

ELEMENTOS PARA UNA ANTROPOLOGIA DESDE AMERICA LATINA

VICENTE SANTUC, S.J.*

RESUMEN

¿Es posible ser uno mismo -tanto desde el punto de vista personal como colectivo (nacional o cultural)-, en un mundo humano abstracto, planetarizado sobre la base de una universalización de la economía? ¿Habrá que rechazar la inserción en la economía-mundo para poder mantener la especificidad latinoamericana? Estas son las inquietudes a que nos abre el presente artículo. Después de fundamentar la tesis de que la pregunta por el hombre debe hoy surgir desde la aceptación de la problematización e historicidad constitutivas del ser humano y no de un objetivismo naturalista de corte aristotélico, el autor se pregunta por el camino adecuado para llegar a la verdad concreta del hombre. La teoría husserliana de la intersubjetividad sirve de brújula en esta búsqueda. El hombre es el ser que se autoconstituye creativamente compartiendo el mundo con los otros sujetos. La universalidad humana es alcanzable únicamente desde la circunstanciada certeza de cada pueblo, de cada hombre. El autor trata de indicar cómo la crisis actual latinoamericana exige y posibilita un discurso filosófico, hecho desde la experiencia de América Latina, que alcance dimensiones universales. La solución que América Latina ha de dar al problema de su inserción -sin perder la propia identidad- en un mundo de economía y de organización planetaria, tiene que encerrar una solución humana de validez universal. Para ello ha de superar muchas tentaciones que ofrecen pseudosoluciones y propuestas abstractas.

* Escuela Superior Antonio Ruíz de Montoya, Lima

¿Tendrá sentido preguntarse por una antropología desde América Latina? ¿Qué puede añadir el hecho de precisar que la reflexión sobre el hombre se hace desde América Latina? Tales son dos preguntas a las cuales pretenden aportar alguna fundamentación las consideraciones que siguen.

ALGUNOS DATOS DE LA HISTORIA

Con Martin Buber podemos asumir que Kant "ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica.¹ Lo hizo al formular la cuarta de sus conocidas preguntas: ¿Qué es el hombre? El mismo reconocía inmediatamente que las tres primeras preguntas ¿qué puedo saber?; ¿qué debo hacer?; ¿qué me cabe esperar? revertían en la última. Como lo señala el término, la antropología es un discurso sobre el hombre; a fin de cuentas, discurso que no es otra cosa que el hombre mismo interesado por sí mismo.

Parece que el término antropología apareció en el siglo XVI para señalar un acercamiento psico-fisiológico del hombre que quería diferenciarse de otro acercamiento hecho desde la filosofía y la especulación. Y desde entonces las dos perspectivas coexisten, generando varias ambigüedades.

Por otra parte cabe señalar que, si bien desde el momento en que se da a observar ese animal diferente de los demás que es el hombre, lo encontramos dando respuestas a la pregunta antropológica², también es cierto que la tematización de la pregunta en cuenta tal tiene una historia. Es histórica, ha devenido y está en devenir.

La antropología clásica

Para Platón la pregunta antropológica específica no tenía mayor sentido. Según nos dice Eric Weil³ para él "filosofía y antropología son una sola y misma cosa". En continuidad con la interrogación y la reflexión socrática, el centro de la filosofía platónica es el hombre. En

¹ BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., México 1981, p. 12.

² Cfr. LEROI-HOURHAN, André: *Le geste et la parole* T.I., París, Ed. Albin Michel, 1964.

³ WEIL, Eric: "L'anthropologie d'Aristote", en *Essais et conférences I*, París, Ed. Plon, 1970, p.9.

vano se buscaría en su obra de antropología en cuanto temática separada. El hombre se le aparece como el animal que escapa a toda definición; está siempre más allá de ésta y no es pertinente pretender captar lo que él es en una definición. Definirlo equivaldría a colocarlo como un objeto o como una especie más en el quimérico mundo de los vivos; y eso no corresponde a lo que el hombre es. Más vale entonces salirse por la tangente con la irónica etiqueta, bien conocida: el hombre es un "bípedo sin plumas".

Con la filosofía de Aristóteles la situación cambia. Según E. Weil en su artículo "L'anthropologie d'Aristote", a partir de la *Ética a Nicómaco*, *La Política*, *La Retórica de las Pasiones* y el *De Anima*, podemos encontrar en este autor "una parte que se llama o se llamaría hoy antropología; y esa parte es esencial a la doctrina".⁴ Al romper con la dinámica socrática que hizo abandonar las preguntas en torno a la naturaleza para dedicarse a la búsqueda de la verdad útil y a la política, Aristóteles regresa a la naturaleza y al *cosmos*. El mundo pasó a ser el centro del sistema. El hombre es comprendido desde el mundo, y no el mundo desde el hombre. Una antropología no sólo es posible; se hace incluso necesaria. La filosofía de las cosas humanas se separó claramente de las otras ramas del saber. Aristóteles señala al final de la *Ética*, su futuro curso de política, que tratará de esa materia: "para que sea acabada, en la medida de mis fuerzas, *hè peri ta anthropeia filosofia*".⁵

Como lo anota Buber, con el Estagirita, el hombre deja de ser problemático; no es para sí mismo más que "un caso", y cobra conciencia de sí mismo sólo como 'él' y no como 'yo'.⁶ Lejos de ser, dentro del cosmos, un extranjero como lo era el hombre de Platón, el hombre aristotélico es una cosa entre las del mundo, una especie objetivamente captable entre muchas otras. No deja de ser un ser natural, aunque no pertenezca del todo a la naturaleza, puesto que posee la razón y la facultad de hacer el Bien. La acción, el actuar propio del hombre, le proporciona el contentamiento que siempre busca.⁷ Si el hombre puede acceder a la acción es porque habla, y es capaz de acceder a los principios (*Ética*, 1139 b 28) gracias al intelecto, al *nous* que es, en el alma humana, lo divino que sobrepasa los límites de la biología (*De anima*, 429 b). Por eso el hombre se sitúa entre los animales y los dioses.

