

Las ciencias humanas y la antropología filosófica

.....
Fernando Luis Peligero Escudero

UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

RESUMEN

El artículo consta de tres partes. En la primera, se expone el sentido esencial de la filosofía. Se intenta caracterizarla descubriendo sus rasgos esenciales. La radicalidad y la universalidad son sus notas ineludibles. La filosofía surge como una aspiración al conocimiento radical de la realidad total. En la segunda parte, se la delimita negativamente diferenciándola de las ciencias particulares. Tras una breve exposición histórica de sus relaciones, se analizan las características que las diferencian. Establecido que filosofía y ciencias particulares son dos modalidades diferentes de conocimiento, se examina la fundamentación de las segundas en la primera y el tipo de dependencia que ésta tiene de aquellas. En la tercera parte, se plantea el tema de las relaciones entre ciencias humanas y antropología filosófica. Partiendo de su distinción se indagan sus conexiones: la múltiple fundamentación de las primeras en la última y la complementación de ésta en aquellas.

Palabras clave: filosofía, ciencias particulares, ciencias humanas, antropología filosófica.

ABSTRACT

This publication is divided in three different chapters. In the first one, the essential sense of the Philosophy is exposed. We try to approach it by discovering its essential characteristics. The radicalism and universality are its prominent characteristics. The Philosophy appears as a approaching to the radical knowledge of a complete reality. In the second chapter, the Philosophy is negatively delimited by being distinguished of the other different particular sciences. After a brief historical introduction of the relationship between Philosophy and these sciences, we analyse the differences between them. After the statement of the Philosophy and the Sciences as different modalities of knowledge, we examine the basement of the seconds on the Philosophy as

well as the type of dependence of this one on the other particular sciences. On the third part of this article we expose the relationship between Human Sciences and the Philosophic Anthropology. Starting with their differentiation we look for their connexions: the multiple roots of these sciences on the last one and the implementation of the Philosophic Anthropology on the first ones.

Keywords: philosophy, particular sciences, Human Sciences, Philosophic Anthropology.

1. EL SENTIDO ESENCIAL DE LA FILOSOFÍA

En la misma definición etimológica de la filosofía como “amor a la sabiduría” aparecen en tensión dos elementos: uno utópico y otro real.

La sabiduría en sentido absoluto es inalcanzable por el hombre porque sobrepasa su capacidad real, porque lo trasciende. De ahí que la filosofía no sea, sin más, sabiduría, sino amor a la sabiduría. En un bello pasaje, Cicerón narra que habiéndole preguntado el príncipe León a Pitágoras qué arte profesaba, éste le contestó que no era sabio (sojóV), sino filósofo (jilósojoV)¹. Aunque se haya puesto en duda que Pitágoras fuera el inventor del vocablo “filosofía” (Millán Puelles, 1955, p. 14), el relato sirve, sin duda alguna, para subrayar el carácter utópico de la sabiduría plena y absoluta para el hombre.

El amor a la sabiduría, entendido como tendencia o aspiración, es sin embargo, algo real en el hombre. Gracias a esta tendencia, el hombre consigue poco a poco, por sucesivos esfuerzos y tanteos, participar limitadamente de ese ideal que le desborda, entendido como contemplación de lo patente (García Bacca, 1982, p. 15). La filosofía, en tanto que sabiduría participada, aparece como la justa expresión de las posibilidades intelectuales del hombre. Desde esta perspectiva, la filosofía surge como un producto cultural eminentemente histórico no tanto porque las verdades sean relativas al tiempo y al lugar en que son descubiertas, sino porque la filosofía se despliega, por su intrínseca limitación, a través de los tiempos (Cencillo, 1978, p. 177). Por ello, siempre es posible descubrir nuevas verdades, como también profundizar y desarrollar las ya conocidas. Así pues, la filosofía es histórica por el modo en que es ejercida y no por aquello a lo que apunta. Afirmar que la filosofía es histórica en su acepción subjetiva y negar que sea histórica en

1 *Tusculanae disputationes, lib. 5, cap. 3, n. 7-9.*

su acepción objetiva no es un contrasentido. Este surgiría precisamente al transitar de modo injustificado, como hace el relativismo filosófico, de una acepción a otra. El hecho de que el hombre, por la limitación de su entendimiento, no pueda conseguir de una vez por todas el cúmulo de verdades que constituyen la sabiduría, no significa que éstas sean en sí mismas relativas. Lo relativo es la posesión humana de la sabiduría y no ésta, que, precisamente por su riqueza inagotable, determina que el quehacer filosófico sea eminentemente histórico.

La unidad dialéctica del carácter utópico y del carácter real de la filosofía fue expuesta de modo insuperable por Platón en el mito de Eros. El amor, Eros, es hijo de Poros, el dios de la abundancia, y de Penia, la penuria. Por ser hijo de ambos está mediado por la riqueza y por la escasez; es decir, como síntesis de Poros y de Penia está en una situación intermedia entre la riqueza y la pobreza, participando simultáneamente de ambas. De modo semejante, la filosofía no es ni la absoluta sabiduría, ni la completa ignorancia, sino algo que no necesita el sabio, quien por poseer la sabiduría no aspira a poseerla, ni el ignorante supino, quien por no ser consciente de su ignorancia no intenta evitarla. La filosofía sólo puede surgir en quien por tener conciencia de su ignorancia procura superarla y aspira a la sabiduría. En el mito citado, Platón lo expresa en los siguientes términos:

El amor se halla a mitad de camino entre la sabiduría y la ignorancia. He aquí, en efecto, lo que le sucede. Ningún dios se ocupa en filosofar, ni procura adquirir el saber (pues ya lo tiene); ni nadie que sea sabio filosofa. Pero, por otro lado, tampoco los ignorantes se ocupan en filosofar, ni apetecen la adquisición del saber, pues el mal esencial de la ignorancia consiste en que no siendo ni bella, ni inteligente, cree, sin embargo, que lo es en toda la medida necesaria. Quien no piensa estar desprovisto de algo, es lógico que no sienta el deseo de aquello de lo cual no cree tener necesidad de estar dotado. En estas condiciones, ¿cuáles son, Diotima, los que se ocupan de filosofar, ya que no lo son ni los sabios ni los ignorantes? He ahí algo, respondió ella, tan claro que hasta un niño lo vería: son los intermediarios entre una y otra especie, y el amor es uno de ellos”².

