



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA LATINOAMERICANA. PROPUESTA DESDE EL
PENSAMIENTO DE MARIO MAGALLÓN Y RICARDO SALAS**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
Lic. DAVID TÉLLEZ RAMÍREZ

TUTOR:
Dra. ANA LUISA GUERRERO GUERRERO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATÍNA Y EL CARIBE

Ciudad de México, Noviembre de 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria y agradecimientos

A mi maestro Guillermo Hernández Flores que goza ya del descanso eterno, a Montserrat Sánchez Palestino, a Yaotzin David Téllez Sánchez por su apoyo y motivación, a mis padres Sergio Téllez Flores y Alicia Ramírez Hernández por su guía, a mis hermanos Sergio y Abraham por su compañía, a toda mi familia por sus acciones motivantes, y a los amigos siempre fieles, por sus sonrisas.

Agradezco al Programa de Posgrado de Estudios Latinoamericanos, a mis maestras y maestros, especialmente a mi tutora, siempre atenta, directa y activa, la Dra. Ana Luisa Guerrero G. En general a la UNAM por su diversidad y su grandeza. Agradezco a mis compañeros de generación con quienes aprendí a dialogar ideas y a los maestros Mario Magallón y Ricardo Salas, quienes me dieron la oportunidad de conocer, interpretar y dialogar parte de su amplio pensamiento.

Agradezco a la gente de mi país que por medio del CONACYT me permitieron realizar esta investigación y llevarme a conocer el sur de nuestra América. Así mismo estoy agradecido con todas las personas que me acogieron y compartieron reflexiones conmigo en Temuco, Chile.

Y bueno, agradezco a Dios, siempre a Dios.

“Solo somos siervos, solo hicimos lo que teníamos que hacer”

Índice	3
--------	---

Introducción:

¿Por qué la pregunta filosófica por el ser humano desde Nuestra América?	4
---	----------

Capítulo I

Esbozo de la tradición occidental universalista y de la tradición latinoamericanista para nuestra Antropología filosófica.	8
---	----------

1.1.- La pregunta por la persona humana hoy.	9
1.2.- La condición humana, el mundo de la vida.	19
1.3.- La vida humana más allá de la condición.	22
1.4.- Algunos constitutivos de la persona humana.	26
1.5.- Filosofía latinoamericana, el ser humano en concreto.	31
1.6.- Temas derivados de la pregunta antropológica desde otra circunstancia.	36
1.7.- Horizontes de la pregunta antropológica en América Latina.	42

Vínculo A	47
------------------	-----------

Capítulo II

Mario Magallón Anaya y Ricardo Salas Astrain, horizontes antropológico-filosóficos de su pensamiento.	49
--	-----------

2.1.- Mario Magallón, el filósofo, su mundo de la vida y su pensamiento.	50
2.2.- Ricardo Salas, el filósofo, su mundo de la vida y su pensamiento.	55
2.3.- La urgencia por el rescate del sujeto en Mario Magallón.	61
2.4.- La contextualidad e interculturalidad en Ricardo Salas.	66
2.5.- M. Magallón y el replanteamiento de un humanismo.	71
2.6.- R. Salas, la experiencia y reflexividad.	75

Vínculo B	80
------------------	-----------

Capítulo III

Tareas para nuestra antropología filosófica latinoamericana en construcción. Ideas a partir de la filosofía de Mario Magallón y Ricardo Salas.	81
---	-----------

3.1.- Pensar desde el devenir histórico y la ética para trabajar por la libertad común.	82
3.2.- Actuar desde la eticidad y la racionalidad abierta para enriquecer la creación.	88
3.3.- Sentir desde la identidad y la circunstancia para dar sentido a la esperanza.	95
3.4.- Escuchar desde las luchas y los altos ideales para vivir la comprensión amorosa.	101

Conclusión	108
-------------------	------------

Bibliografía citada	115
----------------------------	------------

Introducción:

¿Por qué la pregunta filosófica por el ser humano desde Nuestra América?

Este trabajo de investigación y reflexión nace como todas las preguntas realmente filosóficas, no por el interés de resolver minucias conceptuales ni por la soberbia ambición de darle al mundo la “respuesta última” de una cuestión que nadie ha podido resolver del todo, sino por una simple inquietud que es fruto de la experiencia existencial y de mis estudios filosóficos.

En mi breve y sencilla experiencia filosófica que va aproximadamente del año 2003 hasta hoy, la pregunta filosófica por la persona humana ha estado presente siempre, como un tema que me ha acosado y al cual nunca había tenido el valor siquiera de mirar de frente. Sin duda hay temas filosóficos que nos persiguen, que no se cansan, que nos hablan, nos gritan o susurran a través de maestros, compañeras, de refranes, en prédicas dominicales de la parroquia, en poesías, en charlas cotidianas, en reuniones al calor de fermentos y canciones, en las experiencias de encuentros con culturas diferentes, en espacios íntimos, en la familia, la universidad, la calle, los velorios, en cárceles, hospitales y centros donde hay personas abandonadas, en la plaza pública y en el espejo, con uno mismo. Hay temas que tal vez sean como la sombra que nos acompañan hasta la muerte.

En mis primeros acercamientos a la filosofía, en el Seminario Palafoxiano en Puebla, el tema antropológico me causaba interés, me apasionaba, y no había en mi análisis conflicto alguno, todo estaba muy claro, definido, “revelado”. La *lectio, meditatio, oratio y contemplatio* aunados a los retiros espirituales, el silencio de esa enorme casa, de ese hogar, la hora de comida, el juego, el estudio y el trabajo en comunidad con los compañeros seminaristas, las infrecuentes y emocionantes visitas a la familia, la disciplina y el diálogo con el director espiritual, el asesor, la psicóloga y los amigos me hicieron pensar y creer en el ser humano como el hijo de Dios, co-creador del universo y servidor de sus semejantes a través del amor.

Todo estaba muy claro hasta que un trabajo sobre las *Ventajas de la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot* (2009) y la guía de mi maestro, el Dr. Guillermo Hernández Flores comenzaban a abrir nuevas miradas e interrogantes en mí. Hacia el 2010 trabajando en un colegio como profesor, el tema seguía inquietándome pero ahora empezaban los conflictos internos en mi perspectiva. Comencé a ver que había situaciones problemáticas en las familias, problemas económicos, confusiones en el tema del aborto de la gente que iba conociendo, relaciones de poder en las instituciones, empecé a darme cuenta también que en mi noción filosófica de la persona humana no estaba muy presente “la dimensión femenina”, comencé a mirar a la mujer de una forma diferente sin que hubiese leído nada de feminismo ni estudios de género, fue más bien por el encuentro así, a secas, un cara a cara.

La situación en casa me forzó a darme cuenta que había otras realidades humanas, problemas económicos, de violencia, adicciones y ya no solo asuntos pastorales y crisis de fe. Mi esfera filosófica y mis certezas axiológicas sobre el ser humano se estaban rompiendo, y era doloroso. Para el 2014 después de tantas peripecias fue posible ingresar a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, un hecho que veo con ojos de la fe y agradecimiento, y que me hizo madurar experiencias. Mi vida, mi mundo de la vida, mi proyecto vital y la forma en que percibo y me relaciono con los demás no se puede entender sin ese hecho.

El tema antropológico me perseguía, pero ahora cada día era más ambiguo, la experiencia de encontrarme con un discurso predominante de la muerte de la metafísica, de la muerte de Dios y de la muerte del hombre, de que no había verdad, de que no hay esencia humana, la situación de ser un “provinciano en la selva de concreto” y de una diversidad social que jamás había visto, terminó de poner en cuestión mi idea filosófica del ser humano.

En la UNAM descubrí el tema del indígena, de la violencia, la injusticia social, de los movimientos sociales, del pluralismo religioso, de las violencias a las mujeres, aquí aprendí a poner en cuestión mis pensamientos. Y a pesar de tanta información que recibía, de tantos nuevos temas y novedosas experiencias, el tema siguió acosándome. Me acerqué “mañosamente” a la cuestión antropológico-filosófica por medio de la ética en la obra del maestro Mario Magallón, y fue acertada la decisión, porque eso me permitió ir adquiriendo las herramientas para enfrentarme modestamente al tema sobre el ser humano ya ahora, en la maestría.

La guía de mi maestra, la Dra. Ana Luisa Guerrero supo llevarme de la mano a una mirada del ser humano más amplia, más latinoamericana “epistemológica y geográficamente” hablando. Por medio de ella conocí al maestro Ricardo Salas quien junto al profesor Magallón me han ayudado a tomar conciencia de que el problema antropológico filosófico no es sólo mío, que no es exclusivo de una sola tradición filosófica ni cultural, ni se le resuelve desde una sola dimensión, me llevaron a poner al ser humano en contexto.

Hoy a “bote pronto” veo que ninguna de las experiencias de mi vida, ni las diferentes reflexiones y perspectivas han sido en vano. “Todo se va acomodando” dirían los abuelos.

Con este preámbulo no quiero decir que estoy listo para responder a la pregunta ¿qué es el ser humano? jamás esto sería posible ya que la experiencia humana es la de un *homo viator*. Aquella es una pregunta incontestable donde mi esbozo de respuesta y la de cada quien tal vez sea la fusión indecible de las experiencias y reflexiones de toda la vida humana vivida por cada persona. Sin embargo sí considero que “algo” puedo proponer y abonar, no a la respuesta definitiva sobre el ser de la persona humana, sino a la “pregunta”, a la forma en cómo nos podríamos preguntar por la

persona humana hoy, y desde Nuestra América. En pocas palabras, se trata de sugerencias al ejercicio reflexivo de la Antropología Filosófica desde nuestra América Latina.

He de advertir que aunque los dos autores a los que recurrí ofrecen aportes importantes a la filosofía actual latinoamericana, falta aún indagar en muchos otros espacios geoculturales diferentes a México y Chile, concretamente en autores de Centroamérica, el Caribe y del resto de América Latina, pero esa es una tarea titánica que no nos hemos propuesto. También quiero señalar que esta tesis no es un tratado de antropología filosófica sino una reflexión situada de la misma. Este trabajo quiere llegar a ser un conjunto de propuestas a la filosofía sobre el ser humano a partir del análisis, interpretación y reflexión de obras filosóficas con perspectiva latinoamericana de un autor mexicano y un chileno cuya vida y pensamiento siguen en construcción.

El orden del capitulado es sin duda un reflejo de cómo el tema antropológico me ha venido acosando y de qué posturas filosóficas han estado ahí en mi breve formación, desde las que he podido ir dando respuestas.

En el capítulo inicial entonces hallaremos una breve exposición de la antropología filosófica europea y latinoamericana que consideramos, tiene las herramientas necesarias para plantearnos preguntas antropológicas en la actualidad, que nos ayudan a acercar la reflexión filosófica a los estudios de los seres humanos concretos.

En el segundo capítulo encontraremos básicamente una breve exposición biográfica de los filósofos Mario Magallón Anaya y Ricardo Salas Astrain, un panorama sobre su pensamiento y los postulados que según nuestra interpretación, tienen un horizonte antropológico filosófico que justifica el hecho de que en el siguiente capítulo, el tercero y último, tomemos algunas ideas que habiéndolas puesto en diálogo previamente, nos ayudan a proponer líneas de pensamiento y acción para una antropología filosófica.

Esta tesis afirma que es necesario hoy en día, para cualquier proyecto en los que haya de por medio relaciones entre seres humanos, plantearse serias cuestiones antropológico filosóficas sobre el individuo, la comunidad, el sentido de la experiencia, la identidad personal, la otredad y la intersubjetividad, entre otras. Si queremos construir proyectos educativos, éticos, políticos, sociales, culturales, religiosos, creemos que es necesario preguntarnos por la noción de persona humana que está a la base, ponerla en cuestión y pensar en qué ser humano queremos construir, en por qué a pesar de sus esfuerzos no logra total plenitud y para qué construiríamos determinado modelo antropológico. Necesitamos preguntarnos cómo y para qué vivir juntos.

Estamos convencidos que estos planteamientos han de hacerse “comunitariamente” partiendo de los contextos reales y de que la antropología filosófica no puede ser más solo una reflexión sistemática

y abstracta encerrada en sí misma, sino que ha de humanizarse la disciplina filosófica encargada de pensar lo humano.

Quiero advertir, antes de cerrar esta introducción que si bien en la primer parte del capítulo uno, en donde me refiero a la antropología de cuño europeo no hablo de las mujeres ni cito a filósofas, sí lo hago cuando hablo de la tradición latinoamericanista aunque no de forma tan explícita. Traté de usar lenguaje inclusivo en la medida de lo posible y de citar autoras, ciertamente fueron pocas, pero si así fue se debe a dos limitaciones que iré superando en el futuro, deseo ser honesto. Una es que lamentablemente he leído a pocas mujeres filósofas, y la otra es que no quise entrar en discusiones de género o de feminismo porque hoy no tengo herramientas para ello y porque pienso que me saldría de tema que me llevarían más allá de mis objetivos.

Espero de todo corazón que la lectura de esta sencilla investigación y reflexión genere emociones gozosas, ideas para discutir, confrontación intrapersonal, que inspire utopías para seguir y motive compromisos para actuar.

**Capítulo I: Esbozo de la tradición
occidental universalista y de la tradición
latinoamericanista para nuestra
Antropología filosófica**

1.1.- La pregunta por la persona humana hoy

“En la agonía de la curiosidad renace la pregunta...”

“...tengo una obligación terrible
Y es saberlo,
Saberlo todo
Día y noche saber
Cómo te llamas,
Ése es mi oficio,
Conocer una vida
No es bastante
Ni conocer todas las vidas
Es necesario...”

Pablo Neruda, Oda al hombre sencillo.

La pregunta filosófica por el ser humano¹ sigue siendo necesaria, es inseparable a los seres humanos en todas las culturas, en todos los lugares y en todos los tiempos. Ciertamente puede ser planteada de modos diversos y puede estar motivada por diferentes necesidades, incluso podría decirse que no siempre tiene el mismo lugar jerárquico entre las preocupaciones de quien, o de quienes se hacen una pregunta por el ser de algo. Sin embargo la presencia del sentido de la cuestión es constante. Por su parte, las respuestas ante dicha pregunta son todavía más diversas, apuntan a distintos sentidos integrando múltiples factores que hacen que cada una de aquellas sea peculiar, pero todas, por singulares que sean tienen tres elementos en común; son respuestas inacabadas con cierto grado de relatividad, son manifestación de la experiencia y modo de vivir de seres humanos concretos, situados, y pueden ser puestas en diálogo con otros seres, también situados.

¹ En este trabajo de tesis aparecerán frecuentemente las categorías de *Ser humano*, *Persona humana*, *Individuo*, *Sujeto*. Utilizo el concepto compuesto de *Ser humano* para referirme al género humano sin importar edad, época histórica, lugar de origen, condición social o sexo, indica el objeto material de la Antropología filosófica. El término *humano* como su etimología lo indica (*humus*: tierra, lodo, arcilla), es el que surge de la tierra. En este estudio “Ser humano y persona humana” suplirán al concepto de “Hombre” muy usado en la Filosofía del hombre occidental. Sin embargo aparecerá el término (Hombre) en varias ocasiones por fidelidad a la cita textual de los autores. Cuando hablamos de *persona humana* entendemos *persona* como Boecio (Sustancia individual de naturaleza racional). Pero de manera más cercana al pensamiento cristiano al poner el adjetivo *humana*, lo que supone que habría otro tipo de persona, la divina por ejemplo, aunque esto último no aparezca ni se explique. A lo largo del texto las categorías “Persona humana y Ser humano” se manejan de forma indistinta y expresan el *qué* de la Antropología Filosófica. En cambio cuando hablamos de *individuo* lo entendemos como algo indiviso y de forma más específica nos referimos a una persona humana en su especificidad, separado momentáneamente de su comunidad. Y cuando hablamos de *sujeto* lo entendemos como una persona humana consciente de su libertad, de su circunstancia histórica y de su papel en el mundo. Puede ser un individuo o un colectivo.

Hoy en día la reflexión y búsqueda de fundamentos filosóficos, de respuestas generales y de explicaciones que tengan la “osadía” de hablar de esencia, naturaleza o el ser, están en la mirada de la crítica académica y hasta de la burla, sea porque existe un justificado temor a los absolutismos y totalitarismos epistemológicos, sea por el convencimiento de que “en verdad” no hay “verdad”, o porque se ha perdido de vista que la pretensión de lo universal es solo eso, una pretensión, un intento constante y consciente de su fracaso, pero un acto necesario.

Actitudes extremas pueden hacernos proclamar e imponer una interpretación sobre todas las demás, lo cual es signo de un filosofar injusto, o la imposibilidad de poder decir “algo” del ser, lo cual es signo de un filosofar inútil.

En el marco de los funerales de la ontología y la metafísica, está implícita la muerte de las preguntas filosóficas, o al menos eso nos quiere hacer creer alguna postura de la postmodernidad. Y una de estas preguntas es la pregunta antropológica, o mejor dicho, las preguntas antropológicas tradicionales. ¿Qué es el ser humano? ¿Cuál es su finalidad? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cuál es el fundamento de su existencia? ¿Qué es lo que lo hace igual y diferente a otros seres humanos? etcétera, las preguntas son muchas y el modo de responderlas variado y plural según desde los contextos donde se responda. ¿Acaso será que hoy el abandono de la humanidad del sujeto, de la mujer y el varón, de los hijos/as, del marginado/a, del explotado/a, de los migrantes, de los olvidados/as, en definitiva de la persona humana tiene como telón de fondo la ausencia de la preocupación antropológico-filosófica? ¿Qué acontece en el mundo contemporáneo que en todos los niveles de nuestras sociedades dicha interrogante no se instala con fuerza? ¿Será que el modo fragmentado y utilitarista de ver hoy el mundo ha permeado en la forma misma de ver a los seres humanos, de vernos a nosotros mismos que sólo nos queda la mera experiencia individualista de seres consumidores y competitivos?

“Un peligro grave acecha a nuestra generación: perder el sentido de lo humano. El afán de inmediatez y la superficialidad creada por los medios de difusión contribuyen a extinguir la pregunta por lo que realmente vale”². Se vive en un estado económico en el que se está fuertemente ligados al consumo y los acontecimientos materiales que impiden la comprensión de uno mismo, el ser humano se sabe como un ser que se posee espiritualmente pero vive como en una penumbra³. En

² Juan de Sahagún, *El hombre, ¿Quién es? Antropología cristiana*, Madrid, Atenas, 1988, p. 15

³ Cfr., Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 6ª ed. 1991, Traducción de Claudio Gancho, p. 31

el mundo de la técnica⁴, la economía y la política, la dimensión humana de lo espiritual y de lo que hemos llamado espíritu, alma, o conciencia parece haber fracasado⁵. Sin embargo, aún con los obstáculos existentes para plantear las preguntas antropológicas y después para buscar esbozos de respuestas, siempre existe la posibilidad de abrirnos a otros seres humanos. En definitiva, se trata de replantear lo que está en seno del ser humano mismo y que desde ahí nos ayudemos a comprender a los seres humanos en su integralidad, pero no desde los ya conocidos individualismos ni colectivismos⁶, tampoco sin sus plurales mundos y sus historias⁷. El conocimiento de lo humano se da en el análisis de la *praxis* humana⁸, y esta surge sin duda en un mundo con historia y en la convivencia con los otros y con uno mismo. La posibilidad de la que hablamos, para que el ser humano no se derrumbe en este contexto de crisis epocal, requiere de una fuerza que no viene de alguna seguridad en el futuro sino precisamente de las inseguridades que hoy le hacen desesperar. Todo depende a fin de cuentas de la decisión de responder a las preguntas de nuestra propia existencia⁹.

En nuestro tiempo la pregunta antropológica toma mucho más pertinencia y relevancia que en otros tiempos, tal vez porque en otros momentos y para otras culturas ha estado muy claro lo que significaba llegar a ser un humano pleno e integral así como el saber cuál era su lugar específico en el universo, pero para nosotros parece no haber claridad y eso hace que sea relevante. “El hombre pregunta por su propia esencia. Y tiene que formularse esa pregunta porque personalmente es problemático para sí mismo”¹⁰ Es el ser humano el problema filosófico y su existencia es problemática, la filosofía es una ayuda, no suficiente pero necesaria, para examinar críticamente e intentar responder¹¹. Y así como la pregunta ¿qué es el ser humano?, se derivan otras como qué lugar le corresponde en el cosmos. Ese afán por la comprensión de sí y de los otros seres humanos es al final una pregunta por la totalidad¹². Pasamos así a reafirmar que se trata de una pregunta de

⁴ “La técnica lo masifica todo y hace que el hombre se sienta solitario y olvide que en la apertura a los otros tiene que realizarse como hombre cabal” eta, Juan de Sahagún...*op.cit*, pp. 52-53

⁵ Cfr. Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1ª ed. En hebreo 1942, 8ª reimpresión en español 1974, Traducción de Eugenio Inaz, p. 77

⁶ Cfr. *Ibid*, p. 142

⁷ Cfr., Emerich Coreth, *op.cit*, p. 83

⁸ Cfr., Juan de Sahagún, *op.cit*, p. 13

⁹ Cfr. Martin Buber...*op.cit*, p. 54 Más adelante explicaremos a qué nos referimos con “esencia”.

¹⁰ Emerich Coreth...*op.cit*, p. 29

¹¹ Cfr. Ramón Lucas, *El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*, Madrid, Atenas, 1995, p. 15

¹² Cfr. Martin Buber...*op.cit*, p. 13

carácter filosófico por medio de la cual se pretende comprender la naturaleza y los constitutivos del ser humano¹³, apunta a la totalidad y a su fundamento esencial¹⁴.

El problema antropológico ha resurgido en la historia siempre que el ser humano pierde su seguridad y posición en el mundo¹⁵. Según Martin Buber en nuestra época el problema antropológico ha llegado a su madurez porque se le identifica entre otros problemas y se le trata de forma independiente¹⁶, y es la antropología filosófica o filosofía del hombre la disciplina filosófica del área sistemática que se encarga por antonomasia de aquel. Para Emerich Coreth la Antropología Filosófica se ha desarrollado en tres grandes grupos: materialismo y evolucionismo, existencialismo y personalismo, fenomenología y ontología¹⁷. Y en los últimos tiempos, utilitarismo, pragmatismo, constructivismo y relativismo. Actualmente predomina el ver a la persona humana desde una perspectiva más fenomenológica en la que se considera la autoconciencia, la libertad y la responsabilidad¹⁸.

En tiempos pasados –nos dice Juan de Sahagún Lucas- se hizo especial hincapié en la esencia; hoy, en cambio, se acentúa el aspecto existencial y cobra importancia todo lo concreto. No obstante, la respuesta filosófica no ha llegado a su fin. Le queda mucho que andar todavía, y el hombre deberá seguir atento a cuantos hallazgos se produzcan en este sentido¹⁹.

Esto refleja que siempre habrá una perspectiva filosófica a la que se le da prioridad por sobre otras, lo cual no significa renunciar a buscar respuestas cada vez menos relativas, sino a tomar plena conciencia que la antropología filosófica requiere sin más de la pluralidad de perspectivas, y de reconsiderar los aportes que históricamente aquella ha dejado fuera de su discurso. Por ejemplo, no se ha alcanzado a poner atención al poder y potencialidades epistémicas de la “comunidad”, lo que no solo provoca un conocimiento fragmentado del ser humano sino además insuficiente²⁰. Consideramos que se ha de renunciar a pensar que la antropología filosófica busca respuestas determinantes, definitivas o descripciones del ser de la persona humana con una sistematicidad infalible, pero no, “La antropología filosófica no pretende reducir los problemas filosóficos a la existencia humana, ni fundar las disciplinas filosóficas (...) Lo que pretende es, sencillamente, conocer al hombre”²¹. Podemos sin duda pensar al ser humano, hacerlo implica un conocer

¹³ Cfr. Ramón Lucas, *El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*, Madrid, Atenas, 1995, p. 20

¹⁴ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 81

¹⁵ Cfr. *Ibid.*...*op.cit.*, p. 57

¹⁶ Cfr. Martin Buber...*op.cit.*, p. 75

¹⁷ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 61

¹⁸ Cfr. *Ibid.*...*op.cit.*, p. 213

¹⁹ Juan de Sahagún, *op.cit.*, p. 43

²⁰ Cfr. Martin Buber...*op.cit.*, p. 70

²¹ *Ibid.*...*op.cit.*, p. 19

conceptual. Y en este proceso de conocimiento se manifiesta la libertad de espíritu, de pensamiento, con la que podemos formar conceptos, no solo de cosas ni solo del aquí y ahora, sino también de nosotros mismos en la historia. Podemos relacionar los conceptos y darles un sentido analógico y metafórico que nos emancipa de la fijación de ese aquí y ahora²².

Es posible llegar al núcleo del ser humano que es la identidad personal, condición de posibilidad de todo acto humano²³, pero eso no basta porque “El hombre está esencialmente abierto a la realidad, que va más allá del círculo de su saber y comprensión personales”²⁴, se requiere entonces de otras disciplinas como la psicología y la sociología, por poner un ejemplo, y pensar hasta llegar a las fronteras explicativas que no son claras²⁵.

Vamos entonces aclarando que lo propio de la Antropología Filosófica está en tratar de conocer y explicar lo esencial y existencial del ser humano, pero no desde miradas parciales. Al ser humano se le puede definir y delimitar de muchos modos, biológicamente, morfológicamente etcétera, se resalta un aspecto que lo distingue y que sin duda ayuda al conocimiento filosófico, pero este último no se centra en alguno de esos aspectos en particular, sino en la totalidad. Hay por tanto varias perspectivas antropológicas particulares pero no suplen a la filosófica²⁶, le dotan de nuevos elementos para sacar sus conclusiones y después, nuevas preguntas. “A la ciencia psicológica –por ejemplo- le interesa una explicación de *facto*, mientras que a la Filosofía le interesa una explicación de *jure*. Esto significa que la filosofía establece las condiciones requeridas para que la explicación de *facto* sea aceptable”²⁷, a la filosofía le toca dar los elementos fundamentales sobre los que se pueda construir un conocimiento científico del hombre y su conducta. En relación con otra antropología que es la social, ésta “...se refiere a los fenómenos humanos específicos según el grupo social que investiga mientras que la antropología filosófica estudia el fenómeno humano en general”²⁸, sin duda los frutos del antropólogo social permiten al filósofo corroborar sus propias teorías y ampliar sus horizontes. Al respecto nos señala M. Buber que “La ciencia filosófica del hombre que abarca la antropología y la sociología, tiene que partir de la consideración de este objeto: el hombre con el hombre”²⁹.

²² Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 125

²³ Cfr. Raúl Gutiérrez, *Introducción a la Antropología Filosófica*, México, Esfinge, 2002, p. 168

²⁴ Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 97

²⁵ Cfr. Raúl Gutiérrez ...*op.cit.*, p. 24

²⁶ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 33

²⁷ Raúl Gutiérrez ...*op.cit.*, p. 23

²⁸ *Ibid* ...*op.cit.*, p. 19

²⁹ Martin Buber...*op.cit.*, p. 150

Cabe señalar también que la antropología filosófica no es mero humanismo, ella renace, paradójicamente en la historia cuando los valores de lo humano están en crisis³⁰. Una antropología filosófica legítima tiene que partir no sólo de la existencia de un género humano sino también de pueblos humanos³¹, caracteres, modos de ser, unidad y diferencia.

Ramón Lucas Lucas señala que ya en 1569 Otto Casmann acuñó el término “antropología”³² que después retomaría Kant. Este último dio gran importancia para la antropología filosófica por todo lo que encierran sus preguntas ¿Qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? y ¿qué es el hombre?³³. M. Buber nos dice más de un siglo después, que esta última es la pregunta principal. A partir de la influencia de Husserl surgieron dos intentos de antropología filosófica encabezadas por Heidegger y Max Sheler³⁴ quien sería el fundador de la nueva antropología filosófico-fenomenológica³⁵, él quiere aclarar lo singular del ser espiritual personal del hombre y su posición en el mundo y la vida, esta perspectiva de la filosofía occidental (con la que comulgamos en gran parte), no es psicología empírica ni antropología científica particular, es filosófica. Se dedica a construir una teoría del ser humano y sus atributos pero diferenciándose de otros planteamientos como el culturalista, psicológico, sociológico, teológico, existencialista, estructuralista y marxista³⁶. Ciertamente se ha dicho que desde Kant puede hablarse de Antropología Filosófica³⁷, pero nosotros entendemos que el solo ejercicio de centrarse en las preguntas fundamentales sobre lo humano manifiesta una antropología filosófica que puede encontrarse con cierta semejanza, pero sobre todo diferencia desde otros autores, pueblos y épocas.

En el libro *¿Qué es el hombre?* Emerich Coreth nos ofrece una clasificación de autores, basada en M. Ladmann y Andrés Ortiz-Osés, de la antropología filosófica interesante pero eurocentrada, cosa que analizaremos y criticaremos más adelante. En dicha clasificación encontramos después de clásicos como Platón y Pascal, a corrientes de pensamiento contemporáneo como es el Culturalismo (Ortega y Gasset, Julián Marías), Existencialismo y personalismo (Sartre, Unamuno, E. Mounier), Antropología cristiana (Moltmann, M. Benzo), Neomarxismo (Marcuse, Althusser),

³⁰ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 8

³¹ Cfr. Martin Buber...*op.cit.*, p. 18

³² Cfr. Ramón Lucas...*op.cit.*, p. 343

³³ Según Martin Buber las preguntas kantianas se dirigen a pensar que: “...el conocimiento esencial de este ser me pondrá de manifiesto *qué* es lo que, como tal ser, puede conocer, *qué* es lo que, como tal ser, debe hacer, y *qué* es lo que, como tal ser, le cabe esperar. Con esto se ha dicho, a su vez, que con la finitud que supone el que *solamente* se puede saber esto, va ligado indisolublemente la participación en lo infinito, participación que se logra por el mero hecho de poder saber” Martin Buber...*op.cit.*, p. 15

³⁴ Cfr. Martin Buber...*op.cit.*, p. 78

³⁵ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 71

³⁶ Cfr. *Ibid.*...*op.cit.*, p. 7

³⁷ Cfr. Martin Buber...*op.cit.*, p. 13

Estructuralismo (Levi-Strauss, Foucault), Hermenéutica (E. Cassirer, Ortiz-Osés) y Contracultura (T. Roszak)³⁸.

Es notable la variedad de perspectivas sobre la filosofía del ser humano desde el siglo pasado en el que la antropología ha incorporado categorías como la historicidad, la alteridad, vocación, futuro, identidad, que no estaban presentes o que al menos no se les daba énfasis anteriormente³⁹. Teniendo en cuenta este breve panorama, ya que no es nuestra intención hacer una genealogía de la antropología filosófica europea, queremos posicionarnos en una perspectiva, que si bien no nos satisface para conocer al ser humano desde nuestra América hoy, si nos permite tener un punto de partida de lo que se ha dicho y desde donde exponer nuestros presupuestos. La perspectiva personalista, junto al vitalismo y existencialismo se centraron más en el ser humano concreto y que exponen sus ideas desde la autoexperiencia de la persona⁴⁰. El personalismo surge como un humanismo en contra de la mecanización del mundo, surge de la realidad del yo, concibe a la persona humana como punta de flecha del universo que está en vías de perfeccionamiento y guía del ser⁴¹. “[...]el personalismo estudia al hombre en su gesto aperturista a la realidad circundante donde derivan significaciones profundas y capta valores que pueden perfeccionarlo”⁴². El personalismo es la perspectiva de la antropología europea con la que más concordamos, sin embargo eso no significa que la adoptemos como un sistema dogmático, por el contrario, intentamos construir una perspectiva que nos permita además de criticar, conocer y comprender mejor al ser humano desde nuestra circunstancia latinoamericana, donde los planteamientos cambian y se ven enriquecidos por saberes de diversos horizontes que han sido minusvalorados sin ser antes escuchados.

Construir una propuesta de antropología filosófica actual e integradora en los pueblos de nuestra América requiere de un “...situarse en un terreno común, lugar de encuentro para todos, donde sea posible la búsqueda imparcial que proporcione resultados compartidos”⁴³, requiere también tomar la alternativa del ser humano de volver sobre sí mismo para la autotransformación de su individualidad⁴⁴ en encuentro con otros, reconocer que antes de entender cualquier pluralidad, nos

³⁸ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, pp. 19-26

³⁹ Cfr. Juan de Sahagún, *op.cit.*, pp. 5-8

⁴⁰ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 68

⁴¹ Cfr. Juan de Sahagún, *op.cit.*, p. 52

⁴² Juan de Sahagún, *op.cit.*, p. 53

⁴³ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 31

⁴⁴ Cfr. Ramón Lucas...*op.cit.*, p. 15

experimentamos a nosotros mismos como una totalidad concreta, únicos, completos y no compuestos de partes⁴⁵.

Nos vamos percatando que una antropología filosófica no puede ser solo un mero trabajo intelectual, el sujeto cognoscente está implícito en el objeto conocido, solo conocemos algo cuando somos nosotros quien conoce, cuando por realización propia y por el acto de conocer establecemos una relación frente al objeto⁴⁶. M. Buber, existencialista y anarquista filosófico, lo expresa del siguiente modo “Se sabe este, (el ser humano) desde los primeros tiempos, que él es el objeto más digno de estudio, pero parece como si no se atreviera a tratar este objeto como un todo, a investigar su ser y sentido auténticos”⁴⁷, es decir que hoy en día no es que la persona humana haya dejado de creer en verdades sobre sí mismo, sino que más bien tiene miedo de realizar tal búsqueda que le puede causar incomodidad, ya que al saberse ser humano como otros, se daría cuenta de su situación concreta y la de los demás, y ahí percatarse de relaciones injustas, opresivas. Nosotros sin embargo estamos convencidos que es conveniente para el género humano que cada sujeto en particular se plantee las preguntas antropológicas, ciertamente “La parte no es el todo; más el todo sólo se da a condición de que las partes que constituyen la esencia de ese todo se encajen en una unidad”⁴⁸. Somos una totalidad concreta que fundamenta lo plural en una unidad para hacernos comprensibles, somos una pluralidad esencial en la que al mismo tiempo que experimentamos el mundo, nos experimentamos nosotros⁴⁹.

Pensamos que en este ejercicio filosófico somos quien formula la pregunta, somos la pregunta misma y las posibilidades de respuesta, se requiere de hacer definiciones sobre nuestra humana esencia, entendiendo la definición como una estación necesaria en el camino filosófico y no como el punto último de llegada. Una *definitio scentialis* intenta captar los elementos ontológicos que constituyen al ser humano para expresarlos en forma más clara posible que hace mención de lo esencial para distinguir aquellos elementos que no lo son⁵⁰. Y cuando hablamos de lo esencial, distinto a una postura “esencialista”, nos referimos a un principio de carácter metafísico, no independiente ni objetivado⁵¹, básicamente porque se trata de la persona humana quien no es un animal fijado, y en ese sentido no es un animal. “La esencia del hombre debemos entenderla

⁴⁵ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 196

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*...*op.cit.*, p. 117

⁴⁷ Martin Buber...*op.cit.*, p. 11

⁴⁸ Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 197

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*...*op.cit.*, p. 39

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*...*op.cit.*, p. 182

⁵¹ Cfr. *Ibid.*...*op.cit.*, p. 186

dinámicamente, al igual que la esencia del ser personal⁵², cambia, se modifica. Para nosotros aquí “...la «esencia» (...) es una extraña realidad fluyente⁵³, y el ser humano es cambio no solo de forma individual, sino que la humanidad misma en la historia, lo que una esencia de un sujeto revela es la pluridimensionalidad del ser humano todo⁵⁴. Esto nos aleja de esencialismos estériles e ingenuos y nos acerca a la complejidad y a la definitiva indefinibilidad de lo que somos. Formalmente la antropología filosófica es para nosotros, hasta este punto de la reflexión “...aquella disciplina filosófica que estudia al hombre entero (*objeto material*) y establece la existencia y la naturaleza del principio primario de su ser y de su obrar (*objeto formal quod*), mediante la reflexión crítica sobre sus propios actos (*objeto formal quo*)⁵⁵, desde un punto de vista fenomenológico podríamos decir que el objeto material es el fenómeno humano, mientras que el objeto formal serían las características humanas que posibilitan tal fenómeno, la antropología filosófica entonces estudiaría las condiciones de posibilidad del fenómeno humano⁵⁶.

