

## El problema de la Constitución Epistémica de la Antropología

### 1. *Modernidad del problema*

Este artículo alienta un triple propósito: establecer la condición científica de ciertas disciplinas apodícticas referentes a las cosas humanas, someter a juicio la índole de eso que hoy se llama *antropología* y destacar un aspecto asaz controvertido de una de las acepciones más divulgadas del pensamiento de nuestros días en su exaltación de dicha antropología

En la opinión de quien esto escribe, la necesidad de afrontar la cuestión que traemos entre manos viene impuesta por las insistentes invocaciones a un saber que todavía no parece haber encontrado su justificación como ciencia, si es que la tiene, y, además, porque la moda antropológica en auge esconde una trama espiritual bastante intrincada que pide ser compulsada con la verdad de las cosas.

Nada censurable hay en un conocimiento sobre el hombre que desee denominarse *antropología*, al menos en tanto esta denominación obedezca a razones meramente semánticas. Las objeciones del empleo de tal nombre, en principio, se apoyan más bien en motivos históricos, pues la voz *antropología* no cuenta con una tradición que la ampare, ya que se ha vulgarizado recién en la Edad Moderna bajo la creencia de que era menester asignar un nombre *ad hoc* a la ciencia de lo humano; pero esto, a su vez, indicaría que aquí se da por supuesta la posibilidad de reunir en una ciencia unitaria todos los conocimientos acerca del animal racional coleccionados hasta este momento, lo que no puede propugnarse seriamente sin su pertinente demostración.

No tenemos constancias de que la palabra *antropología* haya sido usada ni en la antigüedad ni en el medioevo. Es unánime la convicción de que habría sido inventada por algunos filósofos en los albores de la Edad Moderna para distinguir el conocimiento acerca del hombre del conoci-

miento de las cosas infrahumanas de este mundo (*cosmologia*) y de nuestra ciencia de las cosas concernientes a Dios (*theologia, theodicea*).<sup>1</sup> Por eso sería en vano retrotraerla a Aristóteles, quien ha empleado una única vez el vocablo *ἀνθρωπολογος*, pero en un sentido que no guarda ningún parentesco con la estampa de alguien abocado a investigar científicamente las cosas del hombre.<sup>2</sup>

Como oportunamente lo adviertiera Aspasio, con el término consignado el Estagirita aludió a aquel individuo dado a vertir a diestra y siniestra impresiones sobre los congéneres que le rodean. Según Aspasio, el *ἀνθρωπολογος* mentado por Aristóteles es uno de éstos que carecen de todo recato en sus pronunciamientos sobre otras personas, a diferencia del magnánimo, el sujeto armado de la virtud de modera nuestro hablar acerca de los demás y, por ende, alejado del hábito desaconsejable de andar esparciendo por doquier encomios y denostaciones en torno de otros hombres.<sup>3</sup>

El consenso de los comentaristas medievales de Aristóteles ha difundido una doctrina concordante con la interpretación legada por Aspasio, como lo podemos observar, por ejemplo, en la paráfrasis de San Alberto Magno sobre la *Ética a Nicómaco del Estagirita*.<sup>4</sup> Por entonces, la escolástica tradujo la palabra *ἀνθρωπολογος* de Aristóteles con el neologismo latino *humaniloquens*, un giro lingüístico que confirma la distancia de su significación en relación con aquello modernamente tenido por un antropólogo. En el polo opuesto al *humaniloquens*, el magnánimo ejerce la virtud de aludir a sí mismo y de referirse a los demás con una moderación ausente en las dicciones verborrágicas de quien no acostumbra a rectificar su lengua en la mención de otras personas. Así lo declaraba Santo Tomás de Aquino al decir que el magnánimo «no habla mucho de los hombres, porque las cosas particulares de los hombres no son muy apreciadas, sino que toda su intención es acerca de los bienes comunes y divinos, de donde no habla mucho de sí mismo ni de los otros,

1. Cfr. V. MARCOZZI S. I., *Antropologia*, apud *Enciclopedia filosofica*, ed. Centro di Studi Filosofici di Gallarate, 2a. ed., Firenze, 1967-1969, I 363; O. MARQUARD, *Anthropologie*, apud *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel-Stuttgart 1971ff., I 362-363; et G. E. POFERRADA, *Antropología filosófica y pedagogía: «Sapientia» XXXIV (1979) 38-46.*

2. Cfr. *Ethic. Nicom.* Δ 8: 1125 a 5. Vide R. A. GAUTHIER O. P., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951 (=Bibliothèque Thomiste XXVIII), p. 107.

3. Cfr. ASPASIVS, *In Ethic. Nicom.*, ed. G. Heylbut, Berolini, 1889: *Comentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, vol. XIX, col. 114, 20-24. Al respecto, véase ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier O. P. et J. Y. Jolif O. P., Louvain Paris, 1958-1959 (=Aristote. Traductions et Études), t. II/1, pp. 295-296.

4. Cfr. *Super Ethica* IV 10, ed. W. Kübel, Monasterii Westfalorum 1968-1972: *Opera omnia*, ed. Instituti Alberti Magni Coloniensis, vol. XIV/1, pp. 263 b 93-264 a 5.

ya que para él no es de cuidado que se le alabe ni que otros le vituperen, como no sea para repeler la injuria por éstos desatada».<sup>5</sup> Nada de esto, obviamente, se vincula a la cuestión epistemológica de la antropología planteada en nuestra época.

La ciencia de lo humano no tuvo una denominación expresa antes de la Edad Moderna. La falta de una denominación tal, sin embargo, no se debió a un olvido ni tampoco a un menosprecio del saber sobre las cosas del hombre, sino al hecho de que los maestros antiguos y medievales descartaron la existencia de una ciencia específicamente destinada al estudio teórico del animal racional, lo cual, de sobra está aclararlo, no comportaba que el ente humano estuviera marginado de sus consideraciones científicas. En los tiempos modernos, en cambio, se ha procurado instituir una ciencia unitaria que, con el nombre de *antropología*, nos desvelaría lo tocante al hombre con una competencia exclusiva y excluyente.

