto es, las tipologías que el hombre se ha ido dando a lo largo del tiempo (antropología histórica).

Por tanto, entender la Antropología como una teoría de la esencia del hombre, válida para siempre, es erróneo, porque la vida humana, aunque condicionada, es el producto de un proyecto humano imprevisible.

Ahora bien, afirmar que el hombre se hace a sí mismo, siendo ésta su característica específica, no estando sujeto más que a su libertad, y concluir de ahí que sea imposible una Antropología filosófica que busque una esencia estática del hombre (ya que no tiene más esencia que la que él mismo se da), ¿implica, dada esta variabilidad humana, negar los componentes esenciales del ser humano, o es explicable desde ellos?

El problema está en saber si ese margen de variación es ilimitado o tiene unos límites. Aunque Ortega tiene muchas frases que parecerían defender la primera alternativa, el sentido completo de su pensamiento antropológico parece más bien defender la segunda. Por muchas variaciones que se den en el hombre y en cada individuo, no dejará de ser humano. Y la misión de la Antropología filosófica será ver cuáles son esas características en las que se especifica lo humano como tal.

Ortega parecería, en muchas de sus páginas escritas, defender una idea del hombre como una radical historicidad y plasticidad, una rotunda variabilidad histórica, absoluta e imprevisible, que se hace refractaria a cualquier conato de comprensión. Pero también queda clara en Ortega su referencia a la responsabilidad del ser humano a la hora de hacerse, aunque tal responsabilidad sea, en primer y fundamental lugar

---

<sup>50</sup> Así lo entiende J. Marías en su *Antropología metafísica*, Madrid, Rev. de Occidente, 1970.

<sup>51</sup> Cfr. M. Granell, *La vecindad humana*, Madrid, Rev. de Occidente, 1969; Id., *El hombre, un falsificador*, Madrid, Rev. de Occidente, 1968; J. L. Abellán, «Manuel Granell: Hacia una fundamentación de la Ethología», en *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid, Guadarrama, 1966, pp. 139-151.

ante sí mismo. Pero el ser humano tiene que hacerse *como tiene que hacerse*, no de cualquier manera. Luego parece hacerse referencia a una realidad canónica, de tipo ético, ante la que el ser humano tiene que subordinarse.

De todos modos, la crítica de Ortega a la Antropología filosófica no implicaría afirmar su radical inviabilidad, sino entenderla desde categorías diferentes al ser eleático, y apoyarse en la categoría de *vida humana*. Es problema secundario que en vez de llamarse *Antropología filosófica* tuviera que llamarse *Antropología metafísica*.

#### 4. Objeciones a la Antropología desde la crítica social

El tercer capítulo de objeciones a la Antropología filosófica pretende mostrar las insuficiencias de estudiar al hombre desde la exclusiva dimensión individual, cuando lo cierto es que debe ser abordado como un apéndice o corolario de la economía política y de la sociología. La objeción fundamental será, pues, el olvido que la Antropología filosófica (de M. Scheler) tiene de la dimensión sociopolítica del hombre. Por tanto, la Antropología filosófica vendría a ser una disciplina burguesa, puesto que responde a un modo de ver al hombre típico de la perspectiva o interés capitalista.

Esta objeción proviene, fundamentalmente, de posturas marxistas y neo-marxistas. Pero hay que distinguir entre sus diferentes corrientes y autores. Por eso, vamos a separar lo que es el planteamiento de las teorías marxistas más ortodoxas de otras corrientes más independientes. En este segundo capítulo, nos vamos a centrar en algunos autores de la Escuela de Frankfurt.

##### 4.1. *La Antropología filosófica en el marxismo ortodoxo*<sup>52</sup>

Para muchos marxistas (de línea ortodoxa) es absurdo hablar de *Antropología filosófica*. En concreto, en el diccionario filosófico de la República Democrática alemana (RDA)<sup>53</sup>, se afirmaba: «la antropología filosófica es generalmente una disciplina de la filosofía imperialista». Igualmente, en la *Marxistische Philosophie*<sup>54</sup>, texto de las universidades

---

<sup>52</sup> Cfr. G. Guijarro Díaz, *La concepción del hombre en Marx*, Salamanca, Sígueme, 1975, pp. 11-26.

<sup>53</sup> Cfr. *Philosophische Wörterbuch*, Leipzig, 1964.

<sup>54</sup> Berlín, 1967.

y escuelas del partido comunista en la RDA, la palabra *antropología* aparecía invariablemente asociada a la concepción burguesa del hombre.

Veamos dos textos de esta obra: «El hombre no es concebido como un individuo aislado, por cuya esencia uno se pregunta (como es lo característico de la Antropología filosófica burguesa), pues el ser humano no es algo abstracto que reside en el individuo determinado. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales» (p. 20). «La afirmación de que en la filosofía marxista no desempeña ningún papel el hombre, y que, por tanto, es necesaria una antropología filosófica especial o una filosofía del hombre para superar esta carencia, descansa evidentemente en una comprensión insuficiente de la concepción marxista del hombre» (p. 20)<sup>55</sup>.

Se esgrimen aquí dos argumentos. El primero hace referencia a que toda Antropología filosófica equivale a una concepción metafísica del hombre. Ello equivale a retroceder a Feuerbach: desvelar la esencia del hombre fuera de la historia. El segundo argumento señala que la existencia de una antropología marxista implicaría la admisión de una laguna en el pensamiento filosófico de Marx y Engels.

Por ello, resaltan la enorme importancia que el pensamiento del hombre tiene en la obra de Marx. Pero rechazar el nombre de *antropología* no equivale en absoluto a rechazar el estudio del hombre. Es más bien lo contrario: la filosofía del hombre es el centro del pensamiento marxista. Pero no puede presentarse ese pensamiento como antropología.

De ahí que diga A. Kosing, uno de los autores del manual citado: «Esta concepción marxista del hombre, que es inseparable de la transformación revolucionaria de la filosofía elaborada por Marx y Engels, supera la mera concepción antropológica del hombre y con ello le quita a la antropología filosófica su fundamento y su justificación de existencia. Está, por tanto, en contraposición estricta con la antropología filosófica burguesa posterior, tal como está representada por Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen o, en la versión existencialista, por Jean Paul Sartre. Todos los intentos de fundamentar una así denominada antropología marxista, se colocan necesariamente detrás de Marx, pues contraponen el individuo en sí a la sociedad, y con ello lo convierten en algo abstracto. Por eso significa una completa falta de comprensión, e incluso una falsificación de la concepción marxista, cuando ésta es comprendida e interpretada como una antropología filosófica»<sup>56</sup>.

La Antropología, por tanto, para esta línea de pensamiento, deforma indefectiblemente la verdadera imagen del hombre.

---

<sup>55</sup> Tomo estas citas de G. Guijarro Díaz, op. cit., p. 12.

<sup>56</sup> *Marxistische Philosophie*, o. cit., p. 21. Cfr. G. Guijarro Díaz, op. cit., pp. 12-14.



Los autores *soviéticos* se expresan de una forma similar<sup>57</sup>. En un simposio celebrado en Moscú, en 1969, con el titulado «El hombre en las sociedades socialista y burguesa», se señalaba, por un lado, la extraordinaria importancia del hombre dentro de la filosofía marxista, aunque, por otro, también se era consciente de que quedan todavía algunos aspectos donde hay que profundizar, poniendo de relieve la conexión estrecha existente en todo el pensamiento marxista entre sociología y estudio del hombre.

Para estos autores, siempre que se hace referencia a la Antropología filosófica se refiere a la concepción de Max Scheler y sus seguidores. Como excepción a esta línea dominante, hay un libro de 1971, *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, en que se afirma que la pregunta por el ser del hombre y su lugar en el mundo son el centro de la filosofía. A pesar de ello, el resto del programa del libro permanece dentro de la línea tradicional y ortodoxa<sup>58</sup>. En parecidos términos ortodoxos se expresaban autores checos y yugoslavos.

Con todo, hay autores que se muestran discrepantes con la línea oficialista, y partidarios de la necesidad de elaborar una *antropología marxista*. Es el caso, en primer lugar, del rumano G.I. Gouliane<sup>59</sup>. Este autor analiza y critica los argumentos contrarios. Contra la acusación a la Antropología filosófica de ser una concepción metafísica acerca del hombre, señala: «El hecho de que la antropología filosófica haya sido investida de un carácter metafísico y abstracto por la solicitud de varios filósofos no marxistas, y haya servido (y sirva todavía) para la propagación del espiritualismo, del subjetivismo y del fideísmo, ya no nos hará renunciar a tratar los problemas del hombre; del mismo modo que la desnaturalización de la sociología, de la teoría de la cultura, de la lógica matemática o de la estadística no nos ha inducido a abandonar estas materias a los filósofos idealistas»<sup>60</sup>.

Propiamente, *antropología* no supone, para Gouliane, otra cosa que *reflexión sobre el hombre*. ¿Por qué admitir una concepción marxista sobre el hombre, coherente y sistemática y no una antropología marxista?

El segundo argumento contra la antropología marxista señala que el hecho de admitirla parece que supondría reconocer un fallo o ausencia en el pensamiento de Marx y Engels. Pero esto no tiene sentido. Cons-

---

<sup>57</sup> Cfr. *Problema cheloveka v sovremennoi filosofii (El problema del hombre en la filosofía contemporánea)*, Moscú, 1969. Cfr. G. Guijarro Díaz, op. cit., pp. 14 y ss.

<sup>58</sup> El texto está publicado en Moscú, 1971. Cfr. G. Guijarro Díaz, p. 16.

<sup>59</sup> Cfr. *El marxismo ante el hombre*, Barcelona, 1970.

<sup>60</sup> O. cit., p. 61. Tomo la cita de G. Guijarro Díaz, p. 21.

truir una antropología marxista no supondría más que agrupar y estructurar las opiniones de Marx y Engels con respecto al hombre, se encuentren o no expuestas de modo sistemático en sus obras. Para Gouliane, la problemática de la antropología marxista es una controversia puramente verbal.

Adam Schaff, filósofo marxista polaco, defiende una parecida postura, en su libro *El marxismo y el individuo humano*<sup>61</sup>. Entiende que cuando se habla de filosofía del hombre en Marx, hay que traducirlo como antropología marxista. Pero va más allá en su crítica al marxismo oficial, al indicar que la carencia de una doctrina antropológica en los países socialistas es un reflejo de la carencia del respeto hacia el hombre que se llevaba a cabo en la realidad. A ello «ha contribuido [afirma el filósofo polaco] la era estalinista, que congeló el desarrollo del marxismo. En la atmósfera de los años treinta no había ningún lugar en el marxismo oficial para la problemática del individuo, la filosofía del hombre y el humanismo. Iluminar el marxismo con el humanismo del joven Marx era para los autores del desarrollo del movimiento obrero en aquel tiempo tan imposible y extraño, como lo era su política a la luz del humanismo socialista y del marxismo interpretado humanísticamente»<sup>62</sup>.

Une A. Schaff, por tanto, la crítica a la teoría del marxismo-leninismo oficial y a la práctica. Y, a la vez, interpreta la aparición de los problemas humanos en los libros oficiales como el redescubrimiento del verdadero socialismo. Es imposible separar la concepción marxista del hombre de la transformación social y política de la realidad. Para él, hay una estrecha vinculación entre Antropología y sociología en el pensamiento de Marx.

Resumiendo esta discusión entre marxistas, advertimos los siguientes aspectos:

- 1) Es una polémica en torno al término *antropología*, a pesar de admitir todos la existencia de una completa doctrina de Marx acerca del hombre.
- 2) Hay una constante afirmación del papel central que el tema del hombre ocupa en la filosofía marxista.
- 3) Se dan algunas insinuaciones de valor sobre el contenido de esa concepción marxista del hombre, sin llegar a una sistematización acabada de ese pensamiento.

---

<sup>61</sup> *Marxismus und das menschliches Individuum*, Viena, 1965 (tras. cast. *Marxismo e individuo humano*, México, 1967).

<sup>62</sup> O. cit., p. 11.

De todas formas, lo que queda suficientemente claro y tajantemente afirmado es que todo estudio del hombre debe abarcar la dimensión sociopolítica. Toda Antropología que ignore tal dimensión, y se centre en el individuo aislado, será ideológica, defensora del orden establecido<sup>63</sup>.

#### 4.2. *La crítica de la Escuela de Frankfurt a la Antropología filosófica de M. Scheler y A. Gehlen*

En este apartado vamos a distinguir entre las críticas de M. Horkheimer al proyecto antropológico de M. Scheler y las realizadas por J. Habermas (y también por Adorno y Apel) a la antropología de A. Gehlen. Pero antes, como introducción a esos dos momentos, presentaremos un resumen básico de las ideas fundamentales de la Teoría Crítica, especialmente en su primera generación.

##### 4.2.1. EL PENSAMIENTO DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

M. Horkheimer fue uno de los fundadores y de los miembros más determinantes de la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt<sup>64</sup>. Esta Escuela inicia sus primeros pasos en la década de los años veinte, para consolidarse a partir de la toma de posesión, por parte de M. Horkheimer, de la cátedra de Filosofía Social de la Universidad de Frankfurt, a la vez que de la dirección de su Instituto de Investigación Social, órgano de reflexión y de difusión de las ideas del grupo.

Es difícil hacer un resumen sistemático del pensamiento de este colectivo, en la medida en que cada uno de ellos tenía su personal modo de entender y explicitar las ideas y objetivos del grupo. Se suelen considerar como escritos que mejor expresaron esta síntesis del conjunto, el trabajo de M. Horkheimer, «Teoría tradicional y Teoría Crítica»<sup>65</sup>, y un

---

<sup>63</sup> Para el estudio de la teoría del hombre en Marx, cfr. György Márkus, *Marxismo y «Antropología»*, Barcelona, Grijalbo, 1974. Cfr. también, Lucien Goldmann, *Marxismo y ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975; J.D. García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, FCE, 1964.

<sup>64</sup> Como introducción general a esta Escuela, cfr. H.C.F. Mansilla, *Introducción a la Teoría Crítica de la Sociedad*, Barcelona, Seix Barral, 1970; G.E. Rusconi, *La Teoría Crítica de la Sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1969; J.M. Mardones, *Dialéctica y sociedad irracional. La Teoría Crítica de la Sociedad de M. Horkheimer*, Bilbao, Univ. de Deusto, 1979; A. Cortina, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985; M. Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974.

<sup>65</sup> Fue publicado en la revista del Instituto, y recogido después en *Teoría Crítica*, o. cit., pp. 223-271.

artículo de H. Marcuse, «Filosofía y Teoría Crítica»<sup>66</sup>. Horkheimer presentó ya su propia síntesis y propuesta teórica de reflexión e investigación en su discurso inaugural a la cátedra, titulado «El puesto actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto para la Investigación Social» (1931). Para él, el objeto de estudio de la Teoría Crítica es la intelección filosófica del destino de los hombres en cuanto miembros de una comunidad.

La TC pretende situarse, en su estudio del hecho social, entre el empirismo positivista y el idealismo de Hegel y M. Scheler. Frente al empirismo, proponen estos autores una reflexión profunda de los hechos fácticos; y, frente a la filosofía abstracta del idealismo, acercarse a la realidad concreta para estudiarla y tratar de transformarla. El fallo del positivismo está en que absolutiza la realidad social fáctica, mientras que el del idealismo consiste en tratar de someter la realidad a una teoría abstracta, que no sirve más que para ocultar ideológicamente sus problemas. Ambas teorías caen en el error de igualar pensamiento y ser o realidad, aunque cada una de ellas absolutiza cada uno de los extremos de la ecuación: el positivismo absolutiza la realidad, para someter a ella el pensamiento; y el idealismo, al revés, construye teorías abstractas a las que tiene que someterse la realidad. Para la TC, en cambio, la realidad no es ni absoluta ni estática, por lo que la teoría tiene que conjugarse dialécticamente con la realidad, a la que se refiere para conocerla, pero también para cambiarla.

De ahí que la teoría está en relación estrecha con la praxis transformadora, mostrándose que no existen teorías neutras ni desinteresadas, sino que el pensamiento está siempre movido por un *interés* (sea dominador o sea emancipador). De ahí también que la teoría tiene que estar, en virtud de esa relación dialéctica con la realidad, en permanente cambio y movimiento, en la medida en que la realidad también lo está. Es evidente que tanto la realidad, objeto de la filosofía social, como el sujeto que teoriza, no son estáticos sino que se hallan en permanente dinamismo, por lo que el observador y teórico se hallan implicados en el sesgo de sus teorías.

La auténtica teoría social tiene un afán de totalidad, tiene que abarcar el todo social, que no se entiende como una suma de partes (positivismo), sino como un horizonte dentro del que hay que enmarcar todas las realidades, los hombres incluidos. De ahí que critiquen también la parcelación de los saberes, propiciada por el sistema académico y científico capitalista, contra el que la Escuela se opuso teórica y prácticamente, en la medida en que el grupo era claramente multidisciplinar.

---

<sup>66</sup> Recopilado en Marcuse, *Cultura y Sociedad*, trad. cast., Buenos Aires, Sur, 1969.

Decir que todo conocimiento es interesado, no implica situarse en una postura escéptica y relativista, aunque pueda parecerlo, puesto que el interés emancipador se sitúa como el camino para superar el espejismo ideológico del interés dominador, y se convierte, con su criterio universalizador, en el punto de vista que propone una ventaja epistemológica (la única postura para acercarse progresivamente a la verdad) y ética (el mejor modo de empujar la realidad hacia una sociedad justa y solidaria). De este modo, la teoría del conocimiento se tiene que completar con una teoría crítica de la sociedad.

Pero con ello no entienden que han alcanzado ya la verdad definitiva, sino que se trata de un proceso sin fin que no afirma tener ya la verdad absoluta, aunque no haya que cejar en perseguirla. En la medida en que la verdad es una dialéctica de teoría y praxis, sólo se dará en tanto se vaya consiguiendo en la práctica el logro de la sociedad ideal. Pero nadie tiene su fórmula de antemano, por lo que el método para su acercamiento progresivo sólo puede ser la dialéctica negativa: ir trabajando en la superación de lo negativo, de las situaciones de inhumanidad que se dan en el momento presente. Y en la medida en que se consiga negar lo negativo, iremos avanzando en el camino de la historia. Pero no se da una racionalidad histórica que al margen de las decisiones de los hombres vaya marcando el rumbo a la historia. Ellos se sitúan frente a todo tipo de filosofía de la historia que pretenda saber cuál va a ser su final y consumación, sea idealista (Hegel) o materialista (Marx). La historia para ellos es un proceso abierto, adscribiéndose más al pesimismo metafísico de Schopenhauer que a los optimismos infundados de Hegel o Marx.

En el análisis de la sociedad de su tiempo, desde una óptica teórica cercana a la corriente ilustrada y al marxismo crítico, descubren lo que llaman la *Dialéctica de la Ilustración*<sup>67</sup>, la desviación de las buenas intenciones con que la racionalidad ilustrada había nacido, reduciéndose a razón positivista y razón instrumental<sup>68</sup>. La experiencia directa del triunfo del nazismo en Alemania, con el holocausto como consecuencia, y el trato directo con la sociedad de consumo norteamericana, añadido a la corrupción estalinista del régimen soviético, les llevó en la segunda etapa de su vida a un pesimismo creciente sobre las salidas humanizantes de la sociedad humana, en la medida en que la veían cada vez más abocada hacia una *mundo administrado*.

---

<sup>67</sup> Cfr. M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. cast. de J.J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1994. En la introducción del traductor se indican las vicisitudes y características de este texto tan central en la trayectoria de Horkheimer y Adorno.

<sup>68</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973.

Este pesimismo fue uno de los factores del acercamiento progresivo hacia posturas teológicas, como se advierte en el artículo de Horkheimer «La añoranza de lo completamente otro»<sup>69</sup>. En este texto se advierte el desmarque de las tesis clásicas de Marx sobre la religión, en la medida en que Horkheimer advierte que la religión ya no cumple solamente funciones ideológicas, sino también críticas y liberadoras, en tanto que, desde su prohibición de hacer imágenes de Dios, se convierte en instancia crítica contra toda dominación y totalitarismo. Por tanto, no tiene por qué desaparecer en un futuro la religión, porque cumple una función de acicate ante la opresión y de empuje positivo hacia una sociedad más humana.

#### 4.2.2. OBSERVACIONES CRÍTICAS DE HORKHEIMER A LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE M. SCHELER

La crítica de Horkheimer<sup>70</sup> a la Antropología filosófica de M. Scheler la realiza en un artículo titulado «Observaciones a la Antropología filosófica»<sup>71</sup>. Horkheimer parte en su reflexión de dar por sentada la imposibilidad de hacer Antropología filosófica, o filosofía del hombre, de tipo intemporal; esto es: señalar de una vez por todas una definición definitiva y completa del ser humano.

Horkheimer no es un escritor demasiado sistemático, pero su artículo podríamos estructurarlo en cinco partes. En la primera, defiende la inviabilidad intrínseca de la Antropología filosófica, tal y como la entiende M. Scheler. En la segunda, estudia la función social que la Antropología filosófica de M. Scheler cumple, continuando la función ideológica que la filosofía idealista ha cumplido en la sociedad burguesa. En la tercera parte reflexiona sobre la dificultad de hacer una crítica radical de la Antropología filosófica, puesto que las generalidades y abstracciones en las que se mueve imposibilitan tal tarea; esto es, su definición de lo humano es tan abstracta que tienen razón y no la tienen, al mismo tiempo, en la medida en que vale para toda época y cir-

---

<sup>69</sup> Cfr. VV.AA., *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1976.

<sup>70</sup> Como introducción al pensamiento de M. Horkheimer, cfr. J.M. Mardones, *Dialéctica y sociedad irracional*, o. cit.; J. A. Estrada, *La Teoría Crítica de M. Horkheimer*, Granada, Univ. de Granada, 1990; J. Hernández-Pacheco, *Corrientes actuales de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Tecnos, 1996, vol. 1.º, cap. 2.º: «M. Horkheimer: de la Teoría Crítica a la Razón Teórica».

<sup>71</sup> Se trata de un trabajo, «Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie», publicado en *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV (1935), n.º 1, p. 1 y ss., recopilado después en *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, 2 vols., Frankfurt, 1968 (trad. cast. *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 50-75).

cunstancia, pero no sirve para lo más importante: solucionar los problemas concretos que tiene el ser humano en la actualidad. En la medida en que, según Horkheimer, el ser humano es producto de la dialéctica que se produce entre lo individual, lo social y su relación con la naturaleza, las características humanas van cambiando en cada época y en cada contexto social, por lo que sus rasgos y caracteres cambian en función de esos factores. Por eso, en la cuarta parte, se demora en mostrar con ejemplos concretos cómo determinados elementos antropológicos que se consideran propios de la esencia humana, son fruto de factores sociales de una época determinada. Así, la libertad, la capacidad de mantener su palabra, etc., son rasgos formales, que se concretan en cada época. Ante ello, se pregunta M. Horkheimer si conviene o no seguir llamándolos de la misma forma. Y en la quinta parte, presenta sus conclusiones finales.