Que todos estos planteamientos apuntan a las categorías de esencia y naturaleza como aspectos universales en momentos de descredito de estas, sí, la antropología filosófica es necesariamente metafísica porque ve al ser humano en referencia a su ser, su apertura al ser en general y al ser como fundamento. Mira al ser humano en el ser y desde el ser⁵⁷, lo importante y de alguna manera novedoso está en que nuestra reflexión no se quedará en la repetición de términos abstractos que explican la realidad, sino que partirá de lo circunstancial, histórico. Esto tiene la intención no solo de presentar críticas a una antropología filosófica tradicional europea desde nuestra América, sino también la de proponer nuevas perspectivas que sirvan como horizonte epistemológico en los proyectos y políticas que afectan la vida real de las personas. Porque el tema antropológico no es solo sobre el ser en general y abstracto sino que están implicados el conocimiento, el valor, la libertad, la comunicación interpersonal, la religión, porque en todo esto se manifiesta lo humano⁵⁸ de la persona⁵⁹.

En este contexto de lo fragmentado hemos de construir una visión de un ser humano integral, por tanto hemos de recurrir a una antropología que no fragmente, y si bien como ya hemos dicho, hay

⁵² Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 215

⁵³ *Ibid.*...*op.cit.*, p. 183

⁵⁴ *Cfr. Ibid.*...*op.cit.*, p. 183

⁵⁵ Ramón Lucas...*op.cit.*, p. 19

⁵⁶ *Cfr.* Raúl Gutiérrez ...*op.cit.*, p. 13

⁵⁷ *Cfr.* Emerich Coreth...*op.cit.*, pp. 42-43

⁵⁸ *Cfr.* Raúl Gutiérrez ...*op.cit.*, p. 9-10

⁵⁹ Con base en E. Coreth llamamos «persona» a la unidad esencial humana de cuerpo y espíritu como ser individual autónomo que se realiza en la posesión consciente y en la libre disposición de sí mismo como totalidad. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 211 Sin embargo esto no debe entenderse como un ser aislado, separado de lo demás y autosuficiente en todos los sentidos.

antropologías particulares que tienen sus objetos materiales específicos y que mucho aportan, se necesita también una antropología filosófica integradora y amplia, aunque sea moderadamente reduccionista (en el sentido de que llegue a pecar de simplificación) pero que garantice la pluridimensionalidad de lo humano y que unifique los distintos sus aspectos⁶⁰, y no solo lo biológico y lo cultural. Nosotros pugnamos también por lo teológico-espiritual que recurre a algo más que a la pura razón⁶¹, pero somos conscientes que cuando se trata de proponer categorías para definir, para delimitar, es difícil encajar la integridad de los aspectos humanos. Estos aspectos son por ejemplo la vinculación con el cosmos, la historicidad, la libertad, la cultura, vocación, eticidad, la utopía, la esperanza y lo divino como meta y perspectiva⁶², la apertura al ser, la intersubjetividad, el amor, la trascendencia⁶³, aunque queremos señalar, y no es algo menor, que a la antropología filosófica tradicional se le ha olvidado hablar de la ausencia o la negación de lo antes mencionado, y eso también es humano.

Queremos terminar esta parte de la pregunta por la persona humana hoy, recordando que es para nosotros indispensable a la hora de hacer antropología filosófica ver más acá del objeto de estudio, ver al sujeto desde el sujeto y dejarse ver, mirar hacia nosotros mismos más allá y más acá de un ejercicio pura y fríamente lógico. “El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza”⁶⁴. Solo nosotros tenemos la posibilidad y la necesidad de hacer de nosotros mismos un problema filosófico para nosotros, así que invitamos a la aventura de convertirnos en filósofos que filosofen sobre sí mismos, como personas⁶⁵, y al adentrarnos, llevar la consigna de que “...no se trata solo de analizar mi propia existencia, sino la existencia humana en general”⁶⁶, nada podemos decir de la humanidad, ni en general, ni en situación sin asumirnos como seres humanos con la firme intención de conocernos. Eso se exige del ser humano, que como habitante y constructor, y tal vez más como destructor, se conozca a sí mismo, en esta crisis de humanismo vale reafirmar que nadie ama lo que no conoce ni da lo que no tiene. La urgencia de responder la pregunta antropológica representa una deuda con nuestra historia, una deuda perene, impagable.

⁶⁰ Cfr. Juan de Sahagún, *El hombre, ¿Quién es? Antropología cristiana*, Madrid, Atenas, 1988, p. 12

⁶¹ Cfr. *Ibid*, p. 228

⁶² Cfr. *Ibid*, p. 13

⁶³ Cfr. *Ibid*, p. 233

⁶⁴ Martin Buber...*op.cit*, p. 146

⁶⁵ Cfr. *Ibid*, p. 20

⁶⁶ Emerich Coreth...*op.cit*, p. 82

1.2.- La condición humana, el mundo de la vida

...por nosotros, seres de la tierra...

*“He respirado
Aire sagrado de mi tierra;
He soñado
En la cascada pura y perdida;
He caminado
En el sitio de bailes antiguos.
He vivido en estas horas
Todos los días de mi vida”*

Jacqueline Caniguán, Monguen

Habíamos comenzado ya por reflexionar sobre la pregunta filosófica por el ser humano hoy, revisamos el modo en que entendemos la antropología filosófica como disciplina encargada de dar respuesta a dicha cuestión, y recordamos que es necesario para los seres humanos el plantearnos ese tipo de preguntas.

Ahora pasamos al momento de mencionar y analizar los elementos que constituyen lo que podríamos llamar la condición humana desde una perspectiva occidental con la que sí concordamos a pesar de ser insuficiente para nuestros objetivos. El primero de estos constitutivos es el mundo de la vida que para nosotros no solo está constituido por los actos individuales, sociales y culturales comunicados a través del lenguaje, sino además el mundo material y biológico al cual estamos condicionados. Un mundo al que pertenecemos material y espiritualmente, sin que esto se entienda como un dualismo antropológico que divide al ser humano, sino como la unidad de las cosas del espíritu y del cuerpo, unidad inseparable, co-dependiente y complementaria. En nuestra perspectiva, para que quede claro desde el inicio, si no hay cuerpo no hay persona humana, entendiendo a aquel más desde una tradición semita (*basar*) y menos desde una latina (*corpus*), para nosotros las fronteras entre los elementos que constituyen al ser humano están entretrejidas y sus separaciones existen sólo para fines analíticos y no en la realidad.

La persona humana es un ser complejo y con frecuencia cuando se habla de la complejidad humana se piensa en su interioridad, en un espacio inaccesible, sin embargo “El hombre no se encuentra como pura subjetividad, sino concretamente como un hombre en su *mundo*. De ahí que haya que empezar por centrar la mirada en el «mundo del hombre»”⁶⁷ El ser humano está en el mundo con su

⁶⁷ Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 42

propia estructura biológica que es abierta y movable, con capacidad de adaptación⁶⁸, su materialidad no es inerte ni fijada. Se mueve con el mundo, es mundo, mundo material y viviente, y esta es la condición humana, el movimiento sin fijación determinada. Esta unidad se logra a través de la experiencia, que no solo es percepción sensible sino penetración espiritual⁶⁹ de ese mundo. “El elemento determinante que configura nuestro mundo es el que nosotros denominamos *experiencia*. El mundo humano es un mundo experiencial”⁷⁰, de tal modo, lo que podamos decir de nuestro mundo humano, que no antropocéntrico⁷¹, surge de nuestra *experientia*, ensayo, prueba, conocimiento adquirido, intento. Para nosotros el ser humano no solo está en el mundo, sino que es mundo, e imagina mundo, “A la esencia del hombre pertenece tener un mundo y estar en ese mundo. Por su misma esencia el hombre es un mundo proyectado”⁷². Cualquier transformación, por mínima que sea, lo es del mundo que está en constante cambio, como el ser humano. Él transforma y es transformado, es un ser mundano en un mundo humano, Juan de Sahagún Lucas lo expresa del siguiente modo: “El hombre está impregnado del mundo, es mundo en cierto sentido. Pero el mundo, a su vez, es el «mundo del hombre»”⁷³. El mundo en el sentido de experiencia humana es particular y es universal, significa la totalidad de una realidad a la que pertenecemos nosotros mismos⁷⁴, que si puede o no explicarse, eso es otra cosa, que si la experiencia de un sujeto es subjetiva, eso no quita que dicha experiencia en sí misma, lo sea de una totalidad. Desde un concepto fenomenológico se podría decir que el mundo es la totalidad del espacio vital y del horizonte intelectual concreto⁷⁵. Y frente este mundo estamos abiertos, eso hace que sea nuestro y nosotros de él, lo cual significa no solo que el ser humano está abierto al mundo sino también que estamos en un mundo que es abierto⁷⁶, eso es parte de la condición humana que leemos más como posibilidad y menos como limitación.

Otra parte esencial de esa condición humana en la que existimos es la historicidad, esta es el modo específico de existir del ser humano inmerso en el devenir de la historia como sujeto inteligente y libre⁷⁷, como aquel o aquella que piensa, quiere y elige. Su ser es devenir que no está limitado a la

⁶⁸ Cfr. *Ibid.* p. 105

⁶⁹ Cfr. *Ibid.* p. 90

⁷⁰ *Ibid.* pp. 89-90

⁷¹ En nuestra tesis, siempre que hablemos de colocar al ser humano en el centro de nuestra reflexión, o de un humanismo como postura filosófica, no hablamos de antropocentrismo, por el contrario; si nos centramos en el ser humano es para tomar conciencia de que el *cosmos* no está a su servicio, sino que aquel tiene la posibilidad de servir al mundo todo como parte del mismo.

⁷² *Ibid.* p. 96

⁷³ Juan de Sahagún, *op.cit.*, p. 227

⁷⁴ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 90

⁷⁵ Cfr. *Ibid.* p. 88

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 109

⁷⁷ Cfr. Ramón Lucas...*op.cit.*, p. 353

pasividad sino que por su libertad mantiene una actividad que cambia el rumbo de su historia. De esto se ha de tomar conciencia porque solo al saberse con una historia y en la historia surge la posibilidad de los proyectos y las transformaciones de la persona, de una sociedad y de la comunidad humana. Dice E. Coreth: "...es esencial el conocimiento de la propia historicidad, para la historia en sentido propio sólo se da cuando interviene de por medio la conciencia"⁷⁸. Es en la historia donde se da la vida donde el ser humano como fenómeno vivo a diferencia de los fenómenos puramente físico-químicos, tiene una fuerza vital⁷⁹, una fuerza que es parte de la esencia de la persona humana que se desarrolla en la historia, y que nunca culmina definitivamente⁸⁰, como una suerte de caminante que muere siempre en el camino y no en una meta a la que ya haya llegado.

Pero el mundo y la historia no solo son cosas que pasen sin pena ni gloria, no, "Las cosas dan qué pensar al hombre y le marcan la pauta de su conducta; le obligan a saber a qué atenerse respecto de ellas porque encierran un verdadero sentido"⁸¹, las cosas, la realidad, el mundo con historia significan algo para el ser humano, le ponen ciertos límites, pero también lo motivan, le dan los elementos para que su mundo no sea solo mundo sino mundo vital, y para que su existencia no sea solo un aquí y ahora sino un pasado, presente y futuro. Es a partir de la realidad concreta del mundo que el pensamiento humano está facultado para sacar conceptos que no quedan determinados, porque el pensamiento está íntimamente ligado a la libertad⁸². El espacio de libertad está entre el la persona humana y el mundo como un abanico de múltiples posibilidades, aunque también hay que considerar las imposibilidades que de algún modo representan otras formas de posibilidad. Parte innegable de este mundo vital que representa la condición de la persona humana es la "comunidad" que muchas veces no se toma en cuenta en la reflexión filosófica sobre el ser humano, nosotros por nuestra parte pensamos que para decir algo sobre el ser humano hay que reconocer no solo la razón, el espíritu y la naturaleza, también la comunidad⁸³ que es el espacio donde los seres humanos nos construimos y somos constructores. "Todo individuo vive en comunidad y está con ella en un proceso intramundano, espacio-temporal, pero específicamente humano, que llamamos historia"⁸⁴, en la unidad común entre humanos se da lo concreto del mundo de la vida y el devenir histórico.

En lo referente a la condición humana y a lo que hemos llamado el mundo de la vida es importante también hablar de aquello que no muchas veces se dice en la reflexión filosófica sobre el ser

⁷⁸ Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 232

⁷⁹ *Cfr.* Ramón Lucas...*op.cit.*, p. 344

⁸⁰ *Cfr.* Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 184

⁸¹ Juan de Sahagún, *op.cit.*, p. 57

⁸² *Cfr.* Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 123

⁸³ *Cfr.* Martin Buber...*op.cit.*, p. 70

⁸⁴ Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 231

humano pero que es parte esencial de esto que llamamos realidad. Es algo que tanto la historia de la humanidad como nuestras historias personales nos presentan, nos referimos a temas como el “odio, la guerra, y las violencias” a sectores específicos de las sociedades.

Finalmente, y sin duda otra parte de la condición humana es la finitud, tal vez la más evidente, y la que muchos han tomado como lo único que se puede predicar como universal en el ser humano. Verdaderamente de todas las posibilidades que se le abren a la persona humana, la más cierta y segura es la muerte⁸⁵, es una condición inseparable sin la cual, tal vez, la antropología filosófica no tendría sentido. Claro que en medio de un discurso reflexivo donde se habla de posibilidades, de libertad, y proyectos, el tema de la finitud parece chocar y hasta aminorar el valor que humildemente la filosofía puede ofrecer. Frente al carácter absoluto de la persona humana, la aniquilación en la muerte parece repugnante. De ahí nace el ansia de eternidad que predomina en todas las religiones, el ansia de una vida superior, una vida inmortal que signifique la consumación de la existencia⁸⁶, una vida más allá que dé respuesta a la búsqueda de sentido de toda una vida en el mundo de la vida y de la historia. Sin embargo también la muerte tiene muchas interpretaciones, tal vez más que la vida misma. Cuando el ser humano filosofa sobre su muerte, filosofa sin duda sobre su vida, porque “Es el hombre el que muere, y, por lo mismo, si la muerte no tuviera sentido humano, tampoco lo tendría la vida de la que es fin y culminación...”⁸⁷ Hasta aquí nuestra reflexión sobre la condición de la persona humana.

1.3.-La vida humana más allá de la condición

...diferentes en parte a la tierra,

*“No acabarán mis flores,
No cesarán mis cantos.
Yo cantor los elevo,
Se reparten, se esparcen”*

Nezahualcóyotl, No acabarán mis flores.

La condición humana, entendida como punto de partida de las posibilidades y no como una serie de obstáculos, nos ayuda a plantear aquellos elementos que ya hemos reflexionado; el cuerpo, el

⁸⁵ Cfr. Juan de Sahagún, *op.cit*, p. 229

⁸⁶ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit*, p. 216

⁸⁷ Juan de Sahagún, *op.cit*, p. 229

mundo material, el espiritual, la historicidad y la muerte desde un pensamiento con sentido diferente y abierto. Ahora es momento de ir más allá de la condición, de las “barreras”, es hora de comenzar a navegar en las posibilidades humanas dentro de aquella condicionalidad. Porque “...la limitación humana es tal, que al mismo tiempo se abre y se instala en una ilimitación”⁸⁸. Confiamos que en la situación humana a nivel mundial en que nos encontramos a punto del abismo, solo del mismo ser humano depende la fuerza para levantar los pies y dar pasos en otra dirección⁸⁹, hacia un replanteamiento, revaloración y re-proyección de su ser.

Hemos dicho ya que nos alejamos de una concepción en la que la razón sea el aspecto esencial que distingue a los seres humanos de otros animales⁹⁰ y de todos los demás seres, para nosotros hay otros elementos humanos como la misma irracionalidad, la imaginación que hacen nuestra racionalidad más compleja. No somos seres puramente racionales, la ideología, la mentalidad, como la fe, influyen en nuestra comprensión y valoración del mundo⁹¹, no somos seres solo de conceptos, también de símbolos, de claridades y contradicciones que nos permiten valorar la realidad del mundo de diferente manera. Es por eso que a la antropología filosófica le interesa el estudio de las condiciones de posibilidad axiológica⁹² que desde un proceso de valoración nos lleva a un sentido de las cosas que influye en nuestro actuar, y esto va más allá de una condición humana porque no se limita a lo ya dado, sino que a partir de lo dado en el mundo, surge algo nuevo, algo original que se va volviendo parte del mundo. “El hombre –dice Sahagún- es un ser completamente original e inclasificable que, instalado en el marco de la naturaleza común, lo desborda y rebasa”⁹³, en ese sentido los seres humanos superamos nuestra condición por ser enigma, por ser misterio que brilla esplendorosamente en la superficie que deja sin embargo siempre algo, o mucho de obscuridad⁹⁴ no solo ante los demás, sino ante nuestra propia mirada.

Lamentablemente en esta posmodernidad es escasa la mirada del ser humano hacia sí mismo, y más escasa aún es su valoración porque no se puede valorar nada ni nadie sin la mirada en amplio sentido, por eso se habla hoy de crisis de valores que para Ramón Lucas es la crisis del ser humano, porque no reconoce, no valora su dignidad personal y por eso no reconoce, no valora y no respeta la

⁸⁸ Raúl Gutiérrez ...*op.cit*, p. 167

⁸⁹ Cfr. Martin Buber...*op.cit*, p. 54

⁹⁰ Nos convence la distinción entre el animal y el ser humano que hace Juan de Sahagún Lucas: “El animal sabe, pero no sabe que sabe, mientras que el hombre, además de saber, se hace cargo de este saber” Juan de Sahagún, *op.cit*, p. 57

⁹¹ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit*, p. 95

⁹² Cfr. Raúl Gutiérrez ...*op.cit*, p. 9

⁹³ Juan de Sahagún, *op.cit*, p. 55

⁹⁴ Cfr. *Ibid*, p. 11

dignidad de los demás⁹⁵. La ausencia de esta mirada, es desde nuestra perspectiva; una mutilación de la vocación personal que llama a existir de un modo tal que alcance el rostro de la verdadera identidad⁹⁶, es acotar la existencia, la historia y la biografía de los seres humanos en su camino a ese misterio de lo humano. Es por eso que para nosotros hacer antropología filosófica no es determinar los límites de la condición humana, sino vislumbrar las posibilidades de dicha condición, es colocar el yo en el objeto de conocimiento siempre confuso sin dejar del todo la subjetividad, hacer un acto de autoconocimiento que nos acerque a la totalidad de lo que somos⁹⁷, o de lo que estamos llamados a ser. Y en cierto sentido tarde o temprano, con mayor o menor profundidad reflexiva, a la existencia única y personal que se nos ha entregado y confiado. Vocación que es puesta bajo nuestra única responsabilidad, lo que nos obliga a ir más allá de la mera condición del mundo vital, es una manifestación de la dimensión espiritual que sustentándose en el mundo de la vida, no está sujeta a ella. “El hombre, en cuanto *espíritu*, está abierto al horizonte ilimitado del ser, es capaz de trascender todo lo finito y a sí mismo; en cuanto es *encarnado*, es finito, limitado e inmerso en la materialidad, y en sí mismo no agota las posibilidades de la existencia humana”⁹⁸. La complejidad humana es que, a la vez, el ser humano es y no es cada uno de sus aspectos.

Al ser la persona humana, como lo proponemos en el título de este apartado, algo más que pura condición, nos topamos no solo con el fracaso de muchas filosofías del hombre que intentan definir y establecer de una vez por todas lo que el ser humano es, ha sido y será en todos los tiempos y rincones del universo, y al mismo tiempo con el replanteamiento de filosofías que vean, en la indeterminación humana no un fracaso filosófico sino la pregunta sensualmente constante de un misterio que ofrece de a poco migajas del ser personal individual, colectivo y universal, solo migajas, pero migajas necesarias, dulces y amargas. “No está establecido lo que significa el ser humano. El hombre tiene que realizarse, tiene que desarrollar su propia esencia en libertad”⁹⁹ y esto implica actos, acciones. Somos objeto y también sujeto del mundo. El mundo objetivo de las cosas se hace mundo humano, gracias a la acción humana¹⁰⁰ que transforma, que construye y que destruye, la destrucción para nosotros es también humana, no siempre deseable, pero sin duda real. Ya más adelante hablaremos de los aspectos negativos que no se abordan muchas veces a la hora de filosofar sobre el ser humano, pero que son humanos, para muestra basta echar un vistazo al gran *oikos*, a la casa común, al planeta. Por ahora lo que queremos resaltar, es aquello planteado por la

⁹⁵ Cfr. Ramón Lucas...*op.cit.*, p. 9

⁹⁶ Cfr. Juan de Sahagún, *op.cit.*, pp, 227-228

⁹⁷ Cfr. Martin Buber...*op.cit.*, p. 21

⁹⁸ Ramón Lucas...*op.cit.*, p. 352

⁹⁹ Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 183

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.* p. 85

filosofía europea contemporánea en torno al ser humano que sí nos interesa para una antropología filosófica desde la circunstancia latinoamericana.

Otro de estos aspectos, que ya se ha venido mencionando, es el de lo espiritual del ser humano, para nosotros lo “espiritual” se dice de aquel ser que no depende intrínsecamente de la materia, aunque como ya hemos señalado, sí dependa extrínsecamente¹⁰¹. “Ser espiritual equivale a estar en la *apertura del ser*, en el horizonte abierto del ser en general, en trance de realizarse en la salida hacia la totalidad ilimitada del ser”¹⁰², la persona humana como ser espiritual es precisamente aquello que escapa a la condición mundana, en el sentido de mundo vital histórico. Que si esto suena a metafísica, sí, como cualquier otra explicación de una interpretación de la realidad que apunte a la totalidad, como podría ser su contra parte, el materialismo. Para nosotros de acuerdo con Emerich Coreth, “Solo desde el espíritu se puede entender de lleno lo que significa ser hombre y lo que nosotros experimentamos como ser humano”¹⁰³, de manera que si excluimos esta dimensión, que no componente agregado, estaremos fragmentando al ser humano y con esto a sus posibilidades de realizarse él mismo, y de colaborar en la realización de todo lo que está en su mundo. Nuestra vida espiritual es como una dialéctica que va entre el dentro y el fuera, en tanto que nos realizamos a nosotros mismos en lo otro y desde eso otro configuramos y alcanzamos nuestro propio mundo, un mundo espiritual¹⁰⁴.

Lo espiritual significa también que no vivimos en la inmediatez sino en la mediación, las cosas del mundo tienen un porqué y un para qué sin que esto se entienda desde una perspectiva utilitarista, todas las cosas que se encuentran en el mundo incluyéndose el ser humano se encuentran en horizonte de ser conocidas en una totalidad, en la totalidad del ser¹⁰⁵. El ser espiritual no se da como un ser sustancial separado sino como una actividad de tipo espiritual, como autorrealización y actualización según Max Sheler¹⁰⁶. En el mundo que es concreto, se presenta al ser humano como camino que abre a la totalidad a la cual intenta ir, porque “El hombre entiende la totalidad de su mundo como una realidad mundana, en la que se revela el carácter absoluto de ser. De ahí la pretensión absoluta de verdad a la que está sujeta cualquier afirmación como afirmación del ser”¹⁰⁷, nuevamente se habla de pretensión, pero tan solo eso, lo que no significa imposición de una afirmación.

¹⁰¹ Cfr. Ramón Lucas...*op.cit*, p. 347

¹⁰² Emerich Coreth...*op.cit*, p. 135

¹⁰³ *Ibid.* p. 128

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.* p. 85

¹⁰⁵ Cfr. *Ibid.* p. 98

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.* p. 214

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 42

En estos aspectos mencionados nosotros estamos de acuerdo en que la espiritualidad permite la búsqueda de una totalidad como algo universal para el ser humano, mas no afirmamos que una forma específica y situada de afirmar la totalidad sea universal, y menos que deba imponerse o colocarse por sobre otras búsquedas del ser.

1.4.- Algunos constitutivos de la persona humana

...seres que somos una y muchas cosas a la vez.

*Como síntesis de lo creado
Como un universo pequeño te mueves
A veces piedra a veces agua,
A veces te arrastras, a veces vuelas,
Quieres morir cuando vives, buscas vivir cuando mueres.*

Una vez que hemos pasado revista por la necesidad de la pregunta sobre el ser humano en la actualidad, la condición humana que identificamos con el mundo de la vida, material e histórico y aquellos aspectos en el ser humano que sustentándose en el mundo lo trascienden como una pretensión de superar la determinación, es momento de mencionar algunos constitutivos de la persona humana. Hasta ahora, toda esta reflexión, desde una antropología filosófica europea nutrida sobre todo desde Husserl, M. Scheler, Dilthey y lecturas del vitalismo, existencialismo, personalismo y filosofía cristiana.

Antes de todo, partimos para este apartado, de que para que sea posible hablar de la persona humana en sentido pleno, se requiere afirmar la importancia de la conciencia, porque es desde ahí que puede proyectar, introyectar y conocer plenamente dentro de las limitaciones humanas, desde su circunstancia. “El hombre es el ser que conoce su situación en el mundo y que, mientras está en sus cabales, puede prolongar este conocimiento”¹⁰⁸, ese conocer el lugar donde está parado le permite comprender el lugar donde otros están parados, la conciencia es propia del ser humano. Él es considerado como un sujeto personal consciente de sí y de su existencia en el mundo¹⁰⁹, nunca es un acto que se quede en sí mismo sino que sale necesariamente de sí, pero en esta salida se conserva una unidad dialéctica, no importa las relaciones, la verdadera conciencia no se puede limitar al dentro ni puede perderse en el fuera. El ser humano consciente es aquel o aquella que no solo puede

¹⁰⁸ Martin Buber...*op.cit.*, p. 33

¹⁰⁹ Cfr. Ramón Lucas...*op.cit.*, p. 344

sino que decide leer dentro de sí mismo, es un ser encarnado que a través de un tramado de actos expresa su propia realidad, realidad que le reporta inmediatamente un misterio, su propio misterio. La lectura de su existencia se dirige a captar sus significados fundamentales¹¹⁰, aquellos que le dan cimientos. La conciencia es la entrada a los valores y constitutivos del ser humano que lo hacen realizarse plenamente, entendiendo nuevamente la plenitud como una estación en el camino y no como el punto de llegada. La conciencia es, podríamos decir, uno de los momentos en los que experimentamos lo humano, es un instante en que alcanzamos, aunque parcialmente, aquello que somos, “La esencia solo alcanza su desarrollo en la propia conciencia con la puesta en juego de la propia libertad, en la realización de las posibilidades humanas, en el despliegue espiritual-ético, en las realizaciones histórico-culturales”¹¹¹.

Otro constitutivo de la persona humana que nos ha interesado es que el ser humano se encuentra en un ser siendo sin terminar de ser a la manera orteguiana, siempre en un proceso de realización que para nosotros no es necesariamente lineal y progresivo. “En ninguno de sus momentos históricos consigue su plenitud, porque es proyecto de sí mismo, un ser en proceso”¹¹², va constituyendo su ser pero no simplemente suma elementos sino como algo que se rehace, y esto se vive de modo personal por medio de la acción. Cuando el ser humano actúa, va haciendo su esencia que penetra en el mundo determinantemente y así es como se manifiesta su realización efectiva¹¹³, la realización por medio de la acción es un destello del ser de cada persona humana, el ser humano es ser cuando se pone en acto en su proceso de ser, en la historia. A diferencia de las concepciones racionalistas del ser humano, para nosotros la autorrealización humana no solo depende del conocer y pensar, sino también de la voluntad y la acción, es decir, del querer y del hacer¹¹⁴.

Nos parece oportuno decir en este momento que cuando hablamos de realización personal, o de autorrealización, no nos referimos, por ningún motivo a una postura individualista donde se concibe al ser humano como autosuficiente e independiente de su contexto comunitario, histórico y material, como un simple logro y alcance del “éxito”. Nosotros nos referimos más bien a principios ontológicos de todo ser humano que se manifiestan de una forma plural y diversa, nosotros pugnamos por una autonomía y no por una autosuficiencia o separación de lo mundano, lo cual sería contrario a nuestros planteamientos anteriores. Para nosotros todo ser que se desarrolla de

¹¹⁰ Cfr. Juan de Sahagún, *op.cit.*, p. 23

¹¹¹ Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 183

¹¹² Juan de Sahagún, *op.cit.*, p. 107

¹¹³ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 89

¹¹⁴ Cfr. *Ibid.* p. 136

forma autónoma tiene una esencia¹¹⁵, pero una esencia dinámica¹¹⁶. Aquí puede hacerse la recurrente crítica de cómo se podría hablar de una esencia humana y al mismo tiempo de realizaciones personales de esencias dinámicas, cosa que desde nuestra perspectiva no tiene contradicción ya que las afirmaciones filosóficas que hemos hecho para la persona humana como sujeto individual, no desvirtúan los principios filosóficos aplicados a todo ser humano, pues no se trata de descripciones sino de explicaciones que surgen de una propuesta de interpretación.

No estamos partiendo de un principio abstracto impuesto, sino de lo que nos reporta una experiencia, en amplio sentido, de los seres humanos concretos, existentes, y desde la autoexperiencia. Estamos de acuerdo en que el hecho de que cada persona sea única e irrepetible no hace relativo el conocimiento filosófico del ser humano, más bien este principio de individuación constituye una parte nuclear¹¹⁷. Hoy día ya no es posible partir dogmáticamente de un principio metafísico apropiado, sin más criterio que el de la autoridad, pero esto no significa que a partir de la experiencia de lo concreto no podamos “proponer” algunas categorías metafísicas que nos den alguna alternativa de explicación de la persona humana toda, de su ser ontológico. Si en épocas pasadas la pregunta antropológica se había inclinado a la esencia, ya desde el siglo XX dicha cuestión se replantea inclinada más a la existencia¹¹⁸, pero apuntando a la esencia. Un cambio metodológico en la filosofía no es necesariamente un cambio en el horizonte al que se apunta.

Además de la autorrealización de la que hemos hablado, y ligado a ella, está el constitutivo humano de la libertad humana que no significa solo la capacidad de elegir entre una cosa y otra, sino una decisión sobre uno mismo, de las posibilidades de la propia existencia¹¹⁹. Sin la libertad como constitutivo esencial del ser humano se perdería el sentido de la posibilidad de proyectar, de transformar, de la historia misma.

Habíamos señalado que el ser humano no vive en la inmediatez si no en la mediación, una característica de esta mediación es la libertad que define el ser, lo configura como mundo humano, la persona se remite a sí misma en su experiencia del yo, de aquí le viene precisamente su ser personal¹²⁰. Y cuando hablamos de libertad humana estamos pensando en una libertad limitada, una libertad situada dentro del mundo vital, es potenciadora y limitadora, posibilita e imposibilita, pero en todos los casos existe el poder de autodeterminar y elegir, por mínimo que sea el marco de

¹¹⁵ En términos filosóficos clásicos de la Hélade entenderíamos esencia más desde Heráclito y menos desde Parménides.

¹¹⁶ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 183

¹¹⁷ Cfr. Martin Buber...*op.cit.*, p. 20

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.* p. 53-54

¹¹⁹ Cfr. Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 137

¹²⁰ Cfr. *Ibid.* p. 113

posibilidades. Como dice el existencialismo, la libertad siempre tiene la responsabilidad de elegir incluso cuando elige no elegir, pero siempre desde circunstancias concretas que le dan un rumbo, que no finalidad, a esas elecciones. “La libertad es un privilegio tremendo y una gloria de la que el hombre goza y sufre, porque es lo que hace dramático su ser”¹²¹. Cuando el ser humano se peca de su libertad, cae en la cuenta de que vive, y de que viviendo es responsable de su vida, lo cual implica que la libertad es un ejercicio experiencial de interioridad¹²² y no solo una actividad que sale de la persona hacia los demás, se mueve dentro y fuera dialécticamente.

La intersubjetividad es otro constitutivo de la persona humana, está en el núcleo de su existencia, pues si bien el mundo vital hace que la persona esté con los otros en espacios específicos, la intersubjetividad permite que la persona pueda “ser” con los otros y para los otros¹²³. Desde aquí podemos comprender que como seres humanos no solo estamos abiertos a todas las cosas del mundo, sino a todos los que son como nosotros, ellos entran en nosotros mismos como nosotros entramos en ellos. De la intersubjetividad podemos desprender la posibilidad de la alteridad que implica el reconocimiento de uno mismo como ser abierto a los demás. “Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”¹²⁴. De algún modo, para que se dé una verdadera relación de alteridad humana se necesita de una disposición que nace de un reconocimiento de la intersubjetividad y una toma de conciencia en libertad de la propia identidad e individualidad¹²⁵ abierta a los otros.

Lo dicho antes nos da pauta para presentar la unidad común como otro constitutivo de la persona humana. En postulados de la antropología filosófica tradicional occidental donde la razón y el individuo explican lo humano, la comunidad tiene un lugar secundario, para nosotros está en el centro de la discusión filosófica de lo que somos, pues siempre somos y comprendemos eso que somos en torno a una unidad común. “Solo en la comunidad de la experiencia humana se forma y desarrolla la propia comprensión”¹²⁶. Es en la experiencia de relación con los otros, en la

¹²¹ Ramón Lucas...*op.cit.*, p. 22

¹²² *Cfr. Ibid.* p. 17

¹²³ *Cfr. Ibid.* p. 354

¹²⁴ Martín Buber...*op.cit.*, p. 145

¹²⁵ Respecto a este tema concordamos con la afirmación de Juan de Sahagún Lucas: “Creemos necesario (...) dejar constancia de la radical novedad de lo humano que hace que el hombre no sea un animal «seriado», sino un ser que debe ser entendido desde sí mismo; es único e irreplicable, un ser histórico, circunstancial y concreto, distinto del resto de los vivientes, sin que esto quiera decir que pueda vivir sin el mundo o fuera de él” Juan de Sahagún, *op.cit.*, p. 10

¹²⁶ Emerich Coreth...*op.cit.*, p. 82

convivencia donde se vive lo incondicionado e ilimitado del ser humano¹²⁷, somos posibilidades abiertas para los otros y esos otros, posibilidades para nosotros, descubrimos mundos al tiempo que dejamos abierto el nuestro para ser descubierto, y construimos con los otros mundos inéditos, originales. La alteridad exige el sumergirse en una relación en el mundo, y así como el mundo ha de ser vital, la relación también ha de ser así. “Únicamente en la relación viva podremos reconocer inmediatamente la esencia peculiar al hombre”¹²⁸. Desde este punto de vista, la alteridad como una *praxis* más que como un discurso, es un requisito necesario si queremos estudiar filosóficamente, la persona que decide hacer un ejercicio de antropología filosófica sin conciencia de la relación de alteridad, construirá una reflexión demasiado superficial. Quien quiera filosofar sobre los seres humanos se han de colocar en el mundo, aspirando a los fundamentos pero conscientes de las limitaciones. “Nuestra existencia está referida al mundo, tanto al mundo de las cosas y de los objetos como, ante todo y sobre todo, al mundo humano personal. Por ende, nuestra existencia concreta está condicionada y determinada de múltiples formas. Tiene dadas unas posibilidades pero también está sujeto a ciertas limitaciones”¹²⁹

Un medio, quizá el más idóneo para el desarrollo de la intersubjetividad y la relación de alteridad es el diálogo más allá del puro *logos*. El diálogo como capacidad y como acto es para nosotros otro elemento que constituye a la persona humana. Porque es la vía por la que la lengua, la cultura, la tradición, en fin, el mundo vital, se comparte. No hay comunidad, ni transmisión de la historia, ni conocimiento y comprensión de la realidad sin el lenguaje, sobre todo como diálogo¹³⁰.