La propuesta de una ciencia de lo humano con arreglo a estos parámetros proclama de un modo explícito que tal disciplina poseería una unidad intrínseca derivada de algún rasgo objetivo especificante que la circunscribiría y particularizaría como una ciencia estrictamente configurada como tal y que, al unísono, permitiría distinguirla de todo otro saber apodíctico. Aprovechando, luego, el lenguaje escolástico, cabe aseverar que el problema epistemológico de la antropología estriba en averiguar si este conocimiento está munido de las características propias de aquello que se concibe como *scientia una*. De no ser así, la antropología no sería más que una colección heterogénea de conocimientos dispersos extraídos de diversos compartimientos del saber cosechado en la inspección de lo que atañe al hombre mismo.

## 2. La sombra de Feuerbach

El debate sobre la estructura epistémica de la antropología, no obstante, no agota el bagaje de dificultades que ofrece esta disciplina tan encarecida en los días que corren, ya que, por si lo anterior no bastara, numerosos autores contemporáneos ven en ella una ciencia que aglutinaría la totalidad del saber acerca del hombre. Más aún, merced a la expansión de este criterio, hasta se ha llegado a infundir el temperamento de que la antropología también estaría adornada de un cariz adicional: el de devenir ella misma una suerte de *scientia scientiarum* y tal vez algo asimilable a una omnisciencia.

Cornelio Fabro nos ha brindado un diagnóstico exacto acerca de la situación presente de la antropología afirmando que, durante la primera mitad del siglo xx, se le hizo recorrer todo el espectro de las ciencias humanas como disciplina positiva, y de origen positivista, que escudriña las formas del comportamiento del hombre, y aun como rama de la

5. *In IV Ethic.*, lect. 10, n. 779, ex ed. R. M. Spiazzi O. P.; vel ex ed. Leonina, t. XLVII/2: 235 b 210-236 a 220.

filosofía de la naturaleza orientada a la indagación de la esencia de este ente. Pero ahora, dice Fabro, nos topamos con que la antropología, a través de una inversión capital de su oficio, se ha autoarrogado igualmente la potestad de fijar el fundamento de todas las cosas, con lo cual ha acabado disputando la alcurnia sapiencial que, a partir de Aristóteles, nuestra civilización había conferido a la metafísica.<sup>6</sup> Pero este gigantesco proyecto científico de la antropología hodierna no será comprendido si no se evoca a su máximo inspirador: Immanuel Kant, quien ha fomentado una revolución sin precedentes en la historia del pensamiento al recluir todos los desvelos del alma humana en la respuesta a la pregunta que encerraría la culminación del ímpetu inquisitivo de la ciencia: ¿qué es el hombre?<sup>7</sup>

Puede estimarse, entonces, que el problema de la antropología, tal como ha arribado a nuestras jornadas, no radica en la pura organización esquemática de nuestros conocimientos sobre el hombre. La envergadura de este problema empieza a percibirse cuando se cae en cuenta que la auténtica ciencia de lo humano, en la medida en que se la ansie exhaustiva, recaba el orden del intelecto a un principio trascendente al hombre mismo y a su potencia natural para discurrir apodícticamente, pues hay cosas relativas a él que no nos serían conocidas mediante el acopio de datos tomados de la experiencia ni mediante inferencias filosóficas, sino que fue indispensable su revelación sobrenatural para notificarnos de lo que a ellas concierne.

Este detalle estatuye la necesidad de interrogarnos si el pensamiento entusiasmado con la excelencia epistémica otorgada últimamente a la antropología es consciente de las fronteras que limitan el acceso de esta disciplina a algunas cosas que incumben al hombre, al menos en tanto se la tenga por una ciencia dependiente del conocimiento que la razón puede obtener librada a sus solas fuerzas naturales. A no ser que ese pensamiento se arriesgue a yuxtaponer el plano de los misterios revelados y el de aquello naturalmente detectable por nuestra capacidad aprehensiva superior, sus partidarios deben admitir que la ciencia de las cosas del hombre se bifurca en dos ámbitos cognoscitivos que de ninguna manera deben entremezclarse.

El pensamiento que ha propulsado a la antropología a la ya consignada cima del saber científico, empero, no ha sofrenado su impulso cogitante frente a esta grave amonestación; al contrario, ha ido avanzando

---

6. Cfr. C. FABRO C.P.S., *Antropologia esistenziale e metafisica tomistica*, apud *De homine. Acta Septimi Congressus Thomistici Internationalis*, Romae, 1970, t. I, p. 105; Trad. española. de M. E. Sacchi: *Antropología existencial y metafisica tomista: «Universitae»* (Buenos Aires) VI (1972) n° 27, pp. 9-10.

7. Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 833, hrsg. von B. Erdmann, Berlin, 1911: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band III, S. 522; und ID., *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Einleitung, § III, hrsg. von G. Wobbermin, ibi 1923: *Ibid.*, Band IX, S. 25.

en pos de una absorción integral de la temática relativa al hombre sin reparar en los riesgos con que tropieza su veleidad de atribuir a tal disciplina la dimensión de un conocimiento que abarcaría omnnicomprensivamente la totalidad del saber en derredor de dicho sujeto. Esta pretensión no sólo no registra precedentes en la historia de la filosofía, sino que hasta ahora no pasa de ser sino eso: una pretensión, porque nadie ha probado que tamaña acumulación totalizante de nuestros conocimientos sobre el hombre pueda exhibir el tenor de una ciencia formalmente constituida como tal, o sea, como un saber conclusivo dotado de un sujeto determinado y de un objeto a cuya demostración advenga conforme a una silogística rigurosa.