La unidad dialéctica entre el carácter utópico y el carácter real de la filosofía hace comprensible la dificultad de encontrar una cabal definición de ella. No es esto, sin embargo, lo que suelen aducir quienes hacen ver lo problemático de todo nuevo intento de definir la filosofía. Unas veces, se argumenta mostrando lo quimérico de dicha empresa. Si han sido dadas múltiples definiciones de la filosofía a través de la historia, ninguna de las cuales ha permanecido vigente en el transcurso de los tiempos, ¿qué garantías de permanecer tendría una nueva definición? ¿No

2 *Banquete*, 203 a 206, 204 a 215.

sería una utopía más a añadir a las anteriormente formuladas? Esta objeción tendría valor si en la definición de la filosofía se recogiese solamente su carácter utópico y se prescindiese de su carácter real. Sin embargo, no es válida ante una definición que abarque en una unidad dialéctica su aspecto real y su aspecto utópico.

Otras veces, ante el escándalo inicial que ofrecen los filósofos cuando discrepan y polemizan sobre qué es la filosofía, se invoca el “privilegio” del escéptico. En cierta medida, es comprensible que ante las múltiples definiciones dadas de la filosofía, se desemboque en el escepticismo. Es la solución más fácil. Sin embargo, esta salida, aún siendo la más natural desde el punto de vista psíquico, no es auténticamente filosófica. Retroceder ante las dificultades significaría olvidar el “radicalismo” desde el que todo filósofo procura solucionar las diversas cuestiones. En realidad, constituyen una magnífica prueba de fuego por la que ha de pasar todo aquel que, de un modo u otro, esté inmerso en el quehacer filosófico.

La filosofía posee un cometido que las ciencias particulares no tienen. Mientras que éstas no entran generalmente en la determinación de la naturaleza de su objeto y en el estudio sistemático de la metodología (cuando el científico positivo se plantea estas cuestiones penetra en el ámbito de la filosofía de la ciencia), la filosofía, por su radicalismo, es también “filosofía de la filosofía”, puesto que no corresponde a ninguna otra disciplina, sino a ella misma, plantear y resolver en qué consiste y qué metodología debe utilizar (Ramírez, 1954, p. 18). Así pues, abstenerse de intentar determinar los rasgos esenciales del saber filosófico significa tanto como renunciar al auténtico quehacer filosófico.

Pero ocurre que las diversas corrientes filosóficas en el instante mismo en que pretenden dar una definición de la filosofía, entran en colisión, pues cada una de ellas, para justificar su propia definición, acusa a las demás de falta de profundidad o de falta de amplitud (Millán Puelles, 1955, p. 19). La superficialidad y la unilateralidad son las acusaciones más frecuentes que los filósofos se dirigen entre sí cuando intentan determinar los rasgos esenciales del saber filosófico. Pero toda polémica sólo es posible si por debajo de las discrepancias y de los antagonismos, hay una base común. Donde no existe un mismo lenguaje, donde no hay una voluntad decidida de solucionar la cuestión de qué es la filosofía, no puede aparecer polémica alguna. Por debajo de las disensiones y de las pugnas de las diversas corrientes filosóficas a la hora de determinar los rasgos esenciales de la filosofía, existe el reconocimiento tácito de que aspira a constituirse en un saber de máxima profundidad y extensión. Uniendo estas dos notas esenciales, aparece la filosofía como aspiración a un conocimiento radical de la realidad total. Esta concepción de la filosofía coincide con aquella otra que la delimita como sabiduría humana, pues la sabiduría no es otra cosa que la visión radical de toda realidad y el adjetivo “humana” significa el modo, extraordinariamente limitado, en que el hombre participa de ella. En esta definición, se expresa el ideal al que el hombre aspira en

calidad de filósofo y las condiciones reales en que puede conseguir parcial y limitadamente este ideal.

A esta caracterización de la filosofía se le podría objetar que, siendo una definición verdadera, no es una verdadera definición, porque también las ciencias particulares son saberes humanos y, sin embargo, en nuestro tiempo, tras haber alcanzado sucesivamente cada una de ellas la autonomía, son independientes. También en las ciencias positivas habría una auténtica aspiración a la sabiduría y no habría motivo alguno para que la filosofía se atribuyera con exclusividad esta aspiración. Es más, desde el siglo XVII las ciencias son consideradas los planetas del cosmos del saber (Gadamer, 1990, p. 19). Pero la cuestión no es tan sencilla como parece. Si en el mundo griego las ciencias particulares entonces conocidas recibían la denominación de “filosofías segundas”, era por su dependencia de la “filosofía primera” y no por la particularidad de su objeto. Desde el momento mismo de su separación respecto de la filosofía, perdieron su carácter filosófico para alcanzar mayor concreción y determinación. Y justamente por ello, a pesar de ser un conjunto sistemático de conocimientos, no alcanzan la dimensión de saber humano. La sabiduría es un conocimiento radical de la realidad total y, aunque el hombre, por su condición finita, no puede poseerla plenamente, sin embargo, consigue participar limitadamente de ella. Sólo la “filosofía primera” cumple de modo formal este requisito de aspirar a conocer la realidad total. Por ello, las demás disciplinas filosóficas lo son de una manera declinada o secundaria. Así pues, la filosofía constituye un todo en el que una de sus partes (la filosofía primera) cumple la función reguladora y fundamentadora de todas las demás (las filosofías segundas).