Hemos hecho énfasis en que todos estos constitutivos humanos ayudan a un mundo humano en constante transformación, sin que esto se entienda como la idea moderna de “progreso”, y requieren siempre de una voluntad y de un actuar, porque un horizonte de mundo se construye solamente por la realización actual de los seres humanos¹³¹ que viven en ese mundo y que son ese mundo. El ser humano como ser que puede actuar y que toma conciencia de ello, reconoce y asume su pequeñez ante el mundo y al mismo tiempo su inmensidad desde el mundo¹³². Humanizar el mundo puede significar destruirlo y corromperlo o construirlo y perfeccionarlo. Desde nuestro punto de vista la clave del proceso que contiene las únicas posibilidades de que dispone el ser humano para llegar a ser verdadero ser humano integrando a todo su mundo vital, es el amor¹³³. Pero esto podría ser

¹²⁷ Cfr. Martin Buber...*op.cit*, p. 93

¹²⁸ Martin Buber...*op.cit*, p. 150

¹²⁹ Emerich Coreth...*op.cit*, p. 83

¹³⁰ Cfr. *Ibid.* p. 93

¹³¹ Cfr. *Ibid.* p. 89

¹³² Cfr. Juan de Sahagún, *op.cit*, p. 11

¹³³ Cfr. Juan de Sahagún, *op.cit*, p. 228

tratado después. Hasta aquí, un esbozo de postulados de la antropología filosófica de tradición europea con los que sí estamos de acuerdo, aunque no sean suficientes para filosofar sobre el ser humano desde nuestra situación y horizonte de sentido propio.

1.5.- Filosofía latinoamericana¹³⁴, el ser humano en concreto

La pregunta, igualmente viene de la propia tierra...

*“El hombre tierra fue, vasija, párpado
Del barro trémulo, forma de arcilla,
Fue cántaro caribe, piedra chibcha,
Copa imperial o sílice araucana”*

Pablo Neruda

Nos parece breve pero suficiente el recorrido que hemos hecho para esta tesis de aquellas ideas de la antropología filosófica de vertiente europea a partir del siglo XX. Como hemos mencionado, nuestro objetivo en este primer capítulo de tesis no es hacer una descripción minuciosa de las antropologías filosóficas en esta región del planeta, ni una genealogía, tampoco una síntesis. Lo que presentamos es simplemente un breve esbozo de postulados filosóficos con los que nosotros concordamos en este ejercicio reflexivo-crítico, y que nos sirven para plantearnos cuestiones sobre los seres humanos y la persona humana desde nuestra América.

Es ahora momento de otro breve esbozo, que tal vez peque de generalidad, pero que consideramos necesario para situar los postulados antropológico filosóficos planteados desde nuestra América. Postulados que unidos a los anteriores nos ayudan a poner las bases de la construcción de nuestra propuesta de antropología filosófica. La filosofía latinoamericana ha construido perspectivas peculiares, formas de abordar problemas que todos los pueblos se plantean, de carácter universal y particular. Ha sido un pensamiento liberador que parte de la realidad y tiene una dimensión ética de compromiso hacia la historia, hacia los seres humanos, se aleja de una idea de ciencia estática,

¹³⁴ Nuestro trabajo de tesis en general deja a tras la repetida discusión sobre la existencia, originalidad, autenticidad y la identidad de una filosofía latinoamericana. Desde nuestro razonamiento y convicciones, es una cuestión ya muy superada. Esta reflexión nuestra ya da por supuesta la existencia y el ejercicio constante de una filosofía en, desde y para América Latina en diálogo con las filosofías mundiales y las filosofías de los pueblos amerindios, con problemas, perspectivas y metodologías propios.

inmutable y lejana de la cultura popular¹³⁵. Es una filosofía auténtica, que como plantea Leopoldo Zea, tiene una misión de mostrar el camino hacia una libertad para los seres humanos y los pueblos, pero respetando su idiosincrasia, pone su atención en los hombres concretos¹³⁶. Es de aquí desde donde partimos respecto a la filosofía latinoamericana. Desde la convicción de que al pensar a los seres humanos en concreto, no se renuncia a la universalidad en las conclusiones del filosofar. Se hacen propuestas que resultan más o menos universalizables pero a diferencia de otros discursos filosóficos, no parten de un concepto abstracto y universal de las cosas, sino de lo que es posible inducir o referir de la realidad, y que poco a poco es llevado a una discusión más general.

La filosofía latinoamericana, como otras filosofías, ha experimentado saltos cualitativos en la construcción de sus identidades y de sus rostros humanos. Los inicios del siglo XXI, son un momento significativo, para nuestro filosofar que se sitúa ante el reto de un diálogo intercultural, se enfrenta con modos distintos de entender la realidad, el sentido de la vida, el sentido de la historia¹³⁷. La filosofía latinoamericana se ha desarrollado en el núcleo del movimiento interdialogico de diversas culturas, pero también en el diálogo y debate entre diferentes disciplinas y corrientes, nada, o casi nada se sigue al pie de la letra. El eclecticismo ha sido peculiar en nuestro pensamiento filosófico¹³⁸. Ha dependido de los problemas que históricamente se han ido planteando los que “sobre la marcha” definen los métodos para su solución. No solo ha habido combinaciones entre disciplinas filosóficas, sino con las ciencias sociales que mucho han aportado a la filosofía a la hora de pensar problemas reales, emergentes y urgentes. Pero no solo las ciencias sociales son parte de este hacer filosófico latinoamericano, la literatura, sobre todo en el ensayo, la poesía, el canto, los mitos y las metáforas, han hecho también un gran aporte. “A base de metáforas, concebidas en lo más hondo del ser, o tal vez “provenientes del interior del cielo” con flores y cantos es como puede apuntarse de algún modo a la verdad”¹³⁹.

La filosofía latinoamericana también se caracteriza porque en muchos de sus planteamientos sobre los seres humanos y sus vidas cotidianas en sociedad, derivan en un socialismo¹⁴⁰. Su tradición antropológica ha sido siempre de un modo contextualizado, con diversos matices y apoyándose en

¹³⁵ Cfr. Mario Magallón e Isaías Palacios (coors), *Caminos del pensar de nuestra América*, México, CIALC/UNAM, 2018, p. 223. El tema de la sabiduría y la religiosidad popular en América Latina ha sido trabajado por Guadalupe E. Arenas Pacheco basándose en J. C. Sacannone, puede consultarse su trabajo de tesis en línea en TESIUNAM.

¹³⁶ Cfr. Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, p. 603

¹³⁷ Cfr. *Ibid.* p. 82

¹³⁸ Cfr. Guillermo Hernández, *Propedéutica a la Filosofía de Mauricio Beuchot*, Puebla, BUAP, 2010, p. 38

¹³⁹ Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 10 ed. 2006, p. 319

¹⁴⁰ Cfr. Fernando Salmerón, *Filosofía e historia de las ideas en México y América latina*, México, UNAM/IIF, 2007, 248

distintas corrientes de pensamiento, muchas venidas de Europa, pero pensadas y aplicadas a seres humanos en contextos específicos en los que hay sujetos que occidente nunca imaginó. Esta tradición antropológica puede rastrearse no solo desde Fray Bartolomé de las Casas, sino en la sabiduría de los pueblos prehispánicos, pero debido a que nos hemos enfocado en un esbozo del pensamiento filosófico más reciente, baste con mencionar algunas de las características de esta filosofía nuestra que ha pensado, y sigue pensando al ser humano en concreto.

La influencia de la filosofía de los valores o axiología que traía de tras una fenomenología y existencialismo influyó en pensadores en los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado¹⁴¹, la historia de las ideas, el análisis de las relaciones entre el ser humano y otros temas, como el de lo divino, la historia y la cultura, son otros elementos que han ido dando forma a la reflexión antropológica. Y pareciera que hay cierta convención de que en cualquier cultura, cuando el ser humano reflexiona sobre sí mismo como ser humano, hace una filosofía aunque la pregunta no sea necesariamente la de: *¿qué es el hombre?* Los nahuas por ejemplo, según Miguel León Portilla, se preguntarían si *¿tienen acaso algún cimiento los hombres o son ellos también un mero ensueño?*¹⁴² La convención o punto común parece ser que es la firme convicción de que el ser humano de cualquier cultura se piensa así mismo haciendo preguntas por el ser, aunque dichas interrogantes no se planteen a la manera helena. La filosofía latinoamericana desarrolla grandes temas en el contexto de desconcierto de todas las crisis humanas del siglo XX y XXI, coloca el dedo en la llaga y pone a la filosofía como aquella fuerza que puede ofrecer la recuperación humana de una humanidad que va perdiendo su ser¹⁴³, incluso su aspiración a ser.

En el desarrollo de nuestra filosofía se va haciendo evidente la importancia del tema antropológico, tanto que por ejemplo el filósofo poblano Guillermo Hernández afirma que “El problema de la filosofía en América es, para Zea, el problema del hombre americano”¹⁴⁴, es decir, el ser humano en concreto, y aquí dicho más propiamente, en circunstancia. Las cuestiones recurrentes en la filosofía occidental, por ejemplo sobre el origen, la naturaleza y existencia, el albedrío, la muerte o la supervivencia en el más allá, en nuestra América no aparecen necesariamente de modo sistemático, no se encuentran recurriendo a un autor individual, sino muchas veces a colectivos, a comunidades que discuten y cuyas conclusiones son intraducibles a las categorías de la filosofía de cuño europeo. Incluso, quienes piensan estos temas sobre el ser humano no son muchas veces “filósofos

¹⁴¹ Cfr. Guillermo Hernández, *Propedéutica...op.cit*, p. 42

¹⁴² Cfr. Miguel León Portilla...*op.cit*, 180

¹⁴³ Cfr. Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, FCE, 2ª reimpresión, 1992, p. 416

¹⁴⁴ Guillermo Hernández, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, UNAM, 2004, p. 289

profesionales”, sino escritores, periodistas, abogados, religiosas, cantoras, guerrilleros, sacerdotes, líderes sociales. Es interesante también que en la filosofía latinoamericana al mismo tiempo que se piensa filosóficamente al ser humano, implícitamente se le piensa como pensador de sí mismo, como un ser con la capacidad de hacer filosofía de sí y de los suyos, como filósofo. Nos dice Eduardo Nicol:

...la idea del hombre como ser-filósofo abarca a todo hombre; expresa, por el contrario, que él es un ser superiormente interesado. Lo que hace la filosofía es orientar el enfoque de ese interés: el hombre ha de estar interesado en ser hombre. Esta posibilidad de ser se cumple en la interrogación sobre sí mismo, y sólo por añadidura con ese saber de las cosas al que llamamos ciencia¹⁴⁵

El pensar a un ser humano más concreto en la filosofía latinoamericana representa, además de una búsqueda de identidad y de un modo de hacer filosofía, una crítica a las formas de filosofar occidentales, poner en cuestión la “razón filosófica eurocéntrica” es poner en cuestión al ser humano que se piensa a partir de ella¹⁴⁶. Pensar al ser humano en concreto, contextualizado, cuestiona directamente los universalismos impuestos. Abre la conciencia de un filosofar desde lo propio, incluso se hace una necesidad: “La actividad de pensar no es una función de lujo, sino antes bien una necesidad vital para el hombre. El pensamiento nace de la vida y le devuelve, en cambio, varias dimensiones que ensanchan sus horizontes y la hacen más profunda”¹⁴⁷. Pareciera que la persona humana en América Latina al ser pensada adquiere el deber de asirse de su circunstancia y pensarla para transformarla, para hacer algo. Refiriéndose a esto dice Beorlegui: “Cada vez (...) somos más conscientes de que el ejercicio de pensar y de filosofar no es una actividad abstracta y desmundalizada, sino fruto de un modo situado de ver la realidad”¹⁴⁸.

La conciencia, o mejor dicho, la toma de conciencia como actitud, es aquello que apoyándose en la ciencia y sabiduría, la universalidad, el concepto y el símbolo, la imaginación y la racionalidad, al conciliarse nos dotan lo necesario para afirmar que como pueblo somos capaces de formular nuestros problemas, con categorías y conceptos propios, sin despreciar los que vienen de fuera¹⁴⁹. El ser humano en concreto es el que desde el pensamiento filosófico latinoamericano, además de pensar su concreción, se da cuenta de que puede plantear nuevas cosas, de construir y proyectar, se percata que él, como todos, tenemos vocación de filósofos, cosa que se convierte en un deber ser en la historia, y ve que “La filosofía es un quehacer del hombre consigo mismo. De este modo, en la idea del hombre como ser-filósofo, la universalidad de la idea toma la forma de la comunidad, ya no

¹⁴⁵ Eduardo Nicol...*op.cit.*, p. 384

¹⁴⁶ *Cfr.* Carlos Beorlegui...*op.cit.*, p. 27

¹⁴⁷ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Argentina, Espasa Calpe, 1951, p. 132

¹⁴⁸ Carlos Beorlegui...*op.cit.*, p. 36

¹⁴⁹ *Cfr.* Mario Magallón e Isaías Palacios (coors), *Caminos del pensar de nuestra América*, México, CIALC/UNAM, 2018, p. 223

es político, o programático en ningún sentido; es un principio ético”¹⁵⁰. Estamos hablando de un filosofar que va hacia el ser humano de carne y hueso y resurge de este mismo hacia el mundo, hacia la realidad próxima.

El ser humano en concreto, objeto de reflexión de la filosofía latinoamericana está encarnado en el explotado, la criminal, el migrante, el extranjero, la mujer. Adquiere características específicas, de clase, género, de lugar de origen. La cuestión del indígena, por ejemplo, es un rasgo históricamente filosófico antropológico latinoamericano, Luis Villoro, que se ha ocupado de la cuestión de la otredad, hace este análisis identificando a ese “otro” con el “indio”¹⁵¹. Para Paulo Freire está también el ser humano como un oprimido, quien al tomar conciencia de su opresión, por medio de una educación en libertad puede liberarse y liberar a su opresor¹⁵², Antonio Caso estudia la relación entre la persona y el Estado así como las consecuencias en aquella cuando aquel es totalitario con orientaciones racistas y clasistas¹⁵³, estas son apenas unas muestras de antropología filosófica pensada en el hombre concreto. Un ser situado en América Latina, con historia peculiar, con una toma de conciencia de su circunstancia y la filosofía como posibilidad y al mismo tiempo como deber para cambiar su situación, son constitutivos de una filosofía del ser humano desde la realidad y no desde categorías abstractas universales. Zea propone a los latinoamericanos tomar conciencia de su situación de dependencia, y a partir de su circunstancia, crear una expresión cultural-histórica propia, y por medio de esa *praxis* alcanzar la transformación, la liberación, el hombre nuevo¹⁵⁴. En últimos términos, cabe decir que la antropología filosófica latinoamericana, que no se presenta como un *tractatus*, apunta no solo a definir categorías que puedan universalizarse, sino también a utopías que igualmente puedan ser universalizables, formas de vida humana deseables pero alcanzables para todos.

¹⁵⁰ Eduardo Nicol...*op.cit*, p. 384

¹⁵¹ *Cfr.* Carlos Beorlegui...*op.cit*, p. 610

¹⁵² *Ibid*, p. 683

¹⁵³ *Cfr.* *Ibid*, p. 415

¹⁵⁴ *Cfr.* Guillermo Hernández, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, UNAM, 2004, p. 289

1.6.- Temas derivados de la pregunta antropológica desde otra circunstancia

...con sus peculiaridades, con sus colores,

*Mujeres y hombres aquí se preguntan
Qué son de lo que han sido
Qué son de lo que serán,
¿por qué aquí habrán nacido?
¿Para qué aquí morirán?*

La cuestión antropológico-filosófica planteada desde y para el ser humano concreto en el pensamiento filosófico latinoamericano, deriva en temas íntimamente relacionados con la persona humana que queremos a continuación exponer con el fin de comprender mejor las peculiaridades de nuestro filosofar antropológico.

El tema de la historicidad en nuestra América tiene una presencia que no se puede dejar de largo. La influencia del historicismo desde Dilthey, de Ortega y Gasset por medio de sus obras pero también por los “Transterrados” españoles que llegaron a nuestro continente en la primera mitad del siglo XX, unidos a algunos filósofos que trabajaban en su lugar de origen, pensaban al ser humano como un ser en la historia, transformador de ella, pero también fruto, con un ser cambiante. Se parte de un ser circunstanciado e histórico. Ya no es una esencia inmutable, sino en camino de ser. Esta idea se iría haciendo un fundamento para muchos investigadores, de modo que a mediados de dicho siglo la búsqueda de identidad humana, filosófica, cultural, habría de buscarse en la propia historia de los países pero también de la región. Para el maestro Leopoldo Zea por ejemplo, la historia además de ser fundamental para el ser humano, lo es para los pueblos. Estos hacen la historia y son resultado de ella también, cosa que puede modificar siempre la relación entre ellos¹⁵⁵. La historia cumple la función de ser el espacio desde donde se puede afirmar al ser humano concreto, el ser es dado por la historia, porque el ser es histórico. A. Andrés Roig afirma que aún con ambigüedades, ha habido un esfuerzo por la afirmación del hombre latinoamericano, y que es importante rescatar los momentos valiosos en la historia sobre los que es posible construir posibilidades del futuro¹⁵⁶. La historia pues, es el espacio de realización humana, pero es también la realidad que pone en cuestión el conocer del ser humano cuando es consciente de su ser histórico, “...para Ellacuría la inteligencia humana queda también afectada por la historicidad, por lo que se necesita afrontar el problema del

¹⁵⁵ Cfr. Carlos Beorlegui...*op.cit*, p. 597

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid*, p. 649

conocimiento desde el punto de vista de la historicidad”¹⁵⁷. Las conclusiones de un proceso de conocimiento no son eternas, y lo que podamos decir del ser humano tiene también una historicidad, digamos que apenas un acercamiento al “ser siendo”.

La historia se da en una circunstancia, que es a su vez otro tema íntimamente relacionado con la cuestión antropológica. El ser humano vive en circunstancia, en situación. Zea decía que el hombre es el que piensa su circunstancia, y en ese proceso de pensamiento se percató de que el universo es un sistema de relaciones entre concretos¹⁵⁸, la circunstancia permite la toma de conciencia. Casos hay de sobra en nuestra historia en los que desde una conciencia circunstanciada y contextualizada, se mira al ser humano en su propia cultura para proponer caminos de transformación y mejora¹⁵⁹. La circunstancia significa también que se está, que se vive en una cultura, en una sociedad y que se tiene un lugar en esta, aquí es donde se ha pensado al ser humano, así se ha hecho filosofía en nuestra América. “La filosofía es un saber situado, lastrado por las capas inconscientes de los individuos, y de las culturas y clases sociales desde las que se filosofa”¹⁶⁰.

Hay un contexto ideológico en el que nos movemos, aceptarlo es parte de la toma de conciencia de la circunstancia. Las ideologías forman parte también de nuestras filosofías, ciertamente se han tratado y deben tratarse con cuidado, con un pensamiento crítico, pero sin duda constituyen parte fundamental de nuestros motivos, intereses políticos, nuestras posturas éticas a la hora de filosofar. Para nosotros pensar que cuando filosofamos estamos separados del plano ideológico, es un autoengaño, por el contrario, pugnamos por la aceptación de la ideología como parte de nuestro ser circunstanciado, como un elemento que influye en nuestro pensar pero que no debe determinar nuestro pensamiento, más bien que hemos de ser críticos con nuestras propias ideologías. La pregunta antropológica en nuestra América ha estado también hermanada con el tema de la identidad. Gran cantidad de estudios de todo tipo han trabajado el tema en nuestra región desde las peripecias náuticas en 1492 hasta hoy, es decir que en toda la historia de América Latina la

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 789

¹⁵⁸ Cfr. Guillermo Hernández, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, UNAM, 2004, p. 285

¹⁵⁹ En la historia del pensamiento filosófico latinoamericano ha habido muchos casos en los que se ha reflexionado sobre el ser humano en concreto, desde su circunstancia. Por ejemplo en *El perfil del hombre y la cultura en México*, Samuel Ramos quiso realizar un análisis profundo y serio de la realidad de la cultura mexicana y centrándose en un hombre concreto, un ser cultural, con cultura particular, orientada por un saber y valores universales. Hace también un manual de antropología filosófica llamada *Hacia un nuevo humanismo*. intenta superar la oposición entre materialismo y espiritualismo. Propone una visión integral. Apela a la vitalidad de Ortega y Gasset y funda la espiritualidad de la persona desde la axiología de Max Sheler. Cfr. Carlos Beorlegui...*op.cit*, p. 509-511

¹⁶⁰ *Ibid*, p. 38

búsqueda de identidad¹⁶¹ ha estado presente, desde distintas formas y con matices diversos con mayor énfasis desde mediados del siglo pasado. Por ejemplo en México, Zea pensando en el tema de la identidad que implica la cuestión de la originalidad y la autenticidad, dice que todo hombre es original, distinto y peculiar, ya que lo específico del ser humano es convivir con los demás y crear sus propias formas de convivencia, pues para él la originalidad es un atributo de toda persona y sociedad¹⁶².

La identidad en nuestra filosofía no solo es un asunto teórico, sino que como decía el mismo Zea, algo en lo que se nos va la existencia, tiene que ver con nuestro autoconocimiento, autovaloración, y amor propio. Así también se nos da a entender en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; amar la propia cultura es amarse a sí mismos, tenerse como seres humanos valiosos valorando a los otros seres humanos igualmente valiosos. No hemos de cansarnos de reflexionar quienes somos; “Así amaron los *tlamatinime* su propia cultura, viviendo en un mundo y sabiendo morir en él. Enseñanza final de un pueblo maravilloso que descubrió para pensar el camino de las flores y el canto”¹⁶³.

La búsqueda de identidad es la cuestión antropológica hecha propia, hecha para uno mismo como ser de un lugar, de un pueblo específico. Más allá de si hubo respuestas esencialistas o antiesencialistas, lo que nos interesa aquí es resaltar el hecho de que se dio la concreción de una cuestión de cuño “universal” a algo “contextual”. Se sigue preguntando por el ser, pero por el ser propio, incluso esta pregunta se presenta como un deber, es una filosofía en cierto sentido obligatoria. “Debemos pensar lo que somos más bien a partir de los puntos problemáticos, resistentes de nuestro ser histórico, de nuestras zonas opacas o mal resueltas; a partir de la pura y siempre radiante “identidad”. Tal es la apuesta teórica y cultural de Villoro...”¹⁶⁴. En este tema de la identidad es posible identificar que no es un planteamiento desde un yo individual sino desde un nosotros, en nuestro pensamiento latinoamericano una pregunta antropológica no es ¿Quién es el hombre? Al menos no directamente, ni ¿quién soy yo como individuo? Aunque esté implícita esta pregunta, más bien es ¿Quiénes somos? La pregunta filosófica tiene un interés subjetivo, pero no individualista. Roig habla de la “subjetividad” por ejemplo, pero como un sujeto colectivo, un

¹⁶¹ Cfr. *Ibid*, p. 25

¹⁶² Cfr. Carlos Beorlegui...*op.cit*, p. 598

¹⁶³ Miguel León Portilla...*op.cit*, p. 323

¹⁶⁴ Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM, 2010, p. 72

“nosotros” que se define en conflicto con otros sujetos, todos configurados por elementos que conforman su realidad social e histórica¹⁶⁵.

De la mano con el tema del nosotros como cuestión filosófica, está el tema de la pregunta de los otros que ha sido trabajado por autores desde muchas perspectivas, pero ya que nuestro objetivo solo es mencionar algunos temas afines al de la persona humana en nuestra América, nos limitamos a referirnos a Luis Villoro como un ejemplo. Para él el tema de la alteridad, del otro, de los otros, y de lo Otro con mayúsculas es nuclear en la filosofía¹⁶⁶. Según Mario Teodoro Ramírez, la visión de la “otredad” de Villoro es plural y tiene un estadio interpersonal (el tú), un intercultural (otra cultura), el estadio metafísico (el Otro absoluto) y el de la praxis social (los otros, la comunidad humana)¹⁶⁷. Este tema de la alteridad, se desarrolla en el momento de pensar al ser humano pero no solo como discurso, sino como la necesidad urgente de una *praxis*, como un ejercicio en el que la relación entre personas aporta al análisis y a las mejoras reales de los seres humanos.

En el momento que el ser humano construye su entorno –dice Lucía de Luna Ramírez- afirma su existencia. Lo edifica al relacionarse con todo lo que existe. En este sentido (...) la práctica implica una transformación de la realidad al tratarse de la relación permanente con el Otro –la alteridad- pues no se puede ser sin el Otro, ni trascender en el solipsismo, ni construir algo nuevo sin interacción con el Otro. No obstante, la práctica puede ser tanto liberadora como reproductora de dominación¹⁶⁸

Entre estos temas que exponemos está el de la “dignidad” humana, sobre todo porque en nuestra región está contextualizada en un ambiente de desigualdad e injusticia. Carlos Beorlegui, comentando a Roig, dice que nuestra historia ha estado llena de emergencias críticas, de moralidades rebeldes, estas se han hecho frente a eticidades vigentes que piden respeto por la dignidad humana. Las moralidades críticas y revolucionarias comúnmente tienen una idea que las regula, la “utopía de la dignidad humana”. Estos sucesos manifiestan la reconstrucción de una antropología de la emergencia. Los levantamientos que hacen crítica a las eticidades digamos, dominantes, sirven de impulso y modelo para alumbrar un nuevo futuro para el ser humano¹⁶⁹.

Al principio de este apartado hicimos hincapié en la perspectiva historicista, lo cual implica entender la esencia como algo dinámico, pero no por ello se niega una búsqueda ontológica¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Cfr. Carlos Beorlegui...*op.cit*, p. 648

¹⁶⁶ Cfr. Mario Teodoro Ramírez...*op.cit*, p. 34

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid*, pp. 39-40

¹⁶⁸ j 1 Mario Magallón/Juan de Dios Escalante (coords), *América Latina y su episteme analógico*, México, UNAM/CIALC, 2014, p. 133

¹⁶⁹ Cfr. Carlos Beorlegui...*op.cit*, p. 650

¹⁷⁰ Algunos ejemplos de esto son Emilio Uranga, miembro del grupo Hiperión. Él analiza el ser del mexicano, pasa del historicismo al ontologismo. Dice que el ser humano es alguien que tiene que hacerse, sin embargo el hombre iberoamericano y mexicano, en caso de realizarse, lo hace como occidente. Uranga pugna por una ontología, pero una ontología occidental que puede ser universalizable. Cfr. Carlos

Dicha búsqueda se dio sobre todo en el desarrollo de las filosofías nacionales que se preguntaban por el ser de un pueblo-nación. En su mayoría las respuestas a estos planteamientos que trataban de distinguir lo peculiar del ser de cada pueblo, se apoyaban en análisis de la cultura. Y este es un tema de la antropología filosófica desarrollado en nuestra América, pues se considera que “...es en el hombre donde radica el principio y fin de la cultura. No podemos ni siquiera concebir cómo sería una cultura cuyos valores fueran diferentes a los fines humanos”¹⁷¹. La cultura es una muestra de lo concreto de la persona humana, a esto puso mucha atención la filosofía latinoamericana. Porque a partir de una interpretación de lo cultural de cada pueblo, se podía hacer diferentes deducciones que apuntaban a una conclusión sobre el ser. La cultura es importante porque ahí se desarrolla la personalidad humana, es la finalidad de la actividad espiritual¹⁷², es donde el ser humano se actualiza y desarrolla, donde manifiesta su dignidad. Concordamos con Francisco Larroyo en que la persona constituye la más alta dignidad al crear y portar cultura, es el terreno donde la dignidad deja de ser abstracta y se hace obra, se hace realidad¹⁷³, así mismo como no habría persona sin cuerpo, tampoco habría identidad sin la creación de la cultura.

Como sabemos, nuestros pueblos albergan una pluralidad de culturas. Tal hecho hace que en nuestra América, sobre todo al final del siglo pasado, no se hable de cultura en singular sino de culturas, en plural. Así se comienza a pensar al ser humano en su propia cultura pero en relación con otras culturas. Desde los años ochenta del siglo XX surgen las primeras discusiones del diálogo cultural, iniciativa de Raúl F. Betancourt¹⁷⁴, tema que poco a poco irá tomando más fuerza hasta ser punto de referencia para los estudios latinoamericanos. La consigna de Arturo Andrés Roig de tenernos a nosotros mismos como valiosos permea en todo el pensamiento latinoamericano, en el que como habíamos dicho, la filosofía de los valores va adquirir un lugar importante en todas las disciplinas filosóficas, tanto que las preguntas sobre el ser humano surgen de la valoración y estudio de sus obras, sea del ser humano en general o en particular. Se considera que “La valoración de la obra de un hombre no es, primero que todo, una comparación con un paradigma ideal y prefabricado; es, más bien, el descubrimiento de las posibilidades que tienen una nueva perspectiva

Beorlegui...*op.cit.*, pp. 608-609. Otro ejemplo es Leopoldo Zea que “...busca la “esencia” de lo mexicano y lo americano pero teniendo siempre en el horizonte la “esencia” del hombre en general; por eso, en su búsqueda se sirve de un análisis que es más fenomenológico que psicológico. Atiende, además, a las estructuras sociales y a los hechos históricos pero solo en tanto cuanto le permiten entender y explicar mejor los filosofemas. En Zea no es el fenómeno, el hecho mismo lo que interesa, sea psicológico, sociológico o histórico, sino su sentido, lo que está detrás, su fundamento” Guillermo Hernández, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, UNAM, 2004, p. 279

¹⁷¹ Samuel Ramos...*op.cit.*, p. 97

¹⁷² *Cfr. Ibid...op.cit.*, p. 97

¹⁷³ *Cfr. Carlos Beorlegui...op.cit.*, p. 563

¹⁷⁴ *Cfr. Guillermo Hernández, Propedéutica a la Filosofía de Mauricio Beuchot*, Puebla, BUAP, 2010, p. 97

de integrarse o dislocarse del cuadro general que forman las perspectivas ya reveladas”¹⁷⁵. Es la valoración entonces un vehículo que va de lo singular a lo plural y viceversa, pero no solo en las obras materiales sino en las conductas y pensamientos de las personas mismas. Surge una preocupación axiológica, la pregunta ya no es solo por la esencia del ser humano, sino por cuál es su verdadero valor. Para Miró Quesada por ejemplo el valor de lo humano no se puede someter a la relatividad de las teorías, según él, para captar y proclamar dicho valor no se necesita teoría alguna, tal vez de ahí del título de su ensayo *El hombre sin teoría*. Desde el pensamiento de Quesada, lo que se requiere para explicar al ser humano y sus acciones es antes que todo, una premisa de valor¹⁷⁶, es en el valorar lo humano donde se origina algo, para él, un socialismo humanista¹⁷⁷.

Comentamos ya que para la filosofía latinoamericana, concretamente los temas antropológicos están relacionados con otros, y se desarrollan justamente en esa relación. Difícilmente podremos encontrar en nuestras filosofías, y en los autores latinoamericanos en general, tratados especializados, aunque sí los hay¹⁷⁸, regularmente encontraremos los postulados antropológico-filosóficos como “entre líneas”; en los textos donde se estudia a un ser humano en concreto en relación con la educación, la ética, política, la utopía, la revolución, los movimientos políticos o la historia.

Finalmente, un tema derivado de la cuestión antropológica en América Latina, es el de la misión histórica. Se asume que los seres humanos todos, además de poder reflexionar su realidad, una vez que han tomado conciencia de sus circunstancias deben cumplir una misión con su historia, y solo así pueden desarrollarse. “Korn considera que la rehabilitación de la persona humana era el rasgo más significativo de la filosofía (...) se sitúa por encima de la naturaleza, ante la cual el hombre realiza una doble misión: comprobar los hechos y valorarlos”¹⁷⁹. Pareciera que en nuestra región a la par de la búsqueda de identidad del ser humano, está la búsqueda de identidad de los filósofos, su papel en la historia y en la sociedad.

Para Alfonso Reyes, el hombre tiene una misión en el lugar específico en donde está, trae un mensaje¹⁸⁰. La pregunta por el ser y la pregunta por el ser que filosofa han ido de la mano en

¹⁷⁵ Guillermo Hernández, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, UNAM, 2004, 279

¹⁷⁶ Cfr. Fernando Salmerón...*op.cit.*, p. 245

¹⁷⁷ Para Miró Quesada, por el odio hay hombres que luchan contra el hombre y otros por amor lo hacen, por el hombre. La gran elección está constituida por el amor o el odio. Cfr. *Ibid*, pp. 246-277

¹⁷⁸ Por mencionar ejemplos tenemos *La idea del Hombre* de Eduardo Nicol y *Teoría del Hombre* de Francisco Romero.

¹⁷⁹ Carlos Beorlegui...*op.cit.*, p. 389

¹⁸⁰ Cfr. *Ibid*, p. 431

nuestros pueblos. Dejamos una cita de Ángel María Garibay que desde nuestro punto de vista, sintetiza lo que hemos querido dar a entender en este apartado sobre los temas derivados de la pregunta antropológica en nuestra circunstancia histórica.

Todo hombre de necesidad filosofa, sin necesidad de ajustarse a los moldes de Platón y Aristóteles, ni de Buda o Vivekananda. Tantas cabezas, otras tantas sentencias, dijo el latino. Y cada cultura tiene su modo particular, propio e incommunicable de ver el mundo, de verse a sí mismo y de ver lo que trasciende al mundo y a sí mismo¹⁸¹.

1.7.- Horizontes de la pregunta antropológica en América Latina

...con sus propias intenciones, matices y anhelos.

*“Podemos ir lejos de nuestros montes,
Ir lejos de nuestras vertientes,
Para volver, hermano,
Para volver”*

Ma. Isabel Lara

Con este apartado estamos a punto de terminar nuestro primer capítulo en el que básicamente hemos querido reunir temas y postulados de la antropología filosófica europea y de la filosofía latinoamericana recientes, que nos sirven como base epistemológica para comenzar a construir una propuesta de antropología filosófica que nos ayude hoy a comprender al ser humano desde nuestra América.

Vamos ahora a exponer lo que creemos son los horizontes a donde apunta el pensamiento filosófico latinoamericano cuando toca temas antropológicos, pues como ya hemos dicho, estos no se han presentado como tratados sistemáticos, más bien en relación con problemáticas sociales y culturales, como sabemos nuestra filosofía ha sido más que por placer contemplativo, por emergencia y necesidad. Si en la filosofía occidental se ha visto con malos ojos a la ideología, en América Latina, además de reconocer y aceptar su presencia, se ve como una herramienta. El ser humano tiene la necesidad de recurrir a las ideologías utilizándolas para el servicio del bien y la verdad, para la movilización social, o para el enmascaramiento del bien y la verdad¹⁸². Se acepta que “...la ideología es un ingrediente antropológico, en la medida en que pertenece a la estructura

¹⁸¹ Miguel León Portilla...*op.cit.*, p. X

¹⁸² Cfr. Carlos Beorlegui...*op.cit.*, p. 68

humana de intelección de la realidad”¹⁸³, de manera que más que intentar renunciar inútilmente a ella, habría que conocer las ideologías de los contextos en que nos movemos y utilizarlas potenciándolas en pos de los seres humanos. El ejercicio reflexivo en nuestra América también ha llevado a pensar seriamente en la posibilidad de otras formas de razón que no acaparen la realidad ni pretendan imponerse sobre otras, se apunta al horizonte de tratar de comprender otras razones.

Ser verdaderamente racionales –dice Mario Teodoro- es estar dispuestos, primero que en nosotros (que en mí), a reconocer la razón en el otro, la razón del otro, *tu razón*. Ésta es el principio de una auténtica y sincera disposición al *entendimiento*, al encuentro con el otro. No se trata de tener razón, nunca se trata de eso: se trata de *dar* razón de encontrar la razón *juntos*¹⁸⁴

La razón que se abre otras razones corresponde a un sujeto que se abre, que deja entrar otras razones y las pone en diálogo, y este último es sin duda otro horizonte al que se apunta. Según Risieri Frondizi, en la teoría antropológica el yo es el centro de la realización humana y para que esta suceda, debe estar en diálogo con las cosas y con los otros. En la filosofía latinoamericana el diálogo es medio, pero también es fin, en donde el ser humano es tal porque se relaciona con el ser humano. Yossadara Franco Luna dice: “...la verdadera humanidad de la persona se revela cuando, a pesar de todo, se está dispuesto a conversar sabiendo que cuanto se diga puede ser contrario, pero lo que unifica es la razón”¹⁸⁵. Así pues, las filosofías están llamadas a dialogar hasta el punto de ser la filosofía un espacio de realización humana.