Se replicará que estas declaraciones no están exentas de encubrir una dosis elevada de exageraciones, pues sería palmario que el pensamiento contemporáneo distingue sin inconvenientes la antropología teológica y aquella antropología ligada a las pesquisas positivas de las cosas humanas. Mas esta réplica no termina de disipar el problema, toda vez que esas disciplinas son secciones del conocimiento científico coincidentes con el saber reunido por la humanidad desde los inicios históricos de los estudios acerca del hombre, por más que hoy se prefiera denominar estas áreas del conocer con nombres desprovistos de antecedentes en el lenguaje epistémico del pasado. En verdad, el problema contemporáneo de la antropología se ubica a un nivel mucho más profundo. La novedad que la antropología del pensamiento contemporáneo ha traído aparejada no reside en la mera modificación del nombre de la ciencia de lo humano —esto sería un problema etimológico filosóficamente irrelevante—, sino el anhelo de tal pensamiento de desear erigir a la antropología como la ciencia por antonomasia, según lo ha puntualizado Fabro en la comunicación citada renglones atrás.

Para comprender los alcances de esta revolución insólita que se busca entronizar en el terreno de la ciencia, interesa sobremanera recordar que ya en el siglo XIX Feuerbach señalaba la ductilidad de la antropología para inflingir una derrota definitiva a la teología sagrada y a los intentos humanos de captar el principio de todas las cosas en la inteligencia del ser y en el conocimiento de Dios. Para Feuerbach, la antropología sería la ciencia suprema en tanto nada habría más eminente que su sujeto: el hombre mismo. A la postre, este autor no ha hecho otra cosa que clamar por la eliminación de toda ciencia enderezada a inferir que el primer principio de las cosas inscriptas en el orden de la finitud se halla allende lo finito, es decir, en la infinitud del ser especulado en la metafísica clásica y en la divinidad trascendente a los entes mundanos que constituye el sujeto de la teología dependiente de la fe. Esta eliminación de la teología sagrada y de la filosofía primera tendría su correlato en una antropología considerada como una ciencia vaciada de toda atadura a las teorías que persistían en acudir a un principio suprahumano para explicar el origen y el fin de todas las cosas. El antropocentrismo secularizante de la dialéctica de Hegel y de Schleiermacher incitó a Feuerbach a entrever en la antropología el *secreto* de la nueva ciencia que habría de sustituir a la teología de la tradición cristiana y hasta a

la propia metafísica, en cuyo caso la antropología estaría en condiciones de comenzar a asumir el papel de genuina *contrateología* que la muerte del teocentrismo de antaño habría dejado expedito para ella.<sup>8</sup>

Si es innegable que en el pensamiento posterior a Feuerbach han pululado las ambiciones de mostrar a la antropología como una empresa intelectual encaminada a superar la metafísica y la teología sagrada, no lo es menos que esas ambiciones fueron incentivadas por un pensar que se ha ufanado de congregar en sí mismo la suma del saber acerca del hombre después de haber instalado a este ente en la cúspide del ser y de haber hecho de su autoconciencia la piedra filosofal de toda entidad y de todo conocimiento.

¿Qué es, entonces, la antropología? ¿Es una ciencia específica, una aglomeración de conocimientos pertenecientes a varias disciplinas científicas, o quizás aquella *domina scientiarum* añorada por Feuerbach y por la legión de pensadores contemporáneos que ven en el hombre la *res summa*, más allá de la cual no habría sino alienaciones o fabulaciones al modo del infinito de la metafísica o del Dios de la fe y de la teología sagrada? ¿Es por casualidad que la tendencia a la antropologización de todo el saber teológico y filosófico de este tiempo sea concomitante a la campaña enfilada a lograr la más absoluta desmitologización de la filosofía primera y de la teología supeditada a las enseñanzas de la revelación? Convengamos en esto: el ensalzamiento contemporáneo de la antropología no es un fenómeno desconectado del furor de la *Entmythologisierung* que cunde ante nuestros ojos en estrecha relación con la decadencia de un pensamiento dominado por su litigio con la fe y con la metafísica.

### 3. *El estudio filosófico del hombre*

Dejamos a un costado los análisis de las cosas humanas llevados a cabo por las ciencias positivas tanto teoréticas como prácticas. Los razonamientos de estas ciencias no afectan directamente a nuestra cuestión, ya que en tal ámbito del saber no aflora la problemática verificada en la discusión epistemológica de la antropología tal como viene siendo agitada en la filosofía y en la teología sagrada. Pero la ocasión es propicia para anotar que en las ciencias positivas existe una demarcación menos conflictiva de la especificidad de los estudios sobre el hombre. Nadie pone en duda, para el caso, que el examen del hombre por parte de la medicina se distingue sin mayores complicaciones del tratamiento de las cosas del hombre por parte de los peritos en ciencias jurídicas, o que la índole de la investigación de las ciencias de las finanzas y del

8. Cfr. L. FEUERBACH, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, apud *Kleine philosophische Schriften*, hrsg. von M. G. Langer, Leipzig, 1950, S. 55. Consúltese H. PLESSNER, *Anthropologie philosophique*, dans *La philosophie au milieu du vingtième siècle*. Chroniques, éd. par les soins de R. Klibansky, Firenze, 1958, t. II, p. 85.

comercio no es la misma de la exploración de los restos fósiles de cuerpos humanos. Concentremos nuestra atención, pues, en la cuestión del conocimiento filosófico acerca del animal racional.

Es manifiesto que la filosofía versa sobre el hombre, mas no hay una ciencia filosófica dedicada específicamente a tal versación. Son varias las ciencias filosóficas que, cada una a su modo, concluyen verdades atinentes a las cosas humanas. Por este lado, puede decirse que la filosofía trata del hombre en cada uno de los cinco géneros de ciencias en que se puede dividir el saber filosófico.