2. FILOSOFÍA Y CIENCIAS PARTICULARES

Para delimitar de un modo completo a la filosofía, además de caracterizarla positivamente, hay que establecer las diferencias con respecto de las demás ciencias. Únicamente de este modo se evitará la posibilidad de confusión y se podrán establecer las relaciones entre filosofía y ciencias particulares.

Lo que en nuestros días es tan evidente, la nítida distinción entre filosofía y ciencias particulares, no lo ha sido en otro tiempo. En Occidente, la filosofía estuvo siempre vinculada en sus orígenes a las ciencias particulares integrando a Europa en su unidad (Gadamer, 1990, p. 24). Fue en Grecia donde una y otras nacieron y se desarrollaron. Allí apareció no sólo la filosofía sino también las matemáticas (probablemente a partir de trabajos previos de los babilonios y los egipcios), la astronomía, la física, la medicina y la astronomía. Pero hasta la Edad Moderna las ciencias particulares no se separaron de un modo definitivo del saber global filosófico: la filosofía contenía en su seno a todas las ciencias. A pesar de que todo el saber humano formaba un conjunto global denominado filosofía, sin

embargo, ya Aristóteles hizo la distinción entre filosofía primera y filosofías segundas³. En su opinión, la noción de filosofía debe atribuirse de un modo propio y riguroso a la teología o filosofía primera y, por participación, a las filosofías segundas, puesto que estas dependen y se fundamentan en la filosofía primera. Ahora bien, tanto ésta como aquellas tienen una nota idéntica, el ser ciencias, es decir, conocimiento cierto por causas o demostrativo. Mientras que la filosofía primera estudia las últimas causas del ser en tanto que ser, las filosofías segundas estudian las últimas causas de un orden parcial de la realidad (Zubiri, 1963, p. 40). Por ser el saber de la filosofía primera más universal y radical que el de las filosofías segundas, y fundamento de ellas, es más estrictamente científico. Hay, pues, en Grecia una cierta distinción entre filosofía y ciencias particulares. Pero esta distinción tenía un sentido totalmente diferente al que posee en nuestros días. Mientras que actualmente se sostiene que hay una total diversidad entre filosofía y ciencias particulares, en Aristóteles filosofía primera y filosofías segundas coincidían ambas en ser filosofía, es decir, modalidades distintas, pero conexionadas entre sí, de la ciencia. Una y otras, por lo tanto, constituyen un conocimiento superior y contrapuesto al vulgar.

En la Edad Media, la filosofía no sólo ha de distinguirse del conocimiento vulgar, sino también de la teología. El concepto de ciencia se amplió y no se aplicó únicamente al conjunto sistemático de verdades obtenidas a partir de principios racionales, sino también al sistema teológico deducido a partir de verdades reveladas. Pero tampoco se mantuvo que entre ellas hubiera una separación radical. El problema se solucionó haciendo a la filosofía sierva de la teología.

A finales de la Edad Media, al encontrar las ciencias particulares métodos adecuados, van separándose paulatinamente de la filosofía y en la Edad Moderna se consolida este movimiento de independencia (Gadamer, 1990, pp. 25-30). Primero, se independiza la física (las matemáticas ya había encontrado cierta autonomía en Grecia en el Periodo Alejandrino); después, la química; más tarde, la biología, la historia, la sociología y la psicología con sus múltiples ramas y disciplinas (Raeymaeker, 1962, p. 24). Esta separación que en la Edad Moderna no incluía su oposición a la filosofía al concebirse todo el saber dotado de una interna unidad (ejemplos que prueban esta afirmación son los sistemas de Descartes y de Leibniz), se vuelve en el siglo XX rotunda negación del saber filosófico como saber científico. A este desprestigio concurrieron múltiples circunstancias: el desarrollo y el éxito alcanzado por las ciencias particulares, la multitud de sistemas filosóficos, la pérdida de tensión metafísica y la exactitud matemática alcanzada por las ciencias de la naturaleza. En una entrevista realizada el 23 de septiembre

3 *Metafísica*, 1004 a 1014.

de 1966, afirmó Heidegger: “El papel que la filosofía ha tenido hasta ahora lo han asumido hoy las ciencias”⁴.

A pesar de que desde la fecha citada el saber filosófico ha ido perdiendo poco a poco influencia en favor de la ciencia positiva y de la técnica, no se puede afirmar que desde entonces no haya habido actividad filosófica. La aparición de nuevas corrientes filosóficas así lo atestiguan. Parece haberse cumplido, una vez más, la afirmación de Gilson (1966): “La Filosofía entierra siempre a sus enterradores”⁵.

Para establecer, sin embargo, las relaciones entre filosofía y ciencias particulares es necesario esclarecer previamente las diferencias entre ambas. El descrédito de la filosofía por parte del “espíritu positivo”, y el desprestigio de las ciencias particulares por parte del filósofo, sólo pueden tener lugar por la ignorancia de la filosofía en el científico, y el desconocimiento de las ciencias particulares por el filósofo. Sólo reconociendo la existencia de una y de otras, puede plantearse el problema de sus diferencias.

En varias características se diferencian la filosofía y las ciencias particulares: 1º) en la referencia al ser o a los fenómenos; 2º) en la certeza lograda por el conocimiento de las causas; 3º) en el carácter de singularidad o universalidad de sus objetos; 4º) en el carácter racional o experimental del método; y 5º) en ser ciencia fundamental o ciencia fundamentada.