Nos parece también que otro horizonte del ejercicio antropológico latinoamericano es el de buscar la autocrítica. En su tiempo Samuel Ramos desde un análisis de la cultura mexicana intentó acercarse al perfil del hombre, pero en una cultura concreta, en este caso, la mexicana, señaló críticamente los aspectos negativos, pero no se quedó en ello sino que hizo propuestas para mejorar el perfil del mexicano¹⁸⁶, y eso es precisamente un horizonte al que se apunta en nuestra América, porque no se trata, desde la filosofía, de reconocer y aplaudir nuestras culturas, sino sobre todo hacer una crítica con miras a una mejora. La crítica ha sido y sigue siendo importante porque nos coloca en una situación de proyecto en la que queda mucho por hacer, por construir, por eso para nosotros la crítica es un horizonte y a la vez un vehículo.

Todo esto que vamos mencionando, no lo hacemos con el afán de hacer pensar que en las filosofías de otras regiones están ausentes tales elementos, es simplemente que en América latina han predominado, y a la vez han dado cierta personalidad a nuestro filosofar, un filosofar, crítico a las

¹⁸³ *Ibid*, p. 68

¹⁸⁴ Mario Teodoro Ramírez...*op.cit*, p. 6

¹⁸⁵ Yossadara Franco Luna, “La ciencia moderna, una negación del diálogo”, en Ma. Del Rocío y René Vázquez (coors), *Razón y modernidad. Horizontes del filosofar actual*, México, UAT/Itaca, 2019, p. 89

¹⁸⁶ *Cfr.* Samuel Ramos...*op.cit*, p. 8

tradiciones, volcado a la *praxis*, utópico, político, mítico, poético, religioso, de la oralidad, y que apuesta por la educación como base transformadora, liberadora. No podríamos dejar de mencionar el carácter liberador al que se ha apuntado. Finalmente con todas sus diferencias y matices, las filosofías y teologías de la liberación buscan la libertad de la persona humana, de los pueblos humanos, lo que significa ya la afirmación de que el ser humano debe ser libre, este “debe” tiene su razón de ser en la historia de nuestra América y en las circunstancias sociales del presente. Para Adolfo Sánchez Vázquez, la sociedad forma el comportamiento individual pero no desaparece la libertad humana como *praxis* intencional y consciente¹⁸⁷, su presencia permite cambios en su misma sociedad. Dicha presencia se ve manifestada en momentos específicos de la historia en los que se busca cambiar el *status quo* que oprime. “Esos momentos de denuncia de la situación de dominación y de búsqueda de la liberación constituyen los capítulos en los que el hombre hispanoamericano ha puesto en juego su esfuerzo por conseguir su propia identidad, en un empeño también de invertir la teoría y la práctica del inveterado discurso europeo”¹⁸⁸, pero estos capítulos liberadores no son solo en el plano teórico sino en las relaciones humanas, en lo político. Son una especie de actos proféticos en los que se anuncia y se denuncia, se anuncian utopías, se denuncia una injusticias. Así cuando se ha hecho, de forma “indirecta”, antropología filosófica en América Latina se ha puesto, a la manera de Ignacio Ellacuría, énfasis en su carácter crítico, pero también creador y libre.

Filosofar sobre el ser de la libertad y en el proceso de ser de la liberación lleva a pensar en el ser humano libre y en su actuar en un proceso de liberación ante situaciones de opresión. “En la concepción de Zea el hombre es el ser, el único ser, en el que el universo es consciente de la lucha por su propia libertad o liberación”¹⁸⁹. El problema central, en este caso de la filosofía de la liberación radica en una cuestión antropológica, la libertad del hombre todo¹⁹⁰, en este sentido la búsqueda de libertad es un proceso constante e inacabable, el proceso de ir siendo es el proceso de ir siendo libres en el mundo vital circunstanciado. Dice Lucía De Luna “...no siempre debe haber opresión para que exista una práctica de liberación. La práctica de liberación en este sentido es el trabajo por y para ser parte de la libertad y el equilibrio con todo lo que existe...”¹⁹¹.

¹⁸⁷ Cfr. Carlos Beorlegui...*op.cit.*, p. 570

¹⁸⁸ *Ibid*, p. 649

¹⁸⁹ Guillermo Hernández, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, UNAM, 2004, p. 286

¹⁹⁰ Cfr. Carlos Beorlegui...*op.cit.*, p. 603

¹⁹¹ Mario Magallón/Juan de Dios Escalante (coords), *América Latina y su episteme analógico*, México, UNAM/CIALC, 2014, p. 142

Como otro horizonte al que se apunta, y tal vez desde el mismo quehacer filosófico, es el de la universalidad. No se parte de conceptos abstractos universales que explican esquemáticamente toda la realidad, pero tampoco se trata simplemente de elaborar conocimiento localista que no se ponga a prueba como conocimiento universal. La universalidad de las categorías e ideas con las que pensamos al ser humano es tan solo una propuesta que pretende servir a otros que pueden tomar lo que les sirva, no es el deseo soberbio de que nuestras conclusiones expliquen a los seres humanos de todas las culturas, sino la intención de que nuestro filosofar pueda dialogar de forma universal con otras filosofías. La universalización del filosofar latinoamericano en torno al ser humano es para nosotros, un acto de apertura, búsqueda y reconocimiento de los otros. Lo universal en la filosofía latinoamericana es, desde nuestra mirada, no los resultados teóricos, sino el acto mismo de filosofar sobre la humanidad en una humanidad concreta, a nuestro alcance. Porque el ser humano es la condición que posibilita la existencia del universo como universo, como un sistema de relaciones, de cosas con sentido humano que a su vez humanizan al ser humano¹⁹². Que esto sean en el fondo cuestiones metafísicas, sí, lo son. “En el espíritu humano, advierte Alberini, hay un anhelo de lo incondicionado, y en eso consiste el sentimiento metafísico de la vida”¹⁹³.

Nos percatamos que estos horizontes tienen de algún modo un carácter utópico, que no romántico, tienen un lugar al cual no se llega realmente pero que es posible dirigirse a él, y al final eso es un horizonte, existe solo como referencia, pero sin referencia no hay a donde ir, y el ser humano siempre va, a un horizonte o a ningún lugar, pero no puede evitar “ir”, siempre está en camino. Aspectos que hemos mencionado de la “antropología filosófica latinoamericana”, permítasenos la singularización, tienen la función de potenciar, de proyectar una humanidad mejor desde la circunstancia histórica y no de un estado de naturaleza arbitrariamente impuesto. Para Roig, por ejemplificar, la necesidad de defender y aspirar al respeto a la dignidad humana representa la “función utópica” presente en el ser humano todo¹⁹⁴. En nuestro filosofar antropológico, y es nuestra convicción, se tiende a algo imaginado, sí, pero no partiendo de un planteamiento imaginado, sino de un mundo vital en circunstancia histórica hacia otra circunstancia mejorada por nuestros imaginarios.

Los postulados de la antropología filosófica latinoamericana han apuntado también al horizonte del humanismo, no renacentista, no religioso, sino un nuevo humanismo, latinoamericano, así como se habla de historia, región, naciones, instituciones, culturas y economías en construcción, se habla del

¹⁹² Cfr. Guillermo Hernández, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, UNAM, 2004, p. 285

¹⁹³ Carlos Beorlegui...*op.cit.*, p. 448

¹⁹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 650

ser humano en construcción, alguien que no acaba de ser, que aún no se define. En nuestra América esta preocupación, y la ocupación por tal, ha estado latente dejando sobre todo a la educación la responsabilidad. Hace casi un siglo Samuel Ramos como otros filósofos latinoamericanos, pone su propuesta en un tipo de humanismo a través de la educación¹⁹⁵. En muchos casos este humanismo se ha relacionado a un socialismo¹⁹⁶, a la comunidad y a la humanización de las clases populares¹⁹⁷, y de los pueblos indígenas. Son propuestas de humanismo *sui generis* en las que los sujetos paradigmáticos no son las élites económicas ni intelectuales.

Pedro Henríquez Ureña aún con su formación positivista estuvo influido por el pragmatismo, irracionalismo y vitalismo, se apegó a la tradición clásica, sin embargo estuvo convencido del humanismo como aspiración a una sociedad justa que potencia lo humano¹⁹⁸. Es un humanismo insertado en las entrañas de la complejidad social, en el vivir cotidiano en sus contextos desiguales. Pareciera que la propuesta humanista ha sido un constante punto de encuentro para distintos filósofos que andando por otros caminos llegan a este entrecruce. Mauricio Beuchot por ejemplo, nos dice Guillermo Hernández Flores, redimensiona su reflexión antropológica gracias a la teología de la liberación, le aporta un compromiso ético y político que tendrá como derroteros el tratamiento de los fundamentos de los derechos humanos, el reconocimiento de la justicia y el derecho, y del concepto hacia una comunicación entre diferentes inteligibilidades¹⁹⁹.

Es un humanismo que toma cartas en el asunto, que trata de atender problemáticas concretas. En nuestra América las corrientes de pensamiento que en otras regiones parecen disímiles, contradictorias y hasta contrarias, dialogan y se mestizan abandonando sus dejes de rigor tradicional y dogmático, dejando su casta para aportar algo a una problemática concreta, por ejemplo “Para Hinkelammert tanto la teoría marxista como la teología de la liberación representan herramientas válidas de emancipación, en la medida en que proporcionan criterios para evaluar el tipo de sociedad que haría posible una vida más humana”²⁰⁰. Aquí parece no importar si se es fiel o no a la teoría primigenia, a la autoridad de los autores, lo literal pasa a segundo término porque lo que importa es el sentido de las ideas orientado a una situación que hay que resolver. Los sistemas filosóficos vienen a ser herramientas y no doctrinas a repetir y defender. Lo que hemos planteado,

¹⁹⁵ Cfr. Samuel Ramos...*op.cit*, p. 110

¹⁹⁶ Cfr. Fernando Salmerón...*op.cit*, pp. 148-249

¹⁹⁷ Por ejemplo García Bacca piensa que en la revolución social como superación de la sociedad capitalista, el fruto del trabajo creador no sea para “mí” sino para “nos”, para la sociedad de los humanos. Hecho que superaría tres etapas del humanismo, el teórico, el práctico y el positivo. Cfr. Carlos Beorlegui...*op.cit*, p. 535

¹⁹⁸ Cfr. *Ibid*, p. 502

¹⁹⁹ Cfr. Guillermo Hernández, *Propedéutica a la Filosofía de Mauricio Beuchot*, Puebla, BUAP, 2010, pp. 124-125

²⁰⁰ Carlos Beorlegui...*op.cit*, p. 771

con énfasis en lo concreto, no implica que horizontes como el de la trascendencia queden fuera del filosofar, por el contrario, este tema es en varios filósofos la respuesta a la constante búsqueda histórica del ser humano por su ser, su libertad, identidad.

Con base en una perspectiva historicista, desde el pensamiento cristiano y desde el espiritualismo es como se ha abordado el tema de la trascendencia, es lo único, que en opinión de Francisco Romero, “otorga verdadero sentido a la vida. Una vida orientada a la trascendencia es una vida capaz de salir de sí para afirmarse como algo superior a sí misma”²⁰¹, es tal vez el horizonte más acabado, por eso hablábamos de ese entre cruce. Como muestra, para Beuchot importa el humanismo, pero integral en el que el ser humano tiene su puesto en la escala de valores en la que el vértice supremo es Dios. Es el ser humano como historicidad pero también como trascendencia²⁰². Y así como en este autor, para muchas y muchos otros es innegable la filosofía de orientación o inspiración cristiana²⁰³.

La trascendencia del ser humano como un horizonte, también ha comenzado a trabajarse desde las filosofías de los pueblos indígenas, donde podríamos hacer una larga lista, desde Miguel León Portilla, Carlos Lenkersdorf, estudios de la filosofía maya, inca, del pueblo mapuche, del caribe, de los pueblos amazónicos y un largo etcétera donde aún nos queda mucho por aprender, por escuchar de sus planteamientos, pero lo cierto es que una parte importante de la academia filosófica en nuestra América ya ha comenzado a abrir sus perspectivas.

Esos son, desde nuestra mirada los principales horizontes hacia donde apunta la antropología filosófica latinoamericana en su reflexión en torno al ser humano concreto y su circunstancia problemática hoy.

Vínculo A

Las tradiciones filosóficas son siempre necesarias para hacer filosofía. Temas fundamentales como el ser humano, el mundo y lo divino son inagotables, nunca se responden y en cada etapa de la historia se van planteando de maneras distintas, con matices, sin embargo lo sustancial de los problemas sigue ahí. En lo que se refiere al problema filosófico de la persona humana, nosotros hemos presentado un esbozo de la filosofía europea y latinoamericana más contemporánea en los que exponemos las ideas básicas en la edificación de una propuesta de antropología filosófica. Somos conscientes que sin tradición es imposible hacer innovación, y también de que las ideas

²⁰¹ Carlos Beorlegui...*op.cit*, p. 552

²⁰² Guillermo Hernández, *Propedéutica a la Filosofía de Mauricio Beuchot*, Puebla, BUAP, 2010, p. 129

²⁰³ *Cfr. Ibid*, p. 77

venidas de Europa forman parte de nuestro discurso, no como repetición, sino como adaptación tras un proceso de asimilación. Y junto a estas, también las ideas de la filosofía latinoamericana, principalmente desde las teologías y filosofías de la liberación, el pensamiento cristiano y el acercamiento a las filosofías de los pueblos indígenas, nos sitúan y nos ofrecen principios epistemológicos eclécticos sobre los que podemos construir propuestas a la antropología filosófica que se adecúen más a pensarnos. Una vez contando con estas bases, hemos recurrido a dos autores latinoamericanos vivos cuya obra filosófica nos ha motivado a construir propuestas más específicas para pensar a la persona humana desde una perspectiva latinoamericana que nos parece, puede responder a las exigencias que aquí y ahora tienen las preguntas filosóficas en torno a la persona humana. Pasemos pues a al segundo capítulo en el que se encontrará no el análisis exhaustivo de las filosofías de ambos autores, sino el sentido antropológico de algunos de sus postulados. Este segundo capítulo intenta explicar por sí mismo porqué y para qué hemos elegido a estos autores. Sea la lectura también una provocación a conocerles más de cerca.

**Capítulo II: Mario Magallón Anaya y Ricardo
Salas Astrain, horizontes antropológico-filosóficos
de su pensamiento**

2.1.- Mario Magallón²⁰⁴, el filósofo, su mundo de la vida y su pensamiento

Hay quienes se atreven a responder desde el norte del sur hasta...

*Además de profundas filosofías,
La persona humana necesita maestros,
Que aparte de enseñar conocimientos,
Contagien la pasión por las utopías.*

El filósofo mexicano Mario Magallón Anaya nació en Sahuayo, Michoacán el 15 de febrero de 1946. Allí realizó sus estudios básicos concluyéndolos en 1961. Creció en un ambiente familiar de comercio, trabajo y tradición religiosa. Se trasladó a la ciudad de México donde ingresó a la Vocacional del Instituto Politécnico Nacional. Después decidió ingresar a la Escuela Normal para profesores donde por influencia de su maestro Alfonso Lozano González dirigió su mirada a la filosofía²⁰⁵.

Con frecuencia Mario Magallón asistía como oyente a conferencias con grandes maestros en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM a la que se inscribe en 1976²⁰⁶. Él manifiesta agradecimiento y admiración por profesores en el aula como Adolfo Sánchez Vázquez, Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, Carmen Rovira, Luis Villoro, Rosa Krauze, Ramón Xirau, Eduardo Nicol, Elsa Cecilia Frost y Rosa Palazón entre otros. Se titula como licenciado en filosofía con la tesis *En torno a la filosofía de Leopoldo Zea* en 1983, y para 1985 se incorpora como investigador en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL)²⁰⁷ invitado por Leopoldo Zea. En 1993 concluye la maestría con la tesis: *Para una filosofía política de la educación en América Latina*, y el doctorado en 2001 con *Retos de la democracia en América Latina a finales del Siglo XX*²⁰⁸.

En la actualidad continúa trabajando en la conocida Torre II de Humanidades de ciudad universitaria de la UNAM. Sus colegas saben de su labor comprometida y amena. Dice Horacio Cerutti: "...no sé cuándo escribe, porque parece que le sobra tiempo para hacerlo en medio de la

²⁰⁴ Para una información más amplia y detallada de éste filósofo se puede consultar el primer capítulo de la tesis de un servidor: "Ética desde y para nuestra América en la obra de Mario Magallón Anaya" en <http://132.248.9.195/ptd2019/enero/0784984/Index.html>

²⁰⁵ Consultado en la entrevista: Mario Magallón Anaya, una vida por Nuestra América en <https://www.youtube.com/watch?v=zeOIRmnbafM&t=498s> el 19 de octubre de 2017.

²⁰⁶ Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=daDMi00NZqw> el 16 de octubre de 2017.

²⁰⁷ Cfr. Mario Magallón (Coord), *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, UNAM/CCyDEL, 2006, p. 165.

²⁰⁸ Cfr. http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Magallon_Anaya_Mario.pdf.

agotadora vida cotidiana de los académicos.”²⁰⁹ Su formación intelectual, el trabajo de investigación y su la docencia le han permitido desarrollar un pensamiento filosófico amplio e interdisciplinar, sin embargo, si quisiéramos resaltar aquellos campos de conocimiento en los que más se ha desenvuelto tendríamos que señalar la Historia de las ideas filosóficas y la Filosofía latinoamericana, la Filosofía de la educación y la Filosofía política²¹⁰. Según Roberto Mora “...para Magallón la educación y la política son teorías que se interrelacionan e interactúan en el ejercicio práctico de una sociedad”²¹¹, sin embargo en sus obras y en sus dichos, se deja ver una mirada antropológica, una gran preocupación por el ser humano y por su actuar en la historia.

Para Mario Magallón la filosofía es un sistema abierto, permite la entrada y colaboración de variadas disciplinas y metodologías pero bajo ciertos criterios que puedan sostenerla, ésta forma de proceder no es fácil. Nos dice Cerutti que:

...pocos se atreven a abordar en el mismo texto la tradición clásica, la lógica, la ontología, la antropología, le hermenéutica, la filosofía de la historia, la semiótica, la teoría del discurso, la filosofía de las ciencias, la retórica, la posmodernidad, la historia (el tiempo y el espacio), la revolución, el imperialismo, etc.²¹²

Se trata de un filósofo que piensa distintos problemas recurriendo a otras disciplinas, lo cual hace que sus conclusiones sean complejas y dignas de atención para sujetos de diversas formaciones académicas. Mario Magallón señala que en la época que vivimos hace falta reconstruir filosófica y significativamente la realidad, volver a darle sentido²¹³, y esta reconstrucción se puede llevar a cabo apoyándonos en los diversos filósofos y fuentes de sabiduría muchas veces excluidas del ámbito universitario. El autor michoacano es “uno de los filósofos más sólidos, maduros y reflexivos de nuestra época”²¹⁴ que extiende sus preocupaciones a un futuro próximo. Piensa para un proyecto ético-político forjado a partir de su análisis de la realidad concreta, y en ella la recuperación del ser humano es un pilar indispensable.

Un aspecto fundamental para Mario Magallón es que, hay de manera inherente una dimensión utópica en toda propuesta democrática, por la cual es indispensable un quehacer filosófico

²⁰⁹ Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, UNAM/CCyDEL, 2007, p. 11.

²¹⁰ Cfr. Mario Magallón (Coord), *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, UNAM/CCyDEL, 2006, p. 166.

²¹¹ *Ibid.* p. 170.

²¹² Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, UNAM/CCyDEL, 2007, pp. 12-13.

²¹³ Cfr. Mario Magallón, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, Toluca, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1998, p. 85.

²¹⁴ Ésta es una afirmación de Axel Ramírez, colaborador del CCyDEL que encontramos en: Mario Magallón, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, UNAM/CCyDEL, 2ª Ed, 2006, pp. 15-16.

comprometido, porque no es deseable “filosofar a espaldas de la realidad política y social latinoamericana”²¹⁵.

La noción que este autor tiene de la filosofía está atravesada por ideologías y ciencias sociales, pero en todo momento busca organizar el discurso de manera rigurosa²¹⁶. Miguel Ángel Sobrino dice por ejemplo que Magallón escribe para lectores cultos pero no necesariamente especialistas, lo califica como un historiador de las ideas en México y América Latina, como un universitario ejemplar con gran experiencia académica, formador de jóvenes y despertador de vocaciones filosóficas²¹⁷. Juan de Dios Escalante afirma de Magallón que es un filósofo que no requiere repetir lo que se dice en Europa o en otras regiones para poder hacer planteamientos o reflexiones filosóficas²¹⁸. Alguien que constantemente “Insiste en un filosofar latinoamericano situado, comprometido sin más.”²¹⁹

Como ya hemos mencionado, el ser humano es una preocupación filosófica fundamental para este autor. Él sabe que no se puede concebir al hombre fuera de su historia, cree en una América Latina porque cree en los seres humanos que la habitan y filosofa con pasión porque América Latina significa todo para él²²⁰. Según sus palabras “Toda filosofía es un punto de vista racional y a veces opuesto o complementario a otras filosofías”²²¹, hay una herencia, una tradición. Para él no es prudente intentar construir un proyecto filosófico situado sin la ayuda de otros saberes ya que este debe considerar la tradición y el legado de la cultura, los elementos simbólicos donde se está, donde se vive.²²² Si se quiere filosofar seriamente “Es necesario ir al pasado para alimentarse de las ideas filosóficas de la lengua, de las filosofías de lo simbólico, lo cual de ninguna forma puede ser antilógico e irracional frente a la ciencia”²²³.

Este autor es un filósofo mexicano-latinoamericano y latinoamericanista, al igual que sus maestros, sobre todo Leopoldo Zea, no desconoce a los filósofos europeos, los adapta a sus necesidades reflexivas. Está atento a las ideas que surgen en otras regiones del mundo y al mismo tiempo es

²¹⁵ Mario Magallón (Coord), *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, UNAM/CCyDEL, 2006, p. 172.

²¹⁶ Cfr. Mario Magallón, *Filosofía y política mexicana en la Independencia y Revolución*, México, Quivira, 2013, p. 47.

²¹⁷ Cfr. Mario Magallón, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, Toluca, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1998, p. III.

²¹⁸ Cfr. Mario Magallón, *Filosofía y política mexicana en la Independencia...* p. 9.

²¹⁹ Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía...* p. 11.

²²⁰ Cfr. Mario Magallón Anaya, una vida por Nuestra América en <https://www.youtube.com/watch?v=zeOIRmnbafM&t=498s> el 19 de octubre de 2017.

²²¹ Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, México, UNAM/CCyDEL, 2007, p. 16.

²²² Cfr. Mario Magallón, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, UNAM/CCyDEL, 2ª Ed, 2006, p. 154.

²²³ Mario Magallón, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008, p. 177.

consciente de la necesidad de pensar los problemas desde el lugar donde estamos, y con los ojos de la propia cultura.

Más allá de la tradición filosófica occidental, es posible decir que las filosofías y las culturas latinoamericanas se plantearon como una alternativa problematizadora y creativa, defender su derecho al ejercicio libre y responsable de la razón; de ser autores y sujetos de la historia, al igual que de sus expresiones culturales diversas, como lo son los propios proyectos, los ideales y las utopías²²⁴.

Magallón hereda de la filosofía latinoamericana la tradición, poética, utópica y ecléctica. Es un eclecticismo como selección crítica y no como simple suma o mezcla de ideas, se trata de una aceptación de la alteridad de ideas en una relación horizontal, no de superioridad e inferioridad como muchos lo han hecho desde la Colonia²²⁵ hasta hoy. En la filosofía de nuestra América se da una constante confrontación de valores culturales con los de la cultura occidental pero no se reducen a ésta²²⁶. Magallón dice que “La filosofía occidental de la cual formamos parte, en su vuelta a los viejos temas y problemas es la respuesta a la realidad en la cual los sujetos humanos, sociales y políticos, se encuentran inmersos”²²⁷. Este autor concibe la filosofía como un ejercicio radical, que “...la filosofía, para serlo, está obligada a cuestionar sus propios fundamentos. La filosofía es tránsito y antidogmática”²²⁸, viene de una tradición en la que no solo se trata de hacer filosofía del hombre, del mundo, del ser etcétera, sino filosofía de la filosofía, «Cuando se filosofa se está en una realidad sociohistórica, lo cual permite afirmar que los conceptos, las categorías de la historia y de la filosofía son siempre “autóctonos”...»²²⁹. Para este autor el pensamiento es de una forma u otra dependiendo donde surja, y cuáles son los problemas a los que busca solución.

El pensamiento filosófico de Mario Magallón está nutrido por ideas de Ortega y Gasset, José Gaos, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Arturo Ardao, Marx, Dilthey, Husserl, Heidegger, la primera Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin,) entre otros. De ellos retoma algunos postulados con mirada crítica. Para él “...la filosofía no necesariamente se reduce a un sistema, porque ello implicaría sacrificar la creatividad en pro de una linealidad exclusivista y

²²⁴ Mario Magallón, *La democracia en América Latina*, México, UNAM/CCyDEL/Degapa/Plaza y Valdés, 2003, p. 316.

²²⁵ *Cfr. Ibid.* p. 352.

²²⁶ *Cfr. Ibid.* p. 136.

²²⁷ Mario Magallón, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, UNAM/CCyDEL, 2ª Ed, 2006, p. 150.

²²⁸ Horacio Cerutti/Mario Magallón, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, México, Casa Juan Pablos/UCM, 2003, p. 97.

²²⁹ Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, México, UNAM/CCyDEL, 2007, p. 51.

unidimensional...”²³⁰, más bien ha de ser una construcción teórico-conceptual imaginativa y creativa²³¹. El autor apunta que “La filosofía latinoamericana es una construcción diferencial y diferenciable por los problemas, los temas, por sus conceptos y por una construcción teórico-formal; es reflexión filosófica donde se realiza metódicamente el proceso de síntesis filosófica”²³², es “...toma de conciencia de un mundo opresor que busca limitar la radicalidad y crítica de la filosofía como actividad libre, racional y responsable (...) lejos de conciliar está obligada al análisis, a la crítica, a la denuncia que desmitifique la realidad para transformarla”²³³. Otro elemento de la tradición de pensamiento en que podemos ubicar a Magallón es el de la Historia de las Ideas filosóficas²³⁴. Para él “...la historia de las ideas en América latina está en íntima relación con los fenómenos políticos, sociales, económicos y con las formulaciones conceptuales que surgen en el campo de la teoría filosófica, política, sociológica y literaria”²³⁵.

De modo general vemos que el pensamiento de Mario Magallón se desarrolla en la filosofía latinoamericana y en la historia de las ideas, que desde nuestra perspectiva están en íntima relación con un humanismo y con una antropología filosófica indirecta que iremos desarrollando. Para el autor “...el filosofar y la filosofía no son cualquier hacer, sino un hacer creativo, poético y retórico que se expresa a través del lenguaje, del logos y del discurso, como bien lo han señalado Platón y Aristóteles”²³⁶. En comunión con una tradición filosófica que ha dado un lugar importante a la analogía, Magallón señala la importancia de construir “...una metafísica que trabaje de forma analógica, que impida caer en el univocismo como en el equivocismo y, sin embargo, conceda a éste último el predominio de la diversidad, la ambigüedad, que no es obstáculo para la sistematicidad”²³⁷. Para él la filosofía latinoamericana no está peleada con la sistematicidad del pensamiento, sino con una forma de pensar que no deje cabida a otras, que pretenda ser totalitaria y que desprecie otras formas de filosofar, lo cual sería despreciar e ignorar a seres humanos concretos

²³⁰ Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, México, UNAM/CCyDEL, 2007, p. 124.

²³¹ Cfr. Mario Magallón/Roberto Mora (Coords), *Historia de las Ideas: repensar la América Latina*, México, CCyDEL/UNAM, 2006, p. 67.

²³² Mario Magallón, *La democracia en América Latina*, México, UNAM/CCyDEL/Degapa/Plaza y Valdés, 2003, p. 318.

²³³ *Ibid.* p. 26.

²³⁴ La Historia de las Ideas es una vieja tradición latinoamericana, su pretensión de partir desde un horizonte propio es en parte una influencia diltheiana. Cfr. Mario Magallón, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, Toluca, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1998, p. VII.

²³⁵ Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...* p. 206.

²³⁶ Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 44.

²³⁷ Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía...* p. 66.

con sus propias formas de ser, de existir, porque "...la filosofía y el filosofar es un atributo común a todo ser humano, sin importar el lugar donde se realiza, o se haya nacido"²³⁸.

Educación, ética, filosofía política, Historia de las ideas filosóficas, epistemología, tienen como motivo la recuperación del sujeto, todo este filosofar está alcanzado por la brisa de una preocupación antropológica desde nuestra América. Veremos horizontes, aportes y planteamientos desde este autor, que nos ayudarán a construir una reflexión antropológica desde nuestra situación, desde nuestros marcos culturales, desde nuestra lengua, desde horizontes próximos, desde nuestras necesidades. Hasta aquí una muy breve pero necesaria información de este primer autor que es base en la construcción de nuestra propuesta antropológico filosófica.

2.2.- Ricardo Salas, el filósofo, su mundo de la vida y su pensamiento

...el sur del sur de Nuestra América, la pregunta de eso que somos.

*Lejos, muy lejos del hogar,
Existen otras sabidurías,
Maestros que en su hablar diferente,
Muestran nuevas miradas,
De verse así mismo, de ver a la gente.*

Nuestro segundo referente y pilar epistemológico para la construcción de nuestra propuesta de antropología filosófica es el filósofo chileno Ricardo Florentino Salas Astrain. Nacido el 23 de septiembre de 1957 en Rengo, un valle agrícola de Chile, pasó sus primeros años en compañía de sus padres José Salas y Eliana Astrain y sus seis hermanos. Actualmente vive en la ciudad de Concepción y desarrolla gran parte de sus labores en la Universidad Católica de Temuco en donde dirige el doctorado en Estudios Interculturales²³⁹.

Hablamos de un filósofo latinoamericano cuya actividad ha sido y sigue siendo abundante, en la docencia, la investigación, gestión de proyectos, universitarios y comunitarios, así como en la participación en congresos y coloquios. Ricardo Salas se formó como profesor de Pedagogía en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile titulándose en 1981 con un trabajo sobre *La educación Integral en la perspectiva de G. Marcel y sus implicancias educativas* que realizó en conjunto con J. Ferrada, L. Flores y M. del Valle., desde ese momento hasta el día de hoy ha

²³⁸ Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...* p. 86.

²³⁹ Estos datos se han extraído de una autobiografía inédita que el mismo autor nos compartió.

mantenido la educación como horizonte y espacio para el desarrollo teórico y práctico de la filosofía.

Para 1984 se licenció en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile con una tesis titulada: *La Filosofía Moral en la obra de Andrés Bello*. Dos años más tarde termina sus estudios de maestría en filosofía en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina y hacia 1989 concluye el doctorado, también en filosofía en la misma universidad belga.

Desde el inicio de sus estudios universitarios comenzó sus labores relacionadas con la docencia en distintas instituciones educativas de nivel medio superior y superior, específicamente en disciplinas filosóficas como filosofía medieval, teología natural, epistemología, metafísica, filosofía de la educación, bioética y antropología filosófica. Además de otras disciplinas de las ciencias sociales y humanidades relacionadas con estudios de la religión, la cultura del pueblo mapuche, el pensamiento crítico latinoamericano, teorías de la justicia, hermenéutica, derechos humanos, el reconocimiento y estudios interculturales.

En cuanto a su obra filosófica, habría que resaltar que ha sido metodológicamente cada vez más “interdisciplinaria” y que el tema de la reflexión “entre culturas” ha estado siempre presente. Desde el inicio de su filosofar atendiendo a la moralidad desde un humanismo latinoamericano, después interpretando lo simbólico y lo sagrado situado en el mundo mapuche, integrándolo a una reflexión filosófica de las culturas populares e indígenas, más tarde con una atención a la ética y diálogo en contextos de una diversidad de culturas en América Latina, y últimamente con discusiones y aportes en filosofía política²⁴⁰, ha sido un recorrido de lo trascendente a lo terrenal, pero siempre con un carácter contextualizado y antropológico, a nuestro juicio.

Desde un punto de vista cuantitativo y siendo reduccionistas solo queremos apuntar que el maestro Ricardo Salas ha escrito más de ciento veinte artículos en torno a los temas y disciplinas ya mencionadas, ha participado en diversos coloquios, encuentros, congresos, dentro y fuera de Chile en los que ha presentado ponencias y dictado conferencias, más de ciento sesenta. También ha sido editor de cinco libros, autor conjunto de dos libros y autor de cuatro libros, entre ellos: *Lo Sagrado y lo Humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*, Santiago, San Pablo, 1996 y *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003. Edición ecuatoriana: Quito, Abya-Yala, 2006. Edición portuguesa: Sao Leopoldo, Nova Harmonía, 2010.

²⁴⁰ En la actualidad Ricardo Salas se encuentra trabajando en un amplio texto que recoge los principales trabajos políticos publicados hasta la fecha, acerca de cuestiones ligadas al reconocimiento y a la justicia retomando la tradición del *Pensamiento Crítico latinoamericano*. Se enfoca en los conflictos interculturales/decoloniales y el análisis de los contextos culturales asimétricos, étnicos y populares, la teoría de la justicia, el reconocimiento en tiempos de ultranacionalismos y de extrema derecha. Citado de su autobiografía inédita.

Su actividad como gestor académico ha sido importante en las universidades donde ha laborado, principalmente en la Universidad Católica de Chile, en la Universidad Católica Silva Henríquez y actualmente en la Universidad católica de Temuco Coordinador y miembro en diferentes organismos de cultura, promoción de la filosofía y las humanidades, así como beneficiario de becas de investigación.

Al día de hoy continúa con proyectos filosóficos y universitarios desde la antropología y cultura mapuche, la ética intercultural, epistemología de las Ciencias Humanas y Sociales, la filosofía hermenéutica del lenguaje y las teorías del reconocimiento y teorías de la justicia que son sus líneas de investigación.

Siendo conscientes de la brevedad de este apartado, y tomando en cuenta que no podemos extendernos más debido, preferimos aprovechar las breves páginas para enfocarnos en la parte filosófica de ambos autores que nos ayudan a nuestros objetivos, pasamos pues a exponer, “a vuelo de pájaro”, un panorama del pensamiento filosófico del maestro Salas. Para él, la interpretación filosófica es una forma de comprender la actividad simbólica a partir de la razón humana que conduce a un orden más profundo de la realidad²⁴¹, no se trata de un análisis meramente descriptivo que deba ser acomodado a un sistema filosófico, encuadrándolo, sino de un paso, un medio en el que la comprensión de la realidad permite el acercamiento a un sentido de la misma más allá de una mera actividad intelectual, en el proceso de interpretación de esta realidad va a ser de suma importancia la cultura, el lenguaje²⁴².

Ricardo Salas es un filósofo que se ha formado en su doctorado en Bélgica, en el que estudió el pensamiento mapuche a la luz de la hermenéutica de P. Ricoeur, por esa razón no tiende a reproducir al pie de la letra a los autores europeos de los que se ha nutrido, de hecho hacia los años ochenta ya hay una postura transeurocéntrica en su pensamiento. La influencia que tiene de aquellos mentores es más bien metodológica, y teórica en ciertos temas, pero no representan una doctrina a la cual se inscriba. En sus obras se respira un pensamiento que navega entre Europa y América.

La formación filosófica de este autor ha estado influida por la tradición cristiana en su sentido más

²⁴¹ Cfr. Ricardo Salas, *Lo Sagrado y lo Humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*, Santiago, San Pablo, 1996, p. 25

²⁴² Para Ricardo Salas, “...el lenguaje permite justamente poner en evidencia un ámbito “objetivo”, no sometido a limitaciones de la intuición, y un ámbito subjetivo, lo que implica un proceso de re-apropiación de las significaciones culturales. Es a través del lenguaje que podemos aprehender las significaciones de otros Hombres”. Aquí es notable cómo el afán de comprensión no es por la pura comprensión, sino dirigida al ser humano, el horizonte es antropológico, la filosofía y sus formas de conocimiento, son en todo caso un medio, de gran importancia, pero un medio para lo humano. Cfr. Ricardo Salas, *Lo Sagrado y lo Humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*, Santiago, San Pablo, 1996, p. 35

radical, es decir, desde el espíritu judeocristiano, de Jesús y de las primeras comunidades cristianas, así como el pensamiento de la patrística, especialmente la reflexión agustiniana que propone un camino donde el ser humano está abierto a la trascendencia, donde la ciencia es solo un camino de sabiduría como lo es también la propia interioridad humana que se abre a lo sagrado.