Veamos ahora lo más específico de cada una de estas cinco partes del artículo.

#### a) Inviabilidad intrínseca de la Antropología filosófica

Comienza haciendo referencia a las teorías historicistas (de fondo piensa en W. Dilthey, y también en M. Scheler) que afirman que la esencia de lo humano se va desplegando a lo largo de las diversas etapas históricas, de tal modo que se produciría un cierto paralelismo entre el proceso ontogenético y el filogenético. Para Horkheimer tales planteamientos «exageran lo armónico»<sup>72</sup>. Es decir, globalizan bajo toda una época histórica un único modelo de hombre que, según esa teoría, serviría para definir a todos los hombres de esa época. Esto para Horkheimer es inaceptable, en la medida en que dentro de cada época histórica se dan múltiples culturas, y en cada cultura, muy variados modos de entender y de vivirse la condición humana. Así, en la época griega no se da un solo modo de humanidad, ejemplificada en los textos de los escritores más significativos, sino que hay, al menos, el modelo de hombre libre junto al esclavo. El mismo Aristóteles ya lo expresó en su clasificación tripartita de hombres libres, mujeres y esclavos.

El problema es que, para Aristóteles, el modelo perfecto estaba representado por los primeros, siendo el resto seres humanos de inferior categoría. Así, el planteamiento antropológico aristotélico estaría configurado desde el interés de un teórico de la clase dominante, que considera como *natural* su situación de privilegio, no haciendo más que

---

<sup>72</sup> M. Horkheimer, *Observaciones sobre la Antropología filosófica*, o. cit., p. 50. A partir de ahora, las citas de este artículo las haré poniendo en el texto la página entre paréntesis.

explicitar teóricamente lo que es fruto de una realidad injusta, basada en imposición por la fuerza del androcentrismo, la esclavitud y la dominación económico-política de un grupo oligárquico. «Es imposible [nos dice Horkheimer] comprender los productos culturales sin referirse a la dinámica de estas oposiciones» (OAF, p. 50).

Al mismo tiempo, junto a esta situación de oposiciones de clase y de género, ocurre que junto a un grupo dominante en una época determinada (los oligarcas atenienses, el *grandseigneur* del antiguo régimen frances, etc.), perviven otros tipos de ser hombre pertenecientes a diversas épocas. Por tanto, en cada mundo y en cada época histórica, se da una gran pluralidad de tipos de manifestación de lo humano.

Reconoce Horkheimer que en cada época histórica, y dentro de un mismo grupo social y cultural, se dan muchos parecidos entre los individuos, pero eso no se debe al despliegue histórico de una naturaleza humana común, sino a la imposición de un modelo antropológico (el vehiculado por la clase dominante) al resto de los individuos. Y aunque se den ideas similares sobre cómo se entiende la idealidad de lo humano, en la realidad concreta hay diversas formas de concretarse lo humano, determinado por las diferencias sociales y económicas.

Por tanto, Horkheimer está defendiendo la necesidad de acercarse al estudio de lo humano desde su concreción social, viendo al ser humano atravesado por sus relaciones sociales, en las que resulta determinante el factor económico. Pero la relación entre la infraestructura económica y la superestructura cultural, propia del materialismo histórico, no es aceptada en su ortodoxia por Horkheimer, en la medida en que, por un lado, entiende que la relación economía-cultura no siempre es unilateral ni de la misma forma, y, por otro, complejifica esta relación dialéctica, en la línea de la primera generación de la Escuela de Frankfurt<sup>73</sup>, introduciendo el factor psicológico-individual. Las cualidades humanas quedan influidas por el proceso economía-cultura, y, a su vez, influyen en él.

Por tanto, en cada momento histórico hay semejanzas, pero son superficiales. Los términos y las palabras no son válidas tanto por su significado, como por su lugar en el mundo físico de las personas. En conclusión, no es posible entender al hombre sólo desde él, sino desde

---

<sup>73</sup> En la primera generación de la Escuela de Frankfurt es fundamental la influencia del psicoanálisis de Freud, con el que realizan una crítica de Marx desde Freud, y también una crítica de Freud desde Marx. De ahí que se haya llamado a su planteamiento *freudomarxismo*. Cfr. los textos citados como introducción al pensamiento de Horkheimer, y además: E. Menéndez Ureña, «La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt», *Pensamiento*, 29 (1973), pp. 175-194; Id., «Marxismo y freudismo en la Escuela de Frankfurt», *Rev. de Fomento Social*, 135 (1979), pp. 265-273.



otros muchos datos, puesto que se da una constelación compleja de causas y circunstancias determinantes del modo de ser hombre de cada individuo.

Así, pues, el empeño de M. Scheler de situar lo esencial del ser humano en una *estructura fundamental*, de la que «proviene *todos* los monopolios, producciones y obras específicas del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, la herramienta, el arma, las ideas del derecho y de la injusticia, el Estado, el mando, las funciones representativas del arte, el mito, la religión, la ciencia, la historia y la sociabilidad»<sup>74</sup>, se convierte para Horkheimer en una «tarea imposible» (p. 52).

Es equivocado, por tanto, entender al ser humano como el desenvolvimiento más o menos mecánico, a través de etapas históricas, de un embrión esencial, de cuyos rasgos esenciales y de su proceso evolutivo participaríamos todos los componentes de la especie. Está claro, para Horkheimer, que este modo de entender las cosas no vale más que para los demás seres vivos, pero no para el ser humano. Ve en esta fórmula tres defectos: «supone una rígida jerarquía conceptual», «contradice el carácter dialéctico del acontecer», y tal esquema «sólo puede llevar a esbozar modelos en el sentido de las ciencias de la naturaleza» (p. 52).

La propuesta antropológica de Horkheimer consiste en entender la realidad humana como resultado de la conjugación de tres ingredientes: individuo, sociedad y naturaleza. Pero nos advierte que «no hay fórmula que determine de una vez por todas la relación entre individuo, sociedad y naturaleza» (p. 52). Por tanto, esta interrelación entre los tres factores no puede entenderse ni en clave esencialista/fatalista, ni en clave extrínsecista/ambientalista. Esto es, cada persona es el resultado de configurar los tres ingredientes de un modo irrepetible, que no será el resultado fatalista de irse desarrollando una naturaleza humana oculta, ni tampoco consecuencia de un determinismo ambientalista, que hace que las personas sean mero reflejo de las circunstancias del entorno social.

El entorno social será elemento clave en la configuración de la personalidad de cada individuo, teniendo en cuenta también que el modo como se articule el modelo social será igualmente consecuencia del modo como la sociedad articule su relación con la naturaleza (los *modos de producción* marxistas). Ese trasfondo social, que no siempre se da de la misma manera, es, pues, fundamental en la configuración de

---

<sup>74</sup> Estas palabras entrecomilladas son una cita que el propio Horkheimer hace de M. Scheler, «Die Sonderstellung des Menschen und Erde» («La posición privilegiada del hombre», en *Hombre y tierra*), Darmstadt, 1927, p. 246, palabras muy similares a las que escribe también Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, o. cit., p. 108.

los individuos. Pero a continuación Horkheimer profundiza de modo muy interesante en las maneras como influye la sociedad en cada individuo. Si esa influencia es clave, no se da de la misma manera en cada individuo, interpretando la diversidad de influencias en clave de psicología profunda, o de psicología social.

Es decir, si el psicoanálisis nos advierte que el hombre está dominado en sus acciones, sin él saberlo, por los mecanismos inconscientes, esa misma influencia inconsciente y mecánica se da por parte de la sociedad en muchos individuos. Por tanto, cuando los individuos están esclavizados por los elementos socioeconómicos que apenas les permiten organizar su vida más que de cara a la mera supervivencia, sin permitirles ser conscientes de su situación y emprender un camino de liberación, las estructuras sociales funcionan sobre ellos como instancias inevitables y *naturales*. Por tanto, nos dice Horkheimer, «cuanto más es ésta (la vida) lo que está en cuestión, tanto más la psicología de los mecanismos inconscientes constituye la forma de explicación adecuada» (p. 52).

De ahí que el camino adecuado que propone Horkheimer para superar estas situaciones sea la concientización (hacerles ver a estos individuos su situación alienada) y la praxis liberadora de sacar a las personas de su situación opresora, al mismo tiempo que se lucha para transformar las estructuras esclavizantes.

Están, por lo tanto, en situación de ventaja y de mayor independencia frente a la influencia social quienes no viven en situación tan elemental respecto al modo de reproducción de la vida, y, al mismo tiempo, son conscientes de cómo funcionan y han llegado a constituirse las estructuras sociales. De ahí que la reflexión que la Teoría Crítica se impuso, completar la teoría marxista del materialismo histórico con el psicoanálisis, tiene aquí su expresión, indicando Horkheimer que el objeto de reflexión de una «psicología profunda, social» tiene que ser el esclarecimiento y superación de las situaciones esclavizantes en las que se hallan estos «grupos rezagados» y orientarse hacia él (cfr. p. 52)<sup>75</sup>.

## b) La función social (ideológica) de la Antropología filosófica

En esta segunda parte se dedica a reflexionar sobre el trasfondo social de la Antropología filosófica, siguiendo la orientación de la *sociología del conocimiento* de sesgo marxista (filosofía de la sospecha),

---

<sup>75</sup> En esa línea de reflexión se orientaron los trabajos de H. Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1970, y *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1972; y E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1980, y *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, FCE, 1956, entre otros.

que advierte que toda teoría está relacionada con un interés, con una posición dentro de la estratificación social.

En el esclarecimiento de este empeño, hace Horkheimer un recorrido a las principales teorías filosóficas a lo largo de su historia, advirtiendo una primera etapa del pensamiento filosófico en el que las teorías se legitimaban desde una base teológica: la voluntad de Dios. Pero, tras el derrumbe de los valores religiosos, las clases dominantes tuvieron que echar mano de nuevas teorías que legitimaran su situación de privilegio, realizando esos nuevos paradigmas la función encubridora, ideológica, que habían cumplido los anteriores. A pesar del cambio de teorías, se trata siempre de una búsqueda de principios absolutos de fundamentación, que, a su vez, sirven también de donación de sentido y de orientación de la praxis moral humana.

Tras la cosmovisión teológica, la filosofía idealista de Hegel vino a cumplir esa misma función: «proyectar nexos conceptuales, y fundamentar a partir de ellos la vida humana con pleno sentido» (p. 53). Pero, a la larga, estas teorías tan abstractas y omniabarcadoras sufren la erosión que supone la contradicción en que se desenvuelve la vida humana concreta: la realidad no refleja lo que se dice en esas teorías («la contradictoria circunstancia de que en la nueva época se proclama la independencia espiritual y personal del hombre, sin que, empero, se haya llevado a cabo el supuesto necesario para la autonomía», p. 53). Por tanto, la contradicción de la época burguesa y liberal tiene que explicar cómo se justifica su doctrina sobre la libertad de todos los seres humanos, ante la constatación práctica que está mostrando la situación inhumana de la mayoría.

En este contexto es donde surge, en opinión de M. Horkheimer, la Antropología filosófica de M. Scheler como ideología de recambio del idealismo decadente. «La moderna antropología filosófica forma parte de los últimos intentos de encontrar una norma que otorgue sentido a la vida del individuo en el mundo, tal como ella es ahora» (pp. 54-55). En la medida en que ya no tiene plausibilidad una concepción metafísica, apoyada en una lógica dialéctica que por encima de lo mundano le marca un sentido a la historia, se busca ahora una *naturaleza humana* desde la que todo se justifique y sobre la que se fundamente la ordenación moral de la vida. Pero esta pretensión se consigue siempre sin permitir que cambie nada de la ordenación social y de los intereses económicos y de poder en juego. Por tanto, la Antropología filosófica brota de una necesidad similar a la que originó la filosofía idealista burguesa: la búsqueda de principios absolutos inmutables para fundamentar la realidad humana sin que nada cambie, *tal como ella es ahora*. Les interesa más a los poderes establecidos echar mano de teorías

que busquen *el sentido profundo de la realidad*, antes que encararse con ella para sacar a luz sus contradicciones y las situaciones de inhumanidad. Así, pues, se trata no de cambiar las cosas, sino de cambiar su explicación.

A continuación, Horkheimer compara la diferente forma de entender las cosas entre la Antropología filosófica y la Teoría Crítica. La primera funciona como una *ideología* enmascaradora de la realidad, al servicio de intereses de dominación, mientras que la segunda está movida por el impulso *utópico* de desenmascarar las miserias de la realidad presente, para empujar a la sociedad hacia una articulación de las relaciones humanas en justicia y libertad. Aunque esa voluntad de cambio que empuja a la Teoría Crítica «está segura del punto de arribo, pero (...) no sabe con certeza el camino que lleva a él» (p. 55).

La estructura del artículo está orientada a la crítica de la Antropología filosófica, pero Horkheimer dedica también largos paréntesis a presentar los contenidos positivos de su teoría. Aunque siempre lo hace en diálogo crítico, tanto con la doctrina de M. Scheler como con el positivismo, sus dos enemigos permanentes. En el largo paréntesis que abre a continuación, dirime tres cuestiones clave: el punto de arranque del conocimiento, la fundamentación de la ética y el problema de la verdad.

Para la Teoría Crítica, «tanto la expresión de los fines próximos como la representación de los más lejanos se desarrolla en continuo nexo con el conocimiento, y, no obstante, éste no funda ningún sentido ni destinación eternos» (pp. 55-56). El origen del conocimiento se sitúa, para Horkheimer, en la experiencia de la realidad concreta. Y no se necesita para fundamentarla acudir a ninguna realidad extramundana. Pero eso no significa absolutizar la realidad en su dimensión fáctica, como hace el positivismo. Las metas que dan sentido a la vida se obtienen, según Horkheimer, de las propias necesidades humanas; esto es, de poner en positivo las carencias y limitaciones humanas. No hace falta para darles sentido y peso situarlas «dentro de un contexto glorificador». La vida tiene sus límites, el hombre tiene su valor en sí, y no hace falta acudir a una entidad espiritual o supratemporal para justificar la vida y dar densidad a la dignidad del hombre y empuje para trabajar a su favor. Por tanto, la ética y el sentido de la vida no necesitan apelar a Dios para fundamentarse debidamente.

En el esfuerzo de fundamentación de la ética, Horkheimer se desmarca, en primer lugar, del positivismo. Para esta doctrina, no hay una *racionalidad* ética, y defiende que la ciencia está estructurada al margen de los valores, no reconociendo que en todo proceso cognoscitivo «se expresa la situación de vida, es decir, ciertos intereses, y éstos determinan la dirección de los pensamientos» (p. 58). Por no ser cons-

ciente de esta relación conocimiento-interés, el positivismo está funcionando como ideología justificadora del orden establecido.

La Teoría Crítica y la Antropología filosófica coinciden en admitir la influencia de los valores en el saber, pero se diferencian en el modo como los justifican y fundamentan. Mientras para M. Scheler los valores son entidades objetivas que existen al margen de lo humano, teniéndose que captar por «una evidencia de preferencia *intuitiva*», para Horkheimer los valores surgen «de la existencia de un anhelo no susceptible de ulterior legitimación, y al que sólo cabe explicar históricamente» (p. 59). Por tanto, los valores humanos se configuran desde la búsqueda permanente de felicidad que anida en el corazón humano, anhelo recortado y amordazado por las duras condiciones reales. Es consciente Horkheimer de que defender esto puede ser tachado de escepticismo y de relativismo, pero él entiende que nada está más lejos de su postura. En realidad, los escépticos son dogmáticos desencantados, que tras advertir que la verdad absoluta es un imposible, se arrojan en manos de una postura escéptica que induce a la pasividad. Advierte Horkheimer en este punto una curiosa contradicción. Las posturas metafísicas, que necesitan defender verdades eternas para fundamentar la ética y para dar seriedad a la vida, parten de una concepción pesimista y negativa de la condición humana («parece haber una vinculación peculiar entre la estructura egoísta de los instintos y el intento de dar un sentido metafísico a la acción», p. 60). Puesto que el hombre es malo y tiende a lo más bajo si se le deja orientarse por sus impulsos, se tienen que proponer unos mandamientos de origen eterno para que el hombre no se desmande. Por contra, según M. Horkheimer, «la solidaridad con los hombres que luchan y sufren tiende manifiestamente a volver a la persona indiferente hacia el resguardo metafísico» (p. 60). No se necesita, según Horkheimer, ninguna otra motivación metafísica ni religiosa para orientar la vida hacia la solidaridad y la lucha por la justicia más que la experiencia del sufrimiento humano y las situaciones de injusticia.

Sólo desde ahí cobran sentido las cosas y nuestras acciones, y no desde un sentido unitario de la historia dado desde cualquier entidad extrínseca a ella. En conclusión, el ser humano es el resultado de un conjunto de factores, que hacen que se conjuguen de forma continuamente diferente los tres ingredientes que ha señalado configuran la personalidad: el individuo, la sociedad y la naturaleza. Por eso, más que considerar que el objetivo de la Antropología filosófica es «el hombre, en general», sus reflexiones «han de referirse a hombres y grupos humanos históricamente determinados, y buscarán comprenderse en su ser y en su devenir, no en forma aislada, sino en conexión con la vida de la sociedad» (p. 60).

De ahí que la reflexión antropológica tiene que orientarse hacia el estudio de los diferentes rasgos que configuran las diversas imágenes de los grupos humanos en un momento histórico determinado, rasgos que aparecen y desaparecen de modo continuo en función de factores sociales determinados. De este modo, ve Horkheimer que se hallan estrechamente vinculadas las reflexiones antropológicas y sociohistóricas, en la medida en que «cada rasgo de la época presente es tematizable como factor de la dinámica histórica y no como momento de una esencia eterna» (p. 61). Esta relación tan estrecha entre lo humano y lo sociohistórico, hace que en esta época se encuentre el ser humano siendo consciente de su especial problematidad. Pero tal problematidad no surge, como piensa Scheler, de ninguna motivación metafísica, sino de la triste constatación de que en el momento presente muchos seres humanos viven «en tormentos reales a los que es preciso poner fin» (p. 61).

### c) Juicio crítico sobre la Antropología filosófica

La primera constatación que experimenta Horkheimer en este punto es la dificultad profunda de hacer una crítica de contenidos de la Antropología filosófica, por su condición metafísica y por la amplitud de sus planteamientos. Al apoyarse en una metafísica, es difícil rebatirla. Además, dada la amplitud de sus pretensiones, siempre acierta en algo.

Ejemplifica esta crítica en el modelo hobbesiano de entender la sociedad como fruto de un *contrato*, en el que los seres humanos aparecen adornados con la virtud de la *fidelidad*, por su *capacidad de prometer*. Para una visión metafísica de lo humano, esta cualidad se entiende como una nota característica de la esencia del hombre, mientras que Horkheimer trata de mostrar que se trata de una característica histórica, ligada a los intereses de la primera burguesía. En una sociedad basada en el libre comercio, interesa que todos sus participantes respeten su palabra dada, para que haya una mutua confianza en las transacciones comerciales. De modo que es más útil para todos ser fiel, no engañar y respetar la palabra dada. Pero considera Horkheimer que esa primera etapa de equilibrio de poderes se ha esfumado, siendo sustituida por otra en la que los poderes monopolistas ocupan el lugar de la multiplicidad de pequeños mercaderes. En esta nueva época, los equilibrios económicos y políticos ya no se apoyan en el equilibrio basado en la fidelidad, sino que la ley está al servicio de los nuevos dueños del mundo. Con ello, se han perdido unos valores que merecían la pena, sustituidos por equilibrios de poderes fácticos que no respetan la ley, sino sus propios intereses. Así, el liberalismo de la primera época,

que se apoyaba en el equilibrio de los individuos frente a la rigidez del antiguo régimen, fue progresista. Pero hoy día se ha convertido en rémora, en la medida en que se predica la libertad para dejar carta libre a los que tiene más poder.

Horkheimer hace referencia, a continuación, al tema de la *igualdad* entre los hombres, como una segunda ejemplificación de la historización de las características de lo humano. Se ha discutido a lo largo de la historia si las capacidades humanas eran consecuencia de su nacimiento o fruto de su entorno social. En el mundo griego y en el medieval estas dos opiniones servían de apoyo a posturas opuestas: la naturalista era defendida por posturas conservadoras, mientras que la ambientalista, por los progresistas (la burguesía emergente). Horkheimer piensa que ambas posturas tienen su parte de razón, y lo que debe hacer una reflexión seria sobre el ser humano es defender la libertad para que cada individuo se labre su futuro, pero también configurar la sociedad bajo un sistema tan justo y solidario que «también el nacimiento conferirá entonces un poder: el de ser miembro de una sociedad humana real» (p. 70).

Por tanto, en esa situación ideal, ambos aspectos, el nacimiento y la libertad de oportunidades, serán entendidos como aspectos ventajosos y disfrutados por todos los seres humanos.

Por tanto, el ser humano y sus diferentes características y cualidades son consecuencia de los diversos procesos históricos, y su esencia o naturaleza no es algo que puede descubrirse a través de una intuición de esencias, como defiende la fenomenología de Husserl y M. Scheler. Tales rasgos antropológicos van apareciendo y desapareciendo en el devenir histórico, e incluso determinados rasgos que se denominan de igual modo, por ej. la libertad, tienen en cada época contenidos materiales y concretos muy diferentes.

#### d) Continuidad y discontinuidad en los conceptos antropológicos

A la vista de ello, se plantea Horkheimer la cuestión de si es necesario o no cambiar las categorías antropológicas, dado que varían tanto sus contenidos según épocas históricas y contextos sociales.

El positivismo y las corrientes lógico-científicas niegan que se den tales cambios en los contenidos semánticos de los conceptos, puesto que insisten en definiciones exactas (cfr. p. 71). Tiende, pues, esta corriente a establecer diferenciaciones rígidas en los contenidos. Pero ve Horkheimer que este modo de ver las cosas vale para la matemáticas y las ciencias de la naturaleza, pero no para la historia.

En el ámbito de la historia, puede que sea útil mantener la misma palabra, puesto que con ello se indica que una significación ha nacido

de la otra. El positivismo niega esta imbricación. En función de qué es lo que quiera acentuarse, la ruptura o la continuidad, será más ventajoso cambiar de nombre o seguir manteniendo el mismo. Y en toda evolución de los contenidos de un concepto o categoría, se transforman unos matices y se conservan otros. En la valoración de si hay que cambiar o no de concepto, no influirán tanto criterios cuantitativos como cualitativos. Es decir, no dependerá tanto de la cantidad de matices que cambien, sino de la importancia cualitativa de los mismos.