En primer lugar, por lo que toca a su naturaleza, el hombre es un compuesto de cuerpo material y alma intelectiva, siendo ésta, el alma, la forma substancial que actúa como principio vital de dicho compuesto hilemórfico. Correspondiendo el estudio de los vivientes a la filosofía de la naturaleza, en cuyas demostraciones quedan patentizadas las conclusiones relativas al hombre en cuanto sujeto físico de movimientos, el ente humano, en razón de su movilidad, ingresa dentro de las consideraciones de tal género de filosofía. Al ser su naturaleza el principio de su moverse, la filosofía natural muestra una evidente competencia para incluirle entre las partes de su sujeto.

En segundo lugar, puesto que el hombre es persona, su estudio como tal está contemplado en la investigación sobre la substancia, ya que sólo en función de la inteligencia de tal categoría nos es posible adentrarnos en el examen de la entidad prosópica, lo que concierne a la filosofía primera o metafísica, que es la ciencia del ente en cuanto ente. La metafísica, además, infiere algunas verdades acerca de las cosas humanas que se agregan a su versación sobre la persona, porque el hombre también es un ente y, habida cuenta que el conocimiento metafísico es acerca del ente en común, algo nos dice sobre el animal racional en la medida en que de él se predica la noción de lo que es.

En tercer lugar, los actos formalmente humanos son estudiados por la ética o filosofía moral, ciencia práctica que supone el conocimiento físico de la naturaleza del hombre, pues estos actos tienen por principio a dicha naturaleza.

En cuarto lugar, el filósofo trata igualmente de algo del hombre cuando discurre en torno del obrar fabril, porque la consideración de los productos emergentes de la técnica también supone la humanidad del arte.

En quinto lugar, por fin, la lógica o filosofía racional versa sobre las relaciones de razón que el hombre descubre a través de la reflexión intelectiva sobre las intenciones inmanentes a su entendimiento advenidas como frutos de su actividad mental, las cuales relaciones de razón son estudiadas por la lógica en vistas de la rectificación racional del acto propio de nuestra potencia discursiva, que en una capacidad dada solamente al ente humano.

Es notorio, consecuentemente, que la filosofía aborda con una amplitud destacable las cosas relativas al hombre. Pero es menester consignar que el conocimiento de lo humano en los distintos géneros de ciencias filosóficas no acontece con iguales peculiaridades en cada una de ellas. Por lo pronto, tres de estas ciencias filosóficas —la lógica, la ética

y la filosofía del arte— se ocupan exclusivamente de cosas ligadas indisolublemente al animal racional. La lógica es una ciencia y un arte liberal que analiza algo propio del hombre, como que la investigación en torno de la simple aprehensión, de la composición y división y del raciocinio está ordenada a dirigir a la razón en su ministerio argumentativo, lo que no es aplicable a ningún otro cognoscente distinto del ente humano. La filosofía moral también versa sobre algo propio del hombre, i. e., los actos que éste ejerce libremente en aras de un fin y pasibles de enunciaciones concernientes a su bondad o malicia, o sea, enunciaciones acerca de la moralidad de estos actos. Y la filosofía del arte —que algunos llaman *estética*— es asimismo un discurrir sobre la producción de artefactos, obras devinientes de la regulación técnica de nuestras operaciones fabriles, esto es, acciones desplegadas por el hombre en su moverse en procura de la utilidad y de la belleza inherentes a las construcciones emprendidas para alcanzar estos bienes. Por ende, es lícito aseverar que la filosofía racional, la filosofía moral y la filosofía del arte son antropologías, por cuanto, cada una según su propio método conclusivo, entienden acerca de determinadas facetas del obrar del hombre.

Estas tres ciencias antropológicas, por más que investiguen cosas humanas, lo hacen invariablemente enucleando sus demostraciones en la condición de las operaciones que el hombre ejecuta con arreglo a su capacidad de obrar, lo cual supone la naturaleza humana en que tales operaciones tienen su principio. La naturaleza humana está indefectiblemente supuesta en el conocimiento de aquella tríada de saberes, pues la especulación sobre el principio que fecunda en el ejercicio de los actos en ellos estudiados corresponde a un conocimiento científico de otro género. La lógica, la ética y la filosofía del arte parten de verdades obtenidas gracias a la especulación sobre la naturaleza humana tal como es en sí misma, de modo que este conocimiento especulativo de nuestra esencia debe ser obtenido con antelación al discurso de aquellas tres disciplinas científicas, tarea que está reservada a la ciencia a la que quepa definir qué es el hombre en virtud de su misma quiddidad.

Lo expuesto implica que el estudio filosófico fundamental del hombre ha de ser acometido en una instancia teorética. Conforme a lo narrado, contamos con tres ciencias encuadradas dentro del género de filosofía teorética o especulativa que algo concluyen acerca de las cosas humanas: la lógica, la filosofía natural y la filosofía primera. De una de ellas —la filosofía racional— ya hemos dicho lo suficiente en relación con el conocimiento del hombre. ¿Qué aportan las otras dos, luego, a tal fin? La solución de nuestro problema, en buena medida, se halla en la respuesta correcta a esta pregunta. Pero la cuestión ya se ha acotado bastante, dado que la condición antropológica de las tres disciplinas colacionadas precedentemente —la lógica, la ética y la filosofía del arte— está fuera de todo debate.