4 *Ibidem*: p. 9

5 *Ibidem*: p. 11.

6 Cfr. BUBER, M.: *op. cit.*, p. 25.

7 Sobre la "acción" ver ARENDT, Hannah: *Condición del hombre moderno*.

" El verdadero contentamiento del hombre, comenta E. Weil, es la acción de esa fuerza, que es la fuerza verdaderamente humana: razón e intelecto son el fin de nuestra naturaleza, y todo nuestro devenir, y toda la instrucción de nuestro carácter deben apuntar a ello."⁸ Así el valor del hombre descansa enteramente en la perfección de esa facultad propiamente humana que es la razón.

¿Por qué haber evocado con cierto detenimiento la antropología aristotélica? Sencillamente porque puede no ser inútil recordar algunos de sus rasgos. Ellos permiten reconocer cómo buen número de los tratados de antropología de hoy día, fieles a la filosófica clásica, siguen -por intermedio del neotomismo- en dependencia de Aristóteles tanto por el método como por la temática.⁹ Pero surge inmediatamente la pregunta de saber si tales planteamientos siguen interpelando al hombre de hoy acerca de su ser. En realidad si dicho tipo de reflexión antropológica debiera quedar como referencia para toda antropología, entonces no tendría sentido preguntarnos por una antropología desde América Latina. Pero nos confirman en la pertinencia de nuestro planteamiento afirmaciones como las de Lucien Malson: "Es desde ya una idea adquirida que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene -o más bien es- una historia."¹⁰ Si es así, quizá llegue a cobrar sentido y pertinencia el paso por la historia del hombre latinoamericano para elaborar un discurso sobre el hombre aquí. Como lo nota Paul Valadier,¹¹ a los ojos de la antropología moderna, las antropologías clásicas, al proceder "desde arriba", suponen en buena medida que la pregunta sobre el hombre ya ha sido resuelta. La definición del hombre está determinada por la tradición, la religión o es alcanzada a partir de la especulación, y procede, como en Aristóteles, de manera teórica. En la línea de éste, se plantea un ideal del hombre en relación al cual quedan excluidos los problemas que vivimos: los que nos vienen de la técnica y del trabajo. Ese hombre ideal no tiene relación con la sociedad y su inscripción en la historia parece adjetiva.

Racionalistas, esas antropologías parecen proponer al individuo concreto un ideal que no puede realizar o que le parece iluso. El bien que se le propone no depende de su conciencia; está dado, fijo y estable. El hombre está hecho para devenir razón o hijo de Dios. Existe

⁸ WEIL, Eric: *op. cit.*, p. 32.

⁹ Cfr. DONCEEL, J.F.: *La Antropología filosófica*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1969.

¹⁰ MALSON, Lucien: *Les enfants sauvages*, París, Ed. Générale d' Editions, 1964, p.7.

¹¹ VALADIER, Paul: "Le questionnement anthropologique moderne", en *Fondement évangélique des voues et anthropologie moderne*, París, Ed. Centre de Sèvres, 1980, p. 7-33.

por lo tanto una finalidad clara en relación a la cual hoy, ayer y mañana es posible unificar la existencia humana. Pero, llamado como está, por su verdadera naturaleza, a la razón o a participar de la vida divina, el hombre aparece sometido a una tensión que no deja de manifestar un dualismo visible en la terminología: cuerpo vs. alma; sensible vs. inteligible; individuo vs. sociedad.

En dichas antropologías clásicas no existen dudas en cuanto a lo que es el hombre: tiene una esencia que se puede definir. Realidad sustancial definible, el hombre se beneficia de unos atributos que se pueden enumerar, como se pueden también indicar los caminos que permitirán al hombre cumplir con su fin. La persona, el sujeto, se presenta como un ser, en el sentido ontológico del término, cuya eminente dignidad puede ser celebrada y es índice de la dignidad de cada uno. Susceptible de definición, esa entidad ontológicamente precisa, permite definir también sus derechos y obligaciones. Si la llave de la antropología de Aristóteles se encuentra en su metafísica, -los conceptos de potencia y acto que valen tanto para la moral como para la ontología (*Metafísica*, 1048 b 18 ss)- las antropologías clásicas parecen seguir en las mismas aguas.

Acercamientos antropológicos modernos

Pero esas perspectivas de la antropología clásica ya no nos impactan ni nos interpelan. De hecho las antropologías modernas insisten en la idea de génesis. El ser humano aparece como una realidad devenida y en devenir, en medio de una historia y una complejidad de relaciones que escapan en buena medida a la reflexión del sujeto. Se insiste sobre los procesos sociales, psicológicos, biológicos que estructuran el devenir del sujeto; y se reconoce que lo hacen de una manera *inconsciente*. Por lo tanto si bien se producen en el sujeto, lo hacen sin él. No se trata de una etapa transitoria, andamiaje del cual se podría prescindir en un momento. El devenir se manifiesta más bien como contemporáneo de toda la historia del individuo. Esta deja huellas, nos dice Freud, que siguen actuando. La unidad está siempre por conquistar; el fin se hace inalcanzable siempre. La razón no es una facultad a la cual uno accede y en la cual puede instalarse. Está siempre amenazada, tiene siempre que ser deseada y se camina hacia ella en medio de oscuridades ineludibles. En vez de estabilidad, de una esencia clara, todo es movimiento, procesos, crítica.