En primer lugar, la filosofía se ocupa del ser (Millán Puelles, 1977, pp. 31-32). Para abarcar radicalmente la realidad total, tiene que abordarla en tanto que realidad, es decir, desde la perspectiva del ser de los diversos entes. Ello no ocurre en las ciencias particulares, las cuales se desprecupan precisamente de la índole real de sus objetos. Esto no quiere decir, sin embargo, que sus objetos sean irreales, sino únicamente que al estudiarlos no los consideran bajo el prisma de realidad. A excepción de las matemáticas, las ciencias particulares se ocupan de los fenómenos, pero de su índole real y de lo que los sustenta, prescinde la consideración científica. Pero tampoco las matemáticas, a pesar de estudiar las relaciones cuantitativas entre los *entes ideales*, investigan el modo de ser de estos objetos. Si algún filósofo, como hizo Husserl en su día, realiza ocasionalmente esta tarea, no lo hace en calidad de matemático, sino de filósofo (de las matemáticas). Desde el momento mismo en que reflexiona sobre el tipo de realidad de los objetos que investiga, está sobrepasando los límites de la ciencia matemática e ingresando en los dominios de la filosofía o, si se quiere, de la “meta-matemática”. Así pues, también las matemáticas,

4 Heidegger, M. (1996). *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. (R. Rodríguez, trad.). 2ª edic. Madrid: Técnos. p. 74. (La entrevista fue publicada por vez primera en el periódico alemán *Spiegel* el 31 de mayo de 1976).

5 Gilson, E. (1966). *La unidad de la experiencia filosófica*. (C.A. Balañas Fernández, trad.). 2ª edic. Madrid: Ediciones Rialp, p. 346.

en calidad de matemáticas, se desentienden del tipo de realidad de su objeto. En resumen, así como la filosofía se ocupa de toda realidad en tanto que realidad, las ciencias particulares prescinden de la índole real de los objetos que investigan.

En segundo lugar, la filosofía se diferencia de las ciencias particulares en la certeza del conocimiento logrado. En la filosofía, esta certeza es apodíctica, pues se consigue por demostración, es decir por la consideración de las causas. Es, por consiguiente, una certeza objetiva y absoluta. Sin embargo, las ciencias particulares pueden constituirse, y de hecho lo hacen así, sin obtener este tipo de certeza. Tienen suficiente con una certeza subjetiva. Éste es el caso de la historia, que basándose en los testimonios de hechos ya transcurridos los toma por verdades, o el caso de la física, que por ocuparse de fenómenos, no puede buscar las causas ontológicas, sino sólo las condiciones y circunstancias en que aquéllos se desarrollan, tratando de elevarlas a leyes generales. En este proceso de generalización basado en el experimento siempre hay para el físico un margen de sorpresa (García Bacca, 1983, p. 165). La certeza así lograda es *probable*, pues se fundamenta en la estadística. Fuera de este caso están las matemáticas, cuya diferencia con la filosofía, no obstante, ya se ha establecido en el párrafo anterior.

En tercer lugar, mientras que la filosofía es un saber universal, las ciencias particulares, como su mismo nombre indica, se caracterizan por la particularidad de su punto de vista. La universalidad le viene dada a la filosofía por la consideración de su objeto. Si tiene por objeto todo cuanto es o puede ser, es claro que su objeto abarca la realidad total. Puede objetarse que el carácter de universalidad sólo le conviene a la filosofía primera o metafísica, y que las demás disciplinas no poseen esta propiedad por versar sobre zonas parciales de la realidad. Efectivamente, así ocurre. Pero como todas las disciplinas filosóficas se fundamentan en la filosofía primera, toman de ella su aspiración a la universalidad. Por ello consideran las cuestiones centrales de un aspecto de la realidad buscando la máxima generalización. Las ciencias particulares, por el contrario, buscan la concreción. A tal fin, y a excepción de las matemáticas, hacen, en primer término, una reducción de la realidad a los meros fenómenos; y en segundo término, tampoco consideran el fenómeno en general, sino fenómenos concretos o individuales, los cuales intentan elevar a leyes generales.

En cuarto lugar, la mayoría de las ciencias particulares utilizan la observación directa y la experimentación como método adecuado para la investigación. La ciencia positiva no puede ir más allá de la experiencia (Muñoz, 1999, p. 22). Sin embargo, la filosofía, y en esto coincide también con las matemáticas, utiliza un método deductivo. A partir de los primeros principios racionales se deducen el conjunto de verdades filosóficas que constituyen el sistema. Un ejemplo claro es el sistema de Descartes. El *cogito, ergo sum* es el principio indubitable en el que descansan las demás verdades. Esto no quiere decir que las ciencias particulares no

utilicen frecuentemente el método deductivo y que algunas disciplinas filosóficas no empleen a veces la observación y la experimentación, sino que el método más usual en las ciencias particulares es el inductivo y en la filosofía, especialmente en la filosofía primera, es el deductivo, que abstrae de la observación directa de lo individual para buscar los aspectos inteligibles y, por lo tanto, universales de la realidad.

Por último, mientras la filosofía es una ciencia fundamental, en tanto que ella estudia los fundamentos de toda realidad y los principios de que parte no pueden ser reducidos a otros, las ciencias particulares se encuentran fundamentadas, en cuanto que los principios utilizados por ellas no son últimos, sino reductibles y fundamentados en otros más universales.

Por las características expuestas, es evidente que las ciencias particulares difieren de la filosofía. Y aquí surge una segunda cuestión: aún admitiendo su distinción, ¿existe una total separación entre una y otras o están relacionadas?

Muy frecuentemente se soluciona el problema afirmando que entre el mundo de la ciencia y el mundo de la filosofía hay una frontera que los separa y que no puede ser atravesada por ninguna de ellas. Parece como si el científico y el filósofo, encerrados en sus gabinetes respectivos, vivieran completamente aislados, sin tener nada en común. Múltiples causas, entre las que no es posible dejar de mencionar la creciente especialización de las ciencias positivas, han conducido a esta falsa concepción espacial del problema. Sin embargo, no hay dos mundos, sino uno sólo sumamente complejo. Por consiguiente, la total separación entre filosofía y ciencias particulares no puede sostenerse, porque la realidad tiene una unidad compleja. No hay dos mundos, sino sólo uno sumamente complejo, lo cual no significa que filosofía y ciencias particulares sean lo mismo, puesto que cada una de ellas capta una zona distinta de la realidad. Pero como el ser y el fenómeno no están separados, pues el fenómeno se fundamenta en el ser, del mismo modo que filosofía y ciencias particulares están estrechamente relacionadas, fundamentándose las segundas en la primera. ¿Cómo entender esta fundamentación?