Un ejemplo donde Horkheimer ve reflejado esto es el concepto de *libertad*. En la época romana y feudal, se apelaba a la libertad para luchar por la promoción del ser humano. En cambio, en la libertad mercantil, se apela a la libertad para ir contra otros seres humanos, y en nombre del liberalismo se explotaron a muchos hombres y mujeres, e incluso a niños, haciéndoles trabajar en condiciones inhumanas. El señor feudal, de algún modo, se sentía responsable de sus siervos. En una sociedad competitiva, cada uno queda a su propia suerte, y la ayuda asistencial no existe; cada uno corre tras el dinero, y allá cada uno lo que pueda conseguir. Ser pobre, en la Edad Media, era un destino; serlo en la época capitalista, es una desgracia.

La conclusión a que llega Horkheimer no es contundente, sino matizada, en la medida en que hay que tener en cuenta muchos aspectos para decidirse por cambiar o no una categoría o concepto antropológico. Lo importante es ser consciente de los aspectos que están en juego.

#### e) Conclusiones finales (pp. 74-75)

Se pueden estructurar en torno a tres grandes afirmaciones:

1) «Es vano el intento de comprender al hombre como unidad estable o en devenir». El ser humano no constituye, por tanto, una esencia, sea que se entienda de modo estático o dinámico, pero entendiendo tal dinamismo de forma automática y no dialéctica. La realidad es que «las propiedades humanas se han entremezclado en el curso de la historia». Pero la historia no hay que entenderla como un dinamismo dotado de un sentido intrínseco, al margen de la actuación libre del hombre, sino como resultado de la convergencia de factores y de intereses diversos. Por tanto, la historia es tan poco unitaria como lo es el concepto de Antropología filosófica.

2) «Nuestra propia imagen de la historia está estructurada por los intereses teóricos y prácticos de la situación presente». En la medida en que los saberes se configuran en relación con los intereses, la historia es el resultado de la dialéctica de tales intereses. Cuando se olvida esta



realidad, tendemos a dogmatizar los saberes, a convertirlos en *fetiches*, en algo mágico y misticado, con pretensiones de absolutez.

3) Legitimidad de una referencia actual a la naturaleza humana. En esta última conclusión, Horkheimer procede a una defensa de la naturaleza humana como condición de posibilidad para defender la dignidad del hombre. Parecería que sus permanentes críticas a la concepción esencialista del hombre en M. Scheler situarían a Horkheimer en una postura que tendría que defender la absoluta plasticidad de lo humano. Pero no es así, sino que señala: «la negación de que exista una esencia humana uniforme debe ser tomada, por otra parte, de una manera tan poco absoluta que hasta la creencia en una naturaleza humana universal a veces parezca como un error más bien pequeño» (p. 75). Horkheimer considera, pues, más peligrosa que el esencialismo la postura que defiende la absoluta plasticidad del ser humano, porque es dejar la puerta abierta a cualquier totalitarismo. El apoyo que tenemos para defender la dignidad del ser humano, y protestar ante situaciones en que no se la respeta, es entender que en el ser humano hay unos universales mínimos, unos *límites*, que constituyen la base de lo humano. Ahora bien, tales *límites* o universales no forman una esencia cerrada, sino unos elementos mínimos a partir de los cuales los individuos van configurando su propia personalidad, en el horizonte de la sociedad y la naturaleza. Así, la postura antropológica de Horkheimer se sitúa entre el esencialismo y el relativismo<sup>76</sup>.

#### 4.2.3. CRÍTICAS DE J.HABERMAS A LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE A. GEHLEN<sup>77</sup>

La polémica sobre el modo de concebir la realidad humana se reprodujo también entre los dos representantes más significados de la segunda generación de la escuela de M. Scheler y de la Teoría Crítica. La verdad es que no sólo polemizó con Gehlen Habermas, sino también Th. Adorno<sup>78</sup> y

---

<sup>76</sup> Horkheimer completa, de modo más explícito, su idea del hombre en *Sobre el concepto del hombre* (1947, 1.ª redacción en inglés), en *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur, 1970, pp. 7-36.

<sup>77</sup> Cfr. Wilhelm Glaser, *Sociales und instrumentales Handeln. Probleme der Technologie bei Arnold Gehlen und Habermas*, Stuttgart, Kohlhammer, 1972; W. Lepenies/H. Nolte, *Kritik der Anthropologie. Mars und Freud, Gehlen und Habermas, über Aggression*, Munich, Hauser, 1971.

<sup>78</sup> Para la polémica entre Adorno y Gehlen, cfr. «¿Es la sociología una ciencia del hombre? Una controversia radiofónica entre Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen», en W. Harich, *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 175-194. Esta conversación radiofónica tuvo lugar el 3 de febrero de 1965, en la emisora berlinesa SFB.

K.O. Apel<sup>79</sup>. Pero nos vamos a centrar aquí en la polémica entre Habermas y Gehlen.

a) Marco general de la controversia

A lo largo de la historia del pensamiento antropológico y sociológico, se constata una correlación muy estrecha entre una teoría del ser-hombre y una teoría de la sociedad. Esto lo vemos en muchos de los grandes filósofos, como en Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx o Freud. Es decir, un modelo de hombre implica un modelo de sociedad, y viceversa. Pero la «sospecha» de una no adecuación e, incluso, contraposición entre el (auténtico) ser-hombre y la organización fáctica de la vida social convierte a su vez en *crítica* a esta teoría de la sociedad. Sin embargo, tal correlación, a pesar de su aparente carácter obvio, es de hecho problemática. Pueden constatarse determinadas constantes, sobre todo de carácter biológico, en la estructura y en los comportamientos primarios del hombre, pero no se ha conseguido, con la suficiente fuerza argumentativa, derivar de ellas una normativa para los comportamientos humanos concretos, bien sea porque tales constantes son excesivamente generales e incluso triviales, o bien porque no es posible establecer una correlación determinada entre ellas y un código suficientemente concreto del comportamiento humano<sup>80</sup>.

Se discute, por tanto, la relación en el ser humano entre su dimensión biológica y la cultural, cómo se conjugan tales dimensiones y en qué medida una depende de la otra. En el modo como se entienda esta relación, se juegan diversos y muy importantes aspectos de la realidad humana, como son una concepción unitaria o dual del ser humano, la fundamentación o no de la moral desde lo biogenético<sup>81</sup>, la legitimidad de apoyar una concepción social desde la base biológica del ser humano, etc. La confusión suele producirse cuando no se sabe delimitar claramente los diversos niveles, y se deducen de determinadas afirmacio-

---

Cfr. F. Grenz, «Gehlen Adorno Gespräch», en *Adorno Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

<sup>79</sup> La crítica de Apel a Gehlen está fundamentalmente contenida en «La “filosofía de las Instituciones” de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje», en *La transformación de la filosofía, o.c.*, vol. 1, pp. 191-214.

<sup>80</sup> A ello se añade la falta de claridad acerca de lo que puede ser admitido como antropológicamente constante; incluso en los ámbitos, al parecer, más elementales como la visión, que en sus contenidos y configuración estaría ya en correlación con él.

<sup>81</sup> Esta es la pretensión de la Sociobiología de E. Wilson, *Sociobiología. La nueva síntesis*, o. cit., y *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE, 1981. Contrario a esta postura es Fco. J. Ayala, *Origen y evolución humana*, Madrid, Alianza, 1980, cap. 7.º, «La ética y la religión».

nes, acertadas en el ámbito de lo biológico, conclusiones erróneas en el ámbito de lo moral y del ordenamiento social. Es fundamental saber establecer el nexo legítimo entre los dos niveles, el biológico y el moral y sociológico. Así se explica que de premisas antropológicas, en último término idénticas o similares, se hayan deducido consecuencias sociológicas y políticas contrapuestas.

En concreto, a partir de la no fijación y plasticidad de la *naturaleza* humana, deduce Gehlen, por miedo a la *terrible naturalidad*, la necesidad de instituciones rígidas y autoritarias. Por contra, desde posturas críticas como la de Habermas, tal no-fijación hace posible una transmutación radical, en constante proceso revolucionario, de la realidad social, y abre el horizonte hacia una esperanza *utópica*. Como puede verse, la conclusiones no pueden ser más contrapuestas, por lo que debe clarificarse la legitimidad epistemológica de fundamentar o no un nivel en el otro, y de qué modo.

En todo caso, dado que hoy día no disponemos de una Antropología que nos ofrezca premisas suficientemente *concretas* y científicamente *aseguradas* (y sospechamos que tal eventualidad es por naturaleza imposible, dado precisamente el carácter de *deficiencia* biológica del ser humano), una crítica de la sociedad a partir de una teoría del ser-hombre estará forzosamente afectada por un factor de formalismo y de postulatoriedad. Por tanto, no tenemos más remedio que funcionar con concepciones del hombre provisionales, que hagan la función de premisas, de postulados, a partir de los cuales deduzcamos modelos sociales adecuados a ellas.

## b) Textos donde se expresa la controversia

La primera fase de la polémica está centrada más propiamente en el tema antropológico, para orientarse en la segunda al tema sociológico y etnológico, siguiendo la evolución del propio Gehlen (de *El hombre*, 1940, a «Hombre primitivo y cultura tardía», 1956, y *Moral e hipermoral*, 1969).

Contra los dos primeros libros tomó postura Habermas en el artículo «Antropología» (1958), escrito para el diccionario «Fischer-Lexikon: Philosophie»<sup>82</sup>. En este texto toma por primera vez postura polémica contra los teorías antropológicas y sociales de Gehlen.

En 1956, en el artículo «El desmoronamiento de las instituciones»<sup>83</sup>, se enfrenta al libro de Gehlen, «Hombre primitivo y cultura tardía».

---

<sup>82</sup> Este artículo fue publicado en la recopilación de artículos, *Kultur und Kritik. Versreute Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

<sup>83</sup> Publicado en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971 (trad. cast. *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 91-96).

Y en 1970, vuelve Habermas a tomar posición contra Gehlen, esta vez en su artículo titulado: «*Substancialidad imitada. Una confrontación con la ética de Arnold Gehlen*»<sup>84</sup>, esta vez contra el libro de Gehlen, *Moral e hipermoral. Una ética pluralista* (1969).

### c) Puntos centrales de la polémica entre Habermas y Gehlen

1. El primer punto de la crítica se refiere al principio básico de la antropología de Gehlen (el *principio antropobiológico*). Gehlen quiere *derivar*, o simplemente *dar razón* de todos los comportamientos humanos, y, de modo especial, de los comportamientos culturales, desde la necesidad práctica de la «dominación de las tareas impuestas por la conservación de la vida». Esto es, Gehlen pretende explicar todo lo que el hombre hace desde la lógica de mantenerse en la existencia, quedando con ello toda la cultura al servicio de la biología.

En cambio, para Habermas, el planteamiento de entender toda la actividad cultural humana desde la óptica de la finalidad biológica no es capaz de agotar la *multiplicidad* de la cultura, y sobre todo el *sentido* de los comportamientos humanos.

Gehlen se defendió, en las sucesivas ediciones de *El hombre*, de las acusaciones de quienes veían en su postura un reduccionismo biologista. En ese sentido, Gehlen tiene razón, en la medida en que no reduce lo cultural a lo biológico, sino que admite la autonomía de lo cultural en cuanto a su ser, aunque subordina la funcionalidad de lo cultural a lo biológico. Según él, todos los frutos de la cultura, desde las técnicas alimenticias hasta las cosmovisiones filosóficas, la estética, la ética o la religión, se explican en función de la necesidad de suplir la deficiencia biológica y sobrevivir, realizando exitosamente la *ley de la descarga*.

Habermas entiende que Gehlen realiza en este punto una errónea simplificación, puesto que «las supremas creaciones del espíritu sirven a la vida precisamente en cuanto rompen el marco de la mera reproducción de la vida». Para Habermas, la filosofía y demás obras superiores de la cultura no están al servicio de la vida, no las hace el hombre para poder vivir, sino que surgen precisamente cuando el hombre ha superado la escasez y los aprietos de la existencia. Habermas recuerda que el hombre filosofa y se dedica a la contemplación estética cuando puede

---

<sup>84</sup> «Nachgeamhte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlen Ethik», publicado en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. El original lo había publicado en Merkur, H. 261, enero 1970. Trad. cast. como *Un remedo de sustancialidad*, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 96-113.

disponer de tiempo libre y de sosiego. El ocio es el origen de la filosofía.

En el ser humano se dan, pues, dos niveles distintos, interrelacionados pero autónomos: a) el nivel del *homo technicus*, o del *homo faber*, en el que el hombre se afana por buscar alimentos y transformar la realidad, puesto que es *animal deficiente*; y en este nivel es donde resulta pertinente el esquema antropológico de Gehlen; b) y el nivel del *homo sapiens* (hombre filosofante, estético, ético, religioso), que se pregunta por el sentido de su vida y de la realidad, y que surge y aparece precisamente cuando ha sobrepasado suficientemente el nivel anterior. Aunque también es cierto que estos dos niveles no hay que entenderlos en un sentido cronológico, sino como dos momentos estructurales de la configuración de lo humano. Es decir, si bien es cierto que el segundo momento o nivel aparece y se manifiesta explícitamente cuando se ha conseguido una cierta seguridad en los niveles mínimos de supervivencia, también es cierto que el ser humano actúa como *homo sapiens* desde las primeras etapas de su existencia.

Pero lo que sí es cierto es que la lógica de la mera reproducción de la vida, poniendo en marcha su capacidad de sobrevivir, es distinta a la lógica del ordenamiento moral y de la búsqueda del sentido de la vida y de la salvación definitiva. Son dos niveles, por tanto, que se relacionan pero que son claramente diferentes y autónomos. Por tanto, la teoría antropológica de Gehlen, desde la que pretende explicar todo lo humano, no se sostiene, falla en su columna vertebral.

2. El segundo punto hacia el que se dirige la crítica de Habermas es la pretensión de Gehlen de deducir de la *deficiencia biológica* los contenidos de la moralidad y del ordenamiento social. En la medida en que somos una especie en peligro de extinción, tenemos que poner todos los medios para asegurar que las respuestas a los estímulos sean las adecuadas, e institucionalizar tales respuestas para que se transmitan a las siguientes generaciones como una tradición preciosa. Es decir, la pretensión de Gehlen es deducir de la base biológica humana una *ética* y una *teoría de la sociedad*. La no fijación y plasticidad de la estructura morfológica y de la dinámica instintiva exige unas coordenadas institucionales que impongan al hombre normas de actuación efectivamente vinculantes, desempeñando así la función de los instintos de los que él no dispone. De este modo, la teoría de las instituciones implicaría ya, en principio y *realmente*, la teoría ética. El individuo, o el carácter moral, serían *una institución en un caso*.

Así, escribe Gehlen en *El Hombre*: «La tarea de configuración de la vida pulsional, planteada constantemente de nuevo a toda generación y crónicamente impuesta al hombre por su misma existencia, es llevada a

cabo primeramente por la *educación* y posteriormente por la *autodisciplina*. El resultado de esta tarea configuradora se denomina *moralidad*. Ella es, como se ha mostrado, una necesidad biológica exclusiva del hombre» (p. 362).

Habermas, en cambio, considera ilegítima y falta de lógica la deducción de la moralidad y del ordenamiento social desde la base biológica, en la medida en que «una ciega reproducción de la vida, por y para sí misma, es indiferente tanto respecto a la barbarie y a la humanidad como al destino de una existencia que, por naturaleza, está situada en el umbral de peligrosidad de verdad y no verdad». Esto es, una cosa es que el hombre por ser deficiente luche por mantenerse en la existencia, y otra, que de ahí se deduzca una determinada y específica ética. La deficiencia humana, y, en general, las características biológicas del hombre, son indiferentes respecto a una sociedad basada en la barbarie, o una sociedad que defienda la libertad y la justicia para todos. Y es igualmente indiferente respecto a construir una sociedad sobre la verdad o sobre la no-verdad. Y ello es así porque la ética y el problema de la verdad se asientan sobre bases diferentes de la simple supervivencia.

Cabe, por tanto, plantear a la propuesta de Gehlen la cuestión de por qué se deduce de la deficiencia biológica una sociedad de fuertes estructuras pero que se respeten los derechos fundamentales del individuo, y no más bien una en que se imponga el más fuerte, y se dejen de lado los más elementales principios democráticos. Se advierte, pues, que los planteamientos de Gehlen pueden ser utilizados para legitimar cualquier régimen dictatorial y autoritario, si cumple la tarea que él considera primordial y casi única: conseguir la supervivencia de la especie. Si se viera que tal finalidad se consigue mejor con un régimen totalitario, parecería que habría que concluir que se trataría del sistema más adecuado.

Si no queremos llegar a esa conclusión, tenemos que aceptar que la cultura no depende, en su racionalidad interna, de los imperativos biológicos, sino de su propia lógica. Para Habermas, en concreto, depende de su propuesta de racionalidad comunicativa, que se configura desde una situación ideal de diálogo, como anticipo de la sociedad ideal, tal y como propone en su *Teoría de la acción comunicativa*.

3. El tercer punto de desacuerdo lo constituye el hecho de que Gehlen, partiendo de la no-fijación (o deficiencia) del hombre, concluye en el establecimiento de un *catálogo de constantes* antropológicas y en la *ontologización* y *repetición* de lo que es y de lo que fue (la etapa del hombre primitivo). Es decir, en «Hombre primitivo y cultura tardía», Gehlen realiza la comparación entre las estructuras sociales ele-

mentales de los hombres primitivos, y la complejidad de la *cultura de reflexión* a la que habría llegado el hombre actual.

En la época del hombre primitivo, en la medida en que se estaría todavía en una fase elemental de aprender a sobrevivir, se diseñó un tipo de organización cultural de total sencillez y transparencia, en la que cada uno tenía ya asignado su *rol* específico, pudiendo dedicarse sin problema a su vida privada. En cambio, dada la complejidad en la que vivimos actualmente, el individuo normal vive lleno de tensiones entre una vida pública llena de complejidades y una vida privada a la que no puede entregarse inconscientemente.

Esta preferencia por el tipo de vida del *hombre primitivo*, en detrimento de la cultura actual, le parece a Habermas que se basa en un dogmatismo antropológico no crítico, en la medida en que eleva a nivel ontológico lo que es dato puramente *fáctico*, fruto de un momento histórico, sin más. Y además, tales planteamientos tienen peligrosas consecuencias sociopolíticas, sobre todo si el descubrimiento de tales *constantes* se presenta como un logro objetivo de una ciencia *libre de valoraciones*.

Así, en «Hombre primitivo y cultura tardía», la no-fijación del hombre no es entendida y asumida en la perspectiva del destino del hombre a la libertad, y a una organización de la sociedad para la autonomía y la libertad de los individuos, sino que, por el contrario, Gehlen, universaliza un estadio histórico primitivo de dominación transpersonal, en el que las instituciones regulaban (violentamente) las relaciones fundamentales del hombre consigo mismo y con los otros hombres.

De este modo, Gehlen ha constituido como *la forma de hombre* en cuanto tal *la forma de vida arcaica*, desvinculando al hombre arcaico de sus condicionamientos históricos. Con ello, lo que pudo haber sido positivo y válido para anteriores estadios de la humanidad, queda universalizado, con lo que el hombre parece quedar destinado a la repetición permanente de formas de vida que fueron buenas para épocas anteriores.

Para Gehlen, de la *naturaleza* del hombre se deduce la necesidad de una sociedad autoritariamente estructurada. El hombre no está, según esto, destinado a ser sujeto de sí mismo, a su autoconstitución como ser social.

Muy otra es la opinión de Habermas, cuando dice: «Ciertamente, el hombre tiene que aprender su comportamiento. Pero así como se han dado y se dan situaciones en las que son imprescindibles instituciones de toda clase como “maestros de la vida”, históricamente pueden ser posibles otras situaciones y, quizás éstas se den ya en la actualidad, en las que el hombre, en la medida en que sublima sus energías funciona-

les y, por así decirlo, toma posesión de sí mismo, se independiza, precisamente por ello, de los grandes “*sistemas de disciplina*”, cuya prepotencia y dignidad Gehlen considera imprescindibles para el hombre. Por ello, carece de consecuencia lógica afirmar que la humanidad degeneraría en el caso de que la dominación cesase y su puesto fuese ocupado por la autoridad racional».

Habermas considera que Gehlen, en el fondo, expresa una gran desconfianza en la razón, y tiene miedo al progreso, y, por ello, se lanza a la búsqueda en el pasado de una especie de paraíso perdido.

4. El cuarto aspecto de la polémica se centra en el hecho de que en la teoría de las instituciones, Gehlen realiza una incorrecta articulación entre individuo/sociedad. Habría, por tanto, en este punto una incorrecta o incompleta asimilación de la dialéctica hegeliana, que considera que el individuo no llega a su compleja realización y configuración más que a través de un momento de alienación o extrañamiento en lo otro, en lo social. Es verdad que el hombre no existe en sí mismo, en su autosuficiente interioridad, sino en la medida en que sale fuera de sí y se objetiva en las estructuras sociales.

Pero con ello no hacemos referencia más que a un momento de la lógica dialéctica, que debe completarse con el momento de la vuelta del individuo a sí mismo. No tiene sentido, por tanto, absolutizar el momento de la socialidad, y subordinar lo individual a lo social. El ser humano tiene que ser consciente (como veíamos en H. Plessner) de que las instituciones sociales son obra de la acción humana. Por tanto, son relativas y provisionales, aunque necesarias.

En Gehlen se da una relación *automática* entre individuo y sociedad, en la que se prescinde de la dimensión consciente y autónoma del individuo. Parecería como si el individuo generara las instituciones sociales de modo automático, como consecuencia de un dinamismo biológico interno. Con ello se observa una grave contradicción, puesto que, por un lado, la relación que Gehlen establece entre *deficiencia* y *acción cultural* es una relación no automática, sino dada en un contexto de reflexión y de elección; pero, por otro, absolutiza lo social frente al individuo, y, dentro de lo social, un modo concreto de entenderlo. Con lo cual, parecería que los individuos ya no pueden hacer nada contra las instituciones transmitidas por las generaciones anteriores. Entre la seguridad que proporcionan las instituciones y la libertad, Gehlen siempre es partidario de lo primero en detrimento de la inseguridad que introducen la libertad y la pluralidad de posturas.

Todas estas deficiencias tienen su origen en el punto de partida cientifista de la Antropología de Gehlen. Pretender estudiar toda la rea-



lidad del ser humano desde una postura extrínseca, que podríamos considerar como conductista, lleva a un menosprecio de la conciencia y de la introspección, y, por tanto, de la autonomía y libertad del hombre. De ahí que en su concepción social sitúe el acento en las estructuras sociales en detrimento de la autonomía de los individuos. Lo curioso es que una concepción antropológica como la suya es precisamente la más adecuada para defender, en el terreno de lo cultural y social, posturas diametralmente opuestas a ella, y entender lo humano como lo no biológicamente fijado, y, por tanto, lo dejado en manos de la libertad y de la racionalidad.