Por lo que respecta al estudio del hombre en el contexto del conocimiento metafísico, digamos que esta ciencia no le tiene por sujeto. Su sujeto es el ente en cuanto ente, el ente en común o el ente comunísimamente predicado de todo lo que es o pueda ser; no un ente particular,

como lo es el ente humano. Ciertamente, todo lo que la metafísica concluye acerca del ente en cuanto ente, que es su sujeto, se predica también del ente humano en tanto sea algo que es, que está siendo o que puede ser; mas esto no significa que el hombre sea formalmente investigado por el filósofo primero, porque las deducciones metafísicas en derredor del animal racional no proceden de ninguna consideración del hombre en cuanto hombre, sino pura y simplemente de su condición de ente, de algo que es entendido bajo la razón común de ente al participar finitamente el acto de ser, en lo cual conviene con todo ente en la medida en que sea, tenga ser o pueda ser.

Con todo, dentro de la aporética científica de la filosofía primera hay dos motivos singularísimos que impelen al metafísico a dedicar una consideración *sui generis* al ente humano. Una de ellas consiste en el hecho de ser el hombre el único ente del mundo de nuestra experiencia que participa la intelectualidad y, por tanto, capaz de obtener un conocimiento científico y una sabiduría filosófica, razón por la cual en esta tierra solamente el ente humano se ordena naturalmente a la inteligencia de la verdad. Ante esta circunstancia, y dado que la ciencia del ente en cuanto ente es también la ciencia de la entidad propia de la verdad, el conocimiento intelectual del hombre merece una consideración expresa de parte de la filosofía primera. Si a ello añadimos que la verdad es igualmente el fin del universo, síguese que la metafísica debe incursionar imperiosamente en este capítulo de tan meridiana impronta en la vida humana y en el orden de todas las cosas a su fin, tal como lo sentenció Tomás de Aquino en el siglo XIII.

El segundo motivo que mueve a la metafísica a deparar una atención concreta a la entidad del hombre reside en que sólo a esta ciencia filosófica compete la teorización en torno de la persona, asunto que en la filosofía primera es especulado en la línea de la substancia, ya que, según la célebre definición de persona testada por Boecio —*rationalis naturae individua substantia*—, la inteligencia propia de la entidad prosópica atañe a la ciencia cuyo sujeto principal es aquello que es en sí y por sí: la substancia primera.<sup>10</sup> Ahora bien: puesto que de todas aque-

9. «Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est interllectus [...] Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere» (*Summ. c. Gent. I 1*).

10. Cfr. *De persona et duabus naturis 3: PL LXIV 1343*, que es en realidad el *Liber contra Euthycen et Nestorium 3* (vide Boethius. *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, ed. by H. F. Stewart and E. K. Rand, 8th ed., London-Cambridge, Mass., 1968 [=The Loeb Classical Library 74], p. 84). La definición de persona incubada al calor de las formidables polémicas trinitarias y cristológicas de la patrística fue transmitida a la escolástica medieval no sin sufrir una evolución merecedora de ser tenida en cuenta, como lo ha probado M. SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrenunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, Münster i. Westf., 1930 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelal-

llas cosas de las cuales tenemos experiencia solamente el hombre es persona, la metafísica progresa en su especulación sobre la entidad prosópica precisamente a partir de la condición personal de la substancia humana, que no puede ser investigada por ninguna otra ciencia filosófica. En efecto: ninguna otra ciencia trata del hombre en cuanto persona, pues la concepción de la entidad prosópica sólo cae dentro del sujeto de aquella teoría epistémica que analiza el predicamento de substancia y el acto de ser participado por la creatura racional en cuya entidad la naturaleza y la persona se distinguen realmente.<sup>11</sup>

Esta doble versación metafísica sobre el hombre puede ser entendida como una sección antropológica de la filosofía primera que complementa el estudio, el estudio teórico de la naturaleza humana presu- puesta por la analítica de la ciencia del ente en cuanto ente. Pero esto mismo nos confirma que el examen de la esencia del animal racional es anterior al conocimiento de su orden a la verdad en que se plasma el fin del universo y aun al conocimiento del hombre como persona.

En consecuencia, un saber sobre el hombre que se quiera a sí mismo como una ciencia convenientemente encauzada a la inferencia de las verdades fundamentales acerca de este ente, cual el anhelo de toda antropología, debe sostenerse en una especulación apodíctica en torno de la naturaleza humana en cuanto tal, o sea, en la ciencia física que estudia al hombre como un viviente compuesto de cuerpo y alma, en cuyo caso ha de aceptarse que este conocimiento es propio de la filosofía natural.

Hoy no es fácil pronunciarse sobre el estatuto epistemológico de la filosofía de la naturaleza; un saber que ha ido perdiendo la sistematización que le impusiera Aristóteles y que, después de haber sido vapuleado durante todo el transcurso histórico del pensamiento moderno, parece haber comenzado a andar el camino de un penoso exilio de la vida filosófica. Las repercusiones del ostracismo a que viene siendo condenado este género de filosofía ya se hacen sentir con el abandono paulatino de la inteligencia de las cosas naturales en su verdadera inserción en el orden del universo; una inteligencia, no está de más recordarlo, que no puede ser suplida ni siquiera por la suma de todas las conquistas de las disciplinas fisicomatemáticas, ya que las ciencias positivas no

---

ters XXIX), S. 379-573. A su turno, Ricardo de San Víctor modificó la definición de Boecio reemplazando la alusión a la substancia individual por la *existentia* (cfr. *De Trinit.* IV 20: PL CXCVI 943), mientras Alano de Lille extendía esta definición alternativa: «Hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente» (*Reg. theol.* 32: PL CCX 637), que no pasó inadvertida ante los ojos de Santo Tomás (cfr. *Summ. theol.* I q. 29 a. 3 ad 2um).

11. La consideración del hombre como persona estaría apropiadamente atendida por la ciencia física que estudia el principio vital de los compuestos de cuerpo y alma si la persona humana y la naturaleza del animal racional se identificaran *in re*. Pero ocurre que en el hombre la naturaleza y la persona se distinguen realmente, como decía Santo Tomás: «In homine aliud est natura et persona» (*Summ. c. Gent.* IV 55), de donde el conocimiento científico de su naturaleza no coincide con el de su condición de persona.

tienen aptitud para remontar la objetividad fenoménica de las cosas de este mundo.

#### 4. *La ciencia de la naturaleza humana*

Colocados ante una instancia teorética o especulativa, el estudio de la naturaleza del hombre no deja de ofrecernos diversas dificultades. La razón de estas dificultades es la siguiente: si bien el ente humano puede ser definido de una manera perfecta, al grado tal que es el ente natural que podemos definir con mayor precisión que cualquier otro, su naturaleza delata que ciertas cosas del hombre convienen en el género con otras cosas naturales y que otras cosas de dicho ente son privativas de su especie. Esto comporta que una parte del saber científico acerca de la naturaleza del hombre se adquiere tanto a través de investigaciones genéricamente volcadas al examen de todas las cosas naturales cuanto de otras investigaciones restringidas a lo que propiamente le concierne en cuanto animal racional.

¿Qué método emplear, entonces, para establecer a qué ciencia corresponde el estudio de la naturaleza humana? A nuestro juicio, este método ha sido desarrollado por Tomás de Aquino en aquellos textos en que sometió a revisión el esquema epistemológico de la filosofía natural de Aristóteles. Esta revisión tomista del saber físico expuesto por el Estagirita ha arrojado dos resultados que inciden directamente en la problemática científica de la antropología: la justificación del esquema aristotélico de la filosofía de la naturaleza y de determinación del conocimiento de las cosas humanas en el ámbito de esta filosofía.

Santo Tomás hizo suya la sistematización del conocimiento natural propuesta por Aristóteles abrigando la certeza de que la esencia del hombre es estudiada convenientemente por una ciencia física especial a la cual la antigüedad pagana y los maestros del cristianismo no habían atribuido una denominación expresa. Sin embargo, Santo Tomás nunca ha dicho que la especificidad de tal ciencia esté dada por el tratamiento de las cosas pertinentes al hombre, pues su especificación no proviene de la humanidad de un ente incluido en la predicabilidad de su sujeto, sino de su versación en derredor de una de las secciones en que se divide el género del sujeto de la filosofía de la naturaleza.

Como se sabe, para Aristóteles, la filosofía de la naturaleza es un género de ciencia cuyo sujeto es investigado en la *ἀρχαίσις ἢ θεωρίῃ φυσική*. El sujeto de esta ciencia es el ente movible compuesto de materia primera y forma substancial, pues el movimiento se sustenta en el cuerpo natural posible de cambiar o devenir: «Subiectum autem motus est magnitudo et corpus: quia nihil movetur nisi quantum». <sup>12</sup> Por tanto, el Doctor Angélico admitió con Aristóteles que la física o filosofía de la naturaleza se ocupa de los cuerpos movibles y de los movimientos de los cuales son sujetos: «Res autem quas considerat naturalis, sunt

12. *In De caelo et mundo*, prooem. n. 2.

motus et mobile»<sup>13</sup> Pero cuerpos naturales los hay de dos clases: los inanimados y los animados. De aquéllos Aristóteles ha discurrido en varios escritos —i. e., en los tratados *De caelo* y *De generatione et corruptione* y en los *Meteorologica*—; de éstos, el Filósofo se ha ocupado en sus libros de biología: «De animatis vero —dice Tomás— in libro *De anima et consequentibus ad ipsum*».<sup>14</sup>

El análisis físico de los cuerpos animados se efectúa por la consideración del alma como principio formal de los entes vivientes. Este estudio de los entes animados en razón del principio que los vivifica incluye el examen de los cuatro grados o niveles ónticos contenidos en la escala biológica aristotélica. Santo Tomás los señala en consonancia con la doctrina del jefe del Liceo: los vegetales, que sólo tienen alma nutritiva; los animales imperfectos, como las ostras; los animales perfectos, a la manera de los equinos y de los bovinos, y el hombre, el único animal dotado de intelecto.<sup>15</sup>

En base a estas reglas epistemológicas del aristotelismo, Santo Tomás estimó que la investigación de la naturaleza del hombre incumbe a la ciencia que escudriña el principio vital de las cosas animadas. En coherencia con ello, el Aquinatense no encontró razones que avalaran la existencia de un saber físico sobre el ente humano independientemente de esta biología comprimida en la ciencia *de anima*, porque el estudio de cualquier cosa que caiga dentro del sujeto de un hábito epistémico requiere ser llevado adelante en el mismo estudio de los principios próximos de tal cosa, cual el caso del alma como principio vital de los cuerpos animados.<sup>16</sup>

Si con el nombre *antropología* se desea designar el estudio teórico de la naturaleza humana, la ciencia expuesta en los escritos antaño

13. In *De generat. et corrupt.*, prooem. n. 1.

14. In *I Phys.*, lect. 1., n. 4. Es evidente que Santo Tomás entiende que los «libri consequentes» al *De anima* aristotélico son las piezas que integran los *Parva naturalia* y los cuatro tratados *De animalibus*.

15. «In quibusdam enim viventium inveniuntur tantum alimentum, augmentum et decrementum, scilicet in plantis. In quibusdam autem, cum his inveniuntur sensus sine motu locali, sicut in animalibus imperfectis, sicut sunt ostreae. In quibusdam autem, ulterius inveniuntur motus secundum locum, sicut in animalibus perfectis, quae moventur motu progressivo, ut bos et equus. In quibusdam autem, cum his ulterius inveniuntur intellectus, scilicet in hominibus (In *II De anima*, lect. 3, n. 11). «Primus [gradus viventium] est eorum quae habent solam partem animae nutritivam per quam vivunt, sicut sunt plantae. Quaedam autem sunt, quae cum hoc habent etiam sensu sine motu progressivo, sicut sunt animalia imperfecta, puta conchylia. Quaedam vero, quae habent insuper motum localem progressivum, sicut animalia perfecta, ut equus et bos. Quaedam vero insuper intellectum, sicut homines» (In *De sensu et sensato*, lect. 1, n. 3).