En lo referente a los filósofos existenciales más actuales, quienes más han influido en la filosofía antropológica de Ricardo Salas. Aquí encontramos las huellas de Kierkegaard con su perspectiva existencialista, G. Marcel con su idea antropológica de problema-misterio, P. Ricoeur en cuanto a la noción del símbolo y la metáfora, así como en su metodología hermenéutica, y Jean Ladriere por la reflexión y relación entre ciencias y culturas, a quien considera especialmente su maestro. Respecto a la filosofía latinoamericana, el profesor Salas ha estado atraído por la comprensión de los símbolos e imaginarios religiosos indoamericanos y de los pueblos latinoamericanos en general cuyos aportes sapienciales son invaluable, y entre los filósofos que podrían considerarse como influyentes en su pensar está R. Kusch, J. C. Scannone, A. A. Roig por sus propuestas para repensar el símbolo, la sabiduría popular, el imaginario y el lenguaje. Finalmente y como una influencia nacional chilena, está el filósofo Humberto Giannini que lo acerca a la vinculación entre vida cotidiana y la filosofía. Reflexión que sería determinante en los años 90. Últimamente, Ricardo Salas se ha concentrado en la fenomenología de la intersubjetividad desde E. Husserl, E. Levinas y M. Merleau-Ponty. K. Apel y J. Habermas han sido influencia en lo referente a estudios del lenguaje y respecto a los temas de la interculturalidad, el reconocimiento y la justicia contextual están Raúl Fornet-Betancourt, A. Honneth y R. Forst respectivamente²⁴³.

El maestro Ricardo Salas ha estado a favor de lo que se conoce como el pensamiento crítico latinoamericano, que según él debe contextualizarse en los momentos históricos conflictivos, en las tensiones políticas y sociales²⁴⁴, porque debido a la multietnicidad, es ahí donde se encuentran los verdaderos desafíos del pensamiento. “Nos parece –dice Salas- que los conflictos inter-étnicos obligan a dar cuenta de los principales desafíos interculturales del saber y del hacer cultural, y en particular precisar los desafíos ético-políticos”²⁴⁵. Es en América Latina en donde nuestros pueblos tienen un *ethos* histórico que no necesariamente ha vivido los mismos procesos de la sociedad europea y necesitan de otras formas de comprensión desde la cual puedan posibilitarse propuestas

²⁴³ Estos datos son tomados de un cuestionario y entrevistas realizadas directamente al autor en el mes de septiembre de 2019 en las instalaciones de la Universidad Católica de Temuco en Chile.

²⁴⁴ Cfr. Ricardo Salas, “Pensamiento crítico y mundo de la vida en la filosofía latinoamericana”, en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 11/1, 2009, p. 2

²⁴⁵ Ricardo Salas, «Ética, Política del Reconocimiento y culturas indígenas», en Salas & Alvarez (Eds), *Estudios Interculturales, Hermenéutica y sujetos históricos*, Santiago, Ediciones UCSH, 2006, p. 82

teórico prácticas en miras de la resolución de conflictos en estos contextos²⁴⁶, lo cual requiere una mirada filosófica abierta, no solo a otras disciplinas sociales, sino a otras formas de filosofar que aporten una perspectiva crítica. Y, “Pensar críticamente no es algo que sea únicamente propio de la filosofía, sino también de otras formas de racionalidad que ya están presentes en las culturas latinoamericanas, lo propio de la filosofía, si se puede decir así, es llevarlo a la máxima claridad de un trabajo conceptual”²⁴⁷.

El pensamiento crítico para este autor debe ser autocrítico y cuidadoso de sí mismo ya que las teorías filosóficas no se hacen en un terreno cultural neutro²⁴⁸, siempre están influidas y situadas. En el marco de estos presupuestos es donde podemos ubicar la propuesta filosófica del autor de la ética intercultural (2003), que teóricamente busca abrazar un modo de comprender los registros discursivos de las diferentes culturas que condensan formas de reflexividad a cerca de valores y normas²⁴⁹.

La filosofía de Ricardo Salas tiene como una de sus bases la cuestión de lo sagrado como parte fundamental no solo en términos culturales, sino en términos antropológicos. A través de los imaginarios tradicionales aparecen “sentidos” de convivencia humana, y de todo lo que ella implica²⁵⁰. Lo sagrado no es considerado por Ricardo Salas como un aspecto agregado de la vida humana, una enajenación, por el contrario, sintetiza los valores más profundos en una cultura, morales, éticos, políticos, históricos. Este filósofo intenta alejarse del academicismo abogando por una perspectiva diferente de la crítica, que promueva el diálogo de saberes y la investigación social desde los mundos de vida en el que viven los sujetos²⁵¹. La diversidad de saberes es fundamental en esta filosofía, al interior y al exterior de cada cultura, incluso con la cultura dominante, en este caso, la occidental donde predomina la razón instrumental, de aquí el carácter intercultural de éste filosofar, dice el autor:

...lo intercultural hace predominar, en síntesis, una visión de lo humano que –sin desconocer su estructura ontológica como ser consciente y libre- incorpora las raíces contextuales de lo ecológico, lo político y lo social que se encuentran intrínsecamente unidos a las raíces de los mundos de vida y

²⁴⁶ Cfr. Ricardo Salas, “Contexto, Justicia y Universalidad en la Filosofía Política Actual. Algunas Críticas y Aportes a la Teoría de la Justicia de Habermas”, en *Estudios Políticos* de la U. de Antioquia. 55 (2019), p. 18

²⁴⁷ Cfr. Ricardo Salas, “Pensamiento crítico y mundo de la vida en la filosofía...”, p. 18

²⁴⁸ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003. Edición ecuatoriana: Quito, Abya-Yala, 2006. Edición portuguesa: Sao Leopoldo, Nova Harmonia, 2010, p. 45

²⁴⁹ Cfr. *Ibid*, p. 37

²⁵⁰ Cfr. Ricardo Salas, *Lo Sagrado y lo Humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*, Santiago, San Pablo, 1996, p. 11

²⁵¹ Cfr. Ricardo Salas, “Pensamiento Latinoamericano y ciencias sociales críticas”, en Binimelis, Crovetto, Pantel (Éds), *(In) disciplinar las ciencias sociales*, Temuco, Ediciones UCT, 2018, p. 184

al impacto de los modos de la racionalidad instrumental²⁵²

Esta filosofía que podríamos adjetivar como intercultural es consciente de las dificultades globales expresadas en los conflictos culturales, y está en contra de una visión unidimensional en la que se achica el ideal de *humanitas* y se acrecienta un modelo antropológico uniforme, individual y consumidor, esta contra una visión cosística propiciada por Occidente desde una cultura capitalista²⁵³. En el modelo económico en que se vive no se reconoce ni valora la vida ni el trabajo humanos, que son valores primordiales²⁵⁴, las obras humanas todas se ven convertidas en mercancías al igual que los mismos sujetos que las hacen. Es un modelo en el que no se toman en cuenta los intereses y expectativas de las minorías étnicas²⁵⁵, solo de quienes detentan el poder a nivel global. Estos tienen incluso la capacidad para construir valores masivos que pueden ser impositivos para la humanidad y sin embargo, se puede hacer resistencia desde los contextos²⁵⁶, según este filosofar.

Desde la reflexión filosófica de este autor chileno se plantea también, aunado a las cuestiones antropológicas, la cuestión ética, pero siempre desde el contexto de la cultura. Podría leerse también la filosofía de este autor como una filosofía de la cultura desde la que surgen planteamientos, interculturales, epistemológicos, hermenéutico-simbólicos, políticos, éticos, y antropológicos, que son en los que nos estamos centrando, pues se parte de que el ser humano es un ser cultural. “Al no existir seres humanos *a-culturales* nos encontramos siempre frente a *seres humanos* entrelazados a mundos de vida, con orientaciones valóricas, gnoseológicas y metafísicas, que dependen de visiones de mundo, inmanentes o trascendentes, no siempre convergentes ni asimilables”²⁵⁷.

Si bien este autor no tiene una formación antropológica, sino filosófica, nosotros vemos a través de sus textos, dichos y diálogos, que la preocupación por el ser humano ha estado desde el principio, y desde cada una de las etapas de su trayectoria ha ido conformando su noción del ser humano, pero comenzando en el contexto. “Existen muchas personas a las que debo una parte importante de esta

²⁵² Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003. Edición ecuatoriana: Quito, Abya-Yala, 2006. Edición portuguesa: Sao Leopoldo, Nova Harmonía, 2010, p. 26

²⁵³ Cfr. Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural”, en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008, p. 1

²⁵⁴ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...* p. 17

²⁵⁵ Cfr. Ricardo Salas, « Ética, Política del Reconocimiento y culturas indígenas », en Salas & Alvarez (Eds), *Estudios Interculturales, Hermenéutica y sujetos históricos*, Santiago, Ediciones UCSH, 2006, p. 74

²⁵⁶ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, pp. 170-171

²⁵⁷ Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural”, en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008, p. 1

“vocación antropológica” por la religiosidad popular”²⁵⁸ –dice Salas Astrain.

2.3.- La urgencia por el rescate del sujeto en Mario Magallón

Ellos filosofan para hacer notar que estamos aún vivos.

*Abandonados, olvidados,
No importan ya sus almas,
No interesan sus corazones.
Se suman y se restan,
Nada pueden hacer, nada pueden cambiar,
El tiempo no es más que el lugar para su muerte.*

En los primeros apartados de nuestro segundo capítulo expusimos brevemente la biografía el pensamiento de los dos autores que hemos elegido como apoyo para construir nuestra reflexión. Ahora es momento de asomarnos a los horizontes filosóficos de Mario Magallón y Ricardo Salas que nos parecen más cercanos al tema antropológico y que, desde nuestra lectura, son motores y horizontes del quehacer filosófico en ambos filósofos.

La reflexión del maestro Magallón ha sido un ejercicio constante en pos de la recuperación del ser humano como sujeto de la historia en un tiempo en que se le ha reducido a cosa, a recurso funcional desde los criterios económicos de eficacia y eficiencia. En otras palabras, se ha tratado de un esfuerzo teórico por revalorar al ser humano desde la filosofía, diríamos nosotros; desde una mirada antropológica salvífica y liberadora. Y este filosofar responde a una emergencia, a una necesidad histórica más que a una quimera intelectual. Se trata de una lucha constante, a veces más defensiva y otras con carácter de denuncia. Esta urgencia que hemos puesto en el título de este apartado se debe a que el individuo de la posmodernidad no atina a dónde dirigir sus pasos²⁵⁹ en un mundo actual con crisis de sentido común, de la reflexión crítica y de fines éticos²⁶⁰ en el obrar.

²⁵⁸ Ricardo Salas, *Lo Sagrado y lo Humano...*, p. 7

²⁵⁹ Cfr. Mario Magallón, *Pensar esa incómoda posmodernidad*, México, Red Utopía, A.C, Jitanjafora, Relia, 2007, 1ª ed. 2002, p. 22

²⁶⁰ Cfr. Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC/UNAM, 2017, p. 99

El sujeto, como un ser humano situado y consciente de su lugar en el mundo y en la historia se encuentra perdido, ausente, muerto. Y es que “...cuando se habla en la (pos) modernidad²⁶¹ de “la muerte del sujeto”, la ausencia del sujeto implica la eliminación del sentido de las diferencias y libera al individuo de toda responsabilidad ética comprometida y, por lo tanto, del resultado de sus acciones”²⁶². Dar muerte al sujeto es entre otras cosas el quitarle la importancia de su papel en la historia, anular sus posibilidades de ser y de transformar, atentar al sentido de su existencia, lo cual tiene consecuencias lamentables ya que el ser humano al perder compromiso y creatividad no puede realizarse a sí mismo ni colaborar en la realización de su comunidad. Se le ve a este como idéntico a todos, se elimina su identidad y valor personales como si fuese un producto en serie, unidimensional, universal, una mercancía global o en el mejor de los casos un recurso. En esta universalidad no hay un sentido de dignidad ontológica, ni de reafirmación de la libertad, sino el de una sumisión a un sistema económico y a la uniformidad de ser y de actuar. Es una universalidad que somete y no que libera, es una universalidad impuesta por quienes dominan el mundo, la presentan discursivamente como algo bondadoso, deseable, cómodo y justo, pero esconde intereses contra-humanos, esconde el ocultamiento de lo que es diferente o se manifiesta de formas distintas a las que caben en ese concepto universalista.

Aquí se requiere un pensamiento atento y crítico ya que esa universalización en la que se destruye la diversidad muchas veces está respaldada por una filosofía que se presenta como “la Filosofía” y que por lo tanto es incuestionable, pero “...debajo de la sacralización universalista de la filosofía hay un ejercicio de poder”²⁶³. Es a este al que hay que estar atentos porque no es lo que parece, como alguien lo advertiría, “hay que cuidarse de lobos rapaces disfrazados de ovejas”. Cuando consideramos lo humano desde la concepción universalista occidental, negamos la pluralidad, nos hacemos absolutistas, racistas y excluyentes, unidimensionales²⁶⁴, y esa mirada nos hace perder la inmensa diversidad de manifestaciones de lo humano.

Aunado a este extravío del ser humano está sin duda el contexto de la posmodernidad, el mundo de la vida predominante, que no el único, en el que se vive hoy. Es un mundo en el que las sociedades

²⁶¹ El término “posmodernidad” lo entendemos en general, como una postura cultural y filosófica predominante en la actualidad en la que se resalta la imposibilidad de la existencia de la verdad y demás ideas que apelan al sentido de lo universal y lo absoluto, por tanto se niega la posibilidad incluso de un acercamiento (conocimiento y valoración) a fundamentos propuestos por alguna metafísica. También entendemos con posmodernidad la actitud nihilista y posturas en las que todo es radicalmente relativo, subjetivo y azaroso.

²⁶² Mario Magallón, *La democracia en América Latina*, México, UNAM/CCyDEL/Degapa/Plaza y Valdes, 2003, p. 321

²⁶³ Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana...*, p. 204

²⁶⁴ Cfr. Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC/UNAM, 2017, p. 107

viven el *ethos* de la vida cotidiana en un ambiente de nihilización de la vida, de tedio, de un estado de angustia permanente, de pérdida de sentido de la existencia y de miedo²⁶⁵. De aquí es de donde surge la preocupación antropológico filosófica, se podría plantear no solo como qué es el hombre, sino qué es el ser humano en un contexto de muerte de lo humano, cuál es el valor y no cuál es su precio. “En el mundo actual globalizado todo se vale y se compra, incluso, lo infinita y éticamente valioso: *el ser humano, la vida misma*”. Se globaliza y universaliza desde un discurso de igualdad pero desconociendo los intereses y visiones del mundo de todos los sujetos que pertenecen a ese universo, se promueve una forma de ser, un ser humano individualista, volcado al éxito propio, sin interioridad, sin espiritualidad, productor y consumidor. Las tradiciones y filosofía de grupos humanos concretos se desconocen, por lo que no se valoran ética ni políticamente y por supuesto no se respetan.

“La globalización²⁶⁶ no solo ha significado una transformación profunda en el plano económico, sino que abarca otras dimensiones de la vida social y humana”²⁶⁷. La visión universalista del sistema económico capitalista se extiende a la cultura, la política, la religión, educación, pero como ya hemos dicho, no se trata de una universalización donde lo común sea lo diferente sino la imposición de una visión del ser humano como modelo único y absoluto para todas las sociedades, cosa que en la realidad, además de la desigualdad, y los conflictos, deviene en odios, exclusiones, dominación y abusos de unos sobre otros, “...el sistema-mundo de hoy está transido de incertidumbre, de indeterminación, carente de un horizonte ético-filosófico de convivencia y solidaridad humana, como acto amoroso éticamente responsable”²⁶⁸ – dice el maestro Magallón.

El siglo XX ha sido caótico, como consecuencia las éticas basadas en la existencia y la dignidad humana han sido remplazadas por éticas indoloras, irresponsables y no comprometidas²⁶⁹. La ocultación de las diferencias fomenta el relativismo donde todo es válido para el sujeto siempre y cuando éste siga consumiendo y produciendo, el extremo en el que todos podemos decir cualquier cosa y aparentemente todo lo que se dice tiene la misma validez, no hace más que cuartar nuestra incidencia real en la historia. Lo que podamos decir termina por no valer ni influir en quienes

²⁶⁵ Cfr. Mario Magallón, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, UNAM/CIALC, 2012, p. 11

²⁶⁶ Entendemos “globalización” como el proceso de transformaciones culturales a nivel mundial favorecidos por medidas políticas y económicas en las que se dan interdependencias asimétricas y dinámicas de dominación.

²⁶⁷ Mario Magallón, *Filosofía y política mexicana en la Independencia y Revolución*, México, Quivira, 2013, p. 46

²⁶⁸ Mario Magallón, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía...*, p. 65

²⁶⁹ Cfr. Mario Magallón, *Miradas filosóficas: antropológica política de la educación y de la universidad en la crisis global*, México, ISCEEM, 2012, p. 41

conservan el poder económico y político. La aparente libertad desde un mundo globalizado es en realidad una libertad que ejercemos solo dentro de los mismos términos de un paradigma de seres humanos globalizados, salir de esa esfera se entiende como estar en contra del “progreso y de la civilización”. Y como ya hemos advertido, esto no se mueve solo en el plano económico si no en todas las dimensiones de la existencia. La misma educación y la ética, que es en donde se trabaja el ser y el deber ser humano hacia un horizonte, como discursos que resultan de procesos históricos y culturales, en la actualidad sirven para disfrazar formas de ejercicio del poder que construyen subjetividades para favorecer el desarrollo del neoliberalismo global, y a final de cuentas la muerte del sujeto libre²⁷⁰, del ser humano en muchas de sus potencialidades. “La educación en la actualidad no persigue formar hombres para la libertad sino condicionados al sistema del poder que aliena, somete y “automatiza” a los individuos”²⁷¹.

Ante esta realidad que bien conocemos y que constantemente analizamos requerimos “urgentemente” la recuperación del sujeto, su rescate. Y este es un horizonte en la filosofía de Mario Magallón a que apunta en prácticamente todos sus análisis y que nosotros hacemos nuestro como parte de una antropología filosófica desde nuestra América, el rescate del sujeto que tiene una connotación salvífica y liberadora, además de ser un diagnóstico desde el pensamiento filosófico crítico que no piensa al ser humano en abstracto, sino en una circunstancia, en este caso la de estar invisibilizado y enajenado en su conciencia histórica. Es el rescate desde América Latina porque es aquí desde donde estamos haciéndonos la pregunta y donde está el objeto mismo de estudio; nosotros mismos, el prójimo y yo, pero además es aquí donde las contradicciones de este discurso universalista neoliberal globalizador se hacen más evidentes y donde uno se puede pecar fácilmente que esta forma de sistema-mundo, no está dando aquello que prometió, por el contrario. “El Tercer Mundo –dice Mario Magallón- tiene la responsabilidad crucial de liberarse de los ídolos del progreso y la eficiencia, y aprovechar sus tradiciones y experiencias para salvaguardar su derecho a vivir dignamente...”²⁷², esta “misión” si podemos llamarla así, es posible porque el mismo contexto y la persona humana en sí, tienen las herramientas para poder hacerlo, para lograr ese rescate del ser humano recurriendo a sí mismo y a su realidad histórica y cultural.

Se debe ser consciente sin embargo de la dificultad de que el rescate del sujeto es un proceso difícil, porque el punto de partida presenta de entrada un conjunto de complejidades ideológicas, de subjetividades y de relaciones humanas en las cuales se dan relaciones de todo tipo, y si bien debe

²⁷⁰ Cfr. Mario Magallón, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía...*, p. 67

²⁷¹ Mario Magallón, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, UNAM, 1993, p. 69

²⁷² *Ibid*, p. 111

haber una justicia que parta de principios éticos, siempre está una situación de dependencia o interdependencia de poder y dominación²⁷³. No se parte de una realidad horizontal.

En el marco de este horizonte de rescate del ser humano como sujeto está la propuesta magalloniana de la modernidad alternativa radical que busca ser crítica con toda forma de razón que quiera ser la única y absoluta²⁷⁴, y en esas racionalidades diferentes rescatar al sujeto desde su propia racionalidad. Busca percibir a la persona humana no solo como un ser individual carente de su ser social, como lo ve el modelo económico, sino en su eticidad. En sus formas de ser con los demás que lo liberan de la forma univervalista potenciando su diferencia y su subjetividad que es precisamente aquello que le dan un sentido en la historia y con ello un compromiso con la realidad histórica, un compromiso creativo y original.

Como ya se ha dicho, en los actos y relaciones humanas está moviéndose el poder²⁷⁵, y éste es un tema que la antropología filosófica y otras disciplinas han dejado de lado en sus estudios²⁷⁶. Hemos cometido el descuido de solamente señalar a quien o a quienes son los dominadores y los que matan poco a poco al ser humano como sujeto, pero no hemos entrado a las entrañas, ni al pensamiento y al análisis de las prácticas y las ideologías de los poderosos, de esos enemigos que son actualmente el irracionalismo y la práctica del poder imperial del mercado total²⁷⁷. Esto es algo en lo que, debemos confesar también nosotros, hemos caído, conocemos la filosofía de los nuestros, pero no de los otros, y eso es indispensable para rescatar al sujeto, tratar de comprender a quienes no quieren en lo mínimo, rescatar al ser humano. Este horizonte es una muestra de humanismo, entendiendo a éste como “...el que se opone a las posiciones posmodernas y poscoloniales disolventes y desestructurantes del filosofar y las filosofías nacionales y regionales”²⁷⁸, de las filosofías diferentes, escondidas, de las filosofías que también hay que rescatar.

²⁷³ Cfr. Mario Magallón, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía...*, p. 29

²⁷⁴ Cfr. Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC/UNAM, 2017, p. 24 La propuesta del Maestro Magallón de la modernidad alternativa radical representa, desde nuestro punto de vista, el núcleo más actual y más acabado del pensamiento de este filósofo. Si bien las bases reflexivas están en sus planteamientos éticos, en su filosofía de la educación y en su filosofía política relacionadas con el tema de la democracia en América Latina, podríamos afirmar que se trata de una propuesta interdisciplinaria. Pero no es nuestro objetivo el exponer esta parte de su filosofía.

²⁷⁵ Entendido como la capacidad de un sujeto de hacer que alguien más produzca un cambio favorable para el primero con o sin su voluntad.

²⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 21

²⁷⁷ Cfr. Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 79

²⁷⁸ Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, México, UNAM/CCyDEL, 2007, p. 55

2.4.- La contextualidad e interculturalidad en Ricardo Salas

...y que no vivimos solos ni podemos existir aislados.

*Y cuando levanté la mirada
Me vi muchas veces,
Vi mi rostro en muchos rostros,
Escuché mi voz en muchas voces,
Y nunca, nunca quedé confundido.*

Pasando ahora con el otro filósofo latinoamericano que desde nuestra interpretación, tiene horizontes muy claros respecto a la comprensión del ser humano en la actualidad, como lo es el maestro Salas, vamos a exponer dos elementos que nos parece, son la condición de posibilidad y la posibilidad en sí, la contextualidad y la interculturalidad, respectivamente. Si bien lo primero sería metodológicamente una base para hacer antropología filosófica, lo segundo sería un punto de llegada, aunque no como llegada final, más bien como una estación importante en el camino.

La contextualidad para este autor vendría siendo una cualidad de la realidad humana. El ser humano se encuentra en un contexto, es y proyecta su ser desde dicho contexto, que es histórico, cultural, simbólico, físico. De modo que si hemos de preguntarnos por el ser, algunas de las preguntas afines al ser de la persona humana tendrán que dirigirse sin duda a algún elemento de la contextualidad, debemos partir del contexto y cuando se estudia al ser humano en concreto, contextualizado, se debe mirar todas sus dimensiones y hacer justicia también a la dimensión de *homo religiosus*²⁷⁹. Esto nos llama la atención y nos hace pensar en una visión más integral, sobre todo en un tiempo donde desde la academia, aun con resabios positivistas, se deja fuera del análisis esta dimensión fragmentando al ser humano, mutilándolo. Cuestiones como la religión, la espiritualidad, los mitos, se estudian fenoménicamente y a veces solo con el afán de describir a grupos humanos, pero no filosóficamente como una dimensión humana desde el punto de vista ontológico. Con frecuencia el afán laico de la academia procede como anti-religioso, y recordemos que laico y anti-religioso no son sinónimos.

Desde nuestra lectura, el maestro Salas sí apunta a un ideal antropológico que podríamos llamar también como humanismo, pero un humanismo desde la contextualidad, que además va cambiando. Para este autor "...la apelación a 'a lo humano' ya no se puede formular en términos de un humanismo ingenuo (...) sino que requiere sobre todo contornear las figuras concretas de lo

²⁷⁹ Cfr. Ricardo Salas, *Lo Sagrado y lo Humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*, Santiago, San Pablo, 1996, p. 189

humano y lo inhumano en medio de procesos contextuales”²⁸⁰. La contextualidad es entonces parte de la condición humana, para algunos autores como Mark Hunyadi es incluso la primera condición del ser humano²⁸¹.

La contextualidad es el lugar donde una antropología filosófica, en este caso, debe tratar de elucidar la disputa filosófica de un modelo, de un prototipo antropológico que puede o no, protagonizar los contextos culturales en los que vive, que se humaniza o no, en la convivencia con los otros, tanto los que están cerca como los que están lejos²⁸². De manera que la filosofía no solo ha de observar e interpretar al ser humano en su contexto sino que a partir de ello pueda evaluar, emitir juicios, pronunciarse políticamente y proponer activamente mejores formas de convivencia, no universal totalitaria, sino culturalmente contextualizadas. Existe la posibilidad de comprender al ser humano desde lo situado, pero sin caer en el juego de falsos dilemas entre lo particular y lo universal que ha polarizado ideologías desde el pensamiento occidental que hacen una filosofía estéril. El maestro Salas lo dice del siguiente modo: “Nos parece que en el esclarecimiento del tema del ser humano el cuestionamiento filosófico occidental se ha concentrado en describir alternativas antropológicas, como el ser individual o el ser colectivo, el ser racional o el ser sensible, la historicidad o la universalidad, que me parece que en el diálogo con los saberes humanos son insostenibles”²⁸³, porque los seres humanos en nuestros mundos de vida no estamos polarizados ni echados radicalmente a estos extremos. La vida cotidiana, en donde también hay una sabiduría está siempre lo situado abierto al mundo todo donde los extremos juegan y se tocan, intercambien, se toleran, se convidan un poco de así.

En el recorrido de la contextualidad en América Latina nos percatamos de encuentros y desencuentros de lo humano en los que existe la posibilidad de una comprensión que parte de un saber teórico, pero no en abstracto sino situado²⁸⁴, donde esos humanos tienen nombres y obras, que saben y que conocen, que no están al amparo de lo que piensen los filósofos sino que construyen y

²⁸⁰ Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003. Edición ecuatoriana: Quito, Abya-Yala, 2006. Edición portuguesa: Sao Leopoldo, Nova Harmonía, 2010, pp. 51-52

²⁸¹ Cfr. Ricardo Salas, “Contexto, Justicia y Universalidad en la Filosofía Política Actual. Algunas Críticas y Aportes a la Teoría de la Justicia de Habermas”, en *Estudios Políticos* de la U. de Antioquia. 55 (2019), p. 5

²⁸² Cfr. Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che en el mundo mapuche”, en Guerrero A. J. Olvera y C. Olvera, *Contornos de diversidad y ciudadanía en América latina*, México, Ed. Porrúa-UNAM, 2017, p. 41

²⁸³ Ricardo Salas, “Filosofía intercultural, reconstrucción de la experiencia humana y Pensamiento Mapuche”, Clase magistral dictada el 15 de marzo de 2008, p. 17 Esta idea la encontramos también en otro texto, lo cual, por su reafirmación, interpretamos es una afirmación de gran fuerza en el autor. Se puede consultar también en Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 43

²⁸⁴ Cfr. Ricardo Salas, “Aportes hermenéuticos a una perspectiva latinoamericana de la justicia », en *Veritas* N° 15 (2006), p. 316

transmiten su propia sabiduría. Por eso en el momento de filosofar sobre el ser humano nace la importante cuestión epistémica que debe esclarecer cómo es que los seres humanos se conocen a sí mismos, como conocen a otros, y también desde una vía negativa, cómo es que pueden no conocerse ni conocer a otros²⁸⁵, los silencios también traen un mensaje, algo dicen.

La contextualidad expresa la forma dinámica, compleja y conflictiva de un mundo de la vida que es previo, pre-reflexivo, escenario histórico donde se desarrolla la intersubjetividad, es un mundo familiar, típico²⁸⁶. En este mundo particular, específico y situado, hay una experiencia de la totalidad, se da la manifestación de una parte del todo, es una puerta de entrada al universo de las manifestaciones. Es cercano, propio, es el espacio en donde se mama, se vive y se genera cultura, porque el ser humano es un ser cultural. “Al no existir seres humanos a culturales nos encontramos siempre frente a seres humanos entrelazados a mundos de vida...”²⁸⁷, son mundos abiertos a otros mundos, no aislados, con fronteras ambiguas donde ocurren intercambios culturales que no siempre son pacíficos. Con frecuencia se habla de la contextualidad y de las contextualidades donde hay intercambios culturales, como un hecho suave, romántico, feliz, armónico, y lo cierto es que si bien puede haber experiencias positivas, la mayoría de las veces lo que hay es rudeza, tristeza, dolor, desorden, conflicto, la exclusión, discriminación en su peor sentido, desigualdad, guerra, burla, y esta parte negativa también constituye sin duda al mundo de la vida, a la cultura, al ser humano.

En América Latina la experiencia histórica del encuentro-desencuentro de lo humano es un acervo de nuestras culturas²⁸⁸, pertenecemos a una región y a culturas en las que el intercambio cultural y la existencia de la diversidad son y han sido a todas luces evidentes. Nosotros, en nuestra contextualidad histórica-cultural experimentamos las relaciones culturales no solo como encuentros, también desencuentros, encontronazos y choques, además, de que como nos advierte el maestro Salas, esas relaciones interculturales se dan a partir de condiciones desiguales, asimétricas. De ahí que el tema de la interculturalidad sea complejo, pues si todo fuese simétrico en cuanto al ejercicio del poder, las relaciones, los diálogos y los encuentros serían racionales, pacíficos y fácil de comprender con un estudio sistemático, desde “leyes científicas”, pero no es así, lo asimétrico complejiza toda relación, por su puesto el estudio de esto se vuelve complejo también, se desvanecen las leyes, y es que complejo es el ser humano, impredecible, lo cual lo hace interesante,

²⁸⁵ Cfr. Ricardo Salas, “Filosofía intercultural, reconstrucción de la experiencia humana y Pensamiento Mapuche”, Clase magistral dictada el 15 de marzo de 2008, p. 1

²⁸⁶ Cfr. Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural”, en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008, p. 6

²⁸⁷ Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 18

²⁸⁸ Cfr. Ricardo Salas, “Aportes hermeneúticos...”, p. 327

inacabable, incomprensible en su totalidad. Sin embargo no renunciamos a que algo pueda comprenderse de él, no renunciamos a que algo sea posible predicar de él.

Lo simétrico y asimétrico está presente en todas las dimensiones del ser humano en su relación con otros. Desde el pensamiento latinoamericano por ejemplo, se ha señalado la simetría y asimetría de los discursos²⁸⁹, que es la puerta de entrada del ejercicio del poder en la relación entre culturas, por eso es que:

...comprender en un sentido intercultural fuerte conlleva afirmar que la experiencia humana se constituye a partir de la estructuración de la sociabilidad humana disímil, no desde un prisma abstracto donde la humanidad aparece desde el inicio reconciliada, sino donde las figuras de lo humano surgen desde los propios contextos culturales en conflicto²⁹⁰

Por esta diversidad de figuras de lo humano es que ya no se puede sostener una noción cabal de una razón que defina lo que es el ser humano, lo que no significa negar la humanidad. No es posible consolidar un ejercicio hegemónico que predique la razón que hace al humano tal, esto sería una perversión del poder que totaliza, pero tampoco se puede negar que en el terreno de lo abstracto se pueden establecer acuerdos dialógicos bien justificados que apunten a lo universal²⁹¹. Y con este horizonte concordamos, con la certeza de que desde un acuerdo reflexivo se puede predicar algo de lo humano a pesar de su conflictividad con lo humano. El conflicto entonces es inherente a la interculturalidad, existe en nuestra contextualidad, y en ese conflicto están sin duda las relaciones de poder, que pueden manifestarse como dominación, como violencia o como reciprocidad, de las cuales es necesario tomar conciencia. En nuestra América la toma de conciencia de la propia situación ha sido un paso primero necesario para el emprendimiento de cualquier proyecto pedagógico, ético y político, se toma en primera persona, pero también se propone la toma de conciencia de la situación del otro, que nosotros asemejamos con lo que se llama el reconocimiento²⁹², necesario para el tratamiento de los conflictos interculturales en los contextos propios, necesario para una verdadera interculturalidad.

²⁸⁹ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003. Edición ecuatoriana: Quito, Abya-Yala, 2006. Edición portuguesa: Sao Leopoldo, Nova Harmonía, 2010, p. 140

²⁹⁰ Ricardo Salas, "Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...", p. 44

²⁹¹ Cfr. Ricardo Salas, "Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad" en *Revista Faro*, 2014 Vol. 2, N° 20 (II Semestre 2014), p. 64

²⁹² En torno al tema de la interculturalidad y el conflicto, surge la política del reconocimiento desde una perspectiva occidental. Aquí un comentario oportuno de Ricardo Salas al respecto: "Una perspectiva latinoamericana avanza entonces mucho más allá de lo que se ha denominado en el contexto anglosajón como "política del reconocimiento", ya que este pensar asume decisivamente la permanencia dialéctica de la negación del otro, que se ha expresado en la multidiversidad de las formas violentas y destructivas que configuran las estructuraciones fácticas del poder y que suceden y aquejan a las sociedades latinoamericanas desde hace cinco siglos, lo que llega hasta nuestros días, negando el valor tanto de cada ser humano y de la

La filosofía latinoamericana desde su pensamiento crítico e intercultural²⁹³ parte del hecho de que toda acción humana conlleva significados “razonables” que se pueden rastrear y comprender sus significados y sentidos hasta cierto nivel, que es posible entrar al interior de un mundo de vida²⁹⁴, lo cual permitiría el diálogo entre mundos de vida, entre culturas. Para nosotros esto es de suma importancia ya que abre la posibilidad del diálogo entre seres humanos desde unas diferencias que enriquecen nuestros propios mundos de vida, sobre todo aquellos cuyas culturas son “muy” diferentes a las nuestras, y desde un punto de vista antropológico más radical, caemos en la cuenta de que no solo se trata de un análisis de categorías sino de una “actitud” abierta del ser humano enraizado y contextualizado en su cultura y su historia²⁹⁵. Es eso desde nuestra interpretación un horizonte antropológico en el que hay un actuar concreto desde el contexto cultural “con” los de otros contextos culturales. Pensamiento y actitud, teoría y praxis, reflexión y vida, en otras palabras, ética, y en este caso, ética intercultural que puede partir de la siguiente pregunta filosófica: “¿la noción de nosotros mismos como seres humanos se puede realmente comprender verdaderamente sin la experiencia de los otros?”²⁹⁶, cosa que pone en cuestión el falso dilema entre lo contextual y lo universal. Hace falta ver más allá de lo individual aislado y hacer reaparecer la visión del sujeto comunitario y la necesidad de la pregunta por la alteridad humana²⁹⁷, y tomar conciencia de que aún siendo nuestros contextos y culturas diferentes, nos une el sabernos todos, seres contextualizados y culturales como humanidad una y múltiple.

vida humana potencial, como de comunidades históricas, para consolidar simplemente la previvencia de una facticidad del poder” Ricardo Salas, “Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento”, en *La Cañada. Revista de pensamiento filosófico chileno*, N°4 (2013), p. 249

²⁹³ El maestro Salas advierte que no toda la filosofía latinoamericana es crítica, al igual que el pensamiento intercultural, de modo que puede servir también para encubrir formas de vida social y política que atentan contra determinadas culturas. Cfr. Ricardo Salas, “Pensamiento Latinoamericano y ciencias sociales críticas”, en Binimelis, Crovetto, Pantel (Éds), (*In*) *disciplinar las ciencias sociales*, Temuco, Ediciones UCT, 2018, p. 185

²⁹⁴ Cfr. Ricardo Salas, “Pensamiento crítico y mundo de la vida en la filosofía latinoamericana”, en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 11/1, 2009, p. 16. Esta misma idea también la podemos encontrar en: Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003. Edición ecuatoriana: Quito, Abya-Yala, 2006. Edición portuguesa: Sao Leopoldo, Nova Harmonía, 2010, p. 145

²⁹⁵ Cfr. Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 41

²⁹⁶ Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 21

²⁹⁷ Cfr. Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural”, en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008, p. 3

2.5.- M. Magallón y el replanteamiento de un humanismo²⁹⁸

Invitan a volver a pensar en nosotros mismos...