Eso es lo que, en último término, afirma Habermas. Advierte que Gehlen acierta en concebir al hombre como *ser deficiente*, siguiendo con ello ideas ya presentes en varios románticos alemanes (Herder, entre otros), obligado con ello a ser *actuante* (Fichte) y a construirse un mundo a su medida. Por tanto, cada individuo nace inevitablemente instalado en un *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) determinado; y si quiere adoptar otro, lo hace dejando el suyo para adoptar ese otro. Pero todo «mundo de la vida» supone ya una estructuración cultural de las pulsiones biológicas. Por tanto, el ser humano no está biológica sino histórica y culturalmente configurado. El mundo institucional en que se mueve el hombre, está históricamente devenido, y no biológicamente. De ahí que la historia puede ir creando otros *mundos de la vida* distintos.

Si vivimos en un mundo capitalista, no es el resultado de factores biológicos, sino históricos, humanos, y, por tanto, pueden ser cambiados. No hay constantes en la naturaleza humana; esas constantes son elementos históricos, como ya indicaba Horkheimer; y el mundo de las constantes del hombre está social e históricamente determinado.

La Antropología filosófica ha de hacer crítica de estas constantes, y ser consciente críticamente de las variables antropológicas. Todo ello es consecuencia del carácter histórico del objeto y del sujeto antropológico, en la medida en que todo conocimiento está mediado por intereses. Habermas no propone propiamente un modelo antropológico positivo, sino que sigue en esta crítica a Gehlen el método crítico-negativo de la primera generación de la Teoría Crítica. Aunque es evidente que la propuesta antropológica de Habermas se configura desde su teoría de la acción comunicativa. Ahí se advierte el punto de arranque de su teoría en un modelo antropológico apoyado en la idea de un *homo loquens*. El ser humano se constituye como tal por el hecho de estar capacitado para interactuar comunicativamente con sus semejantes. Y aunque pueda ejercer de modo incorrecto esa comunicación, podrá deducirse reconstructivamente la situación ideal de diálogo, que constituye la condición de posibilidad del lenguaje fáctico. Y en ese ejercicio

de reconstrucción o deducción trascendental (Apel) es donde aparece dibujado un modelo ideal de hombre y de sociedad. Aunque esos rasgos antropológicos tiene unos contenidos predominantemente formales, y no materiales.

## 5. La crítica de Foucault a la Antropología filosófica

La referencia a M. Foucault en la reflexión sobre la Antropología filosófica es clave e inevitable. De él proviene uno de los planteamientos más lúcidos y certeros sobre el estudio del hombre, aunque no menos plagado de ambigüedades, como vamos a ver. A Foucault se le ha solido encasillar dentro del movimiento *estructuralista* (junto a Lévi-Strauss, Lacan y Althusser, entre otros), a pesar de no considerarse el propio autor un estructuralista<sup>85</sup>. Pero coincide con los autores antes mencionados en lo que el mismo Foucault denominó una *pasión por el sistema*, en contraposición a la *pasión por el individuo* que caracterizó a la generación anterior, la de Sartre.

Se suelen señalar cuatro etapas en la trayectoria intelectual de M. Foucault: etapa de juventud, arqueología del saber, genealogía del poder y recuperación del sujeto (estético). Iremos recorriendo estas diversas etapas y recogiendo sus planteamientos antropológicos.

### 5.1. *Etapa de juventud*

Es la etapa menos conocida y estudiada. Puede advertirse en ella dos momentos. El primero de ellos es anterior y simultáneo a su *conversión estructuralista*. Su obra clave es *Enfermedad mental y personalidad* (1954)<sup>86</sup>, y constituye el primer intento de pasar de la crítica freudiana a la arqueología psicoanalítica, en la que se contienen algunos temas popularizados por la *antipsiquiatría* (Laing), aunque con un enfoque diferente.

---

<sup>85</sup> La bibliografía sobre Foucault es interminable. Baste como introducción: M. Morey, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983; M. Blanchot, *Michel Foucault, tal como lo imagino*, Valencia, Pre-Textos, 1988; G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1988; Didier Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, Barcelona, Anagrama, 1992; Pedro M. Hurtado Valero, *Michel Foucault*, Málaga, Agora, 1994; Patxi Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, o. cit.

<sup>86</sup> *Maladie Mentale et Personnalité*, París, PUF, 1954 (trad. cast. Buenos Aires, Paidós, 1961).

El segundo momento, ya dentro de la órbita estructuralista, lo constituyen obras como *La historia de la locura* (1961)<sup>87</sup> y *El nacimiento de la clínica* (1963)<sup>88</sup>. En ellas, dice el propio Foucault, «he intentado analizar las condiciones bajo las cuales se podía constituir un objeto científico»<sup>89</sup>. En este momento trata de pasar de la arqueología psicoanalítica a la arqueología médica, en general, intentando establecer las condiciones de posibilidad del saber psiquiátrico y médico, en estrecha relación con la sociología del conocimiento.

## 5.2. La arqueología del saber

Esta etapa, momento en que alcanza Foucault su madurez teórica, se inicia con *Las palabras y las cosas*<sup>90</sup>, obra clave para nuestro tema y que le dio una gran popularidad. En esta obra se propone realizar «la arqueología de las ciencias humanas», realizando un estudio histórico-estructural en el que se examinan las condiciones de posibilidad del saber occidental, que, según Foucault, habría atravesado tres épocas o *epistemes*, configuradas cada una con sus específicos aprioris histórico-culturales, y que denomina episteme renacentista, clásica y decimonónica. En los momentos actuales estaríamos asistiendo al nacimiento de una nueva episteme, la científica, en la que se sucede *la muerte del hombre*. En este libro, por tanto, concluye con la proclama de su *anti-humanismo teórico*, con claras reminiscencias del grito de Nietzsche, «Dios ha muerto».

Foucault se plantea, siguiendo la estela de Kant, por qué son necesarios los discursos acerca del hombre. Para Foucault, la necesidad de preguntarse acerca del hombre, como momento del surgimiento de una antropología autónoma y específica, se dio cuando se produjo el hundimiento de la episteme clásica, abriéndose en ese momento la necesidad de tratar de determinar el *qué* de un *objeto* (el hombre), que, a su vez, es un *sujeito*, y a verse determinado a buscar su fundamento en un ser infinito<sup>91</sup>. Hasta

---

<sup>87</sup> *Histoire de la Folie à l'Age Classique*, París, Ed. 10-18, 1961 (trad. cast., México, FCE, 1964).

<sup>88</sup> *Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Regard Médical*, París, PUF, 1963 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1966).

<sup>89</sup> Cfr. P. Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 73-74; E. Trías, «Presentación de la obra de M. Foucault», *Convivium*, II, 30 (1969), pp. 55-68; Id., *M. Foucault, Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970.

<sup>90</sup> *Les Mots et les Choses*, París, Gallimard, 1966 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1966).

<sup>91</sup> Cfr. M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit., pp. 51 y ss. Cfr. también J. Lorie Mena, *Para conocer la filosofía del hombre, o el ser inacabado*, o. cit.; J. Rubio Carraedo, *El hombre y la ética*, Barcelona, Anthropos, 1987, parte I.

ese momento, en las épocas anteriores, había realidades que hacían de base trascendental para asentar en ellas la comprensión del hombre. Pero al derrumbarse esas cosmovisiones, se echa mano del él para hacer de apoyo trascendental. Pero esto plantea una paradoja muy seria, que configura toda la filosofía moderna: buscar y situar el *fundamento* en una realidad *finita*, como es el hombre. La disciplina encargada de dar con ese fundamento es la Antropología filosófica. De ahí que en la episteme decimonónica el hombre se convierte en el *nudo epistémico*, en la realidad en la que convergen todas las grandes cuestiones epistemológicas, como si del hombre dependieran y en él se resolvieran todas las demás cuestiones del saber. Esto nos hace ver, según Foucault, que «el hombre es una invención reciente», y «quizás está en vías de cerrarse», en la medida en que puede darse un cambio de episteme y de las condiciones de posibilidad que la configuran.

De hecho, con la emergencia de las nuevas ciencias humanas (la etnología, el psicoanálisis y la lingüística) que van a ir configurando la nueva episteme que comienza, la contemporánea, nos enfrentamos ante la evidencia de la desintegración y desaparición del hombre («el hombre ha muerto») como realidad unitaria. De ahí que estaríamos asistiendo, en consecuencia, al descentramiento de la Antropología filosófica como disciplina clave y central del saber.

La proclamación de *la muerte del hombre* suscitó duras polémicas y reacciones opuestas. En respuesta a las críticas, y para evitar las ambigüedades a que había dado lugar su postura, escribió *La arqueología del saber*<sup>92</sup>, donde presenta un planteamiento teórico más ambicioso, puesto que ya no se limita a realizar la arqueología de las ciencias humanas, sino de la ciencia, en toda su amplitud. Esto no le lleva a desdecirse de sus afirmaciones anti-humanistas, sino a reafirmarse en ellas.

Lo que tenemos que preguntarnos es si la superación de la postura tan central del hombre como *nudo epistémico* implica necesariamente la desaparición de todo tipo de Antropología filosófica. Como indica M. Morey, la disolución del hombre producida por la etnología, el psicoanálisis y la lingüística nos está indicando que el hombre, como objeto unitario, no puede ser obra de los saberes científicos. Esa visión unitaria es obra de un planteamiento filosófico, en que se entiende al hombre como idea reguladora. Por tanto, a pesar de que las ciencias

---

<sup>92</sup> *Archéologie du Savoir*, París, Gallimard, 1969 (trad. cast., México, Siglo XXII, 1970).

humanas tienden a dispersar los saberes acerca del hombre y a poner en cuestión su visión unitaria, no por eso se deja de hacer Antropología filosófica.

Pero la Antropología filosófica tiene que ser consciente de las limitaciones de las que nos advierte Foucault. Por tanto, se tendrán que tener en cuenta varios escollos a evitar. El primero será superar la tendencia a entender la esencia de lo humano como una realidad eterna, una estructura idéntica a través del paso del tiempo y de las culturas, sobre la cual nuestro conocimiento va avanzando de modo acumulativo. La Antropología filosófica debe partir de entenderse como una disciplina situada social e históricamente, y por tanto condicionada por múltiples factores culturales.

Igualmente, tiene que ser consciente de que la Antropología surge como consecuencia de haber perdido vigencia y legitimidad un mundo asentado en cosmovisiones metafísicas, que funcionaban como suelos trascendentales de lo humano. De ahí que en la actualidad es el propio hombre el que tiene que ejercer como suelo trascendental de sí mismo. Y la Antropología tiene que darse cuenta de que preguntarse por el ser del hombre implica ejercer una doble tarea: preguntarse por el *sentido* de lo humano, y reflexionar también sobre su *funcionamiento*. Para Foucault es evidente que la segunda tarea (preguntarse por el *funcionamiento* de lo humano) es un cometido más empírico, obra de las ciencias humanas, asentadas en los ámbitos semitrascendentales de la vida, el trabajo y el lenguaje.

El error de las antropologías científicas está en pensar que con preguntarse por el funcionamiento de lo humano ya es suficiente para dar cuenta del *sentido* de lo humano. En ciertas estrategias antropológicas reductivas, la pregunta por el sentido se disuelve en la pregunta por el funcionamiento, pretendiendo que esos tres ámbitos semitrascendentales (vida, trabajo y lenguaje) cumplan la función de las ideas trascendentales kantianas (alma, mundo, Dios). Esta desviación de la que habla Foucault, propia de ciertas antropologías científicas, es bastante frecuente en nuestra época. El acierto de Foucault está en advertir la diferencia cualitativa de planos en los que se sitúan las cuestiones acerca del *funcionamiento* y del *sentido* de lo humano.

Por tanto, como señala M. Morey, «el tratar de concluir una Idea de hombre por la suma de una serie de determinaciones positivas de la verdad de su funcionamiento (presentando dicha Idea, no como tal verdad, sino como verdad)» es incurrir en una ilegítima confusión de planos. «Hay que decir que tal operación es ilegítima, no porque las Ideas lo sean, no porque la AF no deba tratar con Ideas, sino porque como es sabido las Ideas pertenecen a un ámbito que es ajeno al de la verdad

positiva»<sup>93</sup>. De esta forma, apuntamos a la cuestión de la posibilidad misma de un discurso filosófico, y, por tanto, de la posibilidad también de una reflexión acerca del hombre que llamamos Antropología filosófica, como visión unitaria del ser humano desde la búsqueda de su sentido, fruto de una interpretación en profundidad de su funcionamiento.

El que esta perspectiva sea problemática, y no pueda entenderse como algo dado desde siempre y para siempre, ni apoyado en suelos trascendentales metafísicos, no implica que la Antropología filosófica sea imposible ni ilegítima, aunque tenga que ser consciente de estas limitaciones.

### 5.3. *La genealogía del poder*<sup>94</sup>

En esta etapa se centró Foucault en la pregunta por los elementos que contribuyeron a la tarea de convertir al hombre en objeto de reflexión discursiva. Se trata de una perspectiva complementaria a la de la etapa anterior. En *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* se afrontaba una perspectiva horizontal. Ahora se trata de hacer algo similar pero desde una perspectiva vertical, de profundidad, tarea que ya comenzó a realizar en *Historia de la locura* (1961) y *Nacimiento de la clínica* (1963), pero que continuará sobre todo en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975)<sup>95</sup> y otros textos<sup>96</sup>.

Foucault llega a la conclusión, en sus análisis históricos, de que con la emergencia del orden burgués se conforma una nueva modalidad de poder político, que toma como modelo el espacio carcelario, y que se ejerce a través de la vigilancia y la disciplina. De este modo, en vez de ejercer una burda dominación física sobre los cuerpos, se persigue dominar las almas. Y es precisamente esta nueva estrategia de ejercer el poder de modo más sutil lo que ha determinado el nacimiento del hombre como objeto de reflexión científica.

---

<sup>93</sup> M. Morey, *El hombre como argumento*, o. cit., p. 59.

<sup>94</sup> *Ibidem*, pp. 66 y ss.; Th. McCarthy, *Ideas e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 51-91.

<sup>95</sup> *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, París, Gallimard, 1975 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1927).

<sup>96</sup> Cfr. M. Foucault, *La Volonté de Savoir. Histoire de la Sexualité* (I), París, Gallimard, 1976 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1978); *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978 (ed. de textos de M. Foucault, a cargo de J. Varela y F. Alvarez Uría); *Sexo, Poder, Verdad*, ed. de conversaciones con M. Foucault a cargo de M. Morey, Barcelona, Materiales, 1978. Se reeditó, con nueva introd., con el título *Diálogo con el Poder*, Madrid, Alianza, 1981.

Con el inicio del orden burgués, se va a producir una curiosa inversión, respecto al antiguo régimen, en el modo e interés de la individuación humana. En el antiguo régimen, el interés por la clarificación individual se centraba en los individuos que estaban situados en la cúspide de la pirámide social, de tal modo que «el individuo por excelencia es el soberano, aquel a quien todos miran y en quien todos se miran»<sup>97</sup>. Por contra, en el régimen burgués, los que pasan a ser más objetivados e individualizados son los pertenecientes a las capas inferiores. Y en este empeño de objetivar e individualizar es como nacen y se constituyen las diferentes ciencias humanas. En palabras de Foucault, «todas las ciencias, análisis o prácticas con radical “psico-” tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización. El momento en el que se ha pasado de los mecanismos históricos rituales de formación de la individualidad a mecanismos científicos y disciplinarios, en los que lo normal ha tomado el relevo de lo ancestral y la medida el lugar del status, sustituyendo así a la individualidad del hombre memorable la del hombre calculable, este momento en que las ciencias del hombre han devenido posibles, es cuando fueron puestas en obra una nueva tecnología de poder y otra anatomía política del cuerpo»<sup>98</sup>.

Con ello se observa, según Foucault, una profunda complicidad entre las cuestiones acerca del hombre y los métodos disciplinarios utilizados por el régimen burgués. Se pueden además señalar los diversos modos que este régimen burgués ha utilizado en su empeño de progresiva objetivación de los sujetos humanos. El primer modo es el que llevan a cabo las ciencias empíricas, y luego las humanas, acerca del ser humano en cuanto sujeto hablante (lingüística), sujeto productivo (economía, sociología) y sujeto vivo (biología, psicología). Esta tarea está fundamentalmente realizada en *Las palabras y las cosas*. El segundo modo de objetivación, estudiado en *Historia de la locura, Nacimiento de la clínica y Vigilar y castigar*, se ejerce por medio de lo que denomina las *prácticas divisorias*, clasificando con criterios interesados a todos los individuos de la sociedad en locos/cuerdos, enfermos/sanos, criminales/buenos ciudadanos, etc., recluyendo a los situados en el lado izquierdo en las instituciones de vigilancia correspondiente.

El tercer método de objetivación se realiza, según Foucault en *Historia de la sexualidad*, a través de la imposición de criterios que orientan la vida sexual de los seres humanos, «imponiendo al hombre la exi-

---

<sup>97</sup> M. Morey, o. cit., p. 69.

<sup>98</sup> Cita tomada de M. Morey, o. cit., pp. 69-70.

gencia de reconocerse y autenticarse como tal en tanto que sujeto de una sexualidad»<sup>99</sup>.

Por tanto, con estas certeras e interesantes investigaciones de Foucault, las ciencias humanas y las diversas antropologías se ven rodeadas de la sospecha de nacer en torno a unos intereses de poder encaminados a delimitar mejor los contornos del individuo humano con objeto de ser más fácilmente dominado. De tal modo que el supuesto interés aséptico y científico de las ciencias humanas y de las antropologías de servir a un mejor conocimiento del ser humano, estaría empañado por la sospecha de ser meros instrumentos al servicio del poder burgués. En definitiva, los empeños de objetivación del sujeto no hacen más que servir a su mejor *sujetación*. Subjetivar se convierte en sujetar.

Por más que consideremos que los análisis y las conclusiones que aporta Foucault resulten muy discutibles, no pueden dejar de tenerse en cuenta en lo que tienen de síntoma y de llamada de atención sobre la utilización y funcionalidad de las ciencias antropológicas y de la Antropología filosófica al servicio de intereses espúreos de dominación del hombre. «El que el hombre surja [señala M. Morey] como figura para el saber, como nudo epistémico, en el mismo momento histórico en que sobre él se ejerce una nueva modalidad de dominación política para la que el saber es pertinente (...), son, creemos, aseveraciones suficientes como para implicar a las pretensiones de la AF en una malla de suspicacias torva y desagradable»<sup>100</sup>.

Ante este reto que Foucault plantea a la Antropología filosófica, colocándola ante la necesidad de librarse de la acusación de ser un *discurso cómplice* con el poder, creemos que tenemos que distinguir entre dos aspectos que están unidos, pero que hay que diferenciar. Es evidente que todo saber es, y ha sido, un instrumento al servicio del poder. Saber es poder. Pero ello no implica que necesaria y únicamente pueda ser utilizado el saber para la dominación. Con iguales posibilidades cabe ser utilizada al servicio de la liberación del hombre de instancias de poder esclavizantes. El problema de Foucault está en que, en esta fase de su reflexión intelectual, niega la posibilidad de que puedan distinguirse entre poderes dominadores y poderes liberadores<sup>101</sup>. Más adelante se produce en él un cambio significativo, al igual que sobre la comprensión del sujeto humano, dando lugar a la última etapa de su pensamiento.

---

<sup>99</sup> M. Morey, o. cit., p. 72.

<sup>100</sup> Ibídem, pp. 72-73.

<sup>101</sup> Cfr. N. Chomsky/M. Foucault, *La naturaleza humana. ¿Justicia o poder?*, Valencia, Cuad. Teorema, 1976.



#### 5.4 Recuperación del sujeto (estético)<sup>102</sup>

Th. McCarthy se alinea con la opinión de los que defienden que, en la década de los ochenta, poco antes de morir, Foucault experimentó un viraje importante en su forma de pensar. El mismo Foucault lo habría confirmado en alguna de sus últimas entrevistas («Mi forma de pensar ha cambiado»), tras la publicación del vol. 1 de la *Historia de la sexualidad*. Para McCarthy, la señal más evidente del cambio se halla en el estudio sobre *Was ist Aufklärung? (¿Qué es la Ilustración?)*, de Kant (1784). Foucault entiende que la diferencia de planteamiento, respecto a la pregunta antropológica, entre Descartes y Kant, está en que el primero plantea la pregunta en primera persona del singular (¿quién soy yo, como sujeto único, pero universalizable y ahistórico?), mientras que Kant plantea la pregunta así: ¿qué somos en un momento muy preciso de la historia? Foucault hace suya esta forma de reformular la pregunta.

Como hemos visto, la preocupación de Foucault fue siempre sacar a la luz el trasfondo trascendental de nuestra historia y de nuestra cultura, puesto que ese entorno es el que va configurando nuestra forma de ser hombres, nuestra identidad. Pero es en esta década de los ochenta cuando Foucault habría visto la identidad de sus metas intelectuales y la de los ilustrados. Aunque aquí se va a dar también una diferencia frente a ellos, en la medida en que, en el empeño de Foucault de sacar a luz las estructuras culturales que limitan el conocimiento, toma ahora partido por el individuo frente al sistema. En cambio, tanto Kant como los ilustrados (y también los frankfurtianos) reflexionan críticamente sobre las estructuras que configuran las épocas históricas y las diversas culturas, pero son conscientes de que existen unas estructuras que son opresoras, frente a otras que son liberadoras. Para los ilustrados, las estructuras sociales son necesarias, por lo que no pueden ser demonizadas sin más, sino diferenciar entre las que realizan una función dominadora y las que permiten la liberación de los hombres.

Pero, aparte de estas discrepancias, lo que se advierte en Foucault es un cambio significativo en este punto respecto a sus etapas anteriores, fundamentalmente en torno a la idea de *sujeto* y a la de *poder*. El cambio respecto al *sujeto* se da a partir del segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* (1984). Entre el primer volumen y los demás, se daría un cambio ente el interés por la sexualidad sin más a cómo en ese campo se producen diferentes modelizaciones del sujeto. Así, señala

---

<sup>102</sup> Sigo aquí fundamentalmente a Th. McCarthy, *Ideas e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, cap. 2.º, «La crítica de la razón ingenua: Foucault y la Escuela de Frankfurt», pp. 51-85.

los diversos modos como a lo largo de la historia se ha entendido el sujeto a sí mismo como dueño de su propia realización. Le interesa ahora a Foucault no tanto cómo ha sido sujetado el individuo a través de los diferentes saberes al servicio del poder, sino cómo se ha ido configurando a sí mismo en el ejercicio moral de ser sujeto de sus propias acciones y de configurarse a sí mismo. Como puede verse, se ha dado aquí un cambio de acento desde la preocupación de las *prácticas coercitivas* hacia las *prácticas de la libertad*.