16. Consúltese el artículo de A. J. FESTUGIÈRE O. P., *La place du De anima dans le système aristotélicien d'après saint Thomas d'Aquin*: «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» VI (1931) 24-50.

titulados de *anima* y en los tratados que frecuentemente completaban el análisis biológico de los entes animados es la que corresponde a tal investigación filosófica. Esta ciencia, que no había tenido una denominación expresa hasta comienzos de la Edad Moderna, desde el siglo xvi en adelante pasó a llamarse *psicología*, nombre que no desentona con el antecedente griego de los tratados filosóficos *περί ψυχῆς*. Los historiadores concuerdan que el precursor de esta denominación ha sido el filósofo de Marburgo Rudolf Goclenius (1547-1628), quien publicó en 1590 un libro con el título *Ψυχολογία, hoc est de hominis perfectione, animo et imprimis ortu huius commentationes variorum*. Sin embargo, uno de los primeros teólogos protestantes, Philipp Melancthon (1497-1565), se le había anticipado en este sentido. Años más tarde, en 1594, Otto Casmann (1562-1607), discípulo de Goclenius, editaba su *Psychologia anthropologica* en Hanau.<sup>17</sup>

Si prescindimos del bagaje doctrinal de los tratados de psicología filosófica que han salido a la luz desde el siglo xvi en más, veremos que no es inadecuado el examen especulativo de la naturaleza del hombre en la ciencia expuesta en esos capítulos de la filosofía natural; mas no son razones semánticas las que nos inducen a pensar así, sino mejor razones de índole formalmente epistemológica, porque la ciencia teórica encargada de versar sobre las cosas humanas no puede escindirse en función de las especies de los entes vivientes. En verdad, la bondad del nombre *psicología* para designar la ciencia de las cosas animadas se aprecia por el mismo hecho de aludir a un conocimiento extensivo a todos los vivientes cuya forma física es el alma, entre los cuales el hombre es sólo uno de ellos. Es por eso que los escritos de psicología redactados por Aristóteles no circunscriben sus análisis a las cosas del hombre, pues el propio Estagirita ha confesado que el estudio del principio vital de los cuerpos animados no puede reducirse a la inspección de lo que concierne a la forma substancial del animal racional.<sup>18</sup> Sobre este canon epistemológico se asienta la teoría de Santo Tomás en torno de la ciencia de los vivientes.<sup>19</sup>

17. Cfr. F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: «Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts», 12. Aufl. hrsg. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog, Berlin, 1924, S. 110-111; R. EISLER, *Handwörterbuch der Philosophie*, ibi 1913, s. v. Psychologie, S. 515; et G. E. PONFERRADA, *Antropología filosófica y pedagogía: «Sapientia» XXXIV (1979) 39*.

18. Vide *De anima* A 1: 402 b 3-5. Al comentar este texto, Santo Tomás habla de «esta ciencia», *scilicet de anima*, como de un saber que no puede limitarse al estudio del principio vital del hombre, según lo pretendieron algunos filósofos antes de Aristóteles, «Nam aliqui quaerentes de anima videntur intendere solum de anima humana», de donde el Aquinate justifica que el Estagirita, a diferencia de aquellos filósofos, haya incluido en la sistemática de esta ciencia tanto el examen sobre el alma en común cuanto la investigación acerca de cada especie de entes vivientes: «Aristoteles autem vult quod quaeratur ratio utriusque: et communis animae, et cuiuslibet speciei» (*In I De anima*, lect. 1, nn. 6 et 12-13).

19. Cfr. A. J. FESTUGIERE O. P., *op. cit.*, per totum; CH. DEKONINCK, *Introduction à l'étude de l'âme: «Laval Théologique et Philosophique» III (1947) 9-65*;

El nombre *psicología* ha padecido una metamorfosis tumultuosa entre el siglo XVI y nuestros días. Tengamos presente que, a la par de psicología filosófica de la escolástica católica y protestante, también ha ido creciendo la *psicología experimental*, que adoptó el carácter de una ciencia positiva ya preanunciada en algunos escritos de Aristóteles, de Teofrasto y de otros escolárcas del Liceo que discurrían acerca de la conducta animal y humana con arreglo a los métodos de observación y de medición típicos de una *scientia media* o fisicomatemática. Los cuatro tratados *De animalibus* del Estagirita pueden considerarse modelos remotos de la psicología experimental contemporánea.<sup>20</sup> Pero también somos testigos del surgimiento de una «psicología» pseudocientífica que, con la excusa de querer brindarse como una terapéutica de comportamientos aparentemente patológicos de la existencia humana, no hace otra cosa que usurpar los oficios de la psiquiatría y de la religión concreta en la instauración de una genuina *ideología* de la vida del hombre considerado como un mero depositario de instintos hedonistas.<sup>21</sup>

No obstante, los recelos que despierta el recurso actual a la voz *psicología*, recelos congruentes con los avatares sucedáneos a la equivocidad a que ha descendido su significación, no pueden anteponerse al discernimiento de aquello legítimamente contemplado cuando se la acuñara para nombrar la ciencia filosófica de los cuerpos animados. Somos de la opinión de que en este saber psicológico, que es una disciplina especial de la filosofía de la naturaleza, se contiene formalmente la ciencia teórica en torno del ente humano, aunque no sea el hombre el único viviente investigado a través de su apodíctica. Creemos que es por ello, consecuentemente, que allí se condensa la antropología como ciencia

---

J. P. DELLAIRE S. I., *L'objet de la psychologie*: «Revue de l'Université d'Ottawa» XXI (1951) 82-106; C. FABRO C.P.S. *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma, 1955 (=Profili e Sintesi 7), pp. 7-13; et G. P. BLANCO, *El estudio del alma: «Sapientia»* XXXIII (1978) 249-266.