En primer término, no es tarea del científico el estudio, la crítica y la reducción de los principios o postulados de su ciencia a otros principios más generales. El hacerse cargo de estos principios y el reducirlos a otros más universales es tarea del filósofo.

En segundo término, las ciencias se apropian de los progresos filosóficos, porque el científico está inmerso implícita o explícitamente en un sistema filosófico al cual tiene que recurrir para explicar los conceptos básicos de su ciencia.

En tercer término, la filosofía indica cuál es el objeto, la naturaleza y la limitación de cada una de las ciencias y posteriormente las clasifica. Para hacer esta clasificación, tiene que establecer un orden interno y una jerarquía entre ellas, determinando las bases de su unidad y distinción.

Finalmente, la filosofía debe reunir los resultados de las demás ciencias y, subordinándolos a los principios filosóficos, formar una síntesis del saber humano. Tras el grado de desarrollo alcanzado por cada una de las ciencias, esta tarea es poco menos que imposible. Para dicha síntesis, por tanto, no es necesario conocer exhaustivamente todas las ciencias particulares. Es suficiente con tener de ellas un conocimiento general, es decir, conocer a grandes rasgos los principios de que parten, el desarrollo de las mismas y los resultados obtenidos.

En resumen, la distinción de las ciencias particulares y de la filosofía no implica una total separación de aquellas respecto de ésta, sino que, aún cuando conserven su distinción, se fundamentan en ella.

¿Tiene alguna dependencia la filosofía de las ciencias particulares?

Es indudable, como acabamos de exponer, que para lograr una síntesis del conocimiento filosófico y del conocimiento científico, se ha de poseer previamente un conocimiento global de cada ciencia positiva. En este sentido, la filosofía tiene una dependencia *material* de las ciencias particulares (Maritain, 1965, p. 96).

Además, puesto que la filosofía ha de partir de la experiencia sensible, si bien abstrae de ella, y las ciencias particulares se mueven en el campo de tal experiencia, la filosofía ha de contar con ellas; es indudable que la zona meta empírica se constituye sobre la empírica, en la que están ancladas las ciencias particulares.

Pero, por otra parte, los nuevos descubrimientos científicos originan con frecuencia problemas filosóficos, cuya resolución es competencia del filósofo y no del científico.

Por último, el filósofo puede tomar distintos ejemplos científicos para ilustración de sus tesis. A menudo se encuentran en las obras de los grandes filósofos abundantes muestras de ello. El hecho de que la ciencia pueda variar y, por lo tanto, los ejemplos tomados carezcan de valor en épocas posteriores a las del autor, no dice nada en contra del valor de sus tesis filosóficas, puesto que distintos casos científicos razonados por él sólo tienen un alcance ilustrativo.

La filosofía, por consiguiente, para su mayor perfección también está en dependencia de los logros y progresos científicos. Las ciencias particulares, en conclusión, se fundamentan en la filosofía y ésta necesita de aquellas para su mayor perfeccionamiento.

3. LAS CIENCIAS HUMANAS Y LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Establecidos el sentido esencial de la filosofía y la distinción entre ciencias particulares y filosofía, se dispone del marco general para plantear el tema de las relaciones entre ciencias humanas y antropología filosófica.

La resolución de este problema es de una gran dificultad. El término “antropología” encierra una gran ambigüedad. En efecto, con este nombre se denomina una multiplicidad de saberes, que, teniendo en común el estudio del hombre, difieren por la específica perspectiva que adoptan en su investigación (Beals y Hoijer, 1963, p. 9). La antropología filosófica es la rama de la antropología que estudia al hombre no desde una perspectiva concreta como lo hacen la antropología física, la antropología social y la antropología cultural y las restantes ramas antropológicas (Müller, 1974, pp. 14-15), sino desde la perspectiva específica de su humanidad (Hengstenberg, 1957, p. V). Pero tomar este punto de vista significa captar al hombre en conexión esencial con el mundo en el que vive (Graber, 1974, p. 16). En esta conexión, aparecen la sociedad, la cultura, el derecho, el lenguaje, la técnica, la ciencia, el arte, la religión y la filosofía, que como elementos específicamente humanos también entran en el ámbito de la antropología filosófica (Choza, 1985, p. 81). La antropología filosófica tiene como objeto el hombre como una totalidad inserta en la totalidad más extensa del mundo.

El problema se hace más complejo cuando reparamos en que también hay múltiples disciplinas científicas, que, aunque no reciben el título de antropológicas sino el de “ciencias humanas”, también versan sobre el hombre (Velasco, 1995, p. 9). Así pues, la expresión “ciencias humanas” es igualmente ambigua, lo cual dificulta aún más el hallazgo de una adecuada solución al problema de sus relaciones con la antropología filosófica.

De un lado, el título de “ciencias humanas” tiene una doble significación. En su acepción literal, quiere decir “ciencias del hombre”. Ahora bien, la expresión “del hombre” puede ser interpretada de dos formas diferentes: de una forma subjetiva y de una forma objetiva. En el primer caso, las “ciencias del hombre” se refieren a todo un conjunto sistemático de conocimientos del hombre sobre cualquier realidad o fenómeno. En este sentido subjetivo, las “ciencias humanas” se distinguirían de la “ciencia divina”. En el segundo caso, “ciencias del hombre” significan un conjunto sistemático de conocimientos que tiene al hombre por objeto. La locución “del hombre” equivale a “sobre el hombre”. Esta doble significación es posible porque en las ciencias humanas el sujeto y el objeto de conocimiento es parcialmente idéntico: el hombre (Goldmann, 1972, p. 21; 1979, pp. 73-75). Supuesto básico de todas las ciencias, es también el objeto de muchas de ellas (Deschoux, 1971, p. 2).