En este empeño de investigar los modos como los individuos persiguen su propia configuración como sujetos, Foucault distingue diversos modos de entender las orientaciones morales en el ámbito cultural griego y en el cristianismo. Mientras entre los griegos se daba una *ética de la existencia*, orientada a la «construcción de la propia vida como una obra de arte personal», la moral cristiana se configuró como un *sistema de normas*, fundadas en la voluntad de Dios, a las que los creyentes debían obedecer. Por tanto, mientras el modo ético cristiano insiste en el código, la autoridad, el castigo, y, en consecuencia, produce en lo social un modo de subjetivización desde el ámbito de lo jurídico, la orientación griega entiende la ética como un proceso de autoformación, que da más autonomía y libertad al individuo en el empeño de realizarse como persona. El modelo de moralidad griega, al que se siente más cercano Foucault, persigue un tipo de existencia estética, entendiendo el ejercicio de configurar la vida personal como el trabajo de un artista que persigue realizar su propia vida como una obra de arte. De ahí que Foucault hable de una *eto-poética*.

A este modo de interpretar las moralidades griega y cristiana que propone Foucault, se le pueden poner muchos reparos, en la medida en que exagera en cada uno de los dos modelos uno de los dos elementos que configuran toda moral, lo individual y lo social. El modelo griego, más centrado en la autorrealización personal, en la línea de las llamadas *éticas eudemonistas* o de la *felicidad*, tendría la dificultad de coordinar en sociedad los conflictos entre derechos y proyectos individuales. Y el modelo cristiano, del que Foucault hace resaltar más la norma, la articulación de los deberes sociales (sea desde una moral heterónoma: voluntad de Dios, o autónoma: entender la propia realización como voluntad de Dios), en la línea de la llamada *ética de la responsabilidad*, en ningún momento descuidó la insistencia en el respeto a la propia autonomía y la obligación de escuchar la voz de la conciencia (conciencia bien formada), como instancia última de moralidad.

Pero, además de estos reparos, lo que sí queda claro es que Foucault ha dado un giro importante desde la *muerte del hombre* hacia la reivindicación del sujeto. Si en sus etapas anteriores el sujeto se redu-

cía a ser un punto de confluencia de estructuras y de campos de poder, ahora lo entiende como la instancia llamada a ser el dueño de su existencia eto-poética. Está claro, pues, que el último Foucault se ha desmarcado de sus anteriores rémoras estructuralistas. La cuestión está en ver si, como señala acertadamente Th. McCarthy, en este desplazamiento de posturas no se ha ido Foucault al extremo contrario, tan problemático como el anterior. Foucault parece incapaz de conjugar adecuadamente la dimensión individual y social, estructural, de la persona humana, conjugando al mismo tiempo los dos tipos de moralidad que anteriormente presentaba como totalmente contrapuestos. La moralidad con visión universalista persigue el logro de la justicia para todos, mientras que la ética centrada en la autonomía y la felicidad no siempre tiene en cuenta la situación de los otros que no tienen posibilidades para autorrealizarse<sup>103</sup>. De ahí que sea necesaria la conjugación de ambos aspectos, como defiende J. Habermas<sup>104</sup>. Foucault parece que se olvida de la ética del deber y de la justicia, centrado en el empeño solitario de perseguir la propia felicidad, cuando se puede y se debe entender la realización personal dentro de un marco de ordenación moral que persiga el bien de todos, y, cuando aparezcan conflictos, solucionarlos a través de un diálogo racional. Pero en Foucault parece haber dificultades en conjugar la libertad individual y la dimensión social, de modo que entiende la correlación entre la ética y la política como necesaria e inevitablemente conflictiva.

Decíamos más arriba que Foucault también había cambiado su modo de concebir el *poder*<sup>105</sup>, aunque en función de lo que acabamos de decir acerca del sujeto vamos a ver que su cambio también lleva aparejados ambigüedades y problemas. En sus etapas anteriores, Foucault lo veía todo como relaciones de dominación, mientras que ahora interpreta todas las relaciones sociales como relaciones estratégicas. Se da, pues, un cambio de una perspectiva vertical a otra más horizontal, entre sujetos.

---

<sup>103</sup> De ahí la crítica que le hace Hans-Herbert Kögler: «Los recursos socioculturales y las oportunidades de desarrollar una personalidad autónoma están desigualmente distribuidos, y esto no puede ser nivelado por una elección ética del sujeto (...). Es más, este enfoque deja completamente sin respuesta la pregunta de cómo nos sería posible criticar contextos que por sí mismos hacen imposible los modos (autónomos) de subjetivación». Cita tomada de Th. McCarthy, o. cit., p. 84.

<sup>104</sup> Cfr. J. Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983 (trad. cast., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985), y *Teoría de la acción comunicativa*, o. cit., pp. vol. II, 132-141.

<sup>105</sup> Cfr. Th. McCarthy, o. cit., pp. 71-76; Patxi Lanceros, «M. Foucault: poder y sujeto», *Anthropos* (Venezuela), 1995, n.º 31, pp. 17-34.

Comienza Foucault por matizar lo que entiende por poder, distinguiendo entre *poder* y *dominación*, entendiendo por *dominación* las relaciones de poder encaminadas al sometimiento del individuo. Por tanto, si antes para Foucault todas las relaciones de poder se consideraban relaciones de dominación, ahora defiende que no todo poder es negativo (dominación). Es constitutivo de todo entramado social estar configurado por «relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades, en los que “algunas personas intentan dominar la conducta de otras”, junto a “las situaciones de dominación que normalmente llamamos poder”<sup>106</sup>.

No puede comprenderse una sociedad sin relaciones de poder. Lo que hay que perseguir es configurar la sociedad con el mínimo de situaciones de dominación, es decir, con relaciones de poder asimétricas e irreversibles. Pero el problema está en que para Foucault el modelo de sociedad no pasa de ser una estructura configurada por relaciones estratégicas de poder, tratando, como hemos visto, de disminuir al mínimo, o evitar del todo, las relaciones de dominación. Como puede verse, se da en esto una clara diferencia entre el planteamiento foucaultiano y el habermasiano. Para Habermas, la racionalidad estratégica, basada en la teoría de los juegos, parte de un modelo social de relaciones entre individuos egoístas que buscan en el consenso estratégico un equilibrio para evitar las consecuencias peligrosas de los egoísmos exacerbados, pero buscando siempre en último término el egoísmo individual. En cambio, la racionalidad comunicativa persigue un modo de ordenamiento social en el que se priman los intereses comunes y convergentes, entendiendo que el bien de todos es el bien de cada uno. Foucault no acepta una racionalidad comunicativa, interpretándola siempre en clave de relaciones estratégicas de poder, no admitiendo que la sociedad pueda organizarse de otra manera que no sea llegar a una especie de equilibrio ideal (campo de juego uniforme) entre esos intereses que se defienden estratégicamente.

La crítica usual que se suele hacer al planteamiento habermasiano y apeliano de considerarlo utópico, no es tan demoledora como se suele imaginar, en la medida en que se tiene que entender como *ideal regulador*, y además, como afirma Th. McCarthy, «la idea de Habermas de discurso racional tendría tanto sentido como *ideal normativo* como tiene la noción de Foucault de campo de juego uniforme. Aquélla sería utópica únicamente en el sentido en que la realización completa de cualquier ideal regulativo es utópica»<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> M. Foucault, *The Ethic of the Care for the Self as a Practice of Freedom*, pp. 11-12. Cita tomada de Th. McCarthy, o. cit., p. 72.

<sup>107</sup> Th. McCarthy, o. cit., p. 76.

## 6. Conclusiones generales

Tras el recorrido de los diferentes capítulos de problematización que acabamos de realizar, advertimos la radical dificultad a la que se enfrenta la tarea de delimitar el estatuto epistemológico de la Antropología filosófica. Cada uno de los capítulos de crítica que hemos analizado hace referencia a dificultades diferentes, a cual más grave y profunda, aunque los planteamientos de Foucault se nos presentan especialmente radicales, aunque no tanto en su última etapa.

Veámos, en primer lugar, que para Heidegger no tiene sentido una Antropología filosófica como disciplina fundamental y núcleo esencial de la filosofía, puesto que tal núcleo esencial lo ocupa la ontología fundamental. Una Antropología filosófica a lo más que aspira es a desarrollarse como ontología regional (si no es que la desechamos como tematización de la ruptura sujeto-objeto en que se desmembra el filosofar occidental).

Para los planteamientos orteguianos, la Antropología filosófica se equivoca al perseguir como característico de lo humano una *estructura esencial* al estilo de la ontología eleática, cuando la realidad humana no puede ser interpretada en categorías ontológicas, sino desde la *vida*. El hombre no tiene naturaleza, sino historia, vida, configurada por la libertad en diálogo con sus circunstancias. El método, por tanto, adecuado para estudiar la vida humana es el raciovitalismo, el único capaz de construir una Antropología metafísica.

Aunque desde diferentes planteamientos, Heidegger y Ortega coinciden en que la Antropología filosófica, como disciplina autónoma y en la línea iniciada por M. Scheler y sus seguidores, es problemática y no suficientemente radical. La base previa o trascendental en la que tiene que apoyarse la Antropología filosófica es la ontología (como pregunta por el sentido del Ser, Heidegger), o la metafísica (como pregunta por la vida humana, raciovitalismo, Ortega). Por tanto, la Antropología filosófica que propone la escuela de M. Scheler es insuficientemente radical, siendo necesario asentarla en suelos ontológicos/metafísicos más firmes, para que pueda configurarse con un estatuto epistemológico suficientemente firme.

Las críticas del marxismo y de las diversas corrientes neo-marxistas achacan a la Antropología filosófica de M. Scheler el olvido de la condición social del ser humano, presentando al ser humano como el resultado dialéctico de sus características individuales, su entorno social y tecno-ecológico. Por tanto, resulta utópico e inviable pretender definir qué sea *el hombre*, como definición que abarque a todos los grupos culturales y momentos históricos. Lo humano se configura

como suma de rasgos antropológicos y de dialécticas entre estamentos sociales, que hacen de lo humano una realidad dinámica y abierta, aunque no absolutamente plástica, que se va configurando en el entramado lingüístico de la racionalidad comunicativa.

El discurso antropológico de M. Foucault se inicia con una radical crítica a la posibilidad de la Antropología filosófica, en la medida en que su objeto de reflexión es algo tan artificial, reciente y, por otro lado, en vías de disolución, que representa un objetivo en sí mismo inútil e imposible, puesto que «el hombre ha muerto». Además, en un segundo momento, las sospechas de ser un instrumento al servicio de poderes que buscan la objetivación del sujeto para conseguir una mejor sujetación, arroja sobre la Antropología filosófica una peligrosa sospecha ética. Estas críticas de las primeras etapas parecen atemperadas en los últimos años, en la medida en que el sujeto humano vuelve a recuperar su autonomía y libertad ante las estructuras sociales, aunque para conformar su ideal eto-poético entrelazado por redes estratégicas de poder.

En resumen, ninguna de las críticas presentadas, ni siquiera las más duras de Foucault, presuponen la necesidad de un abandono definitivo del objetivo de la Antropología filosófica, preguntarse por aquello que caracteriza lo humano en cuanto tal. En lo que sí coinciden todas ellas es en advertir la especial y compleja problematicidad que tal empresa lleva aparejada, y nos advierten, desde sus respectivas ópticas, de algunas de las múltiples dificultades. Ninguna de las propuestas críticas tiene la pretensión de haber resuelto el problema de lo humano de modo definitivo, coincidiendo todas en entender la problematicidad como un ingrediente consustancial de la realidad humana.

## **7. Situación actual y tareas pendientes de la Antropología filosófica**

A la vista de todo ello, advertimos que la tarea de resolver el estatuto epistemológico de la Antropología filosófica sigue todavía como tarea pendiente.

Como puede verse, estamos muy lejos de tener claros los contornos donde se sitúa la pregunta acerca de lo específico de la realidad humana. Esta cuestión se nos sigue apareciendo hoy como problemática y en permanente revisión.

En décadas pasadas, como hemos tenido ocasión de comprobar en este capítulo, este problema ha sido discutido de forma expresa por filósofos de primera línea, pero no por ello se llegó a resultados satisfactorios y aceptados por todos. Más bien sirvieron tales polémicas para

hacerse más consciente la complejidad de la cuestión acerca del ser humano.

Por ello, aunque hoy día no parezca que el problema de la identidad y complejidad de la Antropología filosófica sea un tema estrella de la reflexión filosófica, no significa que no se trate de un problema de primera magnitud ni que se pueda considerar resuelto. Por el contrario, se trata de un tema que no ha perdido importancia ni actualidad.

Las tareas que la Antropología filosófica tiene hoy por delante creemos que podrían resumirse en dos:

- a) Realizar una nueva reconfiguración de lo humano desde las nuevas perspectivas que los avances científicos y filosóficos están aportando.
- b) Y realizar una nueva interpretación de todos esos datos desde una perspectiva crítico-ideológica.

### 7.1. Nueva reconfiguración de lo humano

En la medida en que los saberes científicos están en continua evolución, la Antropología filosófica se halla en permanente proceso de redefinición y ajuste, advirtiéndose como «un saber de ala levantada, que no cesa de elevarse hacia nuevas cumbres, apoyado en el crecimiento de otros saberes»<sup>108</sup>. No le queda, por tanto, a la Antropología filosófica más que realizar una nueva alianza con los saberes científicos, como propugnan I. Prigogine e I. Stengers,<sup>109</sup> en la medida en que las ciencias contemporáneas se están configurando sobre nuevas bases epistemológicas, lo que repercute directamente en la reconsideración de la imagen de lo humano.

Habíamos descrito con Foucault la situación antropológica contemporánea bajo el signo de la perplejidad ante la muerte de una forma de entender al hombre, válida desde Kant hasta nuestros días, pero necesitada de configurar un nuevo espacio antropológico que responda al interrogante de *¿quiénes somos?* La forma de avanzar en la concreción de una respuesta convincente consistiría en iniciar un nuevo diálogo con los saberes científicos, cuyo salto transformador ha ocasionado tan seria transmutación en la identidad humana. Pero en este momento, el diálogo no sólo tiene que abarcar a las ciencias humanas, sino también a las ciencias de la naturaleza, en la medida en que la

---

<sup>108</sup> J. de S. Lucas, «Malestar en la Antropología filosófica», *Estudios Merced*, XXIX (1973), n.º 100, pp. 3-36, 9.

<sup>109</sup> Cfr. *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 1983.

comprensión actual del hombre tiene que situarse en un horizonte epistemológico que comprenda la realidad como un todo unitario. Así lo entiende E. Morin, cuando señala: «Estoy cada vez más convencido de que la ciencia antro-po-social necesita articularse sobre la ciencia de la naturaleza»<sup>110</sup>.

Morin propone resituar la comprensión de lo humano desde una nueva conjugación del trío de conceptos individuo-sociedad-naturaleza, puesto que, según él, «el problema fundamental es, pues, restablecer e interrogar lo que ha desaparecido en la disociación: esta relación misma»<sup>111</sup>. Esto implica que las respuestas que la Antropología filosófica quiere encontrar a los interrogantes que se hace acerca del sentido de lo humano, sobre el *¿quiénes, somos?*, tienen que ir emergiendo de este nuevo marco de referencias: enfocar al ser humano enmarcado en el entorno de la sociedad y del conjunto de la naturaleza, formando con ambos continentes reales y epistemológicos una unidad indisoluble.

Ello tiene como consecuencia que tanto desde el ámbito de las ciencias de la naturaleza como desde una nueva comprensión de lo social, le llegan a la pregunta por el ser de lo humano nuevos interrogantes y nuevas luces esclarecedoras.

#### 7.1.1. RESITUAR AL HOMBRE EN LA NATURALEZA

La naturaleza en la que se encuentra el ser humano y a la que pertenece, se le aparece al hombre actual de una forma que resultaba incomprendible para el hombre griego. Su *physis* no tiene nada que ver con la idea que de ella tenemos en la actualidad, por efecto de la nueva física, en la que resultan determinantes la teoría de la relatividad, la teoría cuántica, la teoría de las catástrofes<sup>112</sup> y otras teorías semejantes, que han tenido la virtud no sólo de mostrarnos un nuevo rostro de la realidad, sino también, de rechazo, un nuevo rostro del hombre, en la medida en que el hombre es parte de esa misma realidad, y se halla sometido a sus mismas leyes. Esta nueva física nos enfrenta con la superación de la física de estados para situarnos ante una física de procesos, que deben ser calculados por leyes de probabilidad. Esto nos lleva, como

---

<sup>110</sup> *La méthode; la nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977, p. 8 (trad. cast. en Cátedra). Igualmente, Michel Serres, *El contrato natural*, Valencia, Pre-Textos, 1991, propone la necesidad de tener en consideración el entorno ecosistémico para llegar a poseer una nueva comprensión correcta de lo humano.

<sup>111</sup> *Ibídem*, 10.

<sup>112</sup> Cfr. René Thom, *Estabilidad estructural y morfogénesis. Ensayo de una teoría general de los modelos*, Barcelona, Gedisa, 1987.



señala Lorite Mena, a la necesidad de *cambiar de realismo*, que «asume que la variabilidad intrínseca de la organización de la materia impide la reducción de su relación consigo mismo a una ley única»<sup>113</sup>. Ello implica que al ser humano le está vedada la pretensión de acceder a un punto de vista omniperspectivístico, como sería la visión divina. La realidad aparece dominada por la *lógica de posibles*, apoyada en la incertidumbre, y abierta a un fin de probabilidades. Esto significa, pues, «desplazarse de una razón suficiente a una razón probable»<sup>114</sup>.

Por otro lado, la teoría cuántica nos introduce en una realidad en la que el observador es determinante en su propia configuración. Con lo cual, el ser humano advierte que su posición en la realidad no es indiferente; que, como hemos señalado ya, no puede situarse abstractamente en una perspectiva divina y al margen del universo material, como si perteneciera a otro mundo. Pero, a su vez, esta referencia subjetual variable, la conjuga la teoría de la relatividad con un referente objetivo invariable, desde el momento en que se advierte que la realidad está construida por una serie de invariantes, cuya medular está constituida por la velocidad de la luz en el vacío. De esta manera, de la mano de esta nueva concepción de la naturaleza, muere un concepto viejo de objetividad y de subjetividad, y se va vislumbrando uno nuevo. «El sujeto clásico (esa posición única y privilegiada de exterioridad que permitía pensarlo como origen fundador de toda determinación) se contamina de posición particular, de la indigencia de las referencias desde donde puede pensar»<sup>115</sup>.

Pero no sólo la física está contribuyendo a reconvertir la imagen del hombre, situándolo de forma nueva en relación con la naturaleza y ante sí mismo, sino también la biología. Ella ha conseguido destrascendentalizar al hombre, al mismo tiempo que desmecanizarlo. Desde Darwin, la génesis de lo humano baja del cielo a la tierra, situándola en un proceso evolutivo similar al del resto de las especies vivas que conforman la biosfera. Las especies van surgiendo en un proceso en el que se conjuga el azar y la necesidad, el orden y el desorden<sup>116</sup> difícil de entender desde ópticas más tradicionales. Este engarce de la especie humana en la naturaleza biológica ha contribuido a cambiar la compren-

---

<sup>113</sup> J. Lorite Mena, *Para conocer la filosofía del hombre...*, o. cit., p. 233.

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 234.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, pp. 231-232

<sup>116</sup> Cfr. J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Barral, 1971; F. Jacob, *La lógica de lo viviente*, Barcelona, Laia, 1977; J. D. García Bacca, *Necesidad y azar. Parménides y Mallarmé*, Barcelona, Anthropos, 1985; P. Poitier y otros, «La importancia de ser imperfecto», *Investigación y Ciencia*, 1994, n.º 217, pp. 67-79.

sión del hombre, su realidad corpórea, desde la metáfora de la *machina* a la de *organismo*.

Esto implica que van a ir cambiando igualmente los conceptos y categorías desde los que se realiza una nueva comprensión del ser humano<sup>117</sup>. Según E. Morin pueden reducirse a tres estas nuevas categorías, producto de otras tantas *revoluciones del pensamiento*<sup>118</sup>. La primera categoría es la retroacción, perteneciente a la ciencia de la organización. Frente a una concepción clásica de causalidad lineal y extrínseca, la biología nos muestra campos de realidad dominados por la retroacción o retroalimentación, con un tipo de causalidad en bucle. «Estas modificaciones conceptuales en la representación de los sistemas permiten una aproximación más satisfactoria a los procesos vitales humanos (biológicos, simbólicos, rituales, sociales, educativos, cognitivos...) en los que el sistema actúa sobre sí mismo, creando su propia causalidad y por ello su propia autonomía»<sup>119</sup>.

La segunda categoría es la de emergencia, o propiedad emergente, proveniente de la teoría de sistemas. La emergencia es el resultado de una complejidad sistémica, que produce un nivel superior de organización. Pero, en cuanto tal, es imprevisible. Ahora bien, cuando surge, produce una mayor capacidad organizativa en el sistema y organismo, y, por tanto, una mayor autonomía. Además, este aumento de autonomía implica una faceta complementaria: constituirse como un *sistema abierto*, capaz de conjugar su autonomía con su apertura al medio o entorno en el que actúa, entorno que puede ser tanto biológico, ecológico, como cultural, ideológico, económico, etc.

Nos queda, en tercer lugar, la categoría de auto-organización y de recursividad organizacional, implícita y familiar con las dos anteriores. «La recursividad organizacional [dice E. Morin] es necesaria para concebir autoproducción y auto-organización, y estas ideas permiten comprender la emergencia del sí mismo, es decir, del ser y de la existencia individual»<sup>120</sup>.

Vemos, por tanto, que una nueva visión de la biología y del conjunto de ciencias auxiliares o limítrofes, repercuten directamente en la conformación de una nueva identidad del ser humano, en este caso en una nueva concepción de su individualidad.

---

<sup>117</sup> Sigo aquí la excelente exposición de J. Lorite Mena, o. cit., pp. 223 y ss.

<sup>118</sup> Cfr. E. Morin, *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Colloque de Cergy, bajo la dirección de P. Dumouchel, y J.-P. Dupuy, Paris, Seuil, 1983, pp. 317-325.

<sup>119</sup> J. Lorite Mena, o. cit., 223.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 224.

## 7.1.2. UNA NUEVA IMAGEN DEL INDIVIDUO

La individualidad, y lo que constituyen sus elementos estructurales de identidad, siempre han sido motivo de reflexión apasionada, constituyendo un misterio su elucidación última. Al ser humano siempre se le ha escapado su propia explicación íntima. Pero hoy día asistimos a una nueva insistencia e interés por el tema del individuo, que ocupa la atención desde múltiples ópticas de estudio. El detonante de este interés es muy variado, abarcando desde la biología, en la línea que venimos comentando, como también desde los ingredientes filosóficos y sociológicos que se hallan a la base de la recuperación de la sensibilidad individual por parte de la postmodernidad.