20. Véase cómo ha distinguido la psicología filosófica de la psicología experimental un autor neo escolástico que ha descollado en el cultivo de ambas disciplinas: I. FRÖBES S. I. *Psychologia speculativa in usum scholarum, Friburgi Brisgoviae, 1927, t. I, p. I; et ID., Compendium psychologiae experimentalis, Romae, 1937, pp. 5-16. Cfr. etiam I. BARBADO O. P., De habitudine psychologiae rationalis ad experimentalem, apud Acta Primi Congressus Thomistici Internationalis, ibi 1925, pp. 93-102; A. MICHOTTE, Psychologie et philosophie: «Revue Néoscholastique de Philosophie» XXXIX (1936) 208-228.*

21. Interesantes son las anotaciones de Popper en relación con la «psicología» transida por la ilusión utópica de querer modelar la vida de los individuos y de los pueblos imitando el mecanicismo de ciertas manifestaciones perimidas de la física moderna. Según Popper, esa «psicología» circula con la imagen de una «ingeniería social» desmentida por los principios más elementales del espíritu científico. Cfr. K. R. POPPER, *The Poverty of Historicism*, Boston, 1957, pp. 64-70; and ID. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, 3rd ed., Oxford, 1974, p. 222. Acerca de la epistemología de este autor, véase el artículo de E. FORMENT, «Metafísica y ciencia en Karl Popper», *Verbo*, Madrid, marzo-abril, 1990, núms. 283-284, pp. 549-592.

especulativa de la naturaleza del hombre. Pero esto no excluye que la *scientia de anima*, más que pura antropología, sea, a la postre, la genuina *βιολογία* filosófica.<sup>22</sup>

##### 5. Conclusiones

La popularidad que ha alcanzado la alusión a la antropología no deja de trasuntar una buena cuota de anarquía en el habla cotidiana de nuestros contemporáneos. Pero la filosofía no tiene por qué consentir un vicio de este volumen, sobre todo tratándose de la mención de algo a lo que no sólo se atribuye la condición de un saber científico propiamente dicho, sino que, además, pretende rayar a la altura de la cúspide del conocimiento humano. Por tanto, es necesario recomponer el problema epistemológico de la antropología apelando *sine ira et studio* a los servicios imprescindibles de la lógica y de la metafísica para despejar la madeja que se ha tejido en derredor de esa disciplina de tan enredada factura teoremática.

Entendemos que el esclarecimiento de esta cuestión no puede encarsarse satisfactoriamente sin la observancia de los recaudos señalados en los dos argumentos que transcribimos a continuación:

1) No hay razones válidas para pretender que la antropología se erija como una ciencia que absorba la totalidad de los conocimientos apodícticos en torno del hombre, porque esa totalidad implicaría una reunión heterogénea e inconsistente de saberes ya constituidos como demostraciones científicas que revisten el tenor de verdaderas analíticas epistémicas.

2) La unidad substancial del ente humano no funda la existencia de una ciencia propia y específica acerca del hombre, como que el sujeto del conocimiento científico no se constituye por razón de la existencia de una cosa como mera cosa, sino por razón de la objetividad con que se yergue ante la consideración del entendimiento del cognoscente: «Sic no se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum», decía Tomás de Aquino con entera justicia.<sup>23</sup> Si no fuese así, habría una ciencia específica de cada ente del universo y, por consiguiente, tantas ciencias cuantas cosas sean o puedan ser, lo que es absurdo. Sin embargo, la reducción de un saber científico a su unidad genérica o específica tampoco se toma en mérito al término formal de la intelección del cognoscente —eso que los escolásticos denominaron *obiectum formale quod o ratio formalis quae*—, sino en atención al modo según

22. En rigor, los griegos no vieron en el *βιολδγος* a un científico que trataría de los vivientes. Esta palabra alude más bien al comediante que en el teatro narra la vida y las costumbres de algún hombre, el expositor de una biografía en estilo dramático. Cfr. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. Egger, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris s. d. [1981], s. v. *βιολδγος*, p. 360a.

23. *Summ. theol.* I q. 1 a. 7 resp.

el cual es alcanzado el objeto inteligible, que es el mismo sujeto de la ciencia, es decir, aquello que en la epistemología escolástica recibió los nombres de *obiectum formale quo o ratio formalis sub qua*.

Estos dos racionios nos compelen a descartar que la antropología pueda consistir en un saber omnicomprendivo de todas las cosas que conciernen al hombre, al menos mientras se la desee una ciencia conformada en base a un patrón epistemológico estricto, pues una aglomeración tal de conocimientos requeriría que en ese saber confluyera todo lo que sobre el ente humano averiguan la lógica, la filosofía de la naturaleza, la metafísica, la ética, la filosofía del arte, la teología sagrada y las ciencias positivas teoréticas y prácticas; pero esta aglomeración diluye toda posibilidad de que ese conocimiento esté revestido de la unidad formal indispensable de cualquier ciencia humanamente obtenida por nuestro hábito racional del conocimiento cierto por las causas. El motivo de este aserto es inexcusable: la condición humana de la ciencia, en el estado actual de nuestra naturaleza, exige que el orden de nuestro intelecto a la intelección de sus objetos inteligibles se acomode al modo en que la objetividad de estos objetos nos permite conocerlos con arreglo a sus razones formales, las cuales difieren notoriamente en el método cognoscitivo de cada una de las ciencias arriba mencionadas.

DR. MARIO ENRIQUE SACCHI

*Miembro ordinario de la Pontificia Academia Romana  
de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica.  
Buenos Aires, Argentina*