De otro lado, aunque la mayor parte de los filósofos coinciden en aceptar que las ciencias humanas estudian al hombre en lo que tiene de empírico y positivo, dudan a la hora de atribuirles un estatuto epistemológico concreto común. La gran cantidad de métodos y de puntos de vista con que es abordado el comportamiento individual y colectivo del hombre lo imposibilita. Dentro del capítulo general de las “ciencias humanas” entran ciencias tan diferentes como la psicología, la sociología, la estética, la lingüística, la economía política, la política económica, la

historia, la crítica literaria, la filología, las disciplinas jurídicas, la lógica simbólica, la moral, la teoría del conocimiento y la epistemología científica, por citar solamente algunas de las más conocidas. Cada una de estas disciplinas dispone de su propio método en consonancia con el punto de vista adoptado para estudiar al hombre. Por ello, a no ser que se sostenga la primacía epistemológica de una de ellas, a la que deberían reducirse las restantes (Freund, 1975, p. 152), no se puede hablar de un estatuto epistemológico concreto que sirviera de fundamento a todas las ciencias humanas. Piaget (1971, p. 160) las agrupa en estos cuatro grandes apartados: ciencias nomotéticas del hombre, disciplinas históricas, disciplinas jurídicas y disciplinas filosóficas. Pero esta clasificación no significaría una separación radical entre estas cuatro categorías, ni entre las ciencias comprendidas en cada una de ellas, pues tanto las ciencias naturales como las humanas se caracterizan por su interdisciplinariedad.

Así pues, a pesar de que no es posible hallar para todas las ciencias humanas un estatuto epistemológico específico, puesto que cada una tiene el suyo propio, sí es posible establecer algunos rasgos generales que afectan a todas y algunos otros que afectan a la mayoría. En primer lugar, son ciencias positivas, lo cual significa concreción. Aunque cada una de ellas estudie todo el hombre, lo hace, sin embargo, desde una perspectiva determinada. Ello proporciona a su objeto una determinación o concreción del que están desprovistas todas las disciplinas filosóficas. En segundo lugar, la positividad se expresa en el método. La concreción del objeto de cada ciencia positiva conduce a métodos basados fundamentalmente en la observación directa o en el testimonio, mediante los cuales se pretende inducir leyes o normas generales. También, por consiguiente, las ciencias humanas utilizan con frecuencia el método experimental o, en su defecto, unas veces, el método estadístico y otras veces, el método comparativo. En tercer lugar, la positividad de las ciencias humanas les hace quedar reducidas al ámbito de lo fenoménico y prescindir de toda interpretación radical del ser que lo sustenta.

Por el contrario, la antropología filosófica, si realmente quiere ser filosófica, no puede renunciar al intento de buscar aquella dimensión radical del hombre en la que encuentran su raíz todas las actividades, que en cuanto hombre realiza. Basándose en la descripción de sus diferentes actividades, para lo cual encuentra un apoyo de extraordinario valor en las ciencias positivas y en la experiencia cotidiana, las interpreta indagando su estructura universal, desde la cual alcanzan plena inteligibilidad. De ahí que utilice un método eminentemente hermenéutico⁶. A

6 El término interpretación adquiere aquí un sentido más amplio que el utilizado por Cliffoord Geertz (1998) en su obra *La interpretación de las culturas*. (A.L. Bixio, trad.). 1ª reimp. Barcelona: Editorial Gedisa. La interpretación puede hacerse del lenguaje verbal, pero también del lenguaje no verbal. El lenguaje corpóreo y la conducta humana en la que se expresa amplían, por consiguiente, el ámbito de la interpretación. Es en

través de la interpretación de sus peculiares actividades que como hombre realiza se descubre a sí mismo como un ser no articulado de modo inmediato con el medio en el que vive, es decir, como un ser libre (Müller, 1974, p. 19). En resumen, aunque la antropología filosófica coincide con las ciencias humanas en estudiar al hombre no debe confundirse con ellas, pues estudia al ser humano como una totalidad y no desde una dimensión determinada de su ser (Coreth, 1978, p. 33; San Martín, 1985, pp. 95-96).

Si una y otras son diferentes modalidades de saber, cabría pensar que están totalmente separadas. En otro tiempo y lugar, ya mostramos que hay dos formas de negar sus conexiones (Peligero, 1975, p. 11):

La primera consiste en pensar que por ser independientes no tienen ningún vínculo en común. La antropología filosófica, en tanto que es filosófica, debe ser un conocimiento radical del hombre y sobrepasar el ámbito empírico, que queda para la investigación de las ciencias humanas. En la creencia de que éstas estudian hechos sin ninguna significación filosófica, piensa que la antropología filosófica debe constituirse a espaldas de los descubrimientos de las ciencias positivas. Esta tesis, que responde a la actitud de querer defender a capa y espada su posibilidad subrayando la autosuficiencia del discurso filosófico, fácilmente conduce a la tesis contraria, puesto que también las ciencias humanas reclaman para sí la total separación y, desde su independencia, acaban negando la posibilidad misma de aquella disciplina.

La segunda estriba en concebirlas como mera yuxtaposición de los resultados de una y otras. Se podría sostener que pensar en su yuxtaposición es ya reconocer sus relaciones. Pero nada más lejos de la realidad, ya que se trata de la colocación de unos conocimientos junto a otros. No hay, por lo tanto, en la yuxtaposición una auténtica conexión entre ellos. En esta tesis se subraya que la antropología filosófica y las ciencias humanas no pueden negarse mutuamente por ser irreductibles, pero también se establece que el conocimiento filosófico del hombre debe constituirse y desarrollarse totalmente al margen del conocimiento científico del hombre y al contrario.