Desde la biología, se estudia con más denuedo que nunca cuáles son los elementos que conforman la naturaleza individual de un ser vivo, y por extensión del hombre. Frente a la naturaleza inorgánica, el ser vivo se caracteriza, ya lo hemos dicho, por su capacidad de organización de autonomía. El ser vivo, como dice X. Zubiri, se caracteriza por ser un *autós*, por poseer una *mismidad*<sup>121</sup>. Tal mismidad es fruto de un equilibrio entre su autonomía y su capacidad de interactuar con su entorno. Desde ópticas positivistas, diversos investigadores han pretendido encontrar en la propia estructura biológica de los seres vivos ingredientes concretos que lo diferencien del resto de los demás compañeros de especie. Pero tal empeño parece condenado al fracaso, tanto si la búsqueda se centra en lo biológico como en lo neuronal o psicológico. Así lo entiende Gérard Percheron, cuando indica que «hoy sigue siendo muy difícil caracterizar a un individuo en función de criterios cerebrales o psicológicos (...). Todo confirma el carácter inalienable del individuo»<sup>122</sup>.

Este misterio de lo individual parecería más que en los elementos o notas (en sentido zubiriano) que configuran la naturaleza genética o cerebral de cada individuo, en su organización o estructura, que como tal resulta menos propicia a cualquier tipo de verificación empírica<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> Cfr. X. Zubiri, o. cit.

<sup>122</sup> «Neuromitológicas: cerebro, individuo, especie y sociedad», en VV.AA., *Sobre el individuo*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 119-152; 148.

<sup>123</sup> Como muestra del interés actual sobre el problema del individuo, cfr. P. Pachet, «Etre seul à être soi (Qu'est-ce qu'un individu?)», *Esprit*, 1992, n.º 12, pp. 48-59; A. Fierro, *Para una ciencia del sujeto. Investigación de la persona(lidad)*, Barcelona, Anthropos, 1993; P. Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, París, Seuil, 1990; J. L. Marion, «El sujeto en última instancia», *Rev. de Filosofía*, VI (1993), n.º 10, pp. 439-458; B. L. Lancaster, «Self or No-Self? Converging Perspectives from Neuropsychology and Mysticism», *Zygon*, 28 (1993), n.º 4, pp. 507-526.

Francisco Varela distingue dos ámbitos que se complementan en cada ser individual: su organización, conformada por una serie de «lazos necesarios entre elementos constitutivos que da a un sistema su identidad invariante», y la estructura del sistema, configurado por «lo que cambia sin dejar de permanecer sometido a la organización»<sup>124</sup>. Según ello, el meollo de la autonomía individual se situaría más bien en el ámbito de la organización, como el núcleo de lo que permanece y mantiene la identidad. Pero nos mantenemos con ello en el ámbito de lo aludido, pero no mostrado, constituyendo su elucidación un reto al saber antropológico.

De ahí que, a la hora de intentar aprehender y definir al *yo*, se nos aparezca con una dimensión bifaz: capaz en parte de ser objetivado, pero, por otro lado, sólo transparente a la propia introspección. Querer confundir ambos planos o reducirlos a uno de ellos es lo que llama A. Fierro la *falacia fenomenológica* (en alusión a la *falacia naturalista*, que pretende deducir el deber ser del ser). De tal modo que «para yo, para mí mismo, la ciencia, que trata de objetivarme, aprehende sólo mi exterioridad, únicamente me conoce en superficie. Para la ciencia objetiva, la conciencia de yo no es irreal, pero sí altamente engañosa y distorsionada, superficial ella misma en todo caso»<sup>125</sup>.

Por otro lado, aparte de la estructura constitutiva del sujeto, su modo de entenderlo desde el punto de vista del comportamiento psicológico dista mucho de haber sido esclarecido. La revolución psicológica de S. Freud, con el descubrimiento del inconsciente, ha dejado al ser humano con la subjetividad trastocada, rota la ingenua transparencia de la conciencia cartesiana. Por tanto, si por una lado «el individuo es un fenómeno moderno [como señala Cristina Peña-Marín] surge cuando el hombre no posee una única determinación que se cumple en todos los momentos de su vida, sino que posee demasiadas, las suficientes como para que tenga que buscar una respuesta a la pregunta ¿quién soy yo?»<sup>126</sup>, en la actualidad, el propio acceso a la conciencia y al yo se ha complejificado, como si el yo fuera echado de su propia casa al hacérsele cada vez más inhóspita y problemática.

A pesar de ello, o quizás precisamente por ello, nos hallamos en la actualidad con un interés renovado por el individuo, por la intimidad y la vida cotidiana, como fruto de un repliegue sobre el yo, como consecuencia de la decepción postmoderna ante las utopías políticas y sociales<sup>127</sup>.

---

<sup>124</sup> «La individualidad: la autonomía del ser vivo», en VV.AA., *Sobre el individuo*, o. cit., pp. 111-118; 112.

<sup>125</sup> A. Fierro, «¿Quién es yo?», *El País*, 20-nov.-1984, p. 11.

<sup>126</sup> Cfr. Peña-Marín, «La experiencia de la subjetividad», *El País*, 22-IX-85, pp. 16-17.

<sup>127</sup> Cfr. J. M. Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo*, o. cit.; VV.AA., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988.

La complejificación de la identidad de la conciencia ha repercutido a su vez en la puesta de nuevo en el candelero, aunque reformulado desde perspectivas diferentes, del problema de las relaciones alma-cuerpo, o, en categorías más actuales, las relaciones *mente-cerebro*. Se trata de otro de los retos que en la actualidad tiene planteado la Antropología, la tematización y solución de una de las experiencias existenciales y metafísicas con las que tiene que enfrentarse el ser humano: sentirse uno y a la vez escincido, excéntrico, en afirmación de H. Plessner<sup>128</sup>.

A lo largo de la historia de la filosofía, se han dado multitud de intentos por explicar esta experiencia dialéctica, desde las concepciones unitarias de las cosmovisiones bíblica y homérica, hasta los dualismos platónico y racionalista (Descartes, Malebranche y Leibniz), pasando por los intentos sintéticos del hilemorfismo de Aristóteles y Santo Tomás<sup>129</sup>. En la actualidad, el problema ha recobrado un inusitado interés y beligerancia, fruto, entre otras razones, de un cierto movimiento pendular reactivo al imperialismo del conductismo y su cientifista negación de la *mente*, interpretando la existencia humana desde la óptica de la *conducta*. La recuperación de la *mente*, desde ópticas alternativas de las ciencias del comportamiento, ha permitido rebrotar el interés por un tema que parecía ya periclitado, por sobrecarga de metafísica y de teología, y convertirse en tema estrella de multitud de congresos y simposios internacionales de filosofía. El abanico de posturas desde las que se intenta solucionar este dilema, va desde el monismo fisicalista de H. Feigl<sup>130</sup>, y el dualismo interaccionista de Popper y J. Eccles<sup>131</sup>, hasta una serie de posturas intermedias, con vocación de solución sintética, como son el emergentismo de M. Bunge<sup>132</sup>, el funcionalismo<sup>133</sup>, el neoaristotelismo y el estructurismo de X. Zubiri y P. Laín Entralgo<sup>134</sup>. Se trata, como puede verse, de uno de los problemas antropológicos más vivos y apasionantes de la reflexión antropológica del momento, cuya pluralidad de opciones está mostrando tanto la dificultad que

---

<sup>128</sup> Cfr. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 1928; id., *La risa y el llanto*, Madrid, Rev. De Occidente, 1960. Cfr. el cap. 6.º, pp. 317-422

<sup>129</sup> Cfr. Cl. Tresmontant, *El problema del alma*, Barcelona, Herder, 1974; F. P. Fiorenza/J. B. Metz, *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, Mysterium Salutis, I/II, Madrid, Cristiandad, 1969, pp. 661-715; J. Gevaert, *El problema del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1976, cap. 2.º.

<sup>130</sup> Cfr. H. Feigl, *The «Mental» and the «Physical»*, Minneapolis, 1967.

<sup>131</sup> Cfr. K. Popper/J. Eccles, *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1980.

<sup>132</sup> Cfr. M. Bunge, *El problema mente-cerebro*, Madrid, Tecnos, 1985.

<sup>133</sup> Cfr. Jerry Fodor, «*El problema cuerpo-mente*», *Inv. y Ciencia*, 1981, n.º 54, pp. 62-75.

<sup>134</sup> Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, o. cit.; P. Laín Entralgo, *Nuestro cuerpo. Teoría actual*, o. cit.; Id., *Cuerpo y alma*, 1991.

el tema encierra, como también la pluralidad de opciones y de presupuestos teóricos desde los que se analiza la cuestión<sup>135</sup>.

Pero, junto a ello, otro de los problemas más apasionantes de la reflexión antropológica son las investigaciones sobre la génesis y desarrollo de la conciencia o de la personalidad. La conciencia no sólo no es tan transparente como pensaba el racionalismo cartesiano, sino que su constitución es fruto de un dilatado y complejo proceso de etapas, en cuyo esclarecimiento ha trabajado de forma pionera J. Piaget. Ahora bien, el estudio de la génesis de la conciencia, abarca tanto la dimensión biológica y genética<sup>136</sup>, como la etológica<sup>137</sup>, la psicológica<sup>138</sup>, la epistemológica y moral<sup>139</sup>, y la sociocultural y política<sup>140</sup>. Desde cada una de estas perspectivas se advierte que el proceso dinámico de la formación de la subjetividad se halla situado dentro de un entramado sistémico en el que confluye la propia autonomía con el entorno campal conformado por la atmósfera interpersonal y social en la que se halla inserto el ser humano desde que inicia su existencia.

Con ello nos adentramos en otro de los temas más apasionantes y emblemáticos de la reflexión antropológica actual, cual es la estructura campal (interpersonal y social) del ser humano, estructura sistémica en la que se configura y madura la propia realidad subjetiva. No existe una conciencia que se configura al margen de los otros *yo*, sino que el *yo* es fruto de una respuesta a la llamada de acogida del *tú*, en especial del *tú* de la madre y del resto de los componentes que conforman el entorno familiar<sup>141</sup>. Si la concepción antropológica hegemónica en occidente desde los griegos, y acentuada por el solipsismo racionalista de Descartes, entendía la subjetividad humana no sólo ahistóricamente, sino conformada en la soledad de su autoconciencia, los saberes antro-

---

<sup>135</sup> Entre la inabarcable bibliografía sobre la cuestión, puede resultar provechoso, desde una visión panorámica, cfr. J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías*, Santander, Sal Terrae, 1983; M. Bunge, *El problema mente-cerebro*, o. cit.; C. Beorlegui, *Lecturas de Antropología filosófica*, o. cit., cap. 5.º.

<sup>136</sup> Cfr. Réjane Bernier, «L'ontogenèse de l'individu: ses aspects scientifiques et philosophiques», *Archives de Philosophie*, 54 (1991), pp. 3-42.

<sup>137</sup> Cfr. K. Lorenz, *La otra cara del espejo*, o. cit.

<sup>138</sup> Cfr. S. Freud, *Los orígenes del psicoanálisis*, o. cit.; Id., *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1977.

<sup>139</sup> Cfr. J. Piaget, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Madrid, Aguilar, 1969; Id., *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1984; L. Kohlberg, *The development of modes of moral thinking and choices in the years ten to sixteen*, disertación doctoral inédita, Univ. De Chicago, 1958; J. Rubio Carracedo, *La ética y el hombre*, Barcelona, Anthropos, 1987, cap. 4.º.

<sup>140</sup> Cfr. A. Spirkin, *El origen de la conciencia humana*, Buenos Aires, Ed. Platina/Stilcograf, 1965.

<sup>141</sup> Cfr. M. Cabada, *La vigencia del amor*, Madrid, Ed. S. Pablo, 1994.

pológicos comprenden hoy al hombre desde ópticas radicalmente opuestas. Desde el giro copernicano dado por Husserl<sup>142</sup> y por la corriente dialógica de M. Buber y M. Ebner<sup>143</sup>, profundizada críticamente por E. Lévinas<sup>144</sup> y por E. Dussel y otros filósofos de la liberación<sup>145</sup>, el otro ocupa un lugar imprescindible en la conformación del yo, de tal manera que, en E. Lévinas, la apertura y la responsabilidad hacia el otro (sobre todo el otro desamparado y desprotegido) pasa a constituir la base ontológica y ética del yo. De ahí que indique que la ética es la raíz y el fundamento de la filosofía. Por tanto, la visión interpersonal y social como entramado sustancial en medio del cual se van conformando las individualidades, forma a mi entender el tema primordial del pensamiento antropológico del momento, constituyendo la piedra de toque de todo intento de pensar al ser humano<sup>146</sup>.

### 7.1.3. LA DIMENSIÓN SOCIAL CONTESTADA: ENTRE LA INDIVIDUALIDAD Y LA SOCIALIDAD

Si estas aseveraciones antropológicas nos descubren la inevitable dimensión interpersonal y social de la persona, hemos señalado también un fuerte despertar de concepciones antropológicas y sociológicas que navegan impulsados por vientos opuestos, como son tanto la línea postmoderna como la neoconservadora. Aunque los presupuestos filosóficos y cosmovisionales de ambas corrientes son dispares, coinciden en apoyarse en una concepción del hombre individualista, con marcados tintes insolidarios.

La ideología neoliberal o neoconservadora<sup>147</sup> surge sobre todo en los Estados Unidos de América como réplica al triunfo intelectual, y en va-

---

<sup>142</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, o. cit.

<sup>143</sup> Cfr. M. Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1956; A. López Quintás, *La antropología dialéctica de F. Ebner*, en J. de S. Lucas (ed.), *Las Antropologías del s. XX*, Salamanca, Sígueme, 1976.

<sup>144</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, o. cit.; Id., *El humanismo del otro hombre*, o. cit.; Id., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, o. cit.

<sup>145</sup> Cfr. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, o. cit.

<sup>146</sup> Cfr. C. Beorlegui, «De la autonomía a la alteridad. Hacia una nueva racionalidad», *Letras de Deusto*, 17 (1987), n.º 30, pp. 41-61; Id., «El hombre y sus imágenes. Del narcisismo a la alteridad», *Letras de Deusto*, 22 (1992), n.º 52, pp. 81-108; Id., «El problema antropológico desde la óptica de la liberación», en VV.AA., *Para una filosofía liberadora (Primer encuentro centroamericano de filosofía)*, San Salvador, UCA Editores, 1995, pp. 97-122.

<sup>147</sup> Para una definición del pensamiento neoconservador y de sus principales características, cfr. J. M. Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*,

rios países, político, del socialismo, de lo que veían como «un peligroso deslizamiento hacia el colectivismo socialista»<sup>148</sup>. Sin detenernos en la presentación de los rasgos teóricos del neoconservadurismo, puesto que desbordaría el objetivo de este escrito, sí es necesario referirse a los aspectos más característicos que conforman su modelo e ideal de hombre. Entre ellos hay que destacar, en primer lugar, su individualismo posesivo<sup>149</sup>, apoyado en el llamado individualismo o solipsismo metódico<sup>150</sup>; en segundo lugar, el narcisismo y egoísmo como objetivo fundamental de sus actuaciones, apuntalado desde posturas sociobiológicas (teoría del *gen egoísta*, de E. O. Wilson y de R. Dawkins)<sup>151</sup>; un tercer rasgo lo constituye la lógica de la racionalidad económica, basada en la ética calvinista del trabajo, de la eficacia y de la productividad, que ha dado lugar a la aparición del *homo oeconomicus*<sup>152</sup>; en cuarto lugar, y como consecuencia del rasgo anterior, la conformación de un tipo de sociedad basado en la competitividad más feroz del darwinismo social, que conlleva también un estilo de vida insolidario y egocéntrico; y, por último, una orientación al consumismo y al hedonismo esteticista, con olvido del carácter ético y responsable hacia el resto de los demás hombres.

Los teóricos neoconservadores, en especial, D. Bell, P. Berger y M. Novak, han contraatacado e intentado lavar la cara a este modelo antropológico del liberalismo clásico, indicando que el individualismo estaba unido a un estilo democrático, que respetaba los derechos de las personas mejor que los colectivismos socialistas; igualmente, insisten en que en el modelo neoliberal hay una insistencia en la creatividad del individuo en el sistema capitalista, así como un talante político progresista, el cual estaría más de acuerdo con el pensamiento religioso cristiano que el modelo socialista<sup>153</sup>.

---

o. cit.; Id., *Postmodernidad y neoconservadurismo*, o. cit.; VV.AA., *El neoliberalismo en cuestión*, Santander, Sal Terrae/Barcelona, Cristianisme i Justicia, 1994.

<sup>148</sup> J. M. Mardones, *Capitalismo y religión...*, o. cit., p. 24.

<sup>149</sup> Cfr. C. B. McPherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1982.

<sup>150</sup> Cfr. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, o. cit.; L. Armando González, «El individualismo metodológico de M. Weber y las modernas teorías de la elección racional», en *Realidad económico-social* (UCA, San Salvador), 1993, n.º 34, pp. 431-448.

<sup>151</sup> Cfr. E. O. Wilson, *Sociobiología. La nueva síntesis*, o. cit.; Id., *Sobre la naturaleza humana*, o. cit.; R. Dawkins, *El gen egoísta*, o. cit.

<sup>152</sup> Cfr. J. M. Mardones, *El hombre económico: orígenes culturales*, Madrid, Fundación SM, 1994.

<sup>153</sup> Cfr. J. M. Mardones, op. cit., pp. 40 y ss.



La conclusión a la que llegan estos teóricos es que los acontecimientos históricos nos permiten afirmar que, en la lucha entre el modelo socialista y el capitalista-liberal, la historia habría dado la razón al segundo, encontrándonos, como quiere F. Fukuyama, ante el *fin de la historia*. Ahora bien, por más que se quiera maquillar el modelo neoliberal, y proclamar su victoria sobre el modelo del socialismo real de los países del Este, la supuesta victoria beneficia sólo a las minorías privilegiadas del primer mundo en detrimento de las *mayorías populares* (I. Ellacuría), tanto del Primer como sobre todo del Tercer Mundo. Además, la democracia del modelo capitalista se apoya en fuertes poderes coactivos, que influyen de modo permanente a través de los medios de comunicación masivos, para que todos piensen, decidan y persigan modelos de identificación existencial dictados por los intereses de las minorías dirigentes<sup>154</sup>.

La corriente postmoderna asienta su cosmovisión en una crítica a la modernidad ilustrada basada en presupuestos un tanto distintos al modelo neoconservador. Para los filósofos postmodernos<sup>155</sup>, las pretensiones de explicaciones globales y omniabarcadoras, propias de la época moderna e ilustrada, ya no tienen valor explicativo, dada la pérdida de fe en una razón universal y globalizadora. De ahí que frente a un *pensamiento fuerte*, propugnen un *pensamiento débil* (Vattimo), y, frente a la globalidad, ellos opten por el fragmento y por los consensos parciales y provisionales. Esta falta de confianza en modelos racionales fuertes y la *crisis de los metarrelatos* (Lyotard) es consecuencia, entre otras causas, de la decepción ante las utopías sociales y políticas provenientes sobre todo del desmoronamiento de la ideología marxista. Tal desencanto en la confianza en que se pueda conseguir históricamente una sociedad justa y solidaria, en la que adviniera de modo real y convincente el *hombre socialista*, ha desembocado en un repliegue individualista, hedonista y esteticista, con todos los visos de insolidaridad y egocentrismo presentes en los modelos neoliberales y neoconservadores.

El contagio del pensamiento postmoderno ha llegado también al ámbito de la antropología sociocultural. El desarrollo sucesivo de las diversas escuelas metodológicas<sup>156</sup>, llegó a una situación de crisis debi-

---

<sup>154</sup> Cfr. E. Guinsberg, «Los medios masivos y la construcción del modelo neoliberal de identidad», *Rev. de Psicología de El Salvador*, 11 (1992), n.º 46, pp. 303-316.

<sup>155</sup> Cfr. entre la ya amplia bibliografía sobre el tema, J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986; J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984; G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986; G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986.

<sup>156</sup> Cfr. M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1979; P. Mercier, *Historia de la Antropología*, o. cit.; P. Bohannon y M. Glazer, *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGraw-Hill, 1992. Cfr. el cap. 3.º de este libro, pp. 113-214.

do a dos factores: la pérdida o dificultad de acceso a los lugares de trabajo de campo, debido a la independencia progresiva de las colonias tercermundistas, y la crisis de un modelo de cientificidad, consecuente con la crisis postmoderna de una razón universal<sup>157</sup>. Esto ha llevado a la pérdida en la capacidad objetivadora y científica del trabajo del antropólogo, en sus acercamientos a la cultura que está investigando, y al cambio de paradigma del trabajo antropológico, pasándose de perseguir la objetividad científica a entender sus reflexiones como un ejercicio de retórica literaria. La labor pionera realizada por C. Geertz, en *La interpretación de las culturas*<sup>158</sup>, ha sido continuada, aunque críticamente, por un grupo de seguidores, cuyo resumen teórico se plasmó en el famoso *Seminario de Santa Fe* de 1984, publicado con el título *Retóricas de la Antropología*<sup>159</sup>.

Este movimiento postmoderno está constituyendo el síntoma y reflejo de que, en el ámbito de lo socio-cultural, «la actualidad antropológica [como dice J. R. Llobera] se define por un anarquismo epistemológico que ni siquiera Feyerabend reconocería como suyo»<sup>160</sup>, un anarquismo que no sólo es epistemológico, sino también ideológico y ético. Efectivamente, en la medida en que no existen, según ellos, unos parámetros éticos universales, el escepticismo y el neutral distanciamiento invade la mirada antropológica, convirtiéndose el investigador en un aséptico fotógrafo de la realidad, por encima del bien y del mal y sin que le afecten en absoluto los sangrantes problemas y desigualdades que la atraviesan<sup>161</sup>. Esta hipócrita y peligrosa neutralidad justifica las duras palabras de M. Harris: «La doctrina de que todo hecho es ficción y toda ficción un hecho es moralmente depravada. Confunde al atacado con el atacante; al asesinado con el asesino. Qué duda cabe que la historia de Dachau nos la podrían contar el miembro de las SS y el prisionero; la de Mylai, el teniente Calley y la madre arrodillada; la de la Universidad de Kent State, los miembros de la Guardia Nacional y los estudiantes muertos por la espalda. Pero sólo un cretino moral sostendría que todas estas historias son igual de verdaderas»<sup>162</sup>.

---

<sup>157</sup> Cfr. Josep R. Llobera, *La identidad en la antropología*, Barcelona, Anagrama, 1990.

<sup>158</sup> México, Gedisa, 1987; cfr. Id., *El antropólogo como autor*, México, Paidós, 1989.

<sup>159</sup> Cfr. J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*, Madrid, Júcar Universidad, 1991.

<sup>160</sup> *La identidad de la Antropología*, o. cit., p. 18.

<sup>161</sup> *Para una visión panorámica de la llamada Antropología postmoderna*, cfr. C. Reynoso (ed.), *El surgimiento de la Antropología postmoderna*, México, Gedisa, 1991; C. Berorlegui, *La postmodernidad en la Antropología: de la objetividad (científica) a la retórica (literaria)*, art. cit.

<sup>162</sup> M. Harris, *El materialismo cultural*, o. cit.