Desde Aristóteles y las antropologías clásicas, el mundo ha cambiado; el hombre también ha cambiado como ha cambiado su saber sobre sí mismo. Aristóteles podía tener razón para su época y en su época, pero la *polis* ha desaparecido como ha desaparecido para

nosotros el *cosmos* suyo. El *cosmos* ya no es la casa del hombre; en su mundo el hombre de hoy se siente a la intemperie: "Me espanta el silencio eterno de esos espacios infinitos"¹² decía Pascal. Surge entonces una pregunta. Si tenemos que mirar hacia la historia para hablar del hombre ¿tendrá todavía sentido pretender tener un discurso sobre el hombre en cuanto tal? No será que nuestro discurso se va a encontrar condenado más bien a discursos particulares, a la descripción de las diferentes maneras de ser hombre que la historia nos permite alcanzar? ¿Al eliminar el discurso esencialista, no anulamos también el discurso antropológico? Quizás, como nos advierte E. Weil, estemos regresando a Platón. "Somos platónicos sin mito y sin Dios."¹³

Platón percibía el estatuto del *hombre en cuanto hombre*, como el lugar de una crisis. En el ser mismo del hombre una crisis se está jugando puesto que es al mismo tiempo animal y razón, "chispa divina caída en lo sensible pero que guarda la nostalgia de la patria". Como por efecto de una enfermedad esencial, la chispa de lo divino está presa en lo sensible. Puede sin embargo, -debe, es su destino en cuanto *logos*-- dar luz a la acción, al porvenir desconocido y por hacer. Su exigencia es un fuego, devorando la conciencia como lo hace el águila cuando devora el hígado de Prometeo. Que el hombre se conozca a sí mismo, que honre en él la razón -chispa de luz en él- y podrá configurar su identidad y forjar su personalidad abriéndose a lo bello, al bien. La crisis y la liberación son permanentes; los juegos nunca están hechos.

Parece que, con Platón, asumimos que no hay ciencia del hombre. Las antropologías físicas y naturales podrán describir diferentes maneras de ser hombres, pero desde Kant sabemos que lo que es el hombre no se alcanza en el registro de la razón teórica y no es objeto del conocimiento. Lo alcanzamos más bien en el registro de la razón práctica y nos remite al "pensar" y al "comprender". El problema queda planteado por lo tanto como cuestión acerca de cómo orientamos para encontrar la verdad del hombre. Y para nosotros la pregunta se duplica con la consideración sobre la necesidad o no de pasar por la historia de América Latina para llegar a dicha verdad.

12 PASCAL: *Pensées*, XXV, sec. 18, París, Ed. Charles Louandre, 1958.

13 WEIL Eric: *op. cit.*, p. 42.

FUNDAMENTACIONES TEORICAS Y METODOLOGICAS

Asumir con Platón que el hombre es el espacio de una crisis cobra singular pertinencia en este momento en que toda América Latina se percibe en crisis: crisis de identidad, crisis de crecimiento, crisis de configuración de identidades nacionales. Quizá podamos asumir que cada momento, cada figura histórica de una colectividad dada, representan una forma de ser, un "ente", a través del cual se manifiesta y se oculta lo que es el "ser hombre", lo que son el "estar juntos" y el ser de ese "estar juntos". Cada colectividad humana nacional es colectividad que se crea, creando su historia. Individuos y grupos sociales realizan sus posibilidades de una experiencia histórica en la medida en que quedan expuestos a los efectos de la historia, de los acontecimientos. Pero decir que individuos y grupos sociales van hacia el descubrimiento de ellos mismos, que se crean en el movimiento del descubrimiento y de la instauración de nuevas instituciones, nuevos derechos, nuevas relaciones, ¿podremos decirlo sin la referencia a un principio que nos permita juzgar sobre el verdadero ser del hombre y el verdadero ser del "estar juntos", y juzgar así sobre la conformidad de su devenir a su "esencia" en el sentido husserliano?

¿No será esa la pregunta que pretendía contestar Kant cuando insistía en la necesidad que el hombre tiene de orientarse correctamente, como lo subraya E. Weil?¹⁴ La indicación es más que una sugerencia. Señala una condición necesaria para que el hombre acuda a su existencia y a la pregunta sobre sí mismo. Mediante la revolución copernicana, Kant manifestó que nuestro conocimiento no gravitaba en torno a los objetos, sino que más bien éstos lo hacían en torno a él. Los hechos en sí mismos no tienen sentido. Pueden y deben recibirlo de nosotros, que podemos y debemos pensarlos en relación a nuestro interés fundamental.¹⁵ Y ese interés ya no descansa en la búsqueda de la felicidad, sino en la posibilidad de orientarnos en el mundo, para cumplir con lo que es profundamente nuestra voluntad, voluntad de una acción sensata.¹⁶

De inmediato no entendemos que aquello que queremos comprender es ese interés nuestro por el mundo y por nosotros, interés que no es sino la expresión de nuestra voluntad de actuar. Es a eso a lo

14 Cfr. WEIL, Eric: *Problèmes Kantiens*, París, Ed. Vrin, 1982, p. 91.

15 *Ibidem* : p. 59.

16 *Ibidem* : p. 88.

que se quiere responder con los constructivismos metafísicos, generadores de escepticismo. Dichas perspectivas serían entendidas únicamente por un hombre omnisciente, quien ya no las necesitaría. Las dificultades desaparecen en cuanto el hombre comprende que de lo que se trata es de orientarse, es decir: encontrar el polo y las coordenadas naturales de su existencia, y colocarse en la buena dirección. Y para esto Platón ya no nos sirve, puesto que para él el saber y la vista (*theoria*) de la estructura sensata -de la idea del bien existente- pueden guiar al hombre. Según Kant carecemos de ese recurso. La orientación ya no se encuentra en la naturaleza, en el cosmos, sino en el hombre en cuanto ser actuando. Para el hombre que contempla el mundo este no es más que vano espectáculo. Y así sería si el hombre no se preguntara por el sentido; si no realizase su libertad en sus acciones. Y sólo la libertad tiene sentido y valor, y por ende es la única que puede plantear la pregunta del sentido.

"El mundo tiene sentido y valor en la medida y únicamente en la medida en que el hombre se establece, en su acción y por su decisión, como sentido haciendo que su propia vida tenga sentido."¹⁷

Este tipo de inquietud es la que asume hoy día J. Rolland de Renéville cuando se pregunta si es posible encontrar en el hombre y en las colectividades humanas una "invariable absoluta". Esa invariable absoluta sería lo que el observador del hombre y de colectividades, en el tiempo y en el espacio, podría adoptar como centro de sus gravitaciones.¹⁸ Si fuera posible reconocer en cada hombre la presencia de un elemento fundamental que lo caracterizase más allá de todos sus compromisos, "eso proporcionaría *ipso facto* un punto de observación infalible sobre el hombre y sobre las colectividades, según que prescriban reconocer o desprecien ese elemento fundamental."¹⁹ Al referirse a Husserl, el autor nos invita a reconocer en su esfuerzo el esbozo de una eidética. En relación a colectividades históricas, el objeto de esa eidética, residuo invariable de variaciones aplicadas a aquellas, proporcionaría la perspectiva para pensar todas las colectividades²⁰, pero al mismo tiempo nos hablaría del hombre en cada una de esas colectividades.

¹⁷ *Ibidem* : p. 92.

¹⁸ Cfr. ROLLAND DE RENÉVILLE, Jacques, : *Voyage au centre du monde*, París, Ed. Anthropos, 1975, p.58.

¹⁹ *Ibidem* : p. 62

²⁰ Cfr. *Ibidem*: p.80.

El método está tomado de la teoría de la intersubjetividad expuesta por Husserl en la "Quinta meditación cartesiana". La existencia de un campo histórico de experiencia está ligado al hecho de que mi campo temporal está relacionado a otro campo temporal. Así un flujo temporal acompaña a otro flujo temporal. Como lo señala Ricoeur, el acoplamiento entre esos flujos no es más que un corte en un flujo englobante al interior del cual cada uno tiene contemporáneos, sucesores y predecesores.²¹ Ese flujo englobante, la historia, tiene una inteligibilidad propia según categorías comunes a la acción (proyecto, motivación, etc.) pero se beneficia también de un *principio trascendental*, de grado superior, que es el principio de analogía, implicado ya en el acto inicial de acoplamiento de los campos. Esos campos son análogos en el sentido de que *cada uno de nosotros puede en principio ejercer como cualquier otro la función del YO e imputarse a sí mismo su propia experiencia*. El otro no es una mera existencia intencional; es una existencia absoluta, inaugural, como yo. Cualquier otro es otro Yo; sujeto de un mundo que existe solamente a partir de él. La transferencia en imaginación de mi *aquí* en su *allá* es el esquematismo propio de la constitución de la intersubjetividad en la percepción analógica. Será tarea de la imaginación productora la de mantener vivas las mediaciones diversas que constituyen el lazo histórico. Allí están los mitos, las instituciones, etc..

¿Qué ocurre entre nosotros? ¿Cómo entender lo que ocurre? Mediante la presencia del otro cada uno de nosotros está des-centrado; en ese desdoblamiento cada uno viene del otro. La relación al otro no está hecha; está por hacer. Para que yo pueda asumir como verdadero ese sentir, dice Merleau Ponty,²² "(...) necesito de la aquiescencia del otro, de un testimonio del otro que se introduzca en mí". La palabra lo va a efectuar. Acto del cuerpo y del "espíritu", ella lleva más allá la experiencia del cuerpo. En ella se entrelazan nuestras creativities, nuestra expresividad, nuestra capacidad de inaugurar un mundo y de reinstaurar algo nuevo, puesto que "la significación está más dentro de la enunciación que dentro del enunciado."

Dentro del lenguaje, creador de sentido mediante la palabra particular, se resuelve el problema de un *universal*, de una comunidad, de un mundo que no es abstracto, sino que es la singularización de cada uno. El sentido producido, de hecho, no es un saber, una esencia ya existente, sino un intercambio originario, con el origen, con algo que no es nosotros.

21 Cfr. RICOEUR, Paul: *Temps et Recit*, III, París, Ed. Seuil, 1986, p. 226.

22 MERLEAU-PONTY: *La prose du monde*.

La verdad de la palabra - hacer cosas nuevas- es acuerdo de apertura con el otro. Ese acuerdo está compartido, no porque pensemos la misma cosa, sino porque juntos estamos alcanzados por lo mismo. Se trata de algo por hacer, de una comunidad por producir. Allí se juega la *experiencia* que es *el hecho humano, el hombre, los hombres*: ser cada vez más singular mediante los demás, regresar a sí mismo por los demás. El lenguaje usado, no es almacén de significaciones disponibles, es una tradición cuya esencia es el mismo gesto de palabras, *acontecimiento siempre* que abre un mundo cuya verdad espera el asentimiento del otro. Acto único mediante el cual el hombre al hablar se da un auditor, una cultura que les es común. No tiene un lugar específico: está en mí, está en él. Es lo que cada uno tiene de más propio: *su productividad* para producir sentido y comunicarlo. ¿Cómo, se pregunta Merleau Ponty, llamar a ese poder que saca de nosotros significaciones? ¿Qué hace lo universal con lo singular, y qué le da sentido a nuestra vida? Es espontaneidad, creatividad.²³ Eso es la esencia de la palabra.

La esencia de la intersubjetividad surge en la prolongación de la palabra; remiten las dos a la misma espontaneidad, a la misma productividad, al mismo poder al cual nos encontramos entregados; poder siempre conquistador, siempre acto único. Allí esta la *invariable absoluta* que busca Rolland de Renéville y que él expresa en términos de negatividad, de libertad, de trabajo -negación de la naturaleza. En eso se encuentra con E. Weil quien nos dice que el hombre es ese ser que "es lo que no es, y no es lo que es, siendo siempre un hacerse"²⁴ Animal que quiere algo para sí mismo y de él mismo; que es negatividad. Dice no. Habla de lo que no es, el objeto de sus deseos. Insatisfecho, busca la satisfacción, o por lo menos procura liberarse del descontento. Por eso transforma, produce. No contento con lo dado, tampoco está contento con su ser de negación. Y es capaz de crear el contento mediante la victoria sobre su descontento y sobre su propia negatividad. Siempre nacido en un lenguaje, en una cultura, en una ética, en una comunidad, se pone de acuerdo con el otro sobre un esencial, para excluir la violencia y hacer la comunidad. El hombre, los hombres, viviendo en condiciones diferentes, toman conciencia de lo inadmisibles de la violencia. Y, allí *está su esencia, en el acto de escoger hacer violencia a su violencia, mediante el discurso razonable entre ellos*. Así se nos aparece el hombre como un ser cuyo ser de otra manera que el ser, es acción, negación.

²³ Cfr. *Ibidem* : p. 203.

²⁴ WEIL, Eric: *Logique de la Philosophie*, París, Ed. Vrin, 1985, p. 5.

Puede surgir aquí una objeción: acto de todas las culturas, de todas las intersubjetividades, de todo estar juntos, ¿la negatividad no abre acaso las puertas a un truísmo y a un relativismo absoluto, desde donde ya no se da ningún punto de vista pertinente? Como dice Lévi-Strauss: "siempre hubo hombres que han amado, odiado, sufrido, inventado, combatido."²⁵ ¿Descansará la diferencia únicamente en las proporciones? Relativismo si todo descansa únicamente en la distancia diferencial que cada uno ofrece para con el otro y si la contribución de cada uno no debe mirarse del lado de sus invenciones o creaciones.²⁶ De hecho, la negatividad anuncia y enuncia la diferencia. Es acto mediante el cual cada uno se arranca a todos los demás para definir su campo. Pero hay que seguir el acto hasta el final, so pena de dejar escapar lo que significa como positividad. El otro -individuo o cultura- es mi "doble errante" como dice Merleau-Ponty: otro Yo, es respuesta sorpresiva que recibo de otra parte, escapándose siempre a las redes de mi "conocimiento". Es negación, es decir ¡también creación! Si es que se opone, es para ponerse. Si deshace es para hacer. En una palabra es *constituyente*, se constituye y se determina, se da determinaciones. Si se diferencia de todo lo demás es para hacer aparecer aquello según lo cual es creador. En el acto de negar que aísla primero aquello que hay que negar, se niega inmediatamente el aislamiento y se dice la articulación con el todo. Así se combinan dos movimientos: hay *aquello mediante el cual (diferencia con)* y *aquello en vista del que (constituyente)* | a negación se realiza y hace que se me aparezca de tal o cual manera aquello que se dé a ver. Entender la negatividad es entenderla como mediación.

Se puede adivinar la fecundidad de esas consideraciones al momento de hacerse la pregunta antropológica hoy desde América Latina. ¿No será que asientan la pertinencia de precisar que la pregunta se hace desde una situación y una historia particular? El continente representa un espacio en donde hombres y grupos humanos en su historia han vivido, a su manera, -honrándolo o no- lo que los constituye fundamentalmente: su negatividad. Lo hicieron mediante diferentes formas de palabra. Pero, ¿lo hicieron y lo siguen haciendo para dominar la violencia en ellos? ¿A qué campo de comunidad, de universalidad se abrieron? Para todos los individuos y los grupos, la negatividad, la creatividad, han sido y siguen siendo la invariable absoluta -y universal- compartida, sin nunca agotarla y sin confundirse. Es el elemento que los hace a todos iguales, en la expresión misma de sus diferencias, manifestando su creatividad en sus creaciones. Entonces, siendo así, ¿podremos asumir con Rolland de Renéville que esa invariable puede permitirnos a la vez entender y ordenar individuos

25 LEVI-STRAUSS, Claude: *Race et histoire*, París Ed. Essais Denöel, 1987,p.3.

26 Cfr. *Ibidem* : p. 76.

y grupos de acuerdo a la manera en que han honrado y siguen honrando esa "esencia" que es la suya? Es ella la que siempre y en todas partes ha comprometido a los hombres en organizaciones de su mundo que han sido definiciones del sentido que juntos -o por exclusión- asuman. Todas, maneras de expresar la fuente de donde brota todo y de remitir a ella, en el juego de interrelaciones entre los diferentes interlocutores.

En ese juego, la negatividad del hombre siempre aparece como el fundamento del estar juntos; y es ella también la que hace aparecer ese juego como sin fondo y como debiendo ser indefinidamente retomado. Por eso la imaginación productora viene a socorrer al hombre, encaminándolo a elaborar y proyectar formas -instituciones, ritos, etc...- que normalmente expresan el sentido que juntos los hombres en comunidad han asumido. Ese juego serio es valedero si de hecho, -y mientras-, las formas codificadas permiten (permitan) a todos los miembros de la comunidad abrirse al sentido que el acoplamiento de los campos- individuales o colectivos- han permitido asumir juntos. Pero esas formas -políticas, jurídicas, económicas, etc...- pueden no haber nacido del acoplamiento de los campos de todos los miembros de la comunidad nacional. También puede venir el momento en que -en una suerte de arrepentimiento por su audacia de otorgar al mundo, a las cosas, a sí mismo el ser y el sentido que no tienen de por sí- el hombre puede pretender renunciar a la negatividad -carga pesada- para reintegrar una suerte de estado natural. Entonces es más fácil inscribir sus actos en intercambios de mera repetición o de reciprocidad dictada por la naturaleza de las cosas o por "lo antepasados fundadores". Será el refugio en diferentes formas de ideologías o de utopías (dogmatismos y fundamentalismos de todo tipo).²⁷ El hombre puede así absolutizar y proyectar fuera de sí la capacidad creadora que lo define, sirviendo las representaciones del sentido que en un momento dado él supo producir, o puede también abandonarse a su violencia, aferrándose a afirmaciones de su individualidad o de la particularidad de la cual participa. En fin, puede también huir, mediante diferentes formas de escapes, drogas de diferente tipo.

27 Cfr. RICOEUR, Paul: *op. cit.*, p. 234.

CONSIDERACIONES DESDE AMÉRICA LATINA

Fundamentación

No es intención de este texto desarrollar lo que las consideraciones anteriores pueden aportar a una antropología desde América Latina. Ojalá las indicaciones dadas más arriba, permitan vislumbrar una forma de planteamiento según la cual la perspectiva tiene sentido. Pero, ojalá también, permitan ver la conveniencia -y quizás la necesidad- de pasar por la historia del hombre latinoamericano (historia de su libertad y de su creatividad, honradas o no, a través de diferentes figuras) para elaborar una antropología situada. Lo que queremos, para terminar, es señalar -indicando lugares críticos y pistas de reflexión- cómo la actual crisis latinoamericana exige y posibilita un discurso filosófico con dimensiones universales desde América Latina.

En este momento en que el continente latinoamericano se percibe y se expresa a sí mismo en términos de crisis, la pregunta sobre lo que significa "ser hombres juntos" se hace aquí impostergable. Dicha pregunta se hace más urgente por el hecho de que el pensamiento está solicitado por diferentes formas de relativismo. Efectivamente, tentativas para decir al hombre lo que es, haciéndolo mirar por debajo de él mismo condicionamientos psicológicos y socioeconómicos se entrecruzan con propuestas que lo hacen mirar por encima de él mismo, invitándolo a recibir de Dios su ser ya constituido. A lo largo de su historia, el pensamiento del hombre ha sido confrontado a similares desafíos. Con frecuencia en tales contextos surgieron los grandes pensadores que reorientaron la reflexión proporcionándole nuevos puntos de apoyo.²⁸ Coincide dicha consideración con lo que nos dice E. Weil:

²⁸ Fue el caso de los presocráticos quienes, en un momento en que se desmoronaba la organización social y política de su mundo, propusieron una cosmología que continuaba y rompía con los mitos cosmogónicos anteriores. Cfr. VERNANT Jean-Pierre : *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, Ed. La Découverte, 1965, p. 375. Fue el caso de Sócrates quien, en medio de la crisis de su tiempo, rompió con Anaxágoras. Platón, en el *Fedón* le hace decir: "Esperaba encontrar un maestro que me explicara la naturaleza según la razón... Pero hallé únicamente causas exteriores: el aire, el éter, el agua... en lugar de la razón". Y fue el caso de Kant quien en su *Respuesta a la pregunta : ¿Qué es la Ilustración ?* dice: "La Ilustración es... ¡*Sapere aude !* : ¡Ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento! He allí el lema de la Ilustración", París, Ed. La Pléiade T.III, p.209.

"Las épocas de la filosofía son las épocas de crisis (de *crinein* - discernir) en donde las preguntas se hacen tan ambiguas como las respuestas... En las épocas de crisis más profundas es cuando la lógica se hace más necesaria y así comprensible".²⁹

Preguntas y respuestas son intercambio de palabras cuya intención y sentido consisten esencialmente en hacer advenir un horizonte de universalidad: el mismo *logos* reconocido como estructurando posibilidades, conocimientos y acciones para todos. La comunicación implicada allí no puede ser intercambio de contenidos parciales ni puede limitarse a procesos de reacciones. Lo esencial reside en la conciencia de estar juntos presentes en algo y que la presencia común a un universo determinado implica el lenguaje para su constitución, su advenimiento y su realización. La lógica actúa cuando se reconoce que la situación sólo puede cobrar sentido y forma mediante el lenguaje e inversamente. Para que la lógica exista en verdad tiene que estar implicada la totalidad, el sujeto y el objeto. Sin esta condición, sería parcial y no podría ser una lógica de la verdad.

Constataremos una cosa. En la crisis actual de América Latina no se trata únicamente de América Latina. Se trata de la crisis de la convivencia actual de los hombres en su totalidad, sobre el planeta tierra, nuestro "pueblo" como dice M. Mc Luhan. Es por lo tanto crisis del "nosotros hombres" de hoy día. Siendo así se trata entonces de considerar la crisis nuestra en su *particularidad histórica de crisis para la humanidad entera*. Esa universalidad constituye nuestra particularidad histórica, y hace que nuestra crisis sea diferente de todas las crisis que la historia nos relata. Los problemas que afrontamos nos señalan esa realidad. Esos problemas tienen nombre: ecología, armas atómicas, red planetaria comercial, etc. De manera muy concreta, el horizonte antropológico hoy día es la humanidad actual en su totalidad. Se trata de pensar el vivir en común de ese "nosotros planetario", producido por el hombre y que es el lugar de donde surgen las preguntas para el hombre. El horizonte común, ya no es la naturaleza exterior como anteriormente, sino ha llegado a ser esa "segunda naturaleza", el mundo social universal, producido por el hombre. Se confirma así la pertinencia y los alcances de la revolución copernicana de Kant.

Las consideraciones anteriores no anulan sin embargo la pertinencia de preguntarse por una antropología desde América Latina. De hecho, nuestra crisis tiene formas particulares y de ella surge una

²⁹ WEIL, Eric: *Logique de la Philosophie*, p.43.

exigencia de reflexión filosófica en el horizonte universal para el "nosotros latinoamericano". Esa exigencia se levanta a partir de dos particularidades dentro del "nosotros mundial". Son:

a) La inclusión/exclusión del mundo de la sociedad económica mundial. Esta pretende ser mundial y universal ; y lo es en cuanto todos los hombres se sitúan, en su existencia, en relación a dicha sociedad: el trabajo que ofrece, la formación que exige, los bienes que promete etc. Pero, de hecho, se ve que esa misma sociedad elimina, cada día más, masas de hombres de la participación al trabajo, al consumo. Trabajo y consumo que son lo que la definen y definen el "nosotros mundial". Se da desde luego una contradicción que hay que pensar desde el "nosotros latinoamericano". Las frustraciones, las insatisfacciones, el sentimiento de injusticia que tal situación genera, vienen a ser los puntos de partida pertinentes para leer en ellas y pensar las exigencias que se desprenden de tal situación. Es a través de esas frustraciones, espacios del sentimiento-crisis, que para la mayoría de los latinoamericanos se vive la referencia al "nosotros mundial".

b) Se percibe por otra parte un tipo de crisis diferente al nivel de lo histórico-particular latinoamericano. Siguen existiendo mundos tradicionales que permitieron a muchos hombres realizarse como hombres. Hoy, por efecto de la planetarización de la economía como por la inscripción de todos en lógicas de formación e información uniformes, esos mundos se encuentran cuestionados. La crisis está en que los miembros y participantes de esos mundos, quieren participar en el "nosotros" mundial sin renunciar a su "nosotros" latinoamericano.

Quizá podamos pensar que ese horizonte de universalidad en que se encuentra América Latina, -horizonte en el que todos los países, todos los grupos, todas las culturas del subcontinente se encuentran y se piensan hoy día, aunque sea, y quizás porque es bajo la forma de crisis- representa la condición susceptible de posibilitar que América Latina emerja a un filosofar propio. De hecho, quizás se pueda pensar con Augusto Salazar Bondy que hasta la fecha no ha habido filosofar en América Latina. La filosofía que se hacía repetía preguntas y temáticas nacidas bajo otros cielos, sin que eso llevase a cuestionar las particularidades -sociales, étnicas, culturales, raciales- que articulaban los "nosotros nacionales". El universal abstracto, pero real, de la sociedad planetaria viene a cuestionar de forma diferente, pero con igual radicalidad, los diferentes grupos encerrados hasta la fecha en sus particularidades y plantea como necesidad la elaboración de un discurso sobre el hombre. Dicho discurso tendrá que considerar el "nosotros mundial", pero también el "nosotros" latinoamericano resultado de una historia, de una autoproducción propia. Han desaparecido, si no de hecho, por lo menos de *jure* y en las conciencias, las diferencias de

estamentos, razas y culturas que ayer articulaban los diferentes "estar juntos" nacionales e impedían el acceso a un filosofar propio, acceso a un horizonte de universalidad nacional propio. El reto es el de saber lo que pueden significar, reconocer y respetar las particularidades nacionales y/o culturales dentro de un discurso universal sobre el hombre.

Consideraciones a tener en cuenta

Los espacios de crisis latinoamericanos

Podemos pensar que el esfuerzo del discurso antropológico desde América Latina tendría que arrancar de las diferentes formas que, al interior del "nosotros" planetario, toma la crisis en el sub-continente.

La sociedad económica mundial genera crisis en las sociedades nacionales. Es la irrupción del "pobre latinoamericano" tantas veces señalada. No se trata de un nivel objetivo de mayor pobreza, sino de una relación generadora de eliminación, de conciencia de injusticia. Se trata del sentimiento de frustración del hombre al encontrarse reducido a un mero elemento funcional o disfuncional dentro del sistema; se trata de su dificultad para entrar dentro de un sistema de competición, de más racionalidad y calculabilidad; se trata del sentimiento de que no se respetan formas de vivir y de sentir de ayer, formas a las cuales no se quiere renunciar porque permitieron a los antepasados realizarse en cuanto hombres. Surgen la insatisfacción, la angustia, las revueltas. El eliminado quiere participar, pero el precio es duro. El siente que es y que ha sido hombre sin participar en ese mundo. Al mismo tiempo quiere participar y defender y salvar ese ser hombre" que conoce.