Frente a estas dos formas de negar la existencia de relaciones entre la antropología filosófica y las ciencias humanas, que coinciden en concebir el conocimiento filosófico del hombre con plena autosuficiencia, totalmente separado de su conocimiento científico, hay que oponer que la antropología filosófica, por versar sobre el hombre como una realidad inserta en una totalidad mayor, no puede prescindir de las ciencias de la naturaleza ni de las ciencias humanas (Muga y Cebada, 1984, p. 155). Pero, además, la antropología filosófica, en cuanto disciplina filosófica,

este segundo sentido en el que principalmente lo toma la antropología filosófica. Véase también a este respecto Choza, J. (1985), *Antropologías positivas y Antropología filosófica*. Tafalla: Cénlit Ediciones, p. 177.

perfila conceptos, categorías y esquemas, cuyo contenido es en parte cumplimentado por las ciencias humanas.

Ello no significa, sin embargo, que deba constituirse como una síntesis de sus resultados (Gevaert, 1976, p. 22). Tampoco es una mera síntesis de la experiencia. Esta es una labor indispensable, pero no es propia de la filosofía, sino de la misma ciencia positiva. Aunque los descubrimientos más sobresalientes de las ciencias positivas que se ocupan del hombre deban ser tomados en consideración por la antropología filosófica, ésta ha de interpretarlos desde la dimensión universal y radical del ser humano (San Martín, 1985, p. 96). También aquí hay una cierta síntesis, pero no se trata ya de conjugar los resultados más significativos de cada ciencia humana, sino de articularlos con el hallazgo filosófico de la condición de posibilidad de todas las actividades que el hombre, en cuanto tal, realiza.

En oposición a aquellas dos formas de negar las relaciones entre la antropología filosófica y las ciencias humanas, nos inclinamos por aquella otra tesis que mantiene la conexión y colaboración entre ellas. El que una y otras contengan modalidades diferentes de conocimiento sobre el hombre, no significa que deban estar totalmente separadas. Por el contrario, están en relación de complementariedad. La antropología filosófica complementa a las ciencias humanas en el orden de la fundamentación y éstas son el complemento de aquella en el orden de la explicitación.

La antropología filosófica complementa a las ciencias humanas de múltiples modos fundamentándolas:

En primer lugar, el hallazgo de la estructura universal del hombre como la raíz de todo su comportamiento permite disponer de la norma fundamental de las ciencias humanas (San Martín, 1985, pp. 99-101). Si hay ciencias positivas que se denominan “humanas” es porque se parte de un concepto previo del hombre como un ser con una estructura universal específica. Por ejemplo, la antropología física y la etnología necesitan partir de una noción previa de lo que es para dedicarse a estudiar respectivamente sus rasgos exteriores o sus productos culturales (Landmann, 1961, pp. 2-3). Así pues, la antropología filosófica, en la medida en que descubre la estructura universal del ser humano, fundamenta, posibilitándolas, a las ciencias humanas. Ello significa que desde el punto de vista lógico la antropología filosófica es anterior a las antropologías positivas y a las restantes ciencias humanas (Gehlen, 1980, p. 12).

En segundo lugar, el estudio del hombre como totalidad hace posible la comprensión del cometido específico de cada ciencia humana⁷. Si la estructura univer-

7 Cfr. Rubio Carracedo, J. (1984). Crítica, teoría y utopía: El estatuto epistemológico de la filosofía del hombre. En J. Muga y M. Cebada (Dir.) (1984). *Antropología filosófica: planteamientos*. Madrid: Luna Ediciones, p. 69.

sal del ser humano se expresa y desarrolla en dimensiones determinadas y concretas, la antropología filosófica al investigarlas esclarece la perspectiva desde la que cada ciencia humana se ocupa de él (Cencillo, 1970, pp. 43 y 173; 1978, pp. 173-174). Cuando realiza esta tarea, la antropología filosófica destruye el vasallaje que cada ciencia humana intenta imponer a las demás sin advertir que la ciencia positiva, por limitarse a investigar un espacio concreto y limitado del hombre, se le escapa toda consideración universal y radical de él. Por consiguiente, a ninguna ciencia humana, a pesar de su carácter interdisciplinario, le corresponde la función de fundamentar a las demás. Solamente la antropología filosófica puede cumplir satisfactoriamente esta tarea (Jolif, 1969, p. 27).

En tercer lugar, la antropología filosófica descubre el sentido que tiene para el hombre todo quehacer intelectual, en el que surgen las ciencias humanas y la misma antropología filosófica. Por ejemplo, el biólogo no puede captar desde su ciencia el significado que ésta tiene para él. Si lo hace no es en calidad de biólogo, sino como filósofo que reflexiona sobre su propia actividad científica. Así pues, a la antropología filosófica también le pertenece iluminar el significado de la ciencia, de la cultura, de la religión, del lenguaje, del arte y de la técnica (Cassirer, 1971, p. 112). Al realizar esta labor sigue en la línea de saber fundamentante.

En cuarto lugar, la antropología filosófica desarrolla conceptos básicos utilizados por las demás ciencias humanas (Gehlen, 1973, p. 10). Los conceptos de cultura, de sociedad, de religión, de ciencia, de técnica, de arte, de lenguaje, de acción y otros muchos más son esclarecidos en el seno de esta disciplina.

Finalmente, la antropología filosófica fundamenta a las ciencias humanas en tanto que se ocupa de su naturaleza y de los principios generales de su metodología. Aunque la elección del método, la configuración de sus normas concretas y su aplicación pertenecen a cada ciencia humana, el estudio de la naturaleza del método, la exposición de sus principios generales y su reducción a otros más universales escapan a las posibilidades de la misma ciencia positiva. Es la filosofía la que se ocupa de esta problemática.