La tarea, por tanto, que tiene por delante la antropología socio-cultural es revisar su estatuto epistemológico y tratar de salir del eclecticismo metodológico en el que se halla empantanada. Tarea no fácil de acometer y solucionar, pero sí vital y perentoria.

Vemos, así que desde una pluralidad de campos teóricos, estamos advirtiendo el fuerte contraataque de la visión individualista del hombre frente al modelo que considera que la dimensión interpersonal y social pertenece a la estructura esencial del ser humano, modelo que parecía abrumadoramente dominante hasta los primeros años de la década de los setenta. Nos hallamos, por tanto, ante uno de los restos más importantes y decisivos que tiene que acometer la Antropología, consistente en dilucidar, del modo más serio y objetivo posible, cuál de los dos modelos, el individualista o el social, se adecua de modo más legítimo a la estructura esencial de lo humano<sup>163</sup>. El tema es de enorme importancia, puesto que lleva aparejadas otras cuestiones inevitables, como son la legitimidad misma de la pregunta por lo que corresponde a la estructura esencial de lo humano, y las consecuencias éticas y sociopolíticas que tal cuestión está presuponiendo. Es decir, el individualismo posesivo y metodológico resulta incapaz de fundamentar y legitimar una ética con pretensiones de universalidad<sup>164</sup>, ni tampoco establecer una sociedad democrática que se base en algo más que en un consenso estratégico y en la lógica del más fuerte.

Esto nos enfrenta al hecho de que todo modelo antropológico posee un fuerte e inevitable componente ideológico, en la medida en que todo conocimiento es interesado, puesto que es expresión de una postura social concreta a la que trata de servir. Conscientes de esa realidad inevitable, el punto de vista y el modelo antropológico desde el que hemos tratado de orientar toda nuestra reflexión es el que entiende a la especie humana como una *urdimbre solidaria y responsable*.

## 7.2. *Urdimbre solidaria y responsable*

Hemos intentado a lo largo de los diferentes capítulos de este libro delimitar y racionalizar el problema antropológico, que se concreta, a nuestro entender, en explicitar las peculiares dificultades que se hallan presentes en el estudio del ser humano, provenientes, en primer lugar,

---

<sup>163</sup> Cfr. C. Beorlegui, *Dos modelos antropológicos en conflicto: el individualismo ilustrado y el comunitarismo solidario*, art. cit., pp. 53-76.

<sup>164</sup> Cfr. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, o. cit.; íd., *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; Id., *Ética aplicada y democracia radical*, o. cit.

de la complejidad del ser humano como *objeto* de reflexión; en segundo lugar, del hecho de darse una compleja multiplicidad de saberes que se denominan *antropológicos*, con la pretensión de desentrañar cada uno de ellos un aspecto concreto de la realidad humana; se nos presentaba, en tercer lugar, la dificultad de conjugar la óptica científica con la filosófica, en la medida en que el empeño de dar con lo específico de lo humano implica inevitablemente recoger todo lo que los saberes científicos nos aportan sobre el hombre, para interpretarlos desde la óptica de la reflexión filosófica; y, en cuarto lugar, nos encontramos con la dificultad final de establecer criterios para discriminar y elegir, entre la amplísima y legítima variedad de modelos antropológicos, aquel o aquellos modelos más adecuados o verdaderos, desde los que orientar la interpretación de los datos científicos a que hemos hecho referencia. Hemos dejado por sentado que tal variedad de modelos es inevitable y legítima, pero que no es indiferente elegir un modelo u otro. Se necesita que cada uno de ellos sea consciente de su condición postuladora y apriorica, y de la necesidad que tiene de validarse ante el tribunal de la razón universal y ante los datos que las ciencias humanas nos aportan, en la medida en que no puede estar en contradicción con ellas.

Todo ello nos ha llevado a plantearnos con claridad y profundidad el estatuto epistemológico y el crítico-ideológico de la Antropología filosófica, con objeto de descubrir la estructura esencial o el sentido último de la realidad humana, desde la confluencia de las aportaciones científicas y de la reflexión filosófica, y desde el ejercicio de discriminar razonablemente entre unos modelos antropológicos y otros.

Nuestra opción, como ha quedado mostrado en páginas anteriores (cap. 5.º), se orienta a señalar que la estructura esencial de lo humano se halla configurada por una serie de rasgos, que pueden resumirse en la afirmación *humanista*, su esencial dimensión *comunitaria*, y su consecuente condición *responsable* y *solidaria*. Queremos decir con ello que el ser humano, cada uno de los individuos que forman la especie humana, posee de suyo un valor absoluto, por el que tiene que ser considerado como un fin en sí y nunca como un medio para nada ni para nadie. Esto significa distanciarnos y posicionarnos contra los diversos anti-humanismos, pero también contra quienes rebajan la dignidad ontológica y ética de la persona humana hasta diluir su valor entre el resto de los seres vivos, desde una cierta vuelta a la divinización de la naturaleza.

Pero esta afirmación de la dignidad del ser humano, que implica hacerlo sujeto y dueño de su vida y de su historia, no significa volver a las tesis de un superado humanismo individualista y solipsista, sino

afirmar que el ser humano es una realidad radicalmente interpersonal y social, y sólo dentro de este entramado, de esta *urdimbre*, es donde se va configurando como ser *humano* y cobra sentido su vida y la del resto de los seres humanos. No somos, pues, un yo que se configura al margen de los demás, y que en un segundo momento sale al encuentro del otro, tanto para verlo como un amigo al que ayudar o como un enemigo del que cuidarse, sea por sí mismo o por las instituciones sociales y políticas (contrato social). Somos un *nosotros*, formamos una *urdimbre* que no podemos ignorar ni despreciar, sin correr el riesgo de atentar contra nuestra propia condición. Necesitamos de los demás desde el primer momento de nuestra existencia, en que no somos todavía más que una célula germinal en el útero materno<sup>165</sup>. Seguimos necesitando de los demás a lo largo de toda nuestra vida, articulada toda ella a partir de la *urdimbre primigenia* de la que habla Rof Carballo<sup>166</sup>, en la que se completan y apoyan la *deficiencia biológica* del recién nacido y la *tendencia diatrófica* de la madre o de quien tiene que suplirla. Toda nuestra vida se halla encuadrada en esta estructura interpersonal y social, que es condición de posibilidad de nuestra humanización o deshumanización, en la medida en que nos permite crecer como sujetos autónomos en colaboración humanizadora con los otros sujetos participantes en esa red de comunicación, o estorba nuestro proceso humanizador objetivándonos, alienándonos y haciéndonos vivir en condiciones en que se nos hace imposible poder existir y crecer como personas, en libertad y en medio de estructuras de igualdad y de justicia.

La aceptación de esta radical condición comunitaria de nuestra condición humana implica reconocer nuestra condición *solidaria* y *responsable*, que nace no tanto de un voluntarismo extrínseco, de tinte religioso o humanista, y que nos manda y exige responsabilizarnos de los demás, sino que nace de la propia esencia de lo humano<sup>167</sup>. Solidarizarnos con los demás no es, desde esta óptica, más que un modo acertado de realizarnos como personas, en la medida en que el otro, los otros, son parte y complemento de mi propia realidad personal y humana. Cuando un ser humano se halla viviendo en una situación de caren-

---

<sup>165</sup> Hicimos referencia en su momento a la *condición campal del embrión*. Cfr. P. Laín Entralgo, *Nuestro cuerpo. Teoría actual*, o. cit.; Id., *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

<sup>166</sup> Cfr. J. Rof Carballo, *El hombre como encuentro*, Madrid, Alfaguara, 1973.

<sup>167</sup> Cfr. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985; K.O. Apel, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, o. cit.; Id., *Ética mínima*, o. cit.

cia, hay algo de mi propia realidad que se halla en peligro, y no puedo indicar que es algo que no me incumbe. La *responsabilidad* no es un mandato que me viene de fuera, sino que está inscrito en mi propia entraña. No es necesario, para aceptar esta realidad, defender el modelo levinasiano de la *asimetría ética*, que entiende que *yo es el otro*, esto es, que el Otro se convierte en mi propia naturaleza, por lo que el yo no es tanto *autonomía*, sino *responsabilidad*. Es suficiente entender a la persona como una dialéctica configurada por la autonomía irrenunciable del yo en diálogo con todos los otros que constituyen el entramado social, en diferentes niveles de cercanía, en cuyo horizonte se va plasmando mi vida, como un tejido laboriosamente entrelazado.

Esta solidaridad y responsabilidad no se detiene en los más cercanos, sino que abarca a todos los seres humanos, tanto los existentes y coetáneos míos, como los que ya dejaron de existir y los que todavía son una posibilidad. Mi solidaridad y responsabilidad respecto a mis coetáneos se tiene que entender desde la consciencia de que vivimos en un mundo en que la libertad, igualdad, justicia y demás derechos humanos son sólo, por desgracia en muchos casos, aspiraciones a conseguir y palabras vacías, que sólo podrán convertirse en realidad si conseguimos articular un mundo en que la democracia política (todavía inexistente en muchos ámbitos del planeta) se complete con la democracia social y económica. Por tanto, la responsabilidad hacia los que se hallan en situaciones de empobrecimiento y deshumanización (los millones de personas del llamado Tercer Mundo), nos lleva a concretar la solidaridad en esfuerzo de *liberación*, llevados por el *principio compasión* hacia quienes no poseen ni las mínimas condiciones vitales para poder mantener su vida y poder desarrollarla en condiciones que podamos considerar *humanas*.

La solidaridad y responsabilidad con el pasado se puede ejercitar a través del *recuerdo* de los vencidos (*razón anamnética*, de W. Benjamin) y de la asunción y mantenimiento de su causa en el presente, como un modo de que sus luchas no hayan sido en vano<sup>168</sup>. Desde la racionalidad intramundana no podemos aspirar a más, aunque podamos afirmar, desde la razón religiosa o teológica, que en Dios todo queda *salvado* y recuperado en el futuro de esta vida (*escatología*).

Más plausible parece ejercitar la solidaridad y la responsabilidad con las generaciones venideras, imponiéndonos desde su toma en consideración una medida y mayor cuidado en respetar el entorno ecológico y en administrar los recursos naturales como una racionalidad equi-

---

<sup>168</sup> Cfr. R. Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.

librada y consciente de que se trata de recursos limitados<sup>169</sup>. Sólo desde estos presupuestos podemos configurar un estilo de vida en el que todos los hombres y todas las culturas podamos vivir en paz, en armonía y en mutuo enriquecimiento.

Creemos que esta propuesta antropológica posee sobradas razones y argumentos para ser considerada como la que de modo más ventajoso responde a las evidencias más plausibles de los datos de las ciencias humanas, y, por tanto, se constituye en el ideal que mejor podrá orientar el desarrollo histórico del ser humano hacia el logro de su más auténtica realización personal y social.

---

<sup>169</sup> Cfr. Hans Jonas, *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.

# Bibliografía

No es nuestra intención presentar una bibliografía con pretensiones de exhaustividad, puesto que en este campo es prácticamente imposible. Remitimos para ello a varios textos, entre otros muchos, que representan intentos serios de ofrecer un abanico bibliográfico más completo:

## I. Fuentes bibliográficas

- Michael LANDMANN, *De homine*, K. Alber, Friburgo, 1962, pp. 543-614.  
J. ZAWADZKI, «The changing nature of man», en «Selected subject Bibliography», *Humanitas*, 4, 1968.  
D. HOOLBROOK, *Changing attitudes to the nature of man: a working bibliography*, Histis, Hatfield, 1973.  
M.F. MANZANEDO, «Antropología filosófica. Ensayo de bibliografía», *Studium*, 1977.  
Miguel MOREY, *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 167-244.

Direcciones de INTERNET sobre Antropología filosófica:

- *Enlaces de Antropología*:  
[www.shaf.filosofia.net](http://www.shaf.filosofia.net)  
[http://www.ugr.es/~pwlae/G00\\_Enlaces\\_antropologicos.html](http://www.ugr.es/~pwlae/G00_Enlaces_antropologicos.html).
- *Universidades Españolas*:  
<http://www.campusred.net/universidades>.

## II. Bibliografía general

- ADAMS, W.Y., *Las raíces filosóficas de la Antropología*, Madrid, Trotta, 2003.  
AGUIRRE BAZTÁN, A., *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona, PPU, 1988.



- ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988.
- ALTHUSSER, L., «Marxismo y humanismo», en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967.
- ALVAREZ MUNARRIZ, L., *Antropología teórica*, Barcelona, PPU, 1994.
- AMENGUAL, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*, Madrid, Caparrós, 1998.
- APEL, K.O., *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985.
- ARANGUREN ECHIEVERRÍA, Javier, *Antropología filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*, Madrid, McGraw Hill, 2003.
- ARDAO, A., «¿Por qué la antropología filosófica?», *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, 1963; cfr. también VV.AA.: *XIII Congreso internacional de filosofía*, 1963.
- ARENDRT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- ARREGUI, J.V. y CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, Madrid, Edic. Rialp, 1991.
- ARREGUI, J.V./CHOZA, J., *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 1995.
- ARRIEN, J.B., *Filosofía del hombre*, Mensajero, Bilbao, 1978.
- AYALA, Fco. J., *Origen y evolución del hombre*, Madrid, Alianza, 1980.
- AYER, A.J., *El concepto de persona*, Seix Barral, Barcelona, 1969.
- AZCONA, J., *Para comprender la Antropología*, 2 vols., Estella, Verbo Divino, 1988.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A., *Filosofía del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963.
- , «¿Qué es el hombre? Dialéctica de la situación humana», *Rev. Fil. Méx.*, 10, 1971.
- , *Filosofía del hombre (Fundamentos de antroposofía metafísica)*, México, Espasa-Calpe, 1963.
- BASTIDE, R., *Antropología aplicada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- BEALS, R.L., HOJER, H., *Introducción a la Antropología*, Aguilar, Madrid, 1963.
- BEAUCHAMP, T.L., BLACKSTONE, W.T., FEINBERG, J. (eds.), *Philosophy and the human condition*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1980.
- BECKER, Ernest, *La estructura del mal. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*, México, FCE, 1980.
- BENAVIDES LUCAS, M., *El hombre estructural*, Madrid, Conf. Esp. Cajas de Ahorro, 1975.
- BEORLEGUI, C., *Lecturas de Antropología filosófica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1988.
- , «Estatuto epistemológico e ideológico de la Antropología filosófica», en VV.AA., *Homenaje al profesor Jaime Echarrri. Temas, mitos y tópicos de nuestra cultura*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1990, 285-315.
- , «La postmodernidad en la Antropología. De la objetividad (científica) a la retórica (literaria)», *Letras de Deusto*, 23 (1993), n.º 59, 65-86.
- , «Retos y tareas pendientes de la Antropología», *Letras de Deusto*, 25 (1995), n.º 66, 75-107.
- BIRX, H.J., *Man's place in the universe. An introduction to scientific philosophical anthropology*, Nueva York, Tri-County Pub., 1977.

- BLANCH, A. (ed.), *El sentido del hombre en el universo*, Madrid, UPCO, 1999.
- BLECHMANN, W., *Der Mensch im Futural*, Seewald, Stuttgart, 1980.
- BOAS, Fr., *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1966.
- BOHANNAN, P./GLAZER, M., *Antropología. Lecturas*, Madrid, Interamericana de España, 1993.
- BRUAIRE, C., «Sciences humaines et anthropologie philosophique», *Etudes Philosophiques*, 2 (1978).
- BRUNING, W., «Los tipos fundamentales de la filosofía antropológica hoy», *Arbor*, 28 (1954), 192-303.
- BUBER, M., *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969 (Madrid, Caparrós, 1998).  
—, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1976.
- BUENO, G., *Etnología y utopía*, Gijón, Júcar, 1987 (2.ª ed.).
- BUENO, M., *Introducción a la antropología formal*, México, FCE, 1963.
- BUXO, M.J., *Antropología lingüística*, Barcelona, Anthropos, 1983.  
—, *Antropología de la mujer*, Barcelona, Anthropos, 1978.
- BUYTENDIJK, F.J., *El hombre y el animal*, Buenos Aires, Lohlé, 1973.
- CABADA, M., *El humanismo premarxista de Feuerbach*, BAC, Madrid, 1975.
- CABADA, M./MUGA, J., *Antropología filosófica: Planteamientos*, Madrid, Luna Edic., 1984.
- CABADA, M., *Feuerbach y Kant, dos actitudes antropológicas*, Madrid, Comillas, 1980.
- CANTISTA, M.J., «Crisis antropológica: ¿enfermedad de la razón?», *Anu. Filos.*, 2, 1980.
- CANTONI, R., *El hombre etnocéntrico*, Guadarrama, Madrid, 1972.
- CARO BAROJA, J., *La aurora del pensamiento antropológico*, Madrid, C.S.I.C., 1983.  
—, *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*, Madrid, C.S.I.C., 1985.
- CASARES, A.J., *Sobre la esencia del hombre*, Ed. Un Puerto Rico, Río Piedras, 1979.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, FCE, México, 1987.
- CASTAÑEDA, J./INOUE, H., *Ser humano*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- CASTELLOTE CUBELLS, S., «Antropología filosófica», Fac. de Teología, Valencia, 1981.  
—, *Compendio de Antropología. Introducción, Metodología e Historia*, Valencia, EDICEP, 1999.
- CASTILLA DEL PINO, C., *El humanismo «imposible»*, Taurus, Madrid, 1969.
- CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca, *La antropología de Feuerbach y sus claves*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 1999.
- CATURELLI, A., *Filosofía, metafísica, antropología*, Eidos, 1970.
- CENCILIO, L., *Curso de antropología integral*, I y II, Fac. de Fil. y Letras, Madrid, 1970, 1971.  
—, *Curso de antropología integral*, Syntagma, Madrid, 1970-1973.  
—, *El hombre. Noción científica*, Pirámide, Madrid, 1970.
- CERVERA ESPINOSA, A., *¿Quién es el hombre? Antropología filosófica*, Madrid, Fax, 1969.

- CHOZA, J., *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cénlit, Tafalla (Navarra) 1985.
- , *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988.
- CHOZA, J./ARREGUI, J.V., «La antropología filosófica en España», en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1988, 47-62.
- CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Madrid, Edic. Rialp, 1990.
- CHOZA, J. (ed.), *Pensar lo humano. Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*, Madrid, Iberoamericana-SHAF, 1997.
- CHOZA, J./CHOZA, P., *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Barcelona, Ariel, 1996.
- CHOZA, J. y PIULAT, O. (eds.), *Indentidad humana y fin del milenio. Actas del III Congreso Internacional de Antropología filosófica de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF)*, Sevilla, Revista *Thémata*, 1999 (n.º 23).
- CHOZA, Jacinto, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- COMAS, J., *Qué es el hombre. Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1976.
- CONILL, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.
- , *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- CORETH, E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1978.
- CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985.
- CRAWFORD, C.J., *Antropología psicológica. El estudio de la personalidad en la cultura*, Barcelona, Anthropos, 1983.
- CROTEAU, J., *L'homme: sujet ou objet?*, Desclée, Montréal, 1981.
- CRUZ CRUZ, J., «Sobre el método de la antropología filosófica», *Anu. Filos.*, 1969.
- , «Sobre la posibilidad de la antropología filosófica», *Estudios Filosóficos*, 18-19 (1969-1970) 374-422.
- , «Respuesta a las instancias modernas en la antropología de los estratos (Scichten)», *Est. Filos.*, 1971.
- CHOMSKY, N. y otros, *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza, 1974.
- DERISI, O.N., *Esencia y vida de la persona humana*, Eudeba, Buenos Aires, 1979.
- DESCHOUX, M., GAGEY, J., BIGLER, P., *Itinéraire philosophique, vol. I: Philosophie anthropologique*, PUF, París, 1971.
- DIAMOND, S., BELASCO, B., *De la cultura primitiva a la cultura moderna*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- DÍAZ TEJERA, A., *Seis lecciones en torno al hombre*, Pub. Un. Sevilla, Sevilla, 1976.
- DÍAZ, C., *La persona, fine en sí*, Madrid, Instituto Mounier, 1990.
- , *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea*, Madrid, Narcea, 1981.
- DOBZHANSKY, Th., *La evolución, la genética y el hombre*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966.
- DONCEEL, J.F., *Antropología filosófica*, Lohlé, Buenos Aires, 1969.
- DONDEYNE, A., *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Cristiandad, Madrid, 1963.

- DUBOS, R., *Elegir ser humano*, Barcelona, 1980.
- DUBOUCHET, J., *La condición del hombre y el universo. Determinismo natural y libertad humana*, ed. Médica y Técnica, Barcelona, 1978.
- DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, París, 1963.  
—, *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, Sirac, París, 1975. Reed. en Berg, París, 1980.
- EIBL-EIBESFELD, I., *El hombre pre-programado*, Alianza, Madrid, 1977.
- ELDERS, L.J., «Las propiedades del ser y el hombre», *Anu. Filos.*, 1, 1981.
- ESTEVA FABREGAT, Cl., *Antropología y filosofía*, A. Redondo, Barcelona, 1973.  
—, *Cultura, sociedad y personalidad*, Barcelona, Anthropos, 1978.
- ETCHEVERRY, A., *El conflicto de los humanismos*, Península, Madrid, 1966.
- EVANS-PRITCHARD, E., *Ensayos de antropología social*, Madrid, S. XXI, 1984.  
—, *Historia del pensamiento antropológico*, Cátedra, Madrid, 1987.
- FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid, 1982.
- FABRÉ, L., *Antropología filosófica. El hombre y sus problemas*, Guadarrama, Madrid, 1968.
- FARRE, Luis, *Antropología filosófica*, Guadarrama, Madrid, 1966.  
—, *Antropología filosófica. El hombre y sus problemas*, Madrid/Barcelona, Guadarrama/Labor, 1974 (2.ª ed.).
- FELDMAN, J., *Manifiesto al hombre*, Depalma, Buenos Aires, 1977.
- FERRATER MORA, J., *Las crisis humanas*, Alianza, Madrid; Salvat, Barcelona, 1972.  
—, *El ser y la muerte*, Madrid, Aguilar, 1962.
- FERRY, L., RENAUT, A., *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, París, 1985.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- FINANCE, J. DE, *Citoyen de deux mondes. La place de l'homme dans la création*, Un. Gregoriana, Roma; Lib. Pierre Téqui, París, 1980.
- FLEW, A.G.N. (ed.), *A rational animal and other philosophical essays on the nature of man*, Oxford Un. Press, Clarendon Press, Londres, 1978.
- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968.  
—, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970.  
—, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1977.  
—, *La historia de la sexualidad*, Madrid, S. XXI, 1977.
- FRANKL, V.E., *El hombre a la búsqueda de sentido*, Barcelona, Herder, 1981.
- FREUND, J., *Les théories des sciences humaines*, PUF, París, 1973 (*Las teorías de las ciencias humanas*, Barcelona, Península, 1975).
- FRIEDMANN, G., *El hombre y la técnica*, Ariel, Barcelona, 1970.
- FROMM, E., *Marx y su concepción del hombre*, FCE, México, 1978.
- FROMM, E. (ed.), *Humanismo socialista*, Barcelona, Paidós, 1980.
- FRUTOS CORTÉS, E., «Los problemas de la antropología filosófica en el pensamiento actual», *Revista de Filosofía*, 12 (1953), 3-30, 207-257.  
—, *Antropología filosófica*, Zaragoza, Fac. de Fil. y Letras, 1972.
- GABRIEL, L., *Uomo e mondo in decisione*, Marietti, Turín, 1972.
- GADAMER, H.G., *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- GADAMER, H.G., VOGLER, P. (eds.), *Nueva antropología*, Omega, Barcelona, 1976.