*Cuando ella se cansó de buscar,
Cuando se dio cuenta que iba a ningún lugar,
Se tomó de la mano y regresó consigo.*

En este apartado exponemos un segundo horizonte antropológico del filósofo Mario Magallón que según nuestra interpretación de la mayoría de sus textos, representa un destino para los derroteros de toda su obra filosófica, nos referimos a un humanismo como proyecto y respuesta a la abundancia de críticas pero falta de propuestas en las humanidades y ciencias sociales. Si bien el filósofo mismo ha nombrado su proyecto filosófico principal como una “modernidad alternativa radical”, este está planteado desde una perspectiva humanista en la que él se sitúa y a la que invita a toda persona desde las posibilidades reflexivas de cada quien, aunque podemos afirmar que la invitación es formalmente más directa para las y los filósofos latinoamericanos.

Para el filósofo Magallón, los filósofos latinoamericanos no solo deben reflexionar sobre el ser, sino también sobre el hombre de carne y hueso²⁹⁹, invita a filosofar de forma más contextual y cercana a la realidad de las personas, analizar de forma crítica para descubrir los problemas que obstaculizan la verdadera realización humana y mostrar las contradicciones de nuestro sistema social que coloca el consumo y la ganancia por encima de lo humano³⁰⁰. Podríamos decir que la pregunta de qué es el ser humano, en nuestro contexto latinoamericano se plantea también como qué es lo que no deja ser a la persona humana. Se trata de un modelo humanista que es característico de la tradición panoamericana que tiene una misión ético-liberadora³⁰¹, a diferencia de otros humanismos en la historia.

Pero para poder hacer esta propuesta humanista, el filósofo mexicano replantea primero una razón que ponga en cuestión a “la razón” en la que no hay sujeto, y como consecuencia, no hay responsabilidad ni compromiso ético, social ni político. Es una racionalidad que se diluye en el

²⁹⁸ Concebimos “humanismo” como la perspectiva filosófica que reflexiona y fomenta las potencialidades humanas (intelectuales, emocionales, sensibles, materiales, espirituales) más sublimes y favorables para la realización plena de todos los seres humanos.

²⁹⁹ Cfr. Mario Magallón, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, UNAM/CCyDEL, 2ª ed, 2006, p. 153

³⁰⁰ Cfr. Mario Magallón, *Filosofía política de la educación...*, p. 130

³⁰¹ Cfr. Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, pp. 104-105

individualismo y por tanto pierde su razón de ser³⁰², se hace tan individualista que se vuelve totalmente relativa y equivocista, sin posibilidad de ponerse en diálogo. Para evitar estos extremos se requiere reeducar a los seres humanos para formar una mirada crítica ante estos cambios³⁰³, ante las racionalidades que se niegan a sí mismas al anular la posibilidad de lo razonable.

La invitación a replantear un humanismo como horizonte antropológico está, como dijimos, dirigida los filósofos, pero aquí es importante señalar que este filósofo insiste en que “...la filosofía y el filosofar es un atributo común a todo ser humano, sin importar el lugar donde se realiza, o se haya nacido”³⁰⁴ y nosotros agregaríamos, sin importar si se cuenta con una profesionalización a un título en filosofía. El ejercicio filosófico reflexivo es una cualidad propia del ser humano, todo discurso racionalmente crítico en torno a los problemas que afectan la existencia se puede considerar filosófico³⁰⁵. Quien sabe de filosofía no necesariamente filosofa, porque para filosofar se requiere que un sujeto, individual o colectivo, aspire intencionalmente a construir un objeto y verlo críticamente. Interpretamos que un replanteamiento del humanismo aquí, significa que el ser humano vuelva a la filosofía, no algunos seres humanos, no una élite intelectual, y no a una forma hegemónica e institucional; sino todos a múltiples formas de filosofar, porque filosofar es patrimonio de toda persona humana en cualquier cultura. “Es necesario volver a la filosofía y al filosofar sobre nuestra realidad, pues ella la que debe ser el motivo que nos lleve a pensar en los seres humanos concretos, reales, en situación”³⁰⁶.

Entendemos que este replanteamiento humanista desde el filósofo Magallón, supone una autovaloración de la capacidad que todos tenemos para pensar críticamente nuestra humanidad en la realidad, pero también supone una valoración de la racionalidad y del filosofar de los otros. El volver a nosotros mismos como sujetos de la historia implica mirar a los otros también como sujetos, implica desechar la fascinación por los funerales del sujeto³⁰⁷, pues mientras haya sujeto cuestionador, hay movimiento en la historia, porque el sujeto es un ser social, transforma la historia con base en razones, y las razones para ser tales necesitan de una comunidad de sujetos. “Para nosotros –dice el filósofo mexicano- el ser humano como sujeto social existente es aquel que es con

³⁰² Cfr. Mario Magallón, *La democracia en América Latina...*, p. 312, encontramos esta misma idea en 14, p. 96

³⁰³ Cfr. Mario Magallón, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía...*, p. 33

³⁰⁴ Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 86

³⁰⁵ Cfr. Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC/UNAM, 2017, p. 18

³⁰⁶ Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 61

³⁰⁷ Cfr. Mario Magallón, *Modernidad alternativa...*, p. 157

los otros”³⁰⁸, así pues en cierto sentido el rescate del sujeto particular es siempre un rescate por la sociedad. Humanizar a uno es humanizar a otros, deshumanizar a uno, es deshumanizar a otros.

Un humanismo aquí, significa el compromiso de ver al ser humano en su valor de distinto a los demás y al mismo tiempo semejante con todos, y no como mero instrumento, como un medio para los intereses de algunos otros. Y en esta valoración que es auto y hetero-valoración, entra además, la conciencia de la finitud que es punto de partida de todo proyecto de la persona humana. “El ser humano es un: ser proteico, lábil, histórico, finito; esta es la manera de ser de la humanidad en la temporalidad y la onticidad del ente en la existencia”³⁰⁹, así, un proyecto verdaderamente humanista ha de estar construido desde la plena conciencia de finitud que es nuestra realidad³¹⁰ frente y desde la cual se puede hacer o no hacer algo, es nuestro campo de acción y de inacción. En este sentido la finitud no representa las imposibilidades humanas, sino solamente una cualidad de las posibilidades humanas, “...la finitud es eje del sentido de la existencia humana y social”³¹¹ Lo finito aquí es el artífice de los proyectos humanos, estos se caracterizan por moverse en una infinidad de finitudes.

Desde nuestro análisis, replantear un humanismo significa lanzar la “flecha” hacia lo ontológico humano que se alcanza a vislumbrar intuitivamente, desde el “arco” de lo óntico que la experiencia nos reporta. “La onticidad humana es el modo de ser de lo humano en la fenomenicidad de la existencia”³¹², es concreta y situada, diferente en cada sujeto. Lo interesante es que al replantear un humanismo lo que se pretende, según entendemos, es favorecer las condiciones para que todas y cada una de las onticidades pueda manifestar su modo de ser y sea posible recuperar esa existencia concreta, sus ideales, sus valores, su sentido, que de algún modo nos dice algo valioso del sentido de lo ontológico. Porque “La Humanidad es Una, ontológica y metafísicamente, diversa en su fenomenicidad, en historicidad concreta”³¹³. Desde esta concepción, que hacemos propia, pensamos que vale la pena replantear y “practicar” un humanismo en el que conociendo la realidad situada propia y de los otros, podamos valorar la diversidad, las racionalidades de los otros (lo que no significa que tengamos que estar de acuerdo o que hagamos igualmente válidas todas las posturas ante un problema), y que finalmente podamos tener una experiencia de esa totalidad llamada

³⁰⁸ Mario Magallón, *Miradas filosóficas: antropológica política de la educación...*, p. 25

³⁰⁹ Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC/UNAM, 2017, p. 137

³¹⁰ “La realidad es aquello con que contamos sin quererlo o no. La realidad es la contra-voluntad, lo que nosotros no ponemos; “es aquello con que nos topamos””. Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 191

³¹¹ Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 75

³¹² Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC/UNAM, 2017, p. 107

³¹³ Mario Magallón, *Filósofos y políticas de la filosofía desde nuestra América en el tiempo*, México, Torres y asociados, 2015, p. 80

humanidad, haciendo siempre un ejercicio de ida y vuelta, sin olvidar lo concreto particular, sin invisibilizar lo holístico universal. Pues si no fuese así, en realidad no habría un humanismo como horizonte, el humanismo hoy tiene razón de ser si hay un sujeto histórico, concreto, rescatado en esta posmodernidad, vinculado con una concepción ontológica de lo humano rescatada, también en esta posmodernidad. Sujeto, humanidad y humanismo forman una terna inseparable, mejor dicho, una trinidad filosóficamente hablando. Ciertamente el humanismo se expresa de diversas maneras, pero su denominador común es el ser humano con su esencia metafísica y ontológica³¹⁴.

El humanismo al que según nosotros se dirige en gran medida la filosofía del mexicano Mario Magallón, está planteado como un nuevo humanismo que comienza dirigiendo su atención a los sujetos más vulnerables en nuestra América, pero que poco a poco va atendiendo problemáticas de mayor extensión, situaciones que afectan a gran parte de los seres humanos, pero insistimos, partiendo de situaciones específicas de dominación, explotación, opresión cuyos análisis se van haciendo universalizables. Este horizonte de humanismo se presenta como un proceso, porque el ser humano es proceso, historia, y por lo mismo, no definitivo, no terminado³¹⁵, es esa flecha que mencionamos siempre en vuelo, es utopía constante, entendida como crítica que "...cuestiona el orden existente de injusticia y desigualdad. Es también un "imposible" que orienta y permite aprender lo posible"³¹⁶. La utopía representaría un ideal de ser humano y el humanismo no estaría entendido aquí simplemente como el camino para llegar a ese ideal, sino como todo un proceso de construcción conflictiva y a la vez armónica de ese ser humano a través de las personas humanas concretas en sus situaciones históricas, construcción que para ser tal, requiere de comunicación e interpretación³¹⁷ entre los sujetos que se edifican mutuamente.

El proceso de humanización, o en otras palabras, el horizonte antropológico del humanismo, se puede y debe promover en los espacios académicos, culturales, políticos, religiosos, sin embargo para el filósofo mexicano, el espacio propicio por antonomasia para llevar a cabo este proceso es la educación.

³¹⁴ Cfr. Mario Magallón, *Filósofos y políticas de la filosofía...*, p. 287

³¹⁵ Cfr. Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 81

³¹⁶ Mario Magallón, *La democracia en América Latina...*, pp. 357-358

³¹⁷ En el tema de la interpretación, de la hermenéutica en relación con temas antropológico-filosóficos, Mario Magallón favorece y recomienda con sus propias palabras la obra de Mauricio Beuchot: "...la hermenéutica analógica dialéctica e icónica supone una idea de ser humano libre, pensante, consciente, responsable, intérprete, crítico, pero además, prudente. Es la reflexión de un ente que puede deliberar libremente, dialogar y poner en común problemáticas filosóficas, políticas, antropológicas e históricas, etc, para discrepar, comprender y hacerse comprender en el análisis dialéctico y dialógico de los problemas que afectan a la existencia humana y a sus condiciones de vida y de existencia" Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC/UNAM, 2017, p. 95

En nuestro tiempo, lamentablemente “La educación ha perdido su horizonte antropológico y ético como formadora de las nuevas generaciones que habrán de enfrentar un mundo demasiado complejo...”³¹⁸, esto hace aún más complejo el proceso porque desde los gobiernos a nivel mundial se han preocupado por una “educación en ética y valores” para establecer una moralidad, y no para favorecer un ejercicio crítico del actuar humano³¹⁹, que es, o debería ser, uno de los objetivos más esenciales de la educación.

El panorama no parece muy favorable para entrar realmente en la *praxis* de este proceso llamado humanismo, pero por eso es un horizonte al que nos sumamos, porque siendo desfavorable sigue siendo posible, y porque no hay forma de acercarnos al conocimiento de las potencialidades de lo humano si no es a partir de las posibilidades que, en situación desfavorables quedan abiertas. Afortunadamente mientras los seres humanos pensemos críticamente, habrá huecos donde se pueda meter alguna “cuña” que pueda sostener, levantar o reacomodar a los seres humanos. De acuerdo con Mario Magallón “...se trata de plantear un “nuevo humanismo” y una escala de valores que en la historia social y política se vayan reconstruyendo y se mejoren las relaciones sociales y políticas con justicia, equidad y solidaridad con el género humano”³²⁰.

2.6.- R. Salas y la experiencia y reflexividad

...compartiendo nuestros saberes y creencias con otras y otros.

*Érase una vez una mente
Que rendía culto a sus ideas,
Las cuidaba del viento que podía entrar.
Una noche soñó que había dejado abiertas sus ventanas,
Ideas salían y entraban, cuando despertó
su templo estaba derrumbado.*

Tradicionalmente la filosofía se ha centrado en la razón humana como aquello que determina la esencia de la humanidad, y ha habido también, como siempre, posturas contrarias en las que resaltan, basándose en evidencias históricas, la irracionalidad del ser humano. Sabemos que cuestiones como el pensamiento, la capacidad reflexiva, el razonamiento, el lenguaje filosófico, en fin, el logos, han gozado en la historia de la filosofía occidental de un lugar privilegiado, de un

³¹⁸ Mario Magallón, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía...*, p. 61

³¹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 74-75

³²⁰ Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 112

estatus incuestionable. Sin embargo, desde el siglo pasado se ha puesto atención a otras dimensiones del ser humano, sea porque ha sido evidente el daño de la razón humana como suprema realidad, sea porque se ha comenzado a escuchar otras filosofías de pueblos no occidentales o simplemente por el desprestigio de la verdad y de la metafísica, a veces desde posturas posmodernas se ha llegado al otro extremo, el de negar la racionalidad.

Es en este contexto de lo que se considera racional, en el que el filósofo chileno Ricardo Salas trabaja apuntando al horizonte de retomar y revalorar la plural experiencia humana, y el de considerar la reflexividad humana como una cualidad racional abierta a otras racionalidades, a otras razones. Esto para nosotros representa una postura antropológica que abre las posibilidades para filosofar sobre el ser humano como un ente contextualizado en su mundo vital y que existe en contacto con otros con quienes necesariamente se relaciona racionalmente.

Para el filósofo antes mencionado, antes de lo que se pueda decir del ser humano a partir de su racionalidad, está aquello que no depende de su razón, lo que pertenece a su mundo de vida, cuestiones que son pre-reflexivas, para él, sintetizadas en cuatro tópicos: a) las personas son contextos vitales, b) las personas se forman en contextos históricos-sociales, c) las personas forman parte de contextos de eticidad y moralidad y d) las personas están “encarnadas” culturalmente, abiertas a la constitución de mundos y a la trascendencia³²¹. Nosotros estamos de acuerdo en que no se pueden dejar pasar los elementos previos, externos o independientes de la capacidad racional de los seres humanos. De ser así, estaríamos en nuestros estudios antropológicos filosóficos engañándonos, creyendo que seres humanos particulares son “el hombre”, en el fondo esto sería llevar forzosamente una mirada provinciana de ser humano, a un dogma metafísico cerrado. Ante esto, el autor habla de la reflexividad humana que está vinculada a los procesos productivos de cultura de los contextos³²².

...la reflexividad refiere a un proceso inherente a las culturas humanas, no necesariamente modernas, desafiadas al diálogo y a la comunicación con otras culturas. La idea de la reflexividad es clave, por tanto, para consolidar una instancia crítica dentro de las exigencias del diálogo intercultural, ya que permite desvelar las formas ideológicas de la racionalidad como astucia del poder³²³

Como vemos, la cualidad de las culturas de poner en diálogo razones reflexionadas, que es como también podríamos entender la reflexividad, se encuentra dentro del mundo de la vida, en contextos

³²¹ Cfr. Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 41

³²² Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003. Edición ecuatoriana: Quito, Abya-Yala, 2006. Edición portuguesa: Sao Leopoldo, Nova Harmonía, 2010, p. 138

³²³ Ricardo Salas, “Pensamiento crítico y mundo de la vida en la filosofía latinoamericana”, en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 11/1, 2009, p. 15

concretos, y aquí es donde adquiere importancia la noción de “experiencia”, porque el mundo es experiencial, “...la experiencia de los seres humanos tiene como elementos coincidentes el mundo de la vida (cotidiana) que se caracteriza principalmente por ser un mundo previo”³²⁴. El contenido mismo de las reflexividades surge de la experiencia del mundo, pero no es una experiencia individual, sino, sobre todo colectiva, social, ella recoge lo que en filosofía se llama experiencia humana que refiere al carácter histórico-social que requiere una discusión epistemológica y un planteamiento que pueda dar cuenta de su riqueza³²⁵. Así pues, planteamientos antropológicos que pretenden partir de un concepto totalmente abstracto y desencarnado, nos alejan del verdadero sentido humano que se encuentra en el lenguaje y los símbolos de las culturas, fruto de su experiencia.

En el filósofo Ricardo Salas, categorías de suma importancia son el “mundo de la vida”, la “experiencia humana” y el “reconocimiento”³²⁶. El vínculo entre estos, es según nuestra lectura, la reflexividad. La experiencia humana, al ser diversa, como diversos son los mundos de vida, las culturas, generan, aunque suene repetitivo, diversas reflexividades. Si queremos acercarnos filosóficamente al ser humano, hemos de hacerlo desde un ser humano situado, y para comprender a este ente situado, necesitamos una racionalidad flexible, que sin renunciar a sus fundamentos, lo que sería una postura posmoderna, relativista, antifilosófica, pueda comprender e intercambiar razones buscando sentidos comunes, pero con una humildad epistemológica que acepta que lo que predomina, es la diferencia. La racionalidad humana se expresa de diferentes maneras, pero esta diferencia no anula el hecho de que podamos hablar de tal racionalidad, en otros términos podríamos decir que las reflexividades de cada una de las culturas, son expresión de la multiforme racionalidad humana cuya creatividad es infinita aunque parta de lo finito de su mundo vital. Dice el filósofo chileno: “...las diversas formas de vida en que se expresa la racionalidad práctica responden a todas las múltiples peripecias de la existencia humana y a las vicisitudes de las comunidades humanas en la historia”³²⁷. Aventurarse entonces al ser humano situado es acercarse a su historia, a sus experiencias humanas.

Y, cuando hablamos de experiencia humana, consideramos también aquella que partiendo en un mundo, supera el mundo por medio de los símbolos, especialmente, los símbolos sagrados en los que la reflexividad alcanza y sintetiza sus mayores potencialidades, “...en el mundo de la vida y la

³²⁴ Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 24

³²⁵ Cfr. Ricardo Salas, “Epistemología y pre-comprensión de la experiencia socio-histórica I. Una visión de conjunto” en *Ediciones UCSH*, Santiago, 2006, p. 14

³²⁶ Cfr. Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 23

³²⁷ Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 41

reflexión que poseemos de él refiere ya a una determinada visualización del ser humano conflictivamente ligado al otro extraño”³²⁸, esto “otro” resulta desconocido, pero de algún modo cercano. Los seres humanos somos seres en contextos vitales con necesidades diversas, somos seres sociales en relación con otros seres y otras culturas, somos seres con eticidad y moralidad, pero además somos seres espirituales encarnados culturalmente abiertos a la trascendencia³²⁹.

En el horizonte filosófico en torno al ser humano de Ricardo Salas, se requiere asumir que nos encontramos frente a diferentes concepciones de la persona humana³³⁰, pero también frente a la relación dinámica de esas concepciones que expresan diferentes culturas, es decir, que estamos frente a una realidad intercultural. Y es que “Al no existir seres humanos *a-culturales* nos encontramos siempre frente a *seres humanos* entrelazados a mundos de vida, con orientaciones valóricas, gnoseológicas y metafísicas, que dependen de visiones de mundo, inmanentes o trascendentes, no siempre convergentes ni asimilables”³³¹. El punto es que también nos encontramos inevitablemente compartiendo espacios, compartiendo un mundo vital más amplio en el que sí o así, uno se relaciona con otros seres humanos, y aquí es donde aumenta la importancia del lenguaje, pues si ya es importante por ser el medio para la generación de cultura, ahora lo será para la relación “entre” culturas. Desde esta perspectiva cabría la afirmar que una antropología filosófica debe poner su atención también en el lenguaje como uno de los elementos constituyentes del ser humano y de la cultura³³² en la que vive.

Lo más difícil, pero tal vez también lo de mayor riqueza en el acercamiento al ser humano por medio del lenguaje según el horizonte antropológico del filósofo chileno, es el de la comprensión del símbolo. El ser humano que se relaciona con lo simbólico, no sedimenta su experiencia³³³, no la vuelve estéril sino que la hace trascender. De tal modo que si queremos como seres humanos comprender al ser humano de manera profunda, tenemos que acercarnos respetuosamente y con una racionalidad abierta a la reflexividad de su cultura, tenemos que “intentar” experimentar su mundo

³²⁸ Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural”, en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008, p. 3

³²⁹ Cfr. Ricardo Salas, “Filosofía intercultural, reconstrucción...”, pp. 15-16

³³⁰ Cfr. Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural”, en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008, p. 1

³³¹ Ricardo Salas, “Filosofía intercultural, reconstrucción...”, p. 1

³³² Cfr. Ricardo Salas, *Lo Sagrado y lo Humano...*, p. 26

³³³ Cfr. *Ibid.*, p. 19

de la vida, y todo esto está sintetizado en la complejidad³³⁴ de lo simbólico. De aquí puede saltar la crítica que advierte que no es posible conocer, entender ni experimentar cabalmente el mundo y la cultura de los otros, ni es posible interpretar verdaderamente el sentido de sus símbolos, con lo cual estamos de acuerdo, pero no negamos la posibilidad de un “acercamiento” al sentido, de una comprensión mínima, pero verdadera, de no ser así, no podríamos llegar a ningún acuerdo intercultural, y la vida cotidiana nos hace ver que sí. Por esto es importante el concepto de Mundo de la Vida, que tiene un carácter intersubjetivo en el que se comparten experiencias en contextos determinados³³⁵, la antropología filosófica que tiende a lo universal desde lo universalizable no tendría sentido alguno si en “absolutamente en nada” pudiéramos concordar con otros.

Desde nuestro punto de vista, la experiencia y la reflexividad de los seres humanos en sus culturas, se dirige no solo a tratar de captar los conceptos de los otros, sino a tratar de vivir los símbolos de los otros, porque los símbolos no son algo que solo se comprendan, deben vivirse y valorarse. Según este filósofo se requiere una valoración dialogada y transversal, intercultural del sentido mismo de lo humano³³⁶, porque el valor nunca es individual, se da por una relación³³⁷ Filosofar, conocer, valorar al ser humano es relacionarse plenamente con él, con “todo” ser humano. Esta postura tiene remanentes de una tradición latinoamericanista³³⁸ que sin duda, da personalidad a los horizontes reflexivos de este autor. Este carácter, digamos, humanista³³⁹ del filósofo Salas pone su atenta mirada a nuevas figuras de lo humano que van apareciendo en las luchas por la vida digna, en los nuevos procesos de resistencia y en las búsquedas de nuevas formas de convivencia intercultural³⁴⁰, y es que los seres humanos seguimos creando cultura y construyendo símbolos que siguen siendo manifestaciones del sentido inagotable de lo humano. “El sentido de lo “humano” requiere, entonces asegurar nuevas condiciones normativas y valorativas en este tipo de

³³⁴ El filósofo chileno señala una dificultad, y es que “...siempre que el hombre quiere conocer al hombre surge un complejo nudo entre el sujeto que investiga y las obras y conductas de los sujetos investigados” *Ibid*, p. 19

³³⁵ Cfr. Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural”, en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008, p. 5

³³⁶ Cfr. Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 23

³³⁷ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 19

³³⁸ Desde propuestas latinoamericanas se ha revalorado en el ser humano el tomar la dignidad del hombre y de la mujer desde el reconocimiento de las culturas y los movimientos sociales. Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 36

³³⁹ Para este filósofo “Lo humano de lo que se trata hoy día en el marco de esta ética intercultural, entonces, ya no alude ciertamente a un simple humanismo de tipo filosófico –concebido a partir de una descripción abstracta de la existencia humana, y desvinculado de sus rasgos sociales y culturales-, pero tampoco lo niega, sino que lo encarna en categorías específicas” *Ibid*, p. 52

³⁴⁰ Cfr. *Idem*.

modernidad³⁴¹, un tiempo de conflicto, que no se entiende como algo lascivo para la vida humana, más bien es necesario para la conquista del proyecto de humanidad lo más universal que sea posible, por supuesto dentro de las limitaciones propias de los mundos de vida³⁴². Conflicto no es un obstáculo en el camino humano, sino el camino mismo. Una antropología filosófica situada ha de construir procedimientos con criterios reguladores comunes surgidos del dinamismo de los discursos interculturales, desde ahí abrir a la universalidad las experiencias y las reflexividades de las culturas³⁴³. En otras palabras, construir el diálogo filosófico de lo humano desde los diálogos reales mismos de las culturas y no construir un modelo sistemático en el que se intenten meter a la fuerza los sentidos simbólicos que sintetizan experiencia y reflexividad humana.

Vínculo B

En la exposición de los horizontes antropológicos de los autores citados, intentamos no solo presentar una noción general de lo que cada uno de ellos entiende por el ser humano y la antropología filosófica, sino también lo que uno y otro anhela para los seres humanos y lo que sugieren para los estudios humanísticos y sociales que se acerquen a las cuestiones antropológico filosóficas. Tanto el capítulo uno como el dos, son de carácter más expositivo basados en un ejercicio de síntesis, tal vez apretada pero necesaria. Ahora es momento de pasar al capítulo tres en el que nos hemos aventurado a generar propuestas a la antropología desde nuestra propia reflexión. Por supuesto que estas surgen tanto de postulados seleccionados de la tradición europea y latinoamericana, y de la actualidad temática del filósofo mexicano y el filósofo chileno. Hemos hecho el esfuerzo para que en el capítulo que viene a continuación no se encuentre como tal la antropología de ambos filósofos ni tampoco una comparación de ideas entre uno y otro. Nos pareció más interesante, más útil, menos repetitivo, en fin, más filosófico, el apropiarnos de algunas ideas de ambos filósofos, ponerlas en diálogo, reflexionar y presentar una serie de propuestas a la antropología filosófica actual. Pretendemos que las ideas que vienen a continuación signifiquen “sugerencias” a los estudios latinoamericanos no solo en el plano epistemológico y metodológico, sino también en el plano ético, de la *praxis* filosófica.

³⁴¹ *Ibid*, p. 167

³⁴² *Cfr. Ibid*, p. 168

³⁴³ *Cfr.* Ricardo Salas, “Desde el reconocimiento a la interculturalidad”, en *Cuadernos del pensamiento latinoamericano* on line N° 20 (2013), p. 66

**Capítulo III: Tareas para nuestra antropología filosófica
latinoamericana en construcción. Ideas a partir de la
filosofía de Mario Magallón y Ricardo Salas.**

3.1.- Pensar desde el devenir histórico y la ética para trabajar por la libertad común

Nosotros también estamos seguros que vale la pena el esfuerzo filosófico...

*¿Qué hay más libre que la historia?
¿qué historia hay más interesante
Que la historia de la libertad?
Y ¿qué hay más humano que estas?*

Apoyados en el pensamiento filosófico del mexicano Mario Magallón y del chileno Ricardo Salas, consideramos que una antropología filosófica que pretenda reflexionar sobre el ser humano desde una perspectiva latinoamericana hoy, en las primeras décadas del siglo XXI, ha de considerar algunas ideas y propuestas temáticas que vamos a desarrollar a continuación.

En el estudio filosófico del ser humano hemos de situar a la persona humana en concreto, pero también hemos de situar la disciplina que lo estudia. Es decir que debemos dirigir nuestra mirada al ente en su mundo de vida, cercano a nosotros, y a la vez hemos de tener la humildad de reconocer que nuestro estudio parte también de espacios específicos, con limitaciones, que sujeto y objeto de conocimiento somos históricos. Esto implica renunciar de principio a una noción absoluta y eterna del ser humano. Pensar desde el devenir histórico significa asimilar un filosofar humano, en el mundo, situado, un filosofar alerta y en vigilia³⁴⁴, que no fenece mientras exista la persona humana, significa la respuesta obligada a una realidad histórica que cuestiona³⁴⁵, y que además lo hace desde otra especificidad que es la cultura, también situada, también cambiante. En esta hay siempre sujetos que se dedican a pensar su mundo³⁴⁶, y que por lo tanto se han pensado así mismos en él, así pues, en la antropología filosófica no podemos hacer atribuciones arbitrarias a los seres humanos de culturas ajenas ni encajonar sus cosmovisiones en nuestras categorías. En nuestro contexto latinoamericano debemos hacer una tarea intercultural, no solo para dar cuenta de la existencia e interacción de los valores humanos y sus formas de vida sino también identificar y elaborar pensamientos que señalen las asimetrías presentes e históricas en las que seres humanos se ven afectados³⁴⁷. El pensamiento que parte desde el devenir sabe que es en la acción humana desde donde se pueden generar más acontecimientos, porque nosotros tenemos el poder de interrumpir e

³⁴⁴ Cfr. Mario Magallón, *Miradas filosóficas: antropológica política de la educación...*, p. 42

³⁴⁵ Cfr. Mario Magallón, *Filósofos y políticas de la filosofía...*, p. 275

³⁴⁶ Cfr. Ricardo Salas, "Pensamiento Latinoamericano y ciencias sociales críticas", en Binimelis, Crovetto, Pantel (Éds), *(In) disciplinar las ciencias sociales*, Temuco, Ediciones UCT, 2018, p. 185

³⁴⁷ Cfr. Ricardo Salas, "Hermenéuticas en juegos, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración", en *Revista Polis* N° 18 (2008), p. 154

intervenir en los procesos sociales, históricos y hasta cierto punto, también los naturales³⁴⁸. Nuestra acción que tiene un nivel de libertad limitada, pero que no está determinada, es lo que nos hace inéditos en la historia. Cuando nos disponemos a reflexionar filosóficamente las cuestiones antropológicas dando por hecho que el ser humano cambia, que su esencia no es estática, estamos afirmando indirectamente que nuestros juicios y certezas sobre aquel, también cambian, pues somos también seres humanos que se modifican con el tiempo, de ahí que la validez de los principios de nuestra reflexión filosófica sea a la vez la expresión de nuestra propia experiencia humana situada en la historia³⁴⁹. Lo “situado”, además de referirse al tiempo histórico en el que el ser humano se encuentra en movimiento, también se refiere aquí al espacio, a la cultura, al mundo en el que se mueve. Lo que indica que hemos de ser tolerantes y estar abiertos a otras maneras de valorar, de ver y crear, de pensar, solo así podremos resguardar el espacio plural³⁵⁰ desde el cual puede surgir un conocimiento compartido. En la dialéctica entre nosotros y los otros es en donde florecen nociones antropológicas que puestas siempre en diálogos con otras culturas van acrecentando su profundidad filosófica. Se trata de un acercamiento humano en el que objeto de estudio no sea sinónimo de cosificación intelectual, sino de interés por el otro, por sus problemáticas humanas, sociales, culturales³⁵¹.

La misma perspectiva histórica nos ofrece una ayuda para salir de nosotros mismos e ir a otros mundos, otras utopías, otros sentidos de existencia³⁵² que amplían nuestra mirada del ser humano, de nuestra propia humanidad. Es una perspectiva desarrollada particularmente en nuestra América que nos coloca ante una realidad cultural plural, en la que cada cultura tiene sus propios procesos históricos y en la que cuando nos enfrentamos, llegamos a un estado de conflicto en los que salta a nuestra vista la lucha por los recursos, por el reconocimiento y por todas las situaciones problemáticas comunes a resolver en condiciones desiguales³⁵³. Esta mirada nos ha dado la oportunidad de ver las diferencias en los procesos históricos de nuestros pueblos latinoamericanos, pero también, la unidad, los tópicos, los puntos comunes de nuestras sociedades con situaciones similares, con experiencias humanas compartidas desde las que podemos hacer estudios analógicos

³⁴⁸ Cfr. Horacio Cerutti/Mario Magallón, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, México, Casa Juan Pablos/UCM, 2003, p. 66

³⁴⁹ Cfr. Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 218

³⁵⁰ Cfr. Ricardo Salas, “Desde el reconocimiento a la interculturalidad...”, p. 74

³⁵¹ El maestro Ricardo Salas señala aquí, para quienes generan conocimiento desde las universidades lo siguiente: “...las universidades tienen un papel central en la comprensión de sus contextos sociales y políticos y no pueden, por tanto, desvincularse de sus movimientos sociales” XVIII Ricardo Salas, “Pensamiento Latinoamericano y ciencias sociales críticas”, en Binimelis, Crovetto, Pantel (Éds), *(In) disciplinar las ciencias sociales*, Temuco, Ediciones UCT, 2018, p. 184

³⁵² Cfr. Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 215

³⁵³ Cfr. Ricardo Salas, “Aportes hermenéuticos...”, p. 320

en el terreno, sí de la historia, pero también de la cultura y de la política. Si bien aquí no se han construido grandes teorías políticas para estos análisis, sí se ha hecho una “filosofía de la praxis”³⁵⁴, los estudios más profundos en nuestra región, no son los que se han aplicado a los conflictos culturales y sociales, sino por el contrario, han sido resultado del análisis, diagnósticos e interpretaciones desde dentro de dichos conflictos, y lo mejor es cuando después de esos estudios, han surgido propuestas prácticas de solución a las problemáticas. Así como en nuestra América la antropología filosófica no puede hacer a un lado el mundo de la vida, la contextualidad, para decir algo sobre el ser humano, tampoco puede despreciar la mirada histórica si es que quiere decir algo importante, decir algo que no se quede cubierto entre páginas de libros cubiertos entre paredes de bibliotecas, si es que quiere decir algo que no se quede en la palestra a la que el “sentido común” no pueda acceder. Si la antropología filosófica quiere hablar del ser humano hoy desde América latina, y no quedarse fuera de las discusiones de los estudios políticos, culturales y sociales, debe hablar filosóficamente de los problemas de aquel. En lo político por ejemplo ha de poner atención a la relación entre las luchas de resistencia, de emancipación y revolución por medio de los cuales se proyectan nuevos mundos sociales, y el fijar la mirada en los seres humanos concretos, cosa que ya hemos insistido, implica ver y hacer ver a aquellas mujeres y hombres que han sido exterminados, asesinados por los poderes fácticos que también hay que hacer ver³⁵⁵. Si bien el devenir constituye el ser de la persona humana, es necesario decir que el ser humano deviene en asesinado, pero también en asesino. No se trata de hacer una antropología filosófica angelical, sino humana, aunque esto no significa perder las esperanzas ni los ideales. Esto lo iremos desarrollando después.

Estamos de acuerdo en que la “vocación” a filosofar es una exclusiva del ser humano, es un llamado a resistir a ser mediatizado por un sistema económico y a ser protagonista del hacer y quehacer en la historia³⁵⁶, no coincidimos en que la filosofía en su sentido primigenio de amor a la sabiduría y de un saber vivir, sea un ejercicio para unos cuantos. Sabemos y valoramos que haya formas más sofisticadas, sistemáticas y metodológicamente ordenadas según criterios de una lógica específica, y que haya personajes cuyo pensamiento ha sintetizado una sabiduría que ha dado explicaciones que han abrazado gran parte de la realidad, y aceptamos que si bien todas las filosofías tienen valor, no todas tienen la misma validez frente a la verdad de un planteamiento. Para nosotros es por eso importante el diálogo en la comprensión de las significaciones, pues es la base de las ciencias de la cultura³⁵⁷ que a fin de cuentas, exponen el encuentro entre diferentes filosofías.