También las ciencias humanas complementan a la antropología filosófica en el orden de la explicitación de diversos modos:

En primer término, ofrecen descripciones sobre diversos aspectos de la conducta humana que deben ser interpretados por la antropología filosófica, ya que para descubrir la estructura universal del ser humano hay que partir de la experiencia y de los datos ofrecidos por las ciencias humanas (Raeymaeker, 1962, p. 34).

En segundo término, la antropología filosófica encuentra en el lenguaje de las ciencias humanas una ayuda inestimable para expresar sus ideas, ya que el lenguaje científico es más riguroso que el lenguaje común por ser fruto de una sistematización de la experiencia.

Finalmente, la antropología filosófica halla su concreción y explicitación en las ciencias humanas. Si las diversas manifestaciones concretas de la estructura universal del ser humano son estudiadas por estas ciencias, la antropología filosófica encuentra en ellas su natural complemento y a su través se refiere a un campo de experiencia real (Gadamer, 1975, p. xxxiv). Así pues, cuando el estudio filosófico del hombre cuenta con el conocimiento científico, se eleva a un grado mayor de perfección y alcanza una relación más directa con la realidad efectiva.

En resumen, la antropología filosófica y las ciencias humanas no están desconectadas, ni yuxtapuestas, sino que, a pesar de ser modalidades distintas de conocimiento del hombre, se relacionan respectivamente por vía de la fundamentación y de la complementación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEALS, R. y HOIJER, H. (1963). *Introducción a la antropología*. (J. Martín Ruiz-Werner, trad.). Madrid: Aguilar.
- CASSIRER, E. (1971). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. 3ª ed., 1ª reimp. (E. Imaz, trad.). México: F.C.E.
- CENCILLO, L. (1970). *Curso de Antropología Integral*. Madrid: Sintagma.
- (1978). *El hombre. Noción científica*. Madrid: Pirámide.
- CHOZA, J. (1985). *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Tafalla: Ediciones Cénlit.
- CORETH, E. (1978). *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. (Cl. Gancho, trad.). Barcelona: Herder.
- DESCHOUX, M. (1971). *Philosophie anthropologique*. Paris: P.U.F.
- FREUND, J. (1975). *Las teorías de las ciencias humanas*. Barcelona: Península.
- GADAMER, H. G. (1975). Teoría, técnica y práctica: la misión de una nueva antropología. En H. G. Gadamer y P. Vogler (Dirs.) (1975), *Nueva Antropología*. T. 1 (pp. IX-XXXV) (M. Costa, trad.). Barcelona: Omega.
- (1990). *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. (A. Poca, trad.). Barcelona: Ediciones Península.
- GARCÍA BACCA, J. D. (1982). *Antropología filosófica contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- (1983). *Antropología y ciencias contemporáneas*. Barcelona: Anthropos.
- GEHLEN, A. (1973). *Ensayos de antropología filosófica*. (C. Cienfuegos, trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- (1980). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. (F.C. Vevia Romero, trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GEVAERT, J. (1976). *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. (A. de Ortiz, trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GILSON, E. (1966). *La unidad de la experiencia filosófica*. (C.A. Baliñas Fernández, trad.). 2ª edic. Madrid: Ediciones Rialp.
- GOLDMANN, L. (1972). *Las ciencias humanas y la filosofía*. (J. Martínez Alinari, trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1979). Epistemología de la Sociología. En J. Piaget (Direc.), *Tratado de lógica y conocimiento científico* (pp. 66-97). (E. Córdoba Palacios, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- GRABER, F. (1974). *Die Weltoffenheit des Menschen. Eine Darstellung und Deutung der philosophischen Anthropologie*. Freiburg: Universitätsverlag.
- HENGSTENBERG, H. E. (1957). *Philosophische Anthropologie*. 2. Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- JOLIF, J. Y. (1969). *Comprender al hombre*. (A. de Arjona, trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- LANDMANN, M (1961). *Antropología filosófica*. (C. Moreno Cañadas, trad.). México: Uteha.
- MARITAIN, J. (1965). *Introducción a la filosofía*. (L. de Sesma O.C., trad.). 20ª edic. Buenos Aires: Club de Lectores.
- MILLÁN PUELLES, A (1955). *Fundamentos de Filosofía*. 2 vols. Madrid: Rialp.
- (1977). El saber filosófico. En VV. AA., *La filosofía en el B.U.P.* Madrid: Editorial Dorcas.
- MUGA, J. y CEBADA, M. (Dir.) (1984). *Antropología filosófica: planteamientos*. Madrid: Luna Ediciones.
- MÜLLER, M. (1974). *Philosophische Anthropologie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- MUÑOZ, C. (1999). ¿Qué es la filosofía? En Varios, *Curso de Filosofía*. (pp. 9-24). Madrid: Biblioteca Nueva.
- PELIGERO, F. (1975). *Antropología*. Madrid: U.N.E.D.
- PIAGET, J. (1971). *Psicología y epistemología*. (F. J. Fernández Buey, trad.). Barcelona: Ariel.
- (1979). Los dos problemas principales de la epistemología de las ciencias del hombre. En J. Piaget (Direc.), *Tratado de lógica y conocimiento científico* (pp. 169-96). (E. Córdoba Palacios, trad.). Buenos Aires: Paidós.

- RAEYMAEKER, L. (1962). *Introducción a la filosofía*. (S. Caballero, trad.). 2ª edic. Madrid: Editorial Gredos.
- RAMÍREZ, S. M. (1954). *El concepto de filosofía*. Madrid: Editorial León.
- SAN MARTÍN, J. (1985). *La antropología: ciencia humana, ciencia crítica*. Barcelona: Montesinos Editor.
- VELASCO, H. M. (Comp.) (1995). *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. 2ª edic. Madrid: Cuadernos de la UNED.
- ZUBIRI, X. (1963). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.