- GARCÍA BACCA, J.D., *Antropología filosófica contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 1982.
- , *Antropología y ciencia contemporáneas*, Anthropos, Barcelona, 1983.
- , *Tres ejercicios literario-filosóficos de antropología*, Anthropos, Barcelona, 1984.
- GARCÍA BERMEJO PIZARRO, S., *Autociencia del ser. El hombre total*, Imp. Bolaños y Aguilar, Madrid, 1969.
- GEBSATTEL, V.E., *Antropología médica*, Madrid, Rialp, 1966.
- GEBSER, J., *Ein Mensch zu sein*, Francke, Berna, Munich, 1974.
- GEERTZ, Cl., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1983.
- GEHLEN, A., *El hombre. Su naturaleza y lugar en el cosmos*, Sígueme, Salamanca 1980.
- , *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, Barcelona, 1993.
- GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- GIRARD, R., *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona, Gedisa, 1984.
- GOLDMANN, L., *Sciences humaines et philosophie*, Gonthier, París, 1966 (*Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión).
- GÓMEZ CAFFARENA, J., «Sobre el método de la antropología filosófica». *Estudios Eclesiásticos*, 64 (1989) 173-192.
- GONDAR, M. y otros, *Antropología y racionalidad*, Salvora, Santiago de Compostela, 1980.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A., *La construcción teórica en antropología*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- GONZÁLEZ JARA, A., «El hombre, según la teoría antropológica de A. Gehlen», *Anu. Fil. Un. Navarra*, III, 1970.
- GONZÁLEZ SALAS, C., *El concepto del hombre en la filosofía*, Humanitas, 1977.
- GROETHUYSEN, B., *Antropología filosófica*, Losada, Buenos Aires, 1975.
- GULJARRO, G., *El concepto del hombre en Marx*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- GULIAN, C.I., «Über die philosophische Anthropologie», *Rev. Roum. Sc. Soc. Philos, Log.*, 1982.
- GUTIÉRREZ SÁEZ, R., *Introducción a la antropología filosófica*, Porrúa, México, 1979.
- HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- , *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- , «¿Para qué aún filosofía?», *Teorema*, IV/2, 1975.
- , *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986.
- , *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987.
- , *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- HAEFFNER, G., *Antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1986.
- HAGEN, S., *Entwurf zu einem Menschenbild*, Bouvier, Bonn, 1980.
- HALL, F.T., *Más allá de la cultura*, G. Gili, Barcelona, 1978.
- HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- , *Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid, 1981.
- , *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1982.

- HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1954.  
 —, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1959.  
 —, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1971.
- HELLER, A., *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1977.  
 —, *La revolución de la vida cotidiana*, Materiales, Barcelona, 1979.  
 —, *Instinto, agresividad, carácter*, Península, Barcelona, 1980.
- HENGSTENBERG, H.E. y otros, *Vom Menschen*, Risius, Weener, 1977.  
 —, *Philosophische Anthropologie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966.
- HERSKOVITS, M., *El hombre y sus obras*, FCE, México, 1970.
- HORKHEIMER, M., *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Sur, Buenos Aires, 1970.  
 —, «Observaciones sobre la antropología filosófica», en *Teoría crítica*, I, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.  
 —, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Ed. Universidad, 1951.  
 —, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza, 1994.
- HUXLEY, J. (ed.), *El humanismo y el futuro del hombre*, Paidós, Buenos Aires, 1969.
- IBÁÑEZ LANGLOIS, J.M., *Introducción a la antropología filosófica*, Ed. Un. de Navarra, Barañain, 1977.  
 —, *Introducción a la antropología filosófica*, Eunsa, Pamplona, 1980.
- INCIARTE, E., *Los mitos del hombre sobre sí mismo*, Premiá, México, 1983.
- ISAACSON, J., *La revolución de la persona*, Marymar, Buenos Aires, 1980.
- JIMÉNEZ MORENO, J., *Filosofía y emancipación*, Espasa Calpe, Barcelona, 1984.  
 —, *Imágenes del hombre*, Tecnos, Madrid, 1986.
- JOLIF, J.Y., *Comprender al hombre*, Sígueme, Salamanca, 1969.
- KAMLAH, W., *Antropología filosófica y ética*, Alfa, Buenos Aires, 1976.
- KAPLAN, D.-ROBERT, A., *Introducción crítica a la teoría antropológica*, Nueva Imagen, México, 1979.
- KARDINER, A., *L'individu et la société*, Gallimard, París, 1969.
- KEMPF MERCADO, M., *Introducción a la antropología filosófica*, Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1975.
- KLUCKHOHN, C., MURRAY, H.A., SCHNEIDER, A.M., *La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura*, Grijalbo, Barcelona, 1969.
- KOCH, N., *Negative Anthropologie-offene Anthropologie*, Holsten Verlag, Hamburgo, 1981.
- KOENIGSWALD, G., *Historia del hombre*, Alianza, Madrid, 1971.
- KOLAKOWSKI, L., *El hombre sin alternativas*, Alianza, Madrid, 1970.  
 —, *El mito de la autoidentidad humana*, C. Teorema, Valencia, 1974.
- KONECSNI, J., *A post-Kantian anthropology*, Un. Press of America, Washington, 1977.
- KOSIK, K., *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, Grijalbo, México, 1967.
- KROEBER, A.L., *El estilo y evolución de la cultura*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- LACROIX, J., *Marxismo, existencialismo, personalismo*, Fontanella, Barcelona, 1971.

- LADRIÈRE, J., «Les sciences humaines et le problème de la scientificité», *Et. Philos.*, 2, 1978.
- LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, Rev. de Occidente, Madrid, 1961.
- LAIN ENTRALGO, P., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1999.
- LANDMANN, M., *De Homine*, K. Alber, Friburgo, 1962.
- , *Antropología filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*, UTHEA, México, 1961.
- , *Fundamental Anthropologie*, Bouvier, Bonn, 1979.
- LARROYO, F., *La antropología concreta*, Editorial, S.A., México, 1963.
- , *Introducción a la filosofía de la cultura*, Porrúa, México, 1973.
- LEACH, E.R., *L'unité de l'homme*, Gallimard, París, 1980.
- , *Cultura y comunicación. La lógica de la comunicación de los símbolos*, Madrid, S. XXI, 1981.
- LEPARGNEUR, F.H., *Antropología filosófica e antropología científica*, Convivium, 1969.
- LEPENIES, W., «Gibt es eine "neue Anthropologie"?»», *Merkur*, 3, 1976.
- LERSCH, Ph., *El hombre en la actualidad*, Gredos, Madrid, 1979.
- LESER, N., *Jenseits von Marx und Freud. Studien zur Philosophische Anthropologie*, Osterreichischer Bundesverlag, Viena, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, Cl., *Los alcances de la antropología*, Cuad. del Sem. De Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1966.
- , *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1972.
- , *Mitológicas (4 vols.) I-II, FCE, México; III-IV, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968-1974.*
- , *Tristes Trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, 1976.
- LEVINAS, E., *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974.
- , *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la alteridad*, Sígueme, Salamanca, 1995.
- , *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995.
- LISON, C., *Antropología social y hermenéutica*, México, FCE, 1983.
- LORENZ, K., *El comportamiento animal y humano*, Plaza y Janés, Barcelona, 1976.
- , *La otra cara del espejo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1980.
- LORITE MENA, J., *El animal paradójico. Fundamentos de antropología filosófica*, Alianza, Madrid, 1982.
- , «Kant, la pregunta por el ser humano», *Pensamiento*, 45 (1989) 15ss.
- , *Para conocer la filosofía del hombre*, Estella, Verbo Divino, 1992.
- LUBBE, H. y otros, *Der Mensch als Orientierungswaise?*, Alber, Friburgo, 1982.
- LUCAS, A., «La dimensión estética como teoría de la liberación del hombre», *Mathesis*, 3, 1981.
- , *El hombre, ¿quién es?*, Atenas, Madrid, 1988.
- , *Dios, horizonte del hombre*, BAC, Madrid, 1994.
- , *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- LUCAS, J. DE S. (ed.), *Antropologías del siglo xx*, Sígueme, Salamanca, 1979.
- , (dir.), *Antropologías del siglo xx*, Sígueme, Salamanca, 1983.
- , (dir.), *Nuevas antropologías del siglo xx*, Sígueme, Salamanca, 1994.



- , *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- LLINARES, J.B./SÁNCHEZ DURÁ, N. (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura. Actas del IV Congreso de Antropología Filosófica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- LLOVERA, J.R., *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- , *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama, 1990.
- , *Hacia una historia de las ciencias sociales*, Barcelona, Anagrama, 1980.
- LUQUE, E., *Del conocimiento antropológico*, Siglo XXI, Madrid, 1985.
- LUYTEN, N.A., *Schriften zur philosophischen Anthropologie*, Universitätsverlag, Friburgo, 1969.
- MACKSEY, R.A. (ed.), *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*, Barral, Barcelona, 1972.
- MANNHEIM, K., *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1966.
- MARCUSE, H., *Eros y Civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1968.
- , *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1969.
- MARCUSE, H. y otros, *La nueva imagen del hombre*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso, 1971.
- MARCUSE, H., POPPER, K., HORKHEIMER, M., *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- MARÍAS, J., *El tema del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1968.
- , *Antropología metafísica*, Rev. de Occidente, Madrid, 1970. Reed. Alianza, Madrid, 1983.
- MARKUS, G., *Marxismo y «antropología»*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- MARX, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1970.
- MASÍA CLAVEL, J., *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, Madrid, UPCO, 1997.
- MAUSS, M., *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.
- MEAD, M., *Espíritu, persona, sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1965.
- MEDINA, A., *¿Existe una antropología marxista?*, UNAM, México, 1982.
- MERCIER, P., *Historia de la antropología*, Península, Barcelona, 1969.
- MERINO, J.A., *Antropología filosófica*, Reus, Madrid, 1982.
- MERLEAU-PONTY, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Buenos Aires, 1969.
- , *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.
- METZ, J.B., *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Sígueme, Salamanca, 1972.
- MOLTMANN, J., *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- , *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- MONTAGU, A., *Anthropology and human nature*, Mc-Graw-Hill, Nueva York, 1963.
- , *On being human*, Hawthorn Books, Nueva York, 1967.
- , *¿Qué es el hombre?*, Barcelona, Paidós, 1969.
- MOREY, M., *El hombre como argumento*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- , *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.



- MORIN, E., *El paradigma perdido, el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 1974.
- MORRA, G., *Sociología e antropología*, Etica, Forlì, 1968.
- MUGA, J., CABADA, M. (eds.), *Antropología Filosófica: planteamientos*, Luna, Madrid, 1984.
- MULLER, D., *Gedanken zum Menschen und zur Geschichte*, R.G. Fischer, Frankfurt, 1981.
- MULLER, M., *Philosophische Anthropologie*, Albert, Friburgo, 1974.  
—, *Der Kompromiss oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen*, Alber, Friburgo, 1980.
- MUMFORD, L., *The myth of the machine. Technics and human development*, M. Secker & Warburg, Londres, 1967.  
—, *Condición del hombre*, Fabril, Buenos Aires, 1981.
- NÉDONCELLE, M., *La reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, París, 1942.
- NEMO, Ph., *L'homme structural*, Grasset, París, 1975.
- NICOL, E., *La Idea del hombre*, FCE, México, 1977.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972.  
—, *La historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.
- ORTIZ-OSÉS, A., *Antropología hermenéutica*, Aguilera, Madrid, 1971.  
—, *Antropología hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual*, Aguilera, Madrid, 1973.  
—, *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, Sígueme, Salamanca, 1976.  
—, *Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1977.
- PANNENBERG, W., *El hombre como problema*, Herder, Barcelona, 1976.  
—, *El destino del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1981.  
—, *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- PARÍS, C., *Hombre y naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1970.  
—, «Hacia una antropología filosófica», en *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo*, Madrid, 1973.  
—, *Mundo técnico y existencia auténtica*, Rev. de Occidente, Madrid, 1973.
- PERCADOR SARGET, E., *¿Qué es el hombre?*, Atenea, 438, 1978.
- PÉREZ DE LABORDA, A., *Sobre quién es el hombre. Una Antropología filosófica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000.
- PIATTELLI-PALMARINI, M. (ed.), *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*, Seuil, París, 1974.
- PINTOR RAMOS, A., «Metafísica. Historia. Antropología. Sobre el fundamento de la antropología filosófica», *Pensamiento*, 41 (1985) 58ss.  
—, *El humanismo de Max Scheler*, Madrid, BAC, 1978.  
—, «La Antropología filosófica, disciplina problemática», *Estudios (Merced)*, 19 (1973), n.º 101, 165-205.
- PLIGERSDORFFER, G. (ed.), *Blickpunkte philosophische Anthropologie*, Universitätsverlag Pustet, Salzburg, 1983.
- PLESSNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Id., *Einleitung in die philosophische Anthropologie*, W. de Gruyter, Berlín, 1965.

- , *Diesseits der Utopie*, Diederichs, Düsseldorf, 1966 (*Más acá de la utopía*, Buenos Aires, Alfa, 1978).
- , *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne*, S. Fischer Verlag, Frankfurt, 1970 (*La risa y el llanto*, Madrid, Rev. de Occidente, 1960).
- , *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophische Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976.
- , *Macht und menschliche Natur*, Gesammelte Schriften, Bd. V., Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
- , *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophische Anthropologie*, Reclam, Stuttgart, 1982.
- POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Madrid, Rialp, 1990.
- POLO, L., *Antropología trascendental*, Pamplona, EUNSA, 1999.
- PORTMANN, A. VON (ed.), *Um das Menschenbild*, Reclam, Stuttgart, 1964.
- PORTMANN, A. (ed.), *Sinn und Wandlungen des Menschenbildes*, Rhein Verlag, Zürich, 1972.
- PRO, D.F., *Entre la ontología y la antropología filosófica*, I y II, Sapientia, 1978.
- PROBST, P., *Zum Problem der philosophischen Anthropologie*, Z. Philos. Forsch., 1981.
- RADHAKRISHNAN, RAJU, P.T., *El concepto del hombre*, F.C.E., México, 1964/1977.
- RAHNER, K., OVERHAGE, P., *El problema de la hominización*, Cristiandad, Madrid, 1973.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interpretations*, Seuil, París, 1965.
- , *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megápolis, 1976.
- , *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1985.
- , *Freud, una interpretación de la cultura*, México, S. XXI, 1970.
- RIVERA, L.F., *Antropología filosófica: a la búsqueda de un modelo*, Guadalupe, Buenos Aires, 1981.
- ROALES-NIETO HORNERO, M., *El sentido de la existencia humana*, Ciudad Real, 1980.
- ROBERT, J.D., «On the concept of human nature», *Int. Phil. Quart.*, 20, 1980.
- RODRÍGUEZ MALPICA, A., «Antropología biológica y filosofía», *Rev. Filos. Méx.*, 1983.
- RODRÍGUEZ MOLINERO, J.L., *Datos fundamentales para una historia de la antropología filosófica*, Univ. De Salamanca, Salamanca, 1978.
- ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid, 1973.
- ROGINSKI, *La concepción marxista del hombre*, Akal, Madrid, 1978.
- ROMERO, R., *La teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires, 1965.
- RONZÓN, Elena, *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XX*, Oviedo, Pentalfa, 1991.
- ROSSI, I., O'HIGGINS, E., *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Anagrama, Barcelona, 1981.
- ROTHACKER, E., *Philosophische Anthropologie*, Bouvier, Bonn, 1964.
- RUBIO ANGULO, J., *Antropología y subjetividad. Necesidad y posibilidad de una antropología filosófica subjetiva*, Pub. Cuad. de Invest. E Inf., Un. de Santo Tomás, Bogotá, 1972.

- RUBIO CARRACEDO, J., *¿Qué es el hombre?*, R. Aguilera, Madrid, 1971.
- , *Antropología prospectiva*, Studium, Madrid, 1973.
  - , *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista*, Aguilera, Madrid, 1973.
  - , *El hombre y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- RUFFIE, J., *De la biología a la cultura*, Muchnik, Barcelona, 1982.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander, 1983.
- , *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- SABUCO DE NANTES BARRERA, O., *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, Ed. Nacional, Madrid, 1981.
- SAN MARTÍN, J., «Ciencias humanas y antropología filosófica», *Agora*, 2, 1982.
- , *La antropología*, Montesinos, Barcelona, 1986.
  - , *El sentido de la filosofía del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1988.
  - , *Antropología y filosofía. Ensayos programáticos*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1995.
  - , *Teoría de la Cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.
- SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1961.
- , *El existencialismo es un humanismo*, Huáscar, Buenos Aires, 1972.
- SCANNONE, J.C., *Hacia un nuevo humanismo. Perspectivas latinoamericanas*, Stromata, 1974.
- SCIACCA, M.F., *Filosofía y antropología*, Fol. Hom., 1971.
- SCHAFF, A., *La filosofía del hombre*, Lautaro, Buenos Aires, 1964.
- SCHELER, M., *Ética I*, Rev. de Occidente, Madrid, 1941.
- , *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1976.
  - , *El porvenir del hombre. La idea de hombre y la historia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942.
- SONNEMANN, U., *Negative Anthropologie*, Erwohlt, Hamburgo, 1969.
- STEVENSON, L., *Siete teorías de la naturaleza humana*, Cátedra, Madrid, 1985.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1965.
- , *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid, 1965.
- TENTORI, T., *Antropología cultural*, Barcelona, Herder, 1980.
- TORNOS, A., «Antropología filosófica», en P. LAÍN ENTRALGO (ed.), *Enciclopedia Universal de Medicina*, Barcelona, Salvat, 1975, VII, 104-108.
- , «Psicología y antropología filosófica», *Pensamiento*, 21 (1965), 131-146.
  - , «Problemas básicos de antropología filosófica», *Revista portuguesa de filosofía*, 1966, 147-156.
- TOULMIN, S., *La comprensión humana*, Alianza, Madrid, 1977.
- TRESMONTANT, C., *La inmortalidad del alma*, Herder, Barcelona, 1974.
- TRÍAS MERCANT, S., *El hombre, las antropologías y el lenguaje*, Pensamiento, 1977.
- TYLOR, E.B., *La cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1977.
- USCATESCU, G., *Problemática actual del hombre*, Verd. Vida, 1980.
- , *Introducción a la ontología de la cultura*, Forja, Madrid, 1983.
- VALVERDE, C., *Antropología filosófica*, Edicep, Valencia, 1995.
- VEGAS, J.M., *Introducción al concepto de persona. El personalismo y la dialéctica humanismo-antihumanismo*, Madrid, Instituto E. Mounier, 1990.

- VERGES, S., *Dimensión trascendente de la persona*, Barcelona, Herder, 1977.
- , *Persona y comunicación (Antropología filosófica)*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1984.
- , *Comunicación y realización de la persona*, Bilbao, Univ. de Deusto, 1987.
- VILLAR PAYA, M.L., «Avance científico y concepto de hombre», *Rev. Filos. Méx.*, 1983.
- VOS, G. DE, *Antropología psicológica*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- VV.AA., *Actes de la VIII<sup>ème</sup> rencontre internationale: «Les conflits des humanismes»*. Tip. Athesia, Bolzano, 1971.
- VV.AA., «La crise de l'humanisme», *Rev. Int. Philos.*, 85-86, 1968.
- VV.AA., *Dialogues en sciences humaines, Actes du Colloque en l'honneur de Mgr. Van Camp*, Fac. Un. Saint-louis, Bruselas, 1975.
- VV.AA., «Dignidad de la persona y derechos humanos», *Studium*, 1, 1982.
- VV.AA., *El hombre entre la naturaleza y la historia*, eds. 62, Barcelona, 1981.
- VV.AA., *XIII Congreso internacional de filosofía: El problema del hombre (México, D.F., 7-14 de septiembre de 1963)*, UNAM, México, 1963.
- VV.AA., *Philosophische Anthropologie*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 1974.
- VV.AA., *Il problema filosofico dell'antropologia, Atti del XXI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari*, Morcelliana, Brescia, 1977.
- VV.AA., *Philosophische anthropologie heute*, Beck, Munich, 1972.
- VV.AA., *Le Statut épistemologique des sciences humaines*, PUF, París, 1978.
- VV.AA., *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, Mouton, París, 1970.
- VV.AA., *Pensar lo humano. Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*, Madrid, Iberoamericana-SHAF, 1997.
- WAAL MALEFIJ, A. DE, *Imágenes del hombre*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983.
- WAELEHENS, A. DE, FLORIVAL, Gh., LADRIÈRE, Marchal P., PIRARD, R., RENAUD, M., TAMINIAUX, J., VERGOTE, A., VRIN, J., *Études d'anthropologie philosophique*, Peeters, Leuven, 1980.
- WILSON, E.O., *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1980.
- , *Sobre la naturaleza humana*, FCE, México, 1980.
- WRIGHT, G.H., *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979.
- YEPES, R., *La persona y su intimidad*, Pamplona, EUNSA, Cuadernos del Anuario Filosófico, n.º 48, 1997.
- YEPES, R./ARANGUREN, J., *Fundamentos de Antropología. Un ideal de existencia humana*, Pamplona, EUNSA, 2001.
- YOUNG, J.Z., *Antropología física*, Barcelona, Vicens, 1976.
- ZUBIRI, X., *El hombre y su cuerpo*, Salesianum, 1974.
- , *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.
- , *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

Carlos Beorlegui  
**Antropología filosófica**  
Nosotros: urdimbre solidaria y responsable

La tarea propia de la Antropología filosófica, como indagación acerca de lo específico de la realidad humana, desde la confluencia de las aportaciones de las ciencias humanas, las diversas antropologías científicas y la interpretación crítica de la filosofía, sigue siendo un objetivo no suficientemente resuelto todavía. Se nos ofrece aquí un nuevo intento de definir su estatuto epistemológico, así como su complementario estatuto crítico-ideológico. Lejos de representar una visión aséptica de lo humano, el autor orienta toda su reflexión desde el horizonte crítico de un modelo de ser humano solidario y responsable de sus semejantes, sobre todo de los más desfavorecidos.



**Publicaciones**  
Universidad de Deusto