³⁵⁴ Cfr. Mario Magallón, *La democracia en América Latina...*, p. 26

³⁵⁵ Cfr. Ricardo Salas, “Violencia fundante...”, p. 253

³⁵⁶ Cfr. Mario Magallón, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía...*, p. 60

³⁵⁷ Cfr. Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 30

Los discursos antropológico filosóficos en general, deben recuperar la palabra que expresa el pensamiento, que muestra el ser y el alma humana³⁵⁸ situadamente, de aquí que quienes nos dedicamos a filosofar, como una actividad habitual, debemos acercarnos a las expresiones culturales expresadas desde lenguajes diversos, pues ahí está el “ser” que buscamos, y habremos de tener cuidado en no caer en la tendencia de desconectar la labor filosófica respecto de los mundos de vida y las prácticas culturales de las personas³⁵⁹. Para esto requerimos “...explorar (...) otras vías que rearticulen las modalidades hermenéuticas y pragmáticas, y que ayuden a comprender los plurales discursos morales: tanto los que brotan en registros narrativos como los que se constituyen en registros racionales que justifican y reconstruyen normas universales”³⁶⁰. De modo que además de salirnos de una perspectiva en la que solo es válido lo que se presenta escrito y sistematizado o con un formato académico para saber leer la riqueza de conocimiento, también necesitamos tomar en cuenta manifestaciones en torno a lo sagrado, a lo religioso, que desde el positivismo en América Latina se ha dejado muchas veces fuera de los estudios filosóficos, y que sin duda puede ofrecernos una visión más holística de la sabiduría de las culturas, no se le puede mutilar al ser humano de su fe para entenderlo filosóficamente. La filosofía, como las disciplinas humanas en general requieren de una hermenéutica del símbolo religioso, que además es un problema que debe tratarse desde la interdisciplina³⁶¹. Nuestra apuesta es por una antropología filosófica que corra el riesgo de acortar su soberbia y de escuchar a otras disciplinas y a otras dimensiones de lo humano más allá de la pura capacidad racional, es por un filosofar que se aventure profundizar en los problemas humanos haciendo crítica y dotando de esperanza sin miedo a perder una identidad disciplinar.

Aunado al pensar desde el devenir histórico, está también una filosofía práctica, es decir, una ética, “...se requiere de reencausar la reflexión filosófica hacia la conciencia sobre nuestro valor ético como seres en el mundo y en la historia mundial”³⁶², se necesita reencausar un pensamiento filosófico práctico que no disocie el discurso de la acción humana y que sea capaz de identificar la noción de racionalidad sobre la que está planteado un proyecto ético específico³⁶³, así entender lo mejor posible, los intereses, la intencionalidad y la finalidad que está de fondo. En otras palabras, captar la eticidad como muestra de una ética situada. Los estudios ético-políticos nos ayudan a reconocer nuestras eticidades (prácticas, creencias, valores, normas) que reflejan subjetividades, ahí

³⁵⁸ Cfr. Mario Magallón, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía...*, p. 66

³⁵⁹ Sugerencia de R. F. Betancourt. Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 7

³⁶⁰ Ricardo Salas, Ed. *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*, Santiago, Ediciones UCSH-Ediciones UCT, 2011, p. 290

³⁶¹ Cfr. Ricardo Salas, *Lo Sagrado y lo Humano...*, p. 15

³⁶² Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 88

³⁶³ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 168

está lo humano³⁶⁴ y no en una idea supra-mundana que olvida a la persona “de carne y hueso en la historia”. “El olvido del ser como sujeto histórico es el olvido del hombre como valor ético y en relación con los demás seres humanos o personas”³⁶⁵.

Nuestras propuestas para el ejercicio de la antropología filosófica desde nuestra América están de acuerdo en que así como no es posible desechar la dimensión histórica, tampoco se ha de tirar por la borda la dimensión ética, pues los seres humanos somos seres de costumbres, de moralidad, de actos intencionados en relación a otros humanos, seres con una idea de la bondad y de valores, independientemente de que nuestras jerarquías axiológicas sean diferentes. Por eso, ante esta diferencia, debemos replantear una ética donde la dignidad y los derechos surjan de la construcción ontoepistémica, desde la circunstancialidad, con un horizonte de inclusión de la totalidad de los seres humanos como unidad ontológica y diversa en su fenomenicidad³⁶⁶, y no desde modelos jerárquicos que apremian un paradigma humano excluyendo la pluralidad humana, cultural³⁶⁷. Debemos pensar desde una filosofía y ética alternativa que transforme nuestros modos de filosofar para que nuestras acciones y manifestaciones de sentido sean entendidas como actualizaciones de lo humano³⁶⁸.

Lo planteado apunta a que en nuestra reflexión como sujetos no hemos de olvidar que nosotros somos el medio y el fin del proceso de cambio social y no hay que minusvalorar o desprestigiar lo que se manifiesta fuera de los libros y tesis filosóficas, como son los movimientos sociales³⁶⁹, porque ellos, como nosotros, estamos luchando por la dignidad. Ésta, entendida como valor humano invaluable, representa la razón de ser de muchos de nuestros estudios latinoamericanos desde la filosofía, las ciencias sociales, el pensamiento crítico y de las luchas ético-populares³⁷⁰. “La dignidad humana estriba ante todo, en la libertad por el valor y el sentido ontológico y epistemológico que se concentra en la segunda naturaleza, en la formación de los hábitos y el carácter desde un sujeto social e históricamente situado”³⁷¹ sintetizados en el *ethos*, en la eticidad,

³⁶⁴ Cfr. Ricardo Salas, “Aportes hermenéuticos...”, p. 327

³⁶⁵ Mario Magallón, *Modernidad alternativa...*, p. 132

³⁶⁶ Cfr. Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC/UNAM, 2017, p. 135

³⁶⁷ Para lograr esto, el filósofo Ricardo Salas advierte que se hace falta una redefinición de lo que entendemos por universalidad, ya que no tiene por qué haber un desgarramiento entre lo deontológico (universal) y las costumbres (contextual). Cfr. Ricardo Salas, “Aportes hermenéuticos...”, p. 315

³⁶⁸ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, pp. 7-8

³⁶⁹ Cfr. Mario Magallón, *Modernidad alternativa...*, p. 159

³⁷⁰ La interdisciplinariedad del conocimiento surge para Ricardo Salas de todos estos espacios. Cfr. Ricardo Salas, “Pensamiento Latinoamericano y ciencias sociales críticas”, en Binimelis, Crovetto, Pantel (Éds), (*In*) *disciplinar las ciencias sociales*, Temuco, Ediciones UCT, 2018, p. 195

³⁷¹ Mario Magallón, *Miradas filosóficas: antropeítica política de la educación...*, p. 41

en la cultura. El carácter ontológico de la dignidad da sentido a lo que hacemos y pensamos en torno a la persona humana, da una razón a nuestras reflexiones antropológicas, éticas, políticas y es un motivo de nuestras prácticas humanas³⁷². Nosotros coincidimos en que hoy “Es necesario regresar a la concordia, a la recuperación de la dignidad humana, porque solo la filosofía moral podrá tranquilizar la situación de crisis en la cual ha sido colocado el ser humano y la dignidad”³⁷³. Toda esta labor, que nosotros hacemos nuestra como un deber histórico, teórico, y ético, corresponde al quehacer antropológico-filosófico. Basta de disertar sobre la dignidad humana sin reflexionar sobre las razones por las que en situaciones reales aquella está ausente, basta de antropología filosófica que se “preocupa” por el ser humano y no se “ocupa” por las cosas del ser humano. Filosofía del hombre desencarnada es como una teoría sin *praxis*, como una fe sin obras, es una filosofía muerta.

Nuestra propuesta de pensar desde el devenir histórico con un compromiso ético en las reflexiones antropológico-filosóficas, en las que el valor dignidad humana es nuestra aspiración e inspiración, se contextualiza, en nuestra América, en procesos de lucha, en caminos de liberación. Esta se entiende como un proceso histórico dialéctico de construcción de un horizonte libre y humano³⁷⁴, en la liberación están puestas nuestras convicciones, fuerza, creatividad, intereses personales y acuerdos comunitarios, las luchas sociales por ejemplo, están motivadas por cuestiones morales³⁷⁵, es decir que no necesariamente se trata de conceptos *hiper*-razonados. Como sabemos, en América latina hay toda una tradición sobre la liberación, principalmente desde la teología y la filosofía³⁷⁶.

La liberación, desde nuestra perspectiva, se entiende como proceso siempre constante en busca de la libertad, en nuestras filosofías que parten del análisis histórico y con carácter ético-político, no se filosofa sobre el ser de la libertad, sino sobre las posibilidades de liberarse de aquello que impida la libertad concreta, y no se piensa en una libertad “del Hombre”, sino de sociedades, de comunidades de seres humanos. En esta parte nos ayuda la idea del maestro Magallón de que el ejercicio del filosofar de cada ser humano no ha de ser por una relación vertical de dependencia, sino horizontal

³⁷² Para Mario Magallón por ejemplo, la educación como una filosofía práctica y como actividad sociocultural, la dignidad del ser humano es el blanco a donde aquella ha de dirigir su mirada y no perderla de vista. Una verdadera educación debe favorecer las relaciones interpersonales y reivindicar la dignidad, perfeccionar y superar al ser humano. Cfr. Mario Magallón, *Filosofía política de la educación...*, pp. 65 y 77

³⁷³ Mario Magallón, *Miradas filosóficas: antropológica política de la educación...*, p. 42

³⁷⁴ Cfr. Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 104

³⁷⁵ Cfr. Ricardo Salas, “Desde el reconocimiento a la interculturalidad...”, p. 60

³⁷⁶ “La filosofía de la liberación, concebida como *praxis*, es una filosofía revolucionaria de un accionar sobre las circunstancias, lo cual implica, necesariamente, una acción sobre las conciencias de los entes” Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 126

y en solidaridad con los otros³⁷⁷, y la idea del pensar intercultural del maestro Salas, desde la que se busca elucidar las interrogantes de lo que se puede entender por el ser humano partiendo de la diversidad cultural³⁷⁸, y así comprender la búsqueda antropológica de libertad desde las distintas formas de liberación. Optamos pues porque la antropología filosófica no claudique ante los determinismos posmodernos, a que no olvide que «...»la base de la vida humana es la libertad». Este es el aliento humano, el deseo y el derecho en cualquier persona, en cualquier lugar»³⁷⁹, por eso la filosofía y las ciencias críticas no pueden pasarse sin esclarecer esta noción del ser humano. Aún es preciso ahondar supuestos antropológicos que refieren al sentido común y al modo como se reconstruyen los saberes en el encuentro y desencuentro humano»³⁸⁰.

3.2.- Actuar desde la eticidad y la racionalidad abierta para enriquecer la creación

...que nos ponga en acto de reinventarnos con el mundo...

*¿Con qué he de irme?
¿Nada dejaré en pos de mí sobre la tierra?
¿Cómo ha de actuar mi corazón?
¿Acaso en vano venimos a vivir,
A brotar sobre la tierra?
Dejemos al menos flores
Dejemos al menos cantos.*

Nezahualcóyotl

³⁷⁷ Cfr. Mario Magallón, *Filósofos y políticas de la filosofía...*, p. 197

³⁷⁸ Cfr. Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural”, en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008, p. 1

³⁷⁹ Mario Magallón, *Miradas filosóficas: antropológica política de la educación...*, p. 51

³⁸⁰ Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural”, en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008, p. 2

Para una antropología filosófica hoy, desde nuestra América pensada a partir de una contextualidad con un horizonte universalista, con un compromiso ético a favor de la libertad de los seres humanos todos, proponemos la necesidad de la “acción” situada en la eticidad propia, y el desarrollo de una racionalidad cada vez más abierta que reaviva en los seres humanos su ser creativo para realizarse, para rehacerse. La propuesta es para toda persona que quiera reflexionar filosóficamente sobre el ser humano. El actuar, la acción aquí se entiende como *praxis*, como un obrar concreto y no como mero pragmatismo.

Consideramos que sin la acción, un filosofar sobre el ser humano pierde su dinamismo, que las construcciones teóricas caducan, se vuelven monótonas y van perdiendo sentido. Teniendo la convicción de que los seres humanos tenemos un ser en movimiento, la reflexión sobre nosotros mismos también debe ponerse en movimiento, no para negar las tradiciones de pensamiento que nos preceden, sino para darles vitalidad y reinterpretación con perspectivas novedosas. Así como el ser humano no está acabado, concluido, la filosofía en torno a él tampoco, y para nosotros la mejor forma de poner a prueba nuestra noción filosófica sobre la persona humana, es por medio de la acción y de todo aquello que implique un actuar directamente con el ser humano³⁸¹, requiere un acercamiento, un “encuentro de nuestras eticidades”. En el diálogo entre estas es decisivo para cualquier realización futura de lo humano³⁸².

Hoy en día muchas de las actividades que realizamos se hacen por hacer, como producción febril, no hay de fondo un ideal metafísico, no hay una “humanidad” a la que se apunte, no hay objetivos trascendentales, sea porque esto suena romántico, idealista o porque simplemente hemos dejado de creer en la potencialidad de nuestra subjetividad transformadora, parece que solo nos queda sobrevivir, vivir el día a día produciendo, consumiendo y desechando. Se confunde la utopía con la ilusión³⁸³, tal vez por miedo al sacrificio y al trabajo que hoy están desprestigiados en el mundo de la comodidad, se desvanecen los valores que antes se tenían como supremos. Pero lo grave no es la

³⁸¹ Entendemos la acción directa con el ser humano como toda actividad donde el horizonte principal es alguna dimensión de la persona humana, lo que requiere necesariamente una idea, una “noción” de lo que es el ser humano y de lo que se pretende que llegue a ser, por ejemplo la actividad educativa, la política, la religiosa, la familiar, en general la actividad cultural que busca “cultivar” una forma de ser humano. Es decir que son espacios teórico prácticos que requieren de una mínima antropología filosófica. Pugnamos porque el filosofar sobre los seres humanos no sea una construcción teórica separada de las actividades concretas con la humanidad, por el contrario. Estamos convencidos que entre más se involucre la filosofía del hombre con los hombres en su cotidianidad, más rica y fructífera será la reflexión de aquella.

³⁸² Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 9

³⁸³ Se olvida aquella distinción que señalaba Pedro Henríquez Ureña: “No es ilusión la utopía, sino el creer que los ideales se realizan sin esfuerzo y sin sacrificio” Cfr. “Patria de la justicia” en *La utopía de América* (La Plata: Ed. Estudiantina, 1925).

destrucción de los valores e ideales, sino la del ser humano por él mismo³⁸⁴. La solución a este problema en los dos filósofos latinoamericanos en los que apoyamos nuestra propuesta, se encuentra y se construye en el propio *ethos*, en la propia cultura, ambos coinciden en que no se ha de establecer una medida deducida de un modelo antropológico sistemático, no existe una solución que se ha de comprar a la que se hace llamar “Filosofía universal” sino que aquella se construye desde el conocimiento, valoración y amor a lo propio, al entorno próximo y cotidiano. La cura está en el *ethos* propio como proyección del ser humano, colocándolo al centro y no al margen, todo lo demás, como pueden ser las innovaciones tecnológicas, científicas y humanas, se deben orientar a la salvación de la humanidad en su *ethos* particular³⁸⁵. Y, cuando estudiamos al ser humano en su propia cultura habremos de poner atención, especialmente, a sus enunciados éticos, porque allí existe ya, una reflexión contextualizada del sujeto³⁸⁶ que da cuenta de toda una cosmovisión en la que la realidad física, social y espiritual están en relación.

La aspiración de encontrarse con el ser humano requiere de un acercamiento que implica responsabilidades y riesgos no solo desde el punto de vista epistemológico sino también ético, pues no se pretende filosofar sobre el “ser” sino sobre los seres humanos de carne y hueso a los que se les ha negado o marginado de ese ser³⁸⁷. Dirigir la mirada a la eticidad en nuestra América significa ver al otro que es excluido, al pobre, al extranjero que de principio tiene otras razones diferentes a las mías³⁸⁸, significa que a pesar de la diferencia, puedo reconocer al otro como miembro de la misma familia humana³⁸⁹, como miembro de mi familia.

En todos los espacios donde el ser humano está y piensa su mundo, hay una sabiduría de vida, una forma de pensar que va más allá de la información y del conocimiento. Hay una razón libre de un ente que piensa, analiza, critica, indaga y cuestiona³⁹⁰. Se trata de un saber que supera lo inmediato, es un saber vivir como parte de una sabiduría que surge de la experiencia humana, previa a la ética, no puede ser monopolizada por teorías filosóficas universalistas³⁹¹. La persona humana logra un conocimiento holístico desde su mundo de vida, ese conocimiento no solo describe, sino que explica, y no solo explica, sino que abre preguntas al misterio. Cada cultura comprende y explica al ser humano, pero además se abre a una dinámica de la existencia constituida en una dialéctica entre

³⁸⁴ Cfr. Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical...*, p. 22

³⁸⁵ Cfr. Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical...*, p. 100

³⁸⁶ Cfr. Ricardo Salas, “Pensamiento crítico y mundo de la vida en la filosofía latinoamericana”, en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 11/1, 2009, p. 14

³⁸⁷ Cfr. Horacio Cerutti/Mario Magallón, *Historia de las ideas...*, p. 103

³⁸⁸ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 45

³⁸⁹ Cfr. *Ibid*, p. 19

³⁹⁰ Cfr. Mario Magallón, *La democracia en América Latina...*, p. 315

³⁹¹ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 39

la autocomprensión y la heterocomprensión que nace de la eticidad humana³⁹². Pero para saber interpretar esta sabiduría de la eticidad y del actuar humano es necesaria una hermenéutica que sea capaz de vincular lo deontológico y las costumbres³⁹³ en una cultura, una forma de interpretación en la que la vida cotidiana, las tradiciones, los altos ideales, las leyes, normas y el conocimiento teórico del ser humano en una cultura no estén separados, una hermenéutica fragmentada es una interpretación que fragmenta, que divide al ser humano, redundando en una antropología filosófica que olvida la pretensión de totalidad. Se necesitan generar espacios teóricos abiertos, que además de estudiar a los seres humanos como totalidad atiendan a sus dimensiones particulares, de aquí la necesidad de aprender de todas las ciencias que estudian algo del ser humano, y de poner la mirada reflexiva en los seres humanos concretos que se han hecho a un lado en la antropología filosófica. Entre estos, los humillados, los oprimidos, pues en sus valores y en experiencias de sufrimiento y humillación, que es común en nuestras sociedades y culturas latinoamericanas³⁹⁴, hay una noción filosófica del ser humano y de las luchas por lo que “debería ser” el ser humano³⁹⁵.

La acción desde la eticidad que proponemos en el ejercicio del filosofar en torno al ser humano supone además la renuncia a una confianza ciega en la razón, un abandono al dogmatismo filosófico. En nuestra propuesta apostamos por la razón, pero no una “razón totalitaria”³⁹⁶ sino abierta, humilde y dispuesta al diálogo con otras razones, entendiendo estas “razones” más allá de un ejercicio lógico conceptual y terminológico. Para nosotros las razones humanas incluyen los mitos, las sentencias morales populares, las creencias religiosas, estamos seguros que “...no existe vida humana que no esté constituida por creencias básicas”³⁹⁷ que de una forma u otra, van dirigiendo las conductas, las acciones de los sujetos y de las culturas. Entendemos esta racionalidad abierta como aquella que se asume en la historia también, al igual que el ser humano, asumiéndose así en un proceso de humanización, porque la razón y la filosofía no están separadas ni son independientes de la persona humana, están encarnadas y en constante transformación: “...la dinámica de la Filosofía y del pensamiento son parte de procesos mayores que son propios del

³⁹² Cfr. *Ibid*, p. 55

³⁹³ Cfr. Ricardo Salas, “Aportes hermenéuticos...”, p. 327

³⁹⁴ Cfr. Ricardo Salas, “Debates teórico-metodológicos...”, p. 56

³⁹⁵ En esta dirección de la construcción de conocimiento se encuentra la ética intercultural propuesta del maestro Salas. Ella “concluye que los valores y las normas requieren un planteamiento teórico que permita aprenderlos en sus procesos contextuales” Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 28 por su parte, el maestro Magallón tiene una idea similar en torno a la ética y las culturas: “Se trata de plantear una ética práctica que permita la convivencia de la comunidad humana que no sacralice la racionalidad como la panacea de la “verdad”” Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 136

³⁹⁶ Cfr. Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 99

³⁹⁷ *Ibid*, p. 192

camino de la humanización y de una permanente búsqueda del ser humano para hacerse consciente del mundo en que él vive”³⁹⁸.

Una racionalidad abierta es necesariamente crítica, antes que todo consigo misma, solo así se toma conciencia de lo que somos y poder proyectar lo que queremos ser³⁹⁹. La autocrítica permite escuchar otras racionalidades, dejar entrar en nuestro pensar otras perspectivas que pueden enriquecernos y gracias a las cuales podemos darnos cuenta del carácter ideológico en nuestro pensar que está siempre presente, y aceptamos entonces que en nuestro filosofar hay creencias, juicios morales, imaginarios, valores que hemos mamado de nuestro contexto, de nuestra eticidad, al mismo tiempo todo esto permite reconocer los elementos que nos acercan o que nos alejan de los demás. En nuestra región hay una gran tradición de la autocrítica, desde el hecho de ser una filosofía que se ha preguntado sobre la originalidad, autenticidad e identidad de su mismo filosofar. Es una tradición de pensamiento en la que al adaptar, que no adoptar, a algún autor o corriente de pensamiento extranjera, hay elementos epistemológicos que se toman y al mismo tiempo se hace una crítica de dicho autor o corriente. En la filosofía latinoamericana hay una conciencia de un mundo opresor frente al que debe estar el carácter crítico y responsable de la filosofía, ha habido la tendencia a analizar, criticar, desmitificar y des-idolatrar una realidad y una filosofía que se presenta como la única y absoluta⁴⁰⁰. Se ha tomado conciencia de que tanto la filosofía como la actividad humana no son siempre constructivas y en favor del mundo. “Por primera vez en la historia de la humanidad el hombre es consciente del mismo poder destructivo, el cual se acrecienta y ejercita diariamente”⁴⁰¹, no solo desde la explotación de recursos naturales y la creación de mercancías, no solo desde un capitalismo neoliberal que todo lo devora, sino desde la filosofía misma. Se ha tomado o se está tomando conciencia de que dentro del ejercicio filosófico existe el “poder y la dominación” que legitima la destrucción humana y justifica las injusticias con el ser humano, con los demás animales y con la naturaleza física. La racionalidad abierta de la que hablamos apunta a la autocrítica como una acción constante y necesaria en el filosofar. De no ser así se corre el peligro de convertir la filosofía en un discurso soberbio que se engaña así mismo creyendo que sus juicios son absolutos o de aislarse en una comodidad que invisibiliza a todas las otras filosofías.

La antropología filosófica además de reflexionar en pos del ser humano, ha de actuar, ha de tener un compromiso responsable con su objeto de estudio anunciando lo posible positivo y

³⁹⁸ Ricardo Salas, “Pensamiento Latinoamericano y ciencias sociales críticas”, en Binimelis, Crovetto, Pantel (Éds), (*In*) *disciplinar las ciencias sociales*, Temuco, Ediciones UCT, 2018, p. 185

³⁹⁹ Cfr. Mario Magallón, *Miradas filosóficas: antropeútica política de la educación...*, p. 47

⁴⁰⁰ Cfr. Mario Magallón, *La democracia en América Latina...*, p. 26

⁴⁰¹ Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 68

denunciando lo real negativo en torno a la persona humana. Porque las ideas no son lo único que mueve la historia, también existe la lucha de intereses, situaciones de injusticia y el ejercicio de libertades. Se ha de buscar no solo una explicación metafísica de la humanidad sino crear los medios que permitan, desde el discurso filosófico, el desarrollo de las potencialidades humanas y sociales en cada contexto⁴⁰², por eso la ética como pensamiento y acción debe ser aliada de la antropología, porque al poner atención en las relaciones humanas en contextos de vida propios, en los que hay una reflexión comunitaria y axiológica, logra ver la “identidad” de seres humanos específicos⁴⁰³, es decir, ve algo del ser de seres humanos en una comunidad que pueden ser puestos en diálogo con otras identidades, y allí, ver semejanzas y diferencias de manera más universal. La ética, como expresión de una filosofía práctica, no se reduce a una hermenéutica que interpreta las relaciones humanas en relación con la bondad o maldad en su contexto, sino que abre la discusión del ámbito político en el que hay sociedades dominantes y sociedades dominadas⁴⁰⁴, y seres humanos que ponen sus intereses por encima de otros.

Pensamos que la ética, que nace de la antropología filosófica y la respalda, debe partir de contextos sin que esto signifique renunciar al anhelo de una ética universal que mejore las relaciones humanas, “...la elaboración de ‘una ética universalmente válida para la humanidad como un todo’ sigue siendo vigente como un ideal ético, pero que necesita asumir la dinámica propia de las tradiciones morales”⁴⁰⁵. Es una ética que al igual que una antropología, debe estar en un permanente dinamismo entre lo universal y lo particular omitiendo un falso dilema entre estos.

La racionalidad abierta de la que hemos hablado como práctica ética de un filosofar en torno a la persona humana supone también la apertura a los otros en la construcción de conocimiento y sabiduría, y la certeza de que el ser humano siempre tiene la posibilidad de crear recreándose⁴⁰⁶. Una racionalidad cerrada equivale al aislamiento, a la negación de la transformación humana, de la libertad y de la novedad. Los otros, como fines y no como medios, son con quienes y para quienes filosofamos, con y para todos. La cuestión de los otros, de la alteridad se desarrolla en

⁴⁰² Cfr. Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 136

⁴⁰³ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 101

⁴⁰⁴ Cfr. Ricardo Salas, « Ética, Política del Reconocimiento y culturas indígenas », en Salas & Alvarez (Eds), *Estudios Interculturales, Hermenéutica y sujetos históricos*, Santiago, Ediciones UCSH, 2006, p. 70

⁴⁰⁵ Ricardo Salas, Ed. *Éticas convergentes...*, p. 303

⁴⁰⁶ Para el maestro Salas hay una deuda frente a los antepasados, a las tradiciones de resistencia ya que por medio de ese conocimiento de la espera y el dolor humano en la historia, podemos acercarnos mejor a los seres humanos de todas las culturas. Cfr. Ricardo Salas, “Pensamiento crítico y mundo de la vida en la filosofía latinoamericana”, en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 11/1, 2009, p. 16

la manera de comprender las relaciones *ad intra* y *ad extra* de los seres humanos⁴⁰⁷, y ese ir y venir solo es posible desde una razón abierta, solo desde la existencia de una “disposición de apertura” sin la cual es imposible colocarnos frente a otras culturas, en la interculturalidad. Al respecto dice el maestro Salas que:

...la cuestión de ser humano-otro es capital en el pensar intercultural para entender el modo como coexistimos los seres humanos, diversos y plurales, en un mundo globalizado, pues en dicho uniforme modelo antropológico se van redefiniendo y modelando la experiencia social de millones de hombres y mujeres comprimidos en un sistema-mundo, pero no por ello impidiendo sus búsquedas de humanización⁴⁰⁸

La apertura a los otros ayuda a que al mismo tiempo de construir una noción de ser humano enriquecida por las racionalidades de distintas culturas, se construye a los seres humanos, se entra en un proceso de creación humana. Partir desde la convivencia con lo diverso nos hace concebir al ser humano como un ser en constante construcción, reconstrucción, en permanente enriquecimiento y creatividad⁴⁰⁹. Y cuando convivimos y hablamos de otros debemos tener cuidado de que no solo sean los que están en relación simétrica con nosotros, (*alter ego*), sino atender a esos otros (*alius*) que no son asimilables a nuestros parámetros culturales, los extranjeros⁴¹⁰ que son posibilidad, amenaza, desencuentro, pero también encuentro⁴¹¹, y en esa “posibilidad” está siempre el poder creador del ser humano.

Concordamos perfectamente con la idea del maestro Magallón de que “...el ser humano todavía es proyecto y todavía somos capaces para ayudarnos y volvernos más humanos al adquirir y reconocer nuestras propias potencialidades y dimensiones humanas, mejorando la vida”⁴¹². Tenemos la certeza de que no está terminada la “misión” de hacernos y edificarnos en la historia en cada momento⁴¹³, creemos en nuestro ser histórico en el que partiendo de nuestra eticidad, con una actitud y una racionalidad abierta a los demás podemos recuperar siempre el carácter de novedad en nuestro ser, podemos producir novedades que nos pueden renovar en el tiempo⁴¹⁴. En nuestra propuesta de antropología filosófica nos alejamos de los determinismos pesimistas que en la práctica orillan a vivir como si ya todo estuviera hecho y nada hay por inventar. Para nosotros las

⁴⁰⁷ Cfr. Ricardo Salas, “Filosofía intercultural, reconstrucción...”, p. 3 Esta misma idea podemos encontrarla también en IV Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 22

⁴⁰⁸ Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural”, en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsguppe Mainz in Aachen, 2008, p. 3

⁴⁰⁹ Cfr. Mario Magallón, *Modernidad alternativa...*, p. 134

⁴¹⁰ Cfr. Ricardo Salas, “Filosofía intercultural, reconstrucción...”, p. 3

⁴¹¹ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 52

⁴¹² Mario Magallón, *Filósofos y políticas de la filosofía...*, p. 188

⁴¹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 188-189

⁴¹⁴ Cfr. Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 124

capacidades creadoras de la persona humana, aunque se han mediatizado y se intente aminorar el *poemos*, siempre pueden luchar y manifestarse de modos diversos que proponen nuevos caminos de humanidad. Una antropología que niega la creatividad humana, no solo lastima y atenta contra la esperanza, sino que además es inútil, pensar filosóficamente al ser humano implica creer y crear.

3.3.- Sentir desde la identidad y la circunstancia para dar sentido a la esperanza

...conociendo y amando lo que somos,

*Quienes viven en este mundo
Siempre de algún modo esperan,
Algo mejor, algo a favor,
Algo oportuno, algo concreto,
Algo que se sabe y se cree que existe,
Si no, la espera sería ineptitud.*

Para nosotros el ejercicio de la antropología filosófica es una actividad predominantemente racional, pero no exclusiva de la razón. Desde nuestro punto de vista cuando nos ponemos a nosotros mismos, seres humanos, como objeto de reflexión filosófica, juegan un papel importante otros elementos que son parte inseparable de nuestro mundo de vida, de nuestra subjetividad y nuestra subjetividad. La ideología, los prejuicios, las expectativas, los ideales, las creencias, la fe, los imaginarios, las emociones, pasiones, los sentimientos y todo aquello que nos acompaña en nuestra historia. La razón es algo común a todo ser humano pero se manifiesta en distintas racionalidades acompañadas de otros elementos propios del ser humano⁴¹⁵. Por eso es que esta propuesta de una antropología filosófica desde nuestra América intenta no negar que en la reflexión en torno a la persona humana existen elementos y horizontes que no son puramente racionales, y que sin embargo manifiestan “otras razones” humanas que muchas veces hemos negado y de las que los filósofos han intentado alejarse como si los seres humanos fuésemos pura razón incorpórea y lógica. Tampoco estamos desechando la racionalidad, si así fuese, ya no habría ejercicio filosófico, lo que proponemos es que cuando filosofamos sobre los seres humanos no asimilemos la racionalidad como elemento puro y autosuficiente, eso además de desembocar en un determinismo, haría un filosofar monótono y sin la riqueza de lo diverso, sin riqueza simbólica, sin complejidad, una filosofía sin humanidad.

⁴¹⁵ Cfr. Horacio Cerutti/Mario Magallón, *Historia de las ideas...*, p. 105

Estas formas subjetivas de filosofar a las que nos referimos han tenido gran presencia en la filosofía latinoamericana en la que conviven filosofías cuyas racionalidades no tienen su origen en el mundo europeo. La diversidad humana ha favorecido también diversidad dentro y fuera del filosofar mismo, lo cual no debe confundirse con fragmentación, dispersión⁴¹⁶ o relativismo extremo. El hecho de que cada grupo humano pueda predicar algo del ser humano distinto a otros grupos, no significa que esos predicamentos no puedan ser puestos en diálogo o que sea imposible deducir de ellos predicamentos más generales con los que todos se identifiquen “en parte”⁴¹⁷. De aquí la importancia de la analogía en la filosofía que clarifica con sutileza lo que es en parte igual y en parte distinto. La eticidad de la que ya hemos hablado, nos sitúa, nos coloca en un lugar de enunciación, en ella se juega nuestra identidad que no es para nosotros una esencia inmutable e incorruptible sino que cambia con la historia, como todas las identidades, y que sin embargo puede ser diferenciable, se distingue. En la identidad se construye un nosotros en el que los seres humanos nos encontramos inmersos y en el que nos relacionamos entre nosotros mismos y con los otros. En el nosotros, en una eticidad, es donde habitamos el mundo vital, pero también amamos, sentimos, luchamos y morimos⁴¹⁸, por eso es que no solo está presente el *logos* a la hora de filosofar sobre la “humanidad”, es también cuestión de acciones y de sentimientos que van, desde nuestro ethos más cercano hasta el mundo del ser humano todo. Según nuestra interpretación del maestro Magallón, en la filosofía latinoamericana no se trata de negar por negar la universalidad, en este caso la humanidad, sino de ir hacia ella partiendo de la eticidad contextual en diálogo con otras eticidades; “...tenemos que trabajar y reasumir el compromiso del rescate racional y solidario de *nosotros* (todos los latinoamericanos, mestizos, indios, negros, blancos, etc) y con los *otros*, el resto de la humanidad”⁴¹⁹.

Hemos insistido en lo concreto y en la contextualización porque de alguna manera, en un mundo globalizado, contextualizar es afirmar la identidad⁴²⁰ y esta es ya una forma concreta de

⁴¹⁶ Cfr. Mario Magallón, *La democracia en América Latina...*, p. 346

⁴¹⁷ Justamente en esta discusión teórica se encuentra el movimiento de la filosofía intercultural que busca la transformación de la filosofía en el reencuentro entre las culturas, en el que por medio del diálogo con ellas y entre ellas sea posible aprender la diversidad en la que la humanidad dice lo humano, en la que lucha y trata de mejorar a la humanidad. Según el maestro Salas. Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 8

⁴¹⁸ Cfr. Mario Magallón, *Modernidad alternativa...*, pp. 132-133

⁴¹⁹ Mario Magallón, *Filósofos y políticas de la filosofía...*, p. 188

⁴²⁰ Cfr. Ricardo Salas, “Aportes hermenéuticos...”, p. 323 El maestro Salas apela en gran parte a la contextualidad en América Latina porque para él es ahí donde la temática de la justicia se aborda mejor, es donde las teorías de la justicia adquieren una perspectiva liberadora e intercultural. Cfr. *Ibid*, p. 313 El enfoque intercultural tiene el objetivo de superar las formas positivistas, racionalistas y etnocentristas con las que se ha visto al ser humano. Cfr. Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía

pensar al ser humano, identificarse es en cierto sentido construir una noción propia de lo que es humano, por eso se necesita una ontología del nosotros y ejercer la crítica de lo que somos, después construir proyectos de lo que queremos ser⁴²¹. Identidad es conocimiento del ser, parcial, pero conocimiento al fin, y es proyecto.

Cuando hablamos de ese pensar, actuar y sentir desde la identidad y la circunstancia, nos referimos también a una toma de conciencia de la exclusión de y en nuestros pueblos, "...nuestra tradición surge frente a otros contextos culturales latino-americanos que son marcados profundamente por la lógica de la negación"⁴²², es por eso que en las propuestas éticas latinoamericanas se considera el contexto de segregación y exclusión de nuestros países⁴²³, se toma conciencia del ser, pero del ser existente en su circunstancia. Cuando lo ético y lo político debaten sobre las formas de dominación, exclusión y negación de las historias y las culturas de las comunidades humanas⁴²⁴, implícitamente se está discutiendo sobre seres que son dominados y seres que dominan. La toma de conciencia como proceso identitario debe asumir la responsabilidad de reconocer la situación propia en relación a otros. No basta con saber lo que somos y donde estamos nosotros, sino cuál es nuestro lugar frente a otros, pues tal vez estamos siendo marginados, pero también puede ser lo contrario. Se necesita ir más allá de la mirada de la "globalización" que oculta el hecho de que hay primicias de unas culturas sobre otras. De humanos sobre otros. Pugnamos por que la antropología filosófica colabore a que por medio de una identidad circunstanciada de la que se ha tomado conciencia, la sociedad mundial eleve al ser humano superando el racismo, sobrepasando un modelo de ser humano uniforme y así, le dé el lugar que le corresponde a lo diverso, que es a fin de cuentas lo más específico de nosotros, los seres humanos⁴²⁵. Partiendo de esta perspectiva de reflexión sobre el ser humano también "Reclamamos nuestro derecho a la participación en un discurso que ha de ser multirracial y pluricultural, porque la humanidad se constituye de la diversidad de etnias y culturas"⁴²⁶, y a la vez queremos que otros puedan participar en nuestro discurso. Esto implica un reconocimiento que solo se puede exigir reconociendo.

La identidad, como afirmación de un sujeto o grupo de sujetos que intenta definir lo que se es, no tiene porqué significar un proceso cerrado a los otros y menos una minusvaloración.

intercultural", en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgroupe Mainz in Aachen, 2008, p. 9

⁴²¹ Cfr. Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical...*, p. 146

⁴²² Ricardo Salas, "Desde el reconocimiento a la interculturalidad...", p. 60

⁴²³ Cfr. Ricardo Salas, "Aportes hermeneúticos...", p. 318

⁴²⁴ Cfr. *Idem*.

⁴²⁵ Cfr. Mario Magallón, *Filosofía política de la educación...*, p. 79

⁴²⁶ Mario Magallón, *Filósofos y políticas de la filosofía...*, p. 199

Consideramos que la persona humana en su proceso identitario ha de apuntar a la apertura constructiva, a la emergencia de la alteridad y a la diferencia⁴²⁷ y reconocer otros procesos de identidad sin que esté obligada a concordar con la diferencia. El reconocimiento de los otros como diferentes es necesario para el autoconocimiento y la autovaloración, aquí juega un papel importante la cuestión antropológica de si realmente podemos tener una noción de nosotros mismos como seres humanos sin la experiencia de los otros⁴²⁸. Lo mismo pasa con la comprensión de identidad cultural propia y ajena. “Para entender una cultura debe emplearse la misma facultad de visión comprensiva con la que nos entendemos unos a otros, sin la cual no hay amor, ni amistad, ni verdaderas relaciones humanas”⁴²⁹. Sin este reconocimiento que parte de la apertura y la comprensión de lo diferente, nuestras relaciones tienden a la injusticia⁴³⁰, a ver al otro como mero medio desde una racionalidad instrumental cosificadora y calculadora⁴³¹, sin un dejo verdaderamente humano. Y para que el reconocimiento sea verdadero se ha de partir como hemos dicho, de la propia circunstancia y experiencia como nos lo recomienda el filósofo Ricardo Salas; se ha de partir de un locus enraizado en nuestra historia más cercana, pero no la de las élites ni de las instituciones sino de las comunidades de vida que han sido atropelladas⁴³². Esta recomendación es recurrente en el pensamiento latinoamericano, la “vía negativa”, aquí se filosofa sobre el reconocimiento partiendo de las experiencias de no reconocimiento, de la libertad en las experiencias de esclavitud, de la humanidad en las experiencias reales de deshumanización. Sentir, experimentar, después filosofar. El partir de la reflexión de nuestra identidad y circunstancia permite ir a los otros en su identidad y su circunstancia, permite ir a la totalidad. Así, sí es válido para nosotros una antropología filosófica con pretensiones⁴³³ universalistas, del nosotros en relación con los otros hacia todos y no de un modelo totalitario. Una reflexión sobre el ser humano para nosotros, ha de ser hacia la totalidad, pero no totalitariamente. Es partir de la reflexión sobre la existencia a la reflexión sobre el ser, nuevamente desechando un falso dilema entre estos, “...la existencia –dice el filósofo Magallón- en su totalidad comprende lo óntico y lo ontológico. Comprende al ser humano como existencia situada, capaz de pensar al ente y a las cosas. Porque la

⁴²⁷ Cfr. Mario Magallón, *Modernidad alternativa...*, p. 149

⁴²⁸ Cfr. Ricardo Salas, “El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural...”, p. 3

⁴²⁹ Mario Magallón, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, Toluca, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1998, p. VI

⁴³⁰ En este tema R. F. Betancourt señala que la exigencia de la justicia nace del reconocimiento de la dignidad, cada persona es sujeto de cultura en la que se realiza la *humanitas*. Cfr. Ricardo Salas, “Aportes hermenéuticos...”, p. 324

⁴³¹ Cfr. Ricardo Salas, “Desde el reconocimiento a la interculturalidad...”, p. 63

⁴³² Cfr. Ricardo Salas, “Debates teórico-metodológicos”, pp. 63-64

⁴³³ Cuando hablamos de pretensión de universalidad nos referimos a un intento constante, a un proceso hacia una utopía, no a una actitud que busque imponer una verdad como absoluta.

existencia como seres humanos, solo es en relación con los otros, en comunalidad social e histórica”⁴³⁴.

En estas relaciones entre la parte y la totalidad, entre la contextualidad y la universalidad, entre la existencia y el ser, que como hemos dicho, son desde nuestra perspectiva falsos dilemas, no debemos olvidar que hablamos de seres humanos, de entes indeterminados y complejos donde no todo es bueno, armónico y positivo, ni todo es malo, desordenado y negativo. Hablamos de seres que nos caracterizamos por el conflicto dentro de nosotros, pero también dentro de nuestra cultura y en medio de las relaciones culturales, es decir que la conflictividad vive con nosotros, desde la relación que una persona tiene consigo misma hasta la relación que tiene con otro, relación próxima o lejana. De tal modo que cuando aquí hablamos de una antropología filosófica que favorezca el diálogo en distintos niveles, asumimos que hay dificultades históricas en nuestras conciencias en las que las asimetrías⁴³⁵, desigualdades, discriminaciones y prejuicios están presentes, hay tensiones entre lo ideal y lo real, entre lo deseable y lo posible que no pueden hacerse a un lado. La conflictividad es un elemento central de la cultura, la moral, del ser humano y sus relaciones⁴³⁶, en ella se pone en juego la diversidad que es característica de los individuos, de las sociedades y de las culturas⁴³⁷, el conflicto es humanamente necesario, es aquella energía que da movimiento al ser, a la esencia dinámica y libre de la persona humana. En este sentido la antropología filosófica que proponemos desde una mirada latinoamericana, debe poner sus ojos no en el “ser del hombre”, sino en el “conflicto que implica ser una persona humana”.

Ya no ha de hacerse filosofía del ser humano omitiendo la conflictiva realidad humana en la que existen interdependencias económicas, culturales y sociales, situaciones de desigualdad, abuso de poder, lucha de intereses⁴³⁸. Una reflexión antropológica sensible a la circunstancia no solo tiene que apelar a diferentes razones que expliquen las relaciones humanas de un *ethos*, sino que debe dar cuenta en el sentido de denuncia, de las desiguales estructuras económicas, políticas, jurídicas⁴³⁹, de cómo se ha ejercido el poder y en favor de quien, pues todo esto sin duda moldea al ser de la persona humana en la historia⁴⁴⁰. Dejar estas discusiones fuera de una filosofía del ser humano es un

⁴³⁴ Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical...*, p. 136

⁴³⁵ Cfr. Ricardo Salas, “Desde el reconocimiento a la interculturalidad...”, p. 68

⁴³⁶ Cfr. Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 26

⁴³⁷ Cfr. Mario Magallón, *La democracia en América Latina...*, p. 297

⁴³⁸ Cfr. Mario Magallón, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008, p. 190

⁴³⁹ Cfr. Ricardo Salas, «Políticas del reconocimiento y conflicto en tierras mapuches» en *Carta de América N° 6* (2005), p. 9

⁴⁴⁰ “La historia del poder –dice Salas- es casi siempre la lucha de grupos humanos y sociedades poderosas contra grupos y sociedades más débiles, como lo demuestra claramente el trato injusto y violento de los

filosofar que desde la necesidad insiste en un ser humano ideal dejando de lado a la persona concreta, y si llevamos esto al extremo, sería una antropología filosófica sin compromiso que abandona al sujeto, que se traiciona a sí misma creyendo ingenuamente en el ser humano de manera unidimensional. Y recordemos que las formas unitarias de concebir la razón, el saber y la historia, son totalitarias y excluyentes de otras comunidades humanas⁴⁴¹.

Aunado al conflicto que ya hemos mencionado, está la asimetría como parte de la realidad contextual en la historia y que ha formado parte de las temáticas de un pensamiento crítico en nuestra América, sobre todo desde las ciencias sociales. La diversidad humana que aquí predomina y que es evidente en nuestras sociedades y culturas, más que entenderse como realidad fragmentada, caos y ahistoricidad, debe abordarse como un reto para nuestro filosofar⁴⁴². Nosotros proponemos que dicha temática sea incluida en la antropología filosófica en la que además de asumir el ser, el valorar y el hacer humanos, también asumamos una propuesta intercultural de los conflictos que nacen en las asimetrías y que de alguna manera nos pone frente a problemas generales a partir de situaciones contextuales⁴⁴³, pues las asimetrías no son exclusivas de nuestra región. Al tomar conciencia de la situación asimétrica entre las personas y las culturas, asimilamos una diversidad pero desigual, no es una diversidad horizontal, y no solo es de tipo económico, como a veces suele resaltarse, lo asimétrico está en el terreno de lo simbólico, del género, de la educación y de las relaciones humanas en general, es decir, en lo político. Para esto "...se requiere desarrollar una propuesta intercultural de la justicia –propone el maestro Salas- como parte de una búsqueda teórica de la necesaria universalidad de una normatividad que asegure la posibilidad de una humanidad"⁴⁴⁴. Pero además esto ha de trabajarse desde la educación como lo propone el maestro Magallón, una educación que "...debe estar sustentada en una moralidad que supere el individualismo egoísta, antisocial y, al mismo tiempo, propicie el desarrollo maduro para la cooperación entre los hombres"⁴⁴⁵.

Desde nuestra reflexión crítica latinoamericanista, la antropología filosófica además de partir de lo concreto, de abrirse a otras racionalidades y de nutrirse de otras disciplinas y otros temas que ha catalogado como: "no filosóficos" pero que como hemos dicho, son necesarios para comprender mejor a los seres humanos, debe proveer de cierta esperanza, una esperanza activa.

conquistadores y de nuestras élites oligárquicas, frente a las regiones y a las comunidades indígenas, afroamericanas y pobres de América" Ricardo Salas, "Violencia fundante...", p. 252

⁴⁴¹ Cfr. Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 162

⁴⁴² Cfr. Horacio Cerutti/Mario Magallón, *Historia de las ideas...*, p. 118

⁴⁴³ Cfr. Ricardo Salas, "Aportes hermeneúticos...", p. 327

⁴⁴⁴ *Ibid*, p. 315

⁴⁴⁵ Mario Magallón, *Filosofía política de la educación...*, p. 78

Debe motivar a la recuperación de las virtudes y la superación de los errores teniendo a un ser humano cada vez más humano como horizonte, lo que implica afirmar siempre la “posibilidad”. Las sociedades de alto consumo y las periferias por igual, hoy necesitan pensar en la pluralidad antropológica⁴⁴⁶ que abra el panorama y la credibilidad en el ser humano mismo. Es necesario que la antropología no se reduzca a un trabajo de gabinete sino de solidaridad con la humanidad⁴⁴⁷, que promueva la toma de conciencia de los grandes problemas humanos, de la injusticia consigo mismo, con las culturas excluidas, de las mujeres marginadas, de los hombres invisibilizados, de la injusticia con el mundo, con la naturaleza, pero que esta concientización no sea motivo de un pesimismo, pérdida de sentido y nihilización, sino de recuento de las posibilidades creativas y esperanzadoras que aún nos quedan, que podemos inventar y construir en diálogo verdaderamente humano. En nuestro tiempo “...ha surgido culturalmente una visión que decreta la imposibilidad para imaginar y vivir en una ‘nueva’ tierra”⁴⁴⁸ con la que estamos en total desacuerdo. La esperanza es mucha porque las posibilidades son muchas, hay mucho de lo humano que falta explorar a través del diálogo que es “...la característica específicamente humana y humanizante”⁴⁴⁹.

3.4.- Escuchar desde las luchas y los altos ideales para vivir la comprensión amorosa

...sorprendiéndonos de lo que con todos, podemos ser.”

*Nada más tonto e inútil que pensar
Que el amor es pasivo,
Nada más superficial que creer
Que es un sentimiento,
Nada más ofensivo que hablar
Como si aquel fuese una idea.
El amor es lo más real, vital, trascendente,
ético y político que existe.
Es el fin más humano y el medio más humanizante.*

Como último apartado de esta serie de propuestas que surgen de una tradición filosófica latinoamericanista, y apoyados en dos filósofos cuya actualidad de su pensamiento abre nuestra mirada a los problemas y temáticas que queremos enfrentar desde la antropología filosófica hoy, vamos a reflexionar sobre la necesidad que se tiene en filosofía de “escuchar”, lo cual podríamos

⁴⁴⁶ Cfr. Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 21

⁴⁴⁷ Cfr. Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 65

⁴⁴⁸ Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 23

⁴⁴⁹ Mario Magallón, *Miradas filosóficas: antropoética política de la educación...*, p. 62

entender como ejercicio autocrítico y como una encomienda teórico-práctica para quienes pretendemos filosofar sobre el ser humano en el presente, desde nuestra América.

“Escuchar” aquí significa por una parte, poner atención a la voz de seres humanos que no ha sido tomada en cuenta, y de modo más preciso, implica captar, registrar y pensar aquellas nociones del ser humano que están implícitas en las manifestaciones culturales e históricas. En otras palabras, apelamos a poner atención no solo a los “textos” de filósofos y filósofas que se dedican a la antropología filosófica, que escriben, publican y discuten académicamente, sino también a los que surgen de las luchas, movimientos sociales, proyectos educativos, tradiciones, opinión pública, comunidades religiosas y colectivos, pues en sus acciones y proyectos, existe en el fondo una idea filosófica más o menos elaborada de lo que es el ser humano, hay también un proyecto al que se aspira. No podemos filosofar sobre la persona humana de espaldas a estas “nociones”, no podemos dar la espalda a los sujetos cuyas conductas se guían por esas ideas y que se relacionan políticamente desde las mismas. En lo que se refiere a las “...relaciones humanas se exige un tratamiento razonado en que debemos ponderar e incorporar al máximo número de involucrados”⁴⁵⁰. Por otra parte este escuchar requiere que cuando hablamos de los seres humanos y pensamos en la justicia, la felicidad, la libertad, la virtud y el bien común, por poner unos ejemplos, también habría que poner atención a las voces humanas donde predomina la contra parte de estos; es decir, el mal, la injusticia, la infelicidad, esclavitud, etcétera⁴⁵¹, de esta forma podremos tener una mirada de nosotros mismos un poco más universal. Escuchar es emprender una búsqueda de estas voces en las que se dice, se grita o se susurra “algo” del ser humano. Proponemos pues que la antropología filosófica no se haga sorda a esas voces por no parecer suficientemente “filosóficas”, por no tener un linaje de cierta autoridad. En este contexto la escucha es una forma de reconocimiento de las otras voces cuya profundidad filosófica está presente, pero que no siempre se sabe interpretar. La antropología filosófica debe “dar” la palabra no solo a otras disciplinas filosóficas y a otras ciencias, sino a otros discursos en los que se hable del ser humano como totalidad. Y por supuesto, si nuestra voz no es escuchada, habremos de hacer que se escuche, “...defendamos nuestro derecho a expresar nuestra palabra, nuestro logos múltiple que se expresa con sentido de verdad y con pretensión de universalidad. Porque lo universal es la existencia humana”⁴⁵². Reconocer es escuchar aunque ciertamente existen formas negativas del reconocimiento como la indignidad, injuria, el maltrato, la violación, la desposesión de los derechos, la exclusión⁴⁵³, y sin embargo también hay aquí una idea

⁴⁵⁰ Ricardo Salas, “Desde el reconocimiento a la interculturalidad...”, p. 65

⁴⁵¹ Cfr. Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical...*, p. 111

⁴⁵² Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 145

⁴⁵³ Cfr. Ricardo Salas, “Desde el reconocimiento a la interculturalidad...”, p. 58

del ser humano y de su valor que no por ser negativa no es importante, por el contrario, entra también dentro del filosofar en torno a nuestra humanidad. Entre aquellas voces que consideramos importante escuchar, está la de los proyectos éticos-políticos con todas sus luchas, pues en esa búsqueda del “deber ser” personal y social, se tiene la idea de un ser humano que es, que tiene ciertas posibilidades para mejor ser, y un horizonte de cómo sería ese mejor ser, una utopía antropológica, igualmente pasa con una sociedad. “La dimensión política de la reflexión utópica es, a la vez, una dimensión ética. Es la exigencia del compromiso por transformar las estructuras injustas de dominación que con mayor fuerza padece Nuestra América en la actualidad y, en especial, sus grandes mayorías”⁴⁵⁴. Y esa transformación cuya base es un proyecto político, que como hemos apuntado, supone una idea antropológica filosófica, no se logra desde un diálogo romántico entre comunidades de vida sino desde el conflicto y choque de racionalidades en las entrañas mismas del proyecto⁴⁵⁵. Con lo dicho reiteramos que la reflexión sobre el ser humano ha de poner atención a estos procesos no siempre pacíficos de transformación, el ser humano está en constante cambio y la idea que tiene de sí mismo también lo está, de esta manera aquella reflexión podrá respaldar filosóficamente las luchas para no perder o desvirtuar los horizontes más valiosos. Ya no se ha de imponer una definición esencialista del ser humano sino promover el diálogo racional, serio, pero abierto a las diferentes ideas que se construyen de la persona humana. Las luchas sociales son luchas humanas, y aquí la filosofía sobre el ser humano no ha de ser simple espectadora sino que debe posicionarse en favor de la persona o la cultura más deshumanizada, debe estar así comprometida con la humanidad⁴⁵⁶, en la liberación de la opresión, es decir de los oprimidos y los opresores concretos. Concordamos en el filósofo mexicano Mario Magallón cuando invita a que “...perseveremos en la esperanza y en la utopía de un mundo más humano y mejor para todos”⁴⁵⁷. Una vía en este perseverar está en la escucha de lo diverso como experiencia abierta a lo humano venga de donde venga, pues de acuerdo con el filósofo chileno Ricardo Salas “...encontramos en todas las culturas humanas conocidas con diversos procederes cognoscitivos, saberes en plural, como modos de referir a una experiencia humana multidiversa”⁴⁵⁸.

Para que una antropología filosófica pueda abonar desde su propio hacer a las transformaciones humanas, sugerimos que tome conciencia de su carácter político. Una vez que se ha aceptado que la búsqueda de la verdad o de las verdades filosóficas, en torno al ser humano, es

⁴⁵⁴ Horacio Cerutti/Mario Magallón, *Historia de las ideas...*, p. 130

⁴⁵⁵ Cfr. Ricardo Salas, « Ética, Política del Reconocimiento y culturas indígenas », en Salas & Alvarez (Eds), *Estudios Interculturales, Hermenéutica y sujetos históricos*, Santiago, Ediciones UCSH, 2006. pp. 73-74

⁴⁵⁶ Cfr. Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social...*, p. 129

⁴⁵⁷ Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 189

⁴⁵⁸ Ricardo Salas, “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...”, p. 26

más certera desde la inclusión de racionalidades en diálogo y no desde la imposición de un modelo esencialista, es posible afirmar que la antropología filosófica puede cumplir la función de regular diálogos y conflictos así como fundamentar decisiones, pues como ya hemos dicho, en los proyectos y luchas políticas se juega de fondo una idea y valor del ser humano. Y si en nuestra América la reflexión filosófica sobre el ser humano no puede, ni pretende definir qué es el hombre, sí es capaz, lo cual es bastante, de decir qué no es, qué no debe ser, cómo no se le puede tratar, qué va en contra de la dignidad humana, y esa función correspondería ya a una antropología filosófica ética, histórica, cultural y políticamente comprometida. Si bien en mucho la filosofía se dedica a definir lo que algo es, bien puede hacerlo con la conciencia de que esa definición es parcial, que no falsa, puede, con una mirada crítica, ética y política estar vigilante al movimiento de la humanidad en sus búsquedas de emancipación en las que conviven aspectos de tipo cultural, religioso⁴⁵⁹, desde los cuales se manifiesta un proyecto humano. Partiendo de una perspectiva analógica, la filosofía puede entender mejor las relaciones entre los seres humanos en sus procesos políticos y democráticos⁴⁶⁰ ayudando a construir principios axiológicos que regulen dichas relaciones⁴⁶¹ en un contexto de libertad. “Los humanos (...) nos caracterizamos por la libertad ya que para devenir humanos a cabalidad requerimos abrírnos a un horizonte de lo que la humanidad ha ido conquistando lentamente producto de un esfuerzo permanente y mancomunado de seres humanos y comunidades de vida de muy diversas épocas”⁴⁶². De ahí que señalamos que la antropología filosófica, además de tratar el tema de la libertad humana, debe entenderla en sus procesos dialógicos entre libertades humanas concretas que van dando forma a las sociedades humanas en la historia, y que si bien cada comunidad humana puede manifestar su libertad encumbrando y luchando por determinados valores en vez de otros, todas podrían coincidir en que es fundamental el hecho de que puedan ser libres de construir su propia jerarquía axiológica. Y es que “...no se puede partir de una sola concepción de “valor” o de “bien”, o sobre la eticidad propia de una forma específica de vida cultural. Sin embargo el concepto de justicia es opuesto a todo acto injusto individual, y socialmente, es un atentado contra los principios de igualdad y libertad”⁴⁶³. Por esto es importante la vía negativa, para no caer en el relativismo extremo en el que nada es definible ni se distingue, si bien es cierto que es difícil afirmar lo que algo es, siempre nos queda la posibilidad y la evidencia constatable de lo que algo no es.

⁴⁵⁹ Cfr. Ricardo Salas, “Pensamiento Latinoamericano y ciencias sociales críticas”, en Binimelis, Crovetto, Pantel (Éds), (*In*) *disciplinar las ciencias sociales*, Temuco, Ediciones UCT, 2018, p. 186

⁴⁶⁰ Para Magallón el tema de la democracia es importante en la actualidad porque tiene la posibilidad en la práctica de concretar un ideal antropológico, “...la participación político-democrática, debo ser concebida como la defensa de todos en las cosas de todos” Mario Magallón, *La democracia en América Latina...*, p. 373

⁴⁶¹ Cfr. Mario Magallón, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía...*, p. 140

⁴⁶² Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 41

⁴⁶³ Mario Magallón, *La democracia en América Latina...*, p. 280

Nuestra propuesta de una antropología filosófica que escuche las luchas por el ser humano que no ha querido escuchar, se complementa con un volver a escuchar los altos ideales humanos, las utopías antropológicas. Hoy en filosofía latinoamericana ante la frecuente negación de la “humanidad”, los más aventurados, los menos pesimistas y los que aún confían en un sujeto que tiene un lugar en la historia, hablan de utopías en la educación, utopías políticas, éticas, ambientales, de igualdad entre mujeres y hombres, de vida digna, de respeto a todo lo viviente, se habla de utopías de derechos, de justicia social, de salud. Se trata de personas y grupos con altos ideales, que no por ello son idealistas, que se enfocan en una dimensión humana, contextualizada, pero que a fin de cuentas expresa utopías humanas, de las únicas utopías posibles⁴⁶⁴. De aquí que ningún proyecto utópico de este nivel pueda en el fondo negar la humanidad ontológicamente hablando, ni negar una idea de lo humano a la que se anhela llegar y para la cual se construye.

La complejidad surge cuando ponemos estos proyectos humanos en el plano político, en el plano intercultural, pues ahí estos “sueños realizables en parte” no son comprendidos fácilmente ni se construyen en un ambiente de no contradicción, de no conflicto, incluso a veces no es posible construirlos debido a los contextos de desigualdad, de asimetrías y de ausencia de condiciones reales de posibilidad. Las luchas y los altos ideales que dan identidad a proyectos humanos, para su realización requieren de ser comprendidos por las personas involucradas pero también por otros, para tal comprensión puede por ejemplo ayudarnos la perspectiva de la filosofía intercultural que facilita la traducción de los imaginarios y el significado de los símbolos de las culturas⁴⁶⁵, y que intenta no solo reconocer a los otros en su diferencia sino a exigir las condiciones necesarias para una vida digna que se pueda realizar humanamente en la historia⁴⁶⁶. Esta forma de ver las culturas y las relaciones humanas en general se complementa perfectamente con la mirada de una modernidad, no de la razón instrumental, sino diferente, una modernidad otra, alternativa que dé voz y espacio a formas de cultura diferente a “la Cultura dominante”, que dé cabida a otros proyectos utópicos bien distintos pero igualmente humanos. Toda vía es posible la utopía, es parte inherente a todos los seres humanos y a las sociedades⁴⁶⁷, y es multiforme. La utopía humana y la humanidad, como el

⁴⁶⁴ El maestro Ricardo Salas reivindica la utopía desde la ética: “Aunque resuene como la reivindicación de un cierto ‘utopismo’ podemos afirmar que la ética se sostiene necesariamente en una esperanza del advenimiento de nuevas configuraciones de la razón y de las razones de vida” V Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano...*, p. 23 y el maestro Mario Magallón la define como posibilidad en la historia también ligada a la ética: “La utopía es la posibilidad de realizar un sueño diario en el marco de la historia, donde se busca, por igual, en los hechos como en los valores éticos” Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 87

⁴⁶⁵ Cfr. Ricardo Salas, “Para una crítica latinoamericana da globalización. Aportes desde la filosofía intercultural” en *Pontes interculturais*, Sao Leopoldo, Novaharmonia, 2007, p. 38

⁴⁶⁶ Cfr. Ricardo Salas, “Desde el reconocimiento a la interculturalidad...”, p. 74

⁴⁶⁷ Cfr. Mario Magallón, *La democracia en América Latina...*, p. 357

ser, se dicen de muchas maneras. Estamos convencidos de que si la antropología filosófica corre el riesgo de escuchar a los seres humanos que no ha escuchado, comenzará, primero a plantearse problemas que no había pensado, tendrá que construir caminos y experimentar metodologías que no había explorado, y podrá ir comprendiendo al ser humano en dimensiones que nunca antes había comprendido. Su objeto de estudio, el ser humano, volverá a ser interesante, apasionante y la persona humana volverá a ser valiosa como sujeto de la historia. Entre más perspectivas y verdadero diálogo respetuoso, más que tolerante, el conocimiento filosófico de los seres humanos, de nosotros mismos será más profundo, más flexible pero fuerte, más encarnado y espiritual, a la vez más claro y más simbólico, cercano al misterio. Los oprimidos, las mujeres, los poetas, las niñas y niños, los presos, las sacerdotisas, los enfermos, las pecadoras, los locos, las ancianas y ancianos, los no universitarios, los drogadictos, las alcohólicas, los pueblos indígenas, los analfabetas, los miserables, las religiosas, los obreros, las trabajadoras del hogar, los delincuentes, los no occidentales, tienen mucho que decirnos sobre el ser humano, ahí está una riqueza filosófica invaluable a la que podemos acceder solo si nos acercamos, si nos dejamos empapar de su palabra escuchando. Ahí hay proyectos utópicos que pueden, estamos seguros, ser mejores, más incluyentes, más humanos que los nuestros que desde la antropología filosófica nos hemos centrado en la letra y abandonado el espíritu de la letra, el sujeto, la persona humana.

El decir y el hacer de todos los humanos nos habla de lo que somos y de lo que vamos siendo, nuestras obras son inéditas, con claridades y obscuridades, son históricas y eso nos ayuda a no ser optimistas desenfundados⁴⁶⁸ sino a plantearnos las posibilidades reales de transformación de nuestros propios contextos locales, de nuestras culturas, y a construir los medios, las herramientas. Los peligros para el ser humano se manifiestan en el peligro de nuestras culturas, en estas se juega la proyección vital y el sentido de la existencia humana⁴⁶⁹, pero también en la cultura se manifiestan las posibilidades de modificar la historia: "...lo que va aconteciendo en el mundo contemporáneo no es solo un empobrecimiento, paulatino y sistemático, del rico abanico de las experiencias humanas, en sus sentidos intersubjetivos, sino que hay al mismo tiempo una capacidad de los propios sujetos y subjetividades colectivas para responder y rearticular sus mundos de vida dislocada"⁴⁷⁰. Sin embargo, nadie puede venir a rescatarnos de decisiones que vayan en contra nuestra, la cultura no actúa por sí sola, necesita de crítica filosófica de los proyectos, requiere de una educación como columna vertebral. En la educación se integra social y culturalmente a los seres

⁴⁶⁸ Cfr. Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo...*, p. 189

⁴⁶⁹ Cfr. Ricardo Salas, "El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural...", p. 4

⁴⁷⁰ *Ibid*, p. 2

humanos, sea para su dominación o su liberación⁴⁷¹, tiene como finalidad la humanidad históricamente situada. La antropología filosófica por su parte ha de estar atenta a que todo proyecto, venga de donde venga, se base en mínimos de justicia y libertad que reconozca y valore la dignidad de toda persona, que permita y garantice el poder siempre repensar y construir al ser humano en su mundo vital.

Por último, cuando proponemos que los quehaceres desde la antropología filosófica del pensar, actuar, sentir y escuchar la diversidad humana son fundamentales hoy en día, pugnamos también por una comprensión amorosa entre los seres humanos. Comprensión que va más allá de la tolerancia y que supone un respeto. La comprensión amorosa para nosotros implica una valoración de lo diferente, incluso de lo contrario. No queremos que se entienda como una acción tierna, romántica, sino como una disposición de escucha y discusión de respeto con los otros en referencia a nuestras ideas de lo humano y de las aspiraciones humanas. En este proceso las mismas categorías tradicionales de la antropología filosófica pueden verse en crisis, pueden resultar cuestionadas, y de eso se trata, si los seres humanos no nos vemos cuestionados y no nos preguntamos si lo que hacemos, pensamos y cómo nos organizamos no es humano, no nos estamos realizando como tales. Concretamente en nuestra América la filosofía de la persona humana se está viendo enriquecida, es decir, cuestionada y criticada, por las filosofías de las culturas indígenas, por las mujeres, por los movimientos sociales y por las comunidades religiosas. Pugnamos por abrir la mirada y el oído a todos, a esas comunidades que siguen generando sentido⁴⁷² y al lenguaje religioso en los que además de pensarse una idea del ser humano, se vive la humanidad con formas concretas y horizontes trascendentes, visiones más integrales del ser humano que merecen además de un estudio filosófico, un respeto y reconocimiento por las y los filósofos. Comprendernos amorosamente implica estar convencidos que no es el fin de la historia, ni de los proyectos humanos utópicos⁴⁷³.

⁴⁷¹ Cfr. Mario Magallón, *Filosofía política de la educación...*, p. 65

⁴⁷² Junto a R. Salas estamos seguros que "...los seres humanos y las comunidades humanas prosiguen regenerando sentidos y significados acordes con convicciones, valores y principios que surgen de sus propios mundos contextuales de vida, más allá y más acá de esas estructuras globales" Ricardo Salas, "Interculturalidad, convivialidad y sentido del che...", p. 21

⁴⁷³ De acuerdo con M. Magallón: "Nuestra reflexión está en contra de las concepciones de la posmodernidad y del neoliberalismo, porque de ninguna manera creemos que ser "el fin de las utopías" ni "de la historia"; aunque sean hoy más difíciles de alcanzar, la historia y sus proyectos son interminables, son algo que todavía no es, pero que se va haciendo, es algo en permanente proceso" Mario Magallón, *La democracia en América Latina...*, p. 358

Conclusión

Esta investigación y reflexión titulada *Antropología filosófica latinoamericana. Propuesta desde el pensamiento de Mario Magallón y Ricardo Salas*, representa además de un agridulce esfuerzo intelectual, un proceso en el que los conflictos éticos y morales, ideológicos y culturales han estado presentes en mí. Me doy cuenta que todas las lecturas, análisis de textos, diálogos con las fuentes, replanteamientos e interpretaciones, no han sido simplemente parte del ocio académico sino un auténtico problema filosófico que se encarna en mi existencia, experiencia en mi contexto cultural y se proyecta en mi mundo vital.

En un principio me faltaba mucha claridad en cómo formular mi inquietud filosófica profunda en cuanto al ser localizado de la persona humana. Comencé por preguntarme: ¿qué es el hombre latinoamericano? Pero me fui dando cuenta que esto podría llevarme a esencialismos, a racionalidades cerradas, prepotentes y hasta chauvinistas, me percaté que esta pregunta me llevaría a discusiones superadas en la historia de la filosofía y que mis posibles respuestas tendrían sin duda un carácter excluyente. Además aunque para mí el término “hombre” incluye a las personas en su masculinidad y feminidad, decidí desde esa etapa utilizar “ser humano” y “persona humana” para toda la reflexión. De ahí migré a cuestionarme ¿Qué es el ser humano en la filosofía latinoamericana? Pero casi de inmediato supe que si bien la pregunta es por lo demás interesante, sería imposible responder en el tiempo indicado, sería una labor titánica ya que básicamente implicaría una revisión de toda la producción filosófica de nuestra región y de las múltiples expresiones culturales.

Más tarde, por influencia de discusiones epistemológicas e interdisciplinarias en filosofía comencé a preguntarme menos por el ser humano latinoamericano y más por la disciplina encargada de este tema, así que me planteé la pregunta sobre la “existencia” de una antropología filosófica en América Latina, cuestión que igualmente me acompañó poco tiempo debido a que de alguna forma, esto implicaba volver hasta el cansancio a la pregunta superada de si existe o no la filosofía latinoamericana que había sido la controversia entre Salazar Bondy y Zea en los 70. Abandoné pues esta formulación y opté por buscar algo que implicara un ejercicio filosófico como tal, así que decidí indagar en los tratados más contemporáneos de antropología filosófica algunos postulados que me convencieran, y que pudieran complementarse y dialogar con algunas de las temáticas filosóficas en nuestra América. Fue entonces que elementos del aristotélico-tomismo, la fenomenología, el existencialismo, el personalismo y el historicismo pasaron a constituir parte importante de mi mirada antropológico filosófica. Esto sumado a una revisión general pero no por

ello superficial de la filosofía latinoamericana, especialmente de la trabajada en México, conformaron las bases que me permitirían reflexionar en torno al ser humano concreto, situado, en circunstancia, es decir que comenzaba en mi reflexión, más que una idea definitiva de la persona humana, una noción de una antropología filosófica que pudiese reflexionar actualmente al ser humano situado más cercano a mí, el que más conozco, el de los pueblos latinoamericanos.

Gracias a un conocimiento básico, pero suficiente de la obra del filósofo mexicano Mario Magallón Anaya y al acercamiento al filósofo chileno Ricardo Salas Astrain por recomendación de mi tutora, la filósofa Ana Luisa Guerrero Guerrero, fui reformulando el proyecto, eliminando caminos que no quería caminar, evadiendo intereses que no me daría tiempo atender, fui también aceptando mis carencias metodológicas e intelectuales para así reformularme nuevamente el proyecto de tesis. Entonces tomé conciencia que lo que deseaba, quería y podía hacer con ayuda de mi tutora, co-tutores y compañeros, era construir aportes a la antropología filosófica latinoamericana apoyándome en dos filósofos preocupados y comprometidos con los sujetos de nuestros pueblos latinoamericanos y por un análisis de las nuevas formas de subjetividad. Supe que los dos autores mencionados me permitirían reflexionar desde problemáticas y discusiones actuales del filosofar en nuestra región, y que sus orígenes geográficos, culturales y teóricos me aportarían ciertamente una visión mucho más contextualizada y regionalizada. Así entonces fue que decidí reunir propuestas para una antropología filosófica latinoamericana convencido de que toda práctica y proyecto humano, sea ético, cultural, político-social, religioso, económico o pedagógico parte y apunta a una noción del ser humano situado que debe ser siempre puesta en cuestión crítica para mejorarla y para seguirla trabajando, alimentando, modificando o abandonando, para seguirla humanizando.

Los filósofos Mario Magallón y Ