

## EL SER Y EL HOMBRE: LA METAFISICA AL ACECHO

Luis Camacho

Si bien abundan las obras *acerca* de la filosofía, son pocas las obras verdaderamente filosóficas en el sentido de que expongan un pensamiento que el autor esté dispuesto a defender como propio. De ahí que *El ser y el hombre* de Teodoro Olarte (1) sea un libro valioso y digno de atención, sobre todo si se considera que representa en nuestro medio un esfuerzo muy notable y poco frecuente.

Publicado hace ya varios meses, debió haberse convertido en motivo de seria discusión filosófica. Por desgracia no ha sido así, y la razón no puede ser el que todos los que se dedican profesionalmente a la filosofía en nuestro país estén de acuerdo con las tesis expuestas en la obra. En realidad dichas tesis son controvertibles, y si no han dado lugar a controversias es porque el reto no ha sido aceptado.

La ventaja de mirar una posición filosófica desde la perspectiva de otra posición diferente reside en el hecho de que así las presuposiciones de la primera se hacen patentes. Lo que para alguien es indudable puede que no lo sea para otro. Al señalarlo, será más fácil distinguir entre postulados y conclusiones, entre puntos de partida y términos a los que se llega. En el presente trabajo se somete a *El ser y el hombre* a un análisis detallado, por lo menos en lo que se refiere a sus principales ideas. Se intenta, en primer lugar, aislar la tesis central de la obra. Luego se analiza el contenido de la misma, tratando de esclarecer al máximo el significado de la misma. A continuación se busca aclarar dicha tesis señalando posibles interpretaciones de su contenido, interpretaciones que con frecuencia se procura hacer desembocar en traducciones a otras concepciones filosóficas diferentes. Este método nos permitirá observar en qué puntos la exposición olarteana no hace explícitos sus presupuestos, por lo cual muchas de sus afirmaciones literales resultan difíciles de entender y/o aceptar para personas con otras tendencias filosóficas. Al final se hace un intento de caracterización del pensamiento contenido en *El ser y el hombre* como un todo.

### I De la metafísica al ser del hombre: claridades y oscuridades

Si bien, *El ser y el Hombre* no es un libro de difícil lectura —tema intrincado, estilo demasiado escueto— la tesis central de la obra parece suficientemente clara ya en una primera aproximación. Se nos afirma que la búsqueda del ser en cuanto ser ha aplastado al ser del hombre, y que ahora debemos rescatar ese ser del hombre. Tomamos la siguiente afirmación como resumen del pensamiento expuesto en la obra:

---

(1) Editorial Fernández Arce, San José, Costa Rica, 1974

“En los capítulos anteriores se ha descartado la teoría tradicional del ser en cuanto ser; tal ha sido el sentido de la crítica de esta investigación acerca del ser, del absoluto, de la analogía del ente. Sin embargo, se ha de confesar que las grandes tesis tradicionales responden a una motivación surgida de la realidad y, sobre todo, de La realidad por excelencia, cual es la existencia del hombre” (pág.87).

Del párrafo anterior, y de otros semejantes, obtenemos una división del tema central en tres partes:

- A- Repudio de la metafísica tradicional.
- B- Explicación del origen de las tesis de la metafísica tradicional.
- C- Sustitución de la misma por una posición donde quede incorporado el punto (B).

Seguiremos el orden indicado.

#### A- Repudio de la metafísica tradicional

De modo provisional podemos entender por metafísica aquello que han calificado de tal una serie de autores distribuidos a lo largo de la historia de la filosofía, entre los cuales naturalmente incluimos al autor de *El ser y el hombre*. Esto nos daría una larga serie de proposiciones cuyo objeto suele ser el ente, el ser, la esencia, la existencia, y algunos otros términos afines. Con este conjunto de proposiciones no habría tanto problema si no fuera por las desmedidas pretensiones que los metafísicos han asignado a la metafísica. Porque entre ellos ha sido lo más frecuente el suponer que la metafísica sirve de fundamento al saber humano en un sentido y de coronación del mismo en otro sentido, y cuando uno se encuentra con las afirmaciones así llamadas “metafísicas” es difícil evitar una notable sensación de frustración.

Es en el repudio a la metafísica tradicional donde Olarte puede encontrar más compañía. Muchas de sus críticas son fácilmente compartibles, incluso cuando la motivación sea diferente. Así, por ejemplo, es claro que se comete un fraude cuando se empieza hablando del ser en cuanto ser y se acaba hablando de un Dios que se presenta como primer motor, o como conservador del ente, o incluso como creador. El fraude está en que la noción de ser en cuanto ser es eminentemente abstracta —cualquiera que sea la forma como se entienda— mientras que la idea de Dios pretende tener un referente que no es abstracto. Es igualmente fácil compartir la crítica hecha a la noción de absoluto, apuntando como lo hace Olarte en el capítulo III que tal idea no resulta del conocimiento de un absoluto existente sino más bien de la absolutización— por extrapolación— de unos conocimientos dados.

Encontramos asimismo una acertada crítica a la doctrina acerca de los accidentes, de los cuales la metafísica tradicional se empeñó en decir que tenían un “ser” menor que el de la substancia por el hecho de darse por inhesión en la substancia y no por sí mismos. En las páginas 74—75 se hace una buena crítica a la doctrina de los accidentes, pero no se menciona la insuficiencia del esquema Sujeto—Predicado, que corresponde al esquema paralelo Substancia—Accidentes. La lógica contemporánea ha rechazado justamente dicho esquema por cuanto resulta imposible desarrollar dentro de él una lógica de relaciones satisfactoria. Encontramos una referencia a la insuficiencia del esquema Sujeto—Predicado en la página 171, pero dentro de otro contexto.

Compartimos también la crítica al dualismo (pp.140—142) aun cuando consideramos que se vuelve a caer en el dualismo a la hora de presentar la parte positiva de la obra. Si el dualismo es criticable, no lo es menos la pretensión de simplicidad en el ser humano que encontramos en el racionalismo (véase página 153).

También el dogmatismo es severo y justamente criticado, en cuanto que cierra arbitrariamente las posibilidades futuras del ser humano (página 191).

Por razones similares, la crítica al enfoque corriente de la ética que encontramos en la página 188 resulta muy adecuada. La noción de perfección como base de la ética corresponde a la noción de absoluto como base de la metafísica; una y otra son estáticas, inadecuadas, estériles y ambiguas en el mejor de los casos.

Sin embargo, los puntos de coincidencia hasta ahora mencionados no se pueden extender mucho más allá. En seguida aparecen las dificultades, incluso en esta primera parte donde se trata únicamente de rechazar las doctrinas tradicionales llamadas "metafísicas".

Tomemos, para empezar, la diferenciación entre "ser" y "ente". Se critica a la metafísica tradicional por confundir ambas cosas. Para ser sincero, debo confesar que no consigo ver distinción alguna. En un momento se alaba a Suárez porque dijo:

"El objeto formal y total de la metafísica es el ser en cuanto ser real; este ser no es el ente sino lo que hace que el ente sea" (p.24).

Si los entes son todas las cosas y personas que existen, existieron y existirán, podría decirse con bastante imaginación que el ser es aquello que todas tienen en común, pero pasar de ahí a afirmar que el ser es "lo que hace que el ente sea" es dar un salto para el cual no hay apoyo, ya que si la noción de ser en cuanto ser es ya de suyo bastante confusa nada se gana introduciendo otra noción por lo menos igualmente ambigua. La diferencia entre las dos no se puede establecer más que por definición, sin que quede claro qué utilidad se deriva de tal operación. Olarte ciertamente dice "yo creo que el ser es algo más que "lo idéntico de los entes" (pág.53), pero por desgracia no nos dice que es ese "algo más" (2).

Y puesto que es tradición definir la metafísica como la disciplina que se ocupa del ser en cuanto ser, continuemos nuestra exposición señalando la dificultad que aparece en cuanto uno examina el uso que se hace de los términos "metafísica" y "ontología", así como de los adjetivos correspondientes.

Se tiene en general la impresión de que los adjetivos "metafísico" y "ontológico" son equivalentes en las páginas de *El ser y el hombre*, hasta el punto de que se pueden intercambiar en todas las oportunidades en que aparecen. Por otro lado, no está del todo claro qué se quiere indicar o expresar con dicha designación, lo cual hace difícil precisar el verdadero alcance de la crítica a la metafísica tradicional.

Se nos habla, por ejemplo, de una "unidad metafísica del hombre" (p.146) pero no se sabe en qué difiere esta unidad de la unidad física o psicología, las cuales tiene por lo menos un correlato empírico fácil de señalar. Supongamos que el metafísico, en virtud de su posición anti-empirista, rechaza como inválida la petición de referentes empíricos. Aun así, nos creemos con derecho a preguntar: ¿de qué se habla cuando se menciona la unidad metafísica del hombre? Porque no es evidente por sí mismo que tengamos o seamos semejante cosa.

Hay igualmente frecuentes referencias a la "ontología del hombre" (v. gr. pp.134-5) sin que sea fácil saber en qué difiere la "ontología del hombre" de cosas más conocidas como la psicología, la antropología, la sociología, o cualquier otra ciencia. ¿En qué posibilidad se fundamenta la "ontología del hombre"? ¿Qué necesidad hay de la misma?

(2) Mucho más difícil aún sería encontrar un correlato empírico diferente para cada una de esas nociones, aunque podemos conceder de momento que el metafísico puede rechazar esta exigencia, aduciendo que proviene de mentalidades "corrompidas" por el positivismo el pragmatismo, o cualquiera de esas otras posiciones que los partidarios de la metafísica suelen considerar máximas manifestaciones del error.

Más extraño aún resulta oír hablar del cuerpo como “objeto metafísico” (p.150), e igualmente más difícil de aceptar, pues no se da ningún criterio para saber en qué sentido el cuerpo, realidad que suponemos eminentemente física, pueda considerarse “metafísico”. Nuestra extrañeza aumenta cuando leemos en la página 179 la afirmación de que “la complementariedad recíproca del hombre y de la mujer lleva a un problema metafísico, la metafísica del sexo. “¿Qué cosa es semejante “metafísica del sexo”? La postulación de esta metafísica parece relacionada con la idea de que las consideraciones científicas acerca del sexo han “opacado así los otros aspectos del problema” (de la sexualidad). Sin embargo, en ningún momento se nos aclara cuáles sean estos problemas que quedan opacados, y las consideraciones acerca de la sexualidad y otros temas afines que nos da Olarte a continuación, por más acertadas que sean, no tienen nada de “metafísica”. Son consideraciones que podría hacer la ciencia, sin excepción de ninguna clase en los ejemplos dados.

Para reforzar lo que venimos apuntando, veamos la siguiente cita tomada de la página 223:

“Para ver con ojos favorables, la técnica, hay que hacer una revisión de determinados conceptos filosóficos, cuales son: la substancia, la esencia, la naturaleza; o sea, todos los conceptos que han servido para la visión estática del mundo. Por esta razón, el tema de la técnica y el hombre resulta ser la *cita de grandes problemas metafísicos*” (Subrayado añadido).

Sin embargo, nos quedamos con la pregunta: ¿Cuáles son esos problemas metafísicos? Porque los que se señalan, un poco de pasada, pueden considerarse con toda razón problemas psicológicos y sociológicos (una visión estática del mundo, por ejemplo), sin que en ningún momento se nos deje ver lo que tendría que añadir la metafísica.

Al llegar a este punto, podemos dividir el problema en dos partes:

- 1) Se afirma que existen realidades, o partes de la realidad, que pueden considerarse “ontológicas” y/o “metafísicas”. Por ejemplo: unidad ontológica, objeto metafísico, etc. Al afirmarse que existen, lo lógico sería suponer que tienen algún correlato empírico máxime si se tiene en cuenta la frecuente afirmación de que la antropología filosófica “debe agotar lo que la experiencia del hombre nos aporte” (p.153). No obstante, no se nos dice cuál sea dicho correlato empírico. Para que quede más clara nuestra posición al respecto, proponemos la siguiente regla:
  - a) **Los calificativos de “filosófico”, “metafísico” y “ontológico” se aplican a proposiciones, pero no a aspectos de la realidad.**

Por supuesto que los partidarios de la metafísica protestarán enseguida, aunque por supuesto, les queda un camino para negarse a aceptar (a): mostrar realidades, o aspectos de la realidad, o entes postulados teóricamente, que no puedan designarse apropiadamente más que con el epíteto de “metafísico” o algún otro afín. Al mismo tiempo habrá que indicar por qué los otros apelativos no bastan. Es una lástima que los metafísicos, tanto antiguos como modernos, hayan descuidado mucho este aspecto.

- 2) Se afirma en otras ocasiones que existen problemas que pueden considerarse propiamente “filosóficos”, “metafísicos” u “ontológicos”. Lo hemos visto en citas anteriores. Esto es mucho más fácil de aceptar,

pero para evitar confusiones debemos también establecer algún criterio. Por eso proponemos.

- b) **Una proposición o un conjunto de proposiciones se considerará "filosófica" cuando se muestre qué parte del significado de la (s) misma (s) no puede ser debidamente expresado o planteado en vocabulario de la ciencia.**

Es menos probable que el partidario de la metafísica proteste por esta regla (b), ya que en todo caso cuando trate temas o problemas que considera filosóficos será obligación suya señalar cuidadosamente las diferencias entre lo que considera ciencia y lo que considera filosofía.

Las reglas (a) y (b) tienen la ventaja de establecer una asimetría entre quien afirma y quien niega la existencia de algo: mientras que el afirmante tiene que probar o mostrar que se da aquello que afirma, quien lo niegue solo tendrá que indicar la insuficiencia de las razones aducidas. Esto, por lo demás, es lo más justo: de lo contrario se caería en la falacia conocida con el nombre de *argumento por la ignorancia*, cuyo esquema es el siguiente:

x debe existir si nadie ha demostrado que no existe (3) lo cual claramente es falso.

Propongamos finalmente una regla que resuma (a) y (b) y evite el *argumento por la ignorancia*:

- c) **El peso de la prueba recae sobre quien afirme la existencia de algo.**

Por tanto, no basta con afirmar que existen realidades así llamadas "metafísicas", ni tampoco debemos darnos por satisfechos cuando se diga de un problema que es "filosófico".

## B) **Explicación del origen de las tesis de la metafísica tradicional.**

Hemos visto cómo el juicio a la metafísica tradicional ha acabado en un *impasse* porque el acusador no ha clarificado el significado de sus términos. La metafísica, por tanto, puede aun levantar su cabeza y recobrar el vigor. ¿Podremos acaso reducir su fuerza recordándole sus orígenes y obligándola a reconocer que es culpable del delito de hacerse pasar por lo que no es?

Veamos lo que se nos dice en *El ser y el hombre*:

"Las grandes tesis tradicionales responden a una motivación surgida de la realidad y, sobre todo, de la realidad por excelencia, cual es la existencia del hombre" (p.87).

La anterior afirmación se puede desglosar de la siguiente forma, continuando con nuestra reglas:

- (ch) **Las tesis tradicionales de la metafísica se pueden explicar por relación a quienes las han formulado.**

---

(3) Es fácil ver la falsedad en el siguiente ejemplo: pedir a quienes no creen en la existencia de platillos voladores que demuestren que *no* existen. Es un poco menos fácil ver la falacia en el caso de quienes piden a los ateos que demuestren que Dios *no* existe.

Esta afirmación no es problemática dentro del contexto de la obra, pues encuentra apoyo en numerosas citas textuales:

- acerca del *absoluto*: Es innegable que la invocación del absoluto responde a una necesidad de una radical seguridad” (p. 45).
- acerca de la *analogía*: “Repasando los atributos que más comúnmente se reconocen en Dios (...) fácilmente comprenderemos que todos ellos forman parte de lo que más admiramos en el hombre” (p.85).
- acerca del *hilemorfismo*: “Responde a una experiencia demasiado elemental” (p.69).

Hasta ahora, (ch) ha anunciado simplemente algo que es bastante obvio. Si bien las afirmaciones de la metafísica tradicional —nos viene a decir Olarte— no son verdaderas, hay en ellas una expresión o manifestación de una realidad cuyos problemas sí son verdaderos en el sentido de que existen. Nuestra tarea será a continuación buscar esa realidad aludida.

Utilicemos de nuevo un método negativo. Olarte enjuicia a aquéllos que no han acertado en el análisis del ser humano, y en esta crítica inicial podemos encontrar una pista. Así encontramos, por ejemplo, lo siguiente:

“dejó sin averiguar (Dilthey) la relación lógica y ontológica del hombre con lo que llamaríamos su especie: con la humanidad” (p.133)

También encontramos otra crítica a lo que se considera un enfoque desacertado:

“Yo no alcanzo a ver ninguna simplicidad en ningún ser real viviente, por lo menos; considero que la simplicidad es un producto inmediato o mediato de un racionalismo que corre por las venas de toda la filosofía tradicional y de algunas derivadas de ella, en parte” (p.153).

Recogiendo estos dos juicios en una regla metodológica que nos sirva para completar (ch), tendríamos así la siguiente:

- d) **Quienes han formulado las tesis de la metafísica tradicional lo han hecho desde una constitución personal que no es simple, y desde una perspectiva de relación con su especie, es decir, con la humanidad.**

La forma más natural de entender (d) sería completándola de la siguiente manera:

- (e) **Quienes han formulado las tesis de la metafísica tradicional lo han hecho por múltiples razones, y desde una perspectiva social.**

Lo lógico ahora sería explorar esas múltiples razones, que podría apuntar con gran perspicacia un Freud, y ese condicionamiento social, adonde resultaría de enorme ayuda un autor como Marx. Sin embargo, y esto es lo que nos separa de Olarte al llegar a este punto. *El ser y el hombre* se queda en (d) y no da el siguiente paso, el que concluye en (e). Sin duda los autores tienen todo derecho a escoger su propio camino, como también los metafísicos tienen derecho a rechazar los procedimientos metodológicos de aquéllos con quienes discrepan. Lo único que apuntamos hasta aquí es la discordancia...y el hecho

de que inmediatamente volvemos a la metafísica de quien el autor a cada paso nos ha ido ofreciendo tan atinadas observaciones.

Para citar un ejemplo: a la hora de examinar la constitución social del ser humano, Olarte acude a Buber con su doctrina del *tú*, que no es sino otro *yo* desde un diferente punto de vista. En el mejor de los casos, esta doctrina no abre paso a consideraciones sociales que expliquen las motivaciones de la conducta humana, históricamente considerada.

¿Cuál es entonces el origen de las tesis de la metafísica tradicional, según Olarte? Intentemos una respuesta de conjunto, aunque aquí somos conscientes de que en este punto los textos de *El ser y el hombre* son mucho menos explícitos. Nuestra propia interpretación se podría resumir en los siguientes epígrafes:

- (1) Al hacer metafísica, el ser humano ha extrapolado y proyectado en otro ser lo que experimenta en sí mismo.
- (2) El resultado de esta extrapolación —que Olarte no analiza como alienación— es una serie de proposiciones acerca del ser, o del absoluto, o de algo parecido, que han servido para ocultar el ser del hombre.

El problema que enseguida se presenta es: ¿Cuál es la raíz profunda de ese ocultamiento? En otras palabras, ¿Por qué el ser humano comete esa entrega de sí mismo, de su destino? No lo sabemos, a juzgar por las ideas contenidas en *El ser y el hombre*. Aunque se rechaza la mística en el sentido de que no se admite como camino posible dentro de la filosofía, se vuelve a caer en la mística: el llegar a puntos álgidos, la palabra “Misterio”, poco filosófica, hace su aparición. Así tenemos:

- el “misterio del ser” (p.50)
- cuestiones “misteriosas”, vgr. la del absoluto (p.46) y la del problema del ateísmo (p.183).

Y muchas de las afirmaciones acerca del protoplasma no dejan de ser misteriosas.

### C) Sustitución de la metafísica tradicional

El monstruo de la metafísica no queda eliminado al terminar la crítica de sus tesis. Tampoco al explicar su origen, pues el exorcismo ha fallado: a la hora de invocar tal origen, hemos llegado únicamente al punto obvio de que hay que buscarlo en el ser humano. Las dos alternativas posibles, a saber, la del análisis psicológico y la del socio-económico han quedado cerradas en principio (4).

Por consiguiente volvemos a lo mismo: a la hora de hablar de la metafísica se habla metafísicamente. A la hora de construir lo que la sustituya, se hace igualmente de un modo metafísico. ¿Cuál será éste? Una ontología (metafísica) del ser humano. ¿En qué consiste? En una antropología filosófica. De allí la segunda parte del libro, y la consideración de que esta segunda parte suplirá con su carácter positivo lo que la primera tenía de negativo, de destructivo. Como quiera que la segunda parte se dedica a la búsqueda del ser del hombre, es allí adonde nos dirigimos. En la medida en que la segunda parte tenga éxito, tendrá éxito la primera. De lo contrario las múltiples cabezas de la hidra metafísica tradicional aparecerán de nuevo, con su criminal olvido del ser humano.

Si la metafísica tradicional fue una extrapolación, es de esperar que su sustituto no lo sea.

(4) Si bien Olarte considera exagerado el temor al psicologismo, utiliza muy pocas razones psicológicas. Se inspira más en los biólogos que en los psicólogos.

### III El ser del hombre: ¿objeto de la metafísica, o de la ciencia? :

Conviene ante todo señalar el método mediante el cual se espera encontrar la respuesta al único interrogante central del libro, a saber, el que se refiere al ser del hombre. A primera vista la cuestión del método parece ser importante en la mente del autor, pues aparece muy al inicio de la segunda parte (p.130).

Por otra parte, se ve enseguida que también en la conciencia del autor el tema del método va unido al problema de las diferencias entre filosofía y ciencia. Ambos aspectos se consideran de modo simultáneo, como conviene.

Pero ya desde el comienzo encontramos punto controvertibles. Se señala al principio que el método de la antropología filosófica no puede ser el de la ciencia.

“ya que no debe encasquetarse (la antropología filosófica) en lo que ordinariamente se entiende por lo verificable experimentalmente” (p.130).

La afirmación es demasiado escueta como para poder tomarla como definitiva. Supone una concepción del método científico que no es la única, ni siquiera la más frecuente, entre los filósofos de la ciencias en nuestros días. El método hipotético—deductivo por un lado, y la insistencia entre la asimetría entre verificación y falsación por otro, han hecho que el problema del método se plantee hoy día de un modo mucho más complejo, como puede verse en los trabajos de Popper, Kuhn, Hanson, Nagel, Feyerabend y otros.

Olarte nos habla de un método llamado “reductivo”, que se supone diferente al puramente deductivo y al inductivo. Pero es el caso que en ningún momento el método de la ciencia es, ni puramente deductivo (¿deductivo a partir de qué?) ni puramente inductivo (las objeciones hechas a Stuart Mill ha sido definitivas), sino más bien una combinación de hipótesis y deducción, combinación que en Popper se llama método hipotético—deductivo, completado con la corroboración que sustituye a la verificación empírica, y que también ha sido desarrollado por Peirce y Hanson con ligeros matices diferentes bajo el nombre de retroducción. Olarte nos dice que el método reductivo se distingue del “empírico” en que el primero llega a una conclusión lógicamente necesaria dentro de los supuestos filosóficos del caso. Aquí los problemas que se presentan son mucho más graves. ¿Por qué lógicamente necesaria? Mientras no se señale de dónde procede esa necesidad lógica, la única forma de obtenerla es utilizando la deducción estricta a partir de ciertos axiomas. A no ser que la antropología filosófica sea un conjunto de proposiciones  *sintéticas a priori*, lo cual tampoco se nos dice. En el primero de los casos, tendríamos conclusiones necesarias, pero no necesariamente verdaderas. En el segundo, don Teodoro sería un kantiano ortodoxo.

En este contexto se cita a Akos von Pauler, pero la cita recogida parece indicar justamente que el método reductivo es un método deductivo: “trátase de reconducir la consecuencia lógica a su fundamento, lo “*principiatum*” al “*principium*”” (pág.130). Si de lo que se trata es de justificar una conclusión indicando los pasos que van desde las premisas hasta la consecuencia, entonces estamos dentro de un método deductivo.

Cuando se van acumulando las preguntas más importantes acerca del método encontramos de pronto una afirmación muy extraña:

“Si para algunos saberes muy parcializados es tolerable la idolatría por el método, ésta no se justifica para la antropología filosófica” (ibid).

La razón se nos da a continuación:

“Nunca ha de echarse al olvido que el hombre no es una cosa, que el hombre,



sin ser cosa, cosifica las cosas, que por consiguiente, los caminos para saber de éstas son distintos de los que conducen al conocimiento del hombre”.

Las afirmaciones son dos:

- 1) Que las ciencias o disciplinas del hombre tiene “otros caminos” diferentes a los de las ciencias naturales o físicas;
- 2) Que estos distintos caminos se basan en el hecho de que el hombre no es una cosa.

Se puede estar perfectamente de acuerdo con (1) y (2) y rechazar del todo la extraña alusión a una “idolatría” por el método. Pues etimológicamente *método* no es otra cosa que camino, y tanto (1) como (2) están pidiendo a gritos una aclaración ulterior que en ningún momento se hace en *El ser y el hombre*. De hecho nos encontramos ante una curiosa paradoja: para rechazar la “idolatría del método” se nos dice que la antropología filosófica tiene un método distinto. Pues (1) y (2) no constituyen ninguna refutación de la “idolatría del método” sino que simplemente indican que la antropología filosófica tiene un método propio.

El asunto es mucho más profundo: no se trata de hablar del método por el placer de hablar, sino por la necesidad de encontrar criterios lógicos mediante los cuales se pueda discernir entre verdades y falsedades, o entre conclusiones válidas e inválidas. Al no encontrar estos criterios, aparecerán multitud de problemas. Es ya hora de señalar algunos:

— Si bien se insiste en el papel de la experiencia, e incluso se nos dice que “la experiencia muestra el tema central de la antropología filosófica” (p.152), de hecho no sabemos cómo se emplea dicha experiencia, ni qué es lo que se recoge de ella, ni en qué se diferencia la antropología filosófica de las ciencias fácticas en lo que se refiere a la experiencia.

— Al señalar los posibles temas de investigación de la antropología filosófica, se nos da una lista (p.136) que incluye disciplinas enteras (filosofía, arte, derecho, ciencia) y temas concretos (lenguaje, mito, religión). Estos temas son también estudiados por las disciplinas mencionadas, y las disciplinas son a su vez consideradas dentro de la filosofía de la ciencia y del arte. Por otra parte, como fenómenos sociales esas disciplinas son estudiadas por la sociología del conocimiento. ¿Qué nos falta, entonces, que haya que quedar comprendido dentro la antropología filosófica? .

— Se hacen algunas referencias a la dialéctica, incluso como método a aplicar. (veáanse páginas 171, 177, 189 y 198). Sin embargo, la explicación que se da del origen de las tesis de la metafísica tradicional no es dialéctica.

— Cuando se llega a uno de los conceptos centrales de la exposición olarteana, el del protoplasma, se invoca a un científico, Hans Driesch. Este autor, después de investigar procesos de regeneración de órganos, desarrolló la idea de la entelequia como principio teleológico. Si las características del protoplasma se toman de la ciencia, solo quedarán dos alternativas: o el protoplasma es objeto de estudio de la ciencia, o cuanto se dice de él procede de la ciencia por extrapolación. Solo quedará otro camino, pero muy poco prometedor: el de proceder únicamente por definiciones. Así por ejemplo, al decir que el protoplasma “es designio” habría que tratar de desglosar esta afirmación de alguna de las siguientes maneras:

- Se *define* como designio, por el procedimiento de hacerlos equivalentes; esto se queda en un plano puramente formal;
- Se encuentra así en la naturaleza, de modo que dondequiera que hay

protoplasma hay designio y viceversa; esto tendrá que ser objeto de corroboración empírica;

-- Se refiere a un protoplasma que no es el protoplasma de que habla la ciencia; entonces tendríamos que preguntarnos:

-- ¿Qué es ese protoplasma?

-- ¿Cuáles son los criterios que nos permiten atribuirle características?

Quien menciona a Driesch, también menciona a Teilhard de Chardin. Para algunos uno y otro son ejemplos de científicos con preocupaciones filosóficas; para otros, ambos creyeron poder levantar edificios filosóficos extrapolando nociones y conceptos científicos, con lo cual la validez de sus afirmaciones quedaría condicionada.

Y así llegamos al punto crucial de nuestra diferencia con el pensamiento de Don Teodoro: las nociones tomadas de la ciencia por extrapolación deben ser reconocidas como tales, y por consiguiente habrá que atribuirles un grado de probabilidad correspondiente a las posibles aplicaciones de las mismas al mundo cotidiano y al mundo de entidades hipotéticas. Por la misma razón, la idea de que por encima de las ciencias hay alguna disciplina totalizante que sea capaz de afirmar características de la realidad que las ciencias no perciben tendrá que ser avalada por nociones que no sean simples préstamos de la ciencia.