Por lo dicho anteriormente los mundos tradicionales se encuentran cuestionados en su tecnología, su productividad, su ética, su visión del mundo, del hombre, de la vida, de la muerte. Es el enfrentamiento del funcionamiento simbólico de la comunidad tradicional con el funcionamiento funcional de la abstracción de lo económico mundial.

Las soluciones que son tentaciones

Nivel histórico cultural

Una de las tentaciones observables es la del *relativismo cultural* . Lévi-Strauss dice:

"Todas las culturas en todas partes y siempre han inventado, producido, pensado, permitido al hombre realizarse en cuento hombre. No hay superioridad de ninguna sobre ninguna otra. Lo único que se pueda observar es la forma como cada una es diferente de las demás. La diferencia de "la cultura occidental" descansa esencialmente en su capacidad acumulativa y en su uso de la energía. La superioridad de dicha cultura tan celebrada no es más que el índice de su etnocentrismo".³⁰

Ya hemos señalado anteriormente cómo tal planteamiento no respeta lo que es la negatividad, la creatividad en cada cultura. Pero, dejémonos quizás guiar por lo que podemos observar. La oferta que se suele llamar occidental no sólo tiene éxito técnico y económico, sino que de cierta manera "seduce" a integrantes de otras culturas. Quizás no se respete del todo esa oferta cuando se la reduce a lo económico; ella incluye también afirmaciones sobre el hombre, sobre su libertad, sobre su vivir en democracia.

La otra tentación a ese nivel es lo que puede llamarse un *arqueologismo utópico* . En esta perspectiva la verdad del hombre y de las posibilidades de ser hombre descansarían en las culturas tradicionales. Se trata por lo tanto de regresar a ellas. Pero lo curioso del caso es que dicho discurso es ordinariamente el discurso de los que están fuera de dichas culturas; los de adentro suelen querer salir y participar de la sociedad moderna.

Por último, se puede encontrar una suerte de *pragmatismo de sobrevivencia* . Ya que la crisis está allí, de lo que se trata es de encontrar o generar situaciones y dinámicas que procuren salvar lo bueno de cada uno de los mundos. El problema encontraría soluciones mediante buenas proporciones. Dicha perspectiva, además de renunciar a pensar cómo los hombres viven las crisis, desconoce que cada mundo tiene una coherencia y una consistencia propias.

30 Ver al respecto la crítica de Rolland de Renéville en el libro ya citado.

Nivel sociedad-mundo económico

Se adelantan a menudo opiniones que remiten a un tipo de *historicismo* y/o a una fe ciega en la *mecánica económica*. Partidarios tanto de las soluciones neo-liberales como de las estadistas asumen

tranquilamente que los mundos tradicionales tienen que morir y desaparecer. Cuanto antes, mejor. Lo único importante es la apertura al mundo económico moderno. Eso puede darse mediante las leyes del mercado o mediante una planificación centralizada de la producción. En todos opera la convicción de que mediante el mundo de la producción vamos a emerger necesariamente a un mundo para todos y para todo el hombre. Pero diferentes experiencias en el sub-continente y en otras partes señalan lo utópico y falso de esas soluciones. El mundo económico, es el mundo del trabajo moderno abstracto, es el mundo de un universal abstracto guiado por el nuevo sagrado de la producción, productividad, calculabilidad; funciona gracias a la competencia y, como ya lo había indicado Hegel, plantea problemas que de suyo no está en condiciones de resolver; plantea, sin poder solucionar, el problema de la justicia social: un problema político.

Recientemente tuvieron mucha acogida las propuestas de *soluciones nacionalistas y/o intermedias alternativas*. Las primeras perspectivas han dado pie a ensayos que no dieron los resultados esperados. Las perspectivas alternativas, por el carácter voluntariamente limitado de sus propuestas, no han llevado a realizaciones cuyos éxitos o fracasos hayan llamado la atención. Lo alternativo, referido al famoso "lo pequeño es bonito", pretende tomar sus distancias de la economía mundo para incorporar en sus realizaciones lo cultural y tradicional. Pero las dos perspectivas parecen desconocer el hecho de la dimensión planetaria de la economía, de la información, de la investigación etc.. Si bien la historia manifiesta cómo todas las economías nacionales que hoy día conforman la economía mundo pasaron por una etapa "nacionalista", etapa que sirvió para incorporar tecnología, organización del trabajo, etc., elementos indispensables para entrar a tallar en la economía-mundo. Es difícil imaginar la proyección económica de un país asentada sobre el rechazo de la economía-mundo. Aquí conviene añadir inmediatamente lo siguiente: asumir el hecho ineludible de la economía mundo es asumir al mismo tiempo el reto de pensar y ubicar la abstracción del mundo de la producción dentro de un conjunto, es decir dentro de la totalidad del "nosotros los hombres de hoy", lugar de la crisis por efectos de esa abstracción. Eso supone entender que esa abstracción (la sociedad mundo) como abstracción es cierta, pero universal y eficaz, precisamente por ser abstracción. Esto supone también que se ubiquen

las exigencias éticas y políticas que se desprenden de tal situación y convocan para su conducción y control a todo "el nosotros planetario".

¿Será utópico creer que esas consideraciones pueden ofrecer perspectivas pertinentes para la elaboración de una antropología desde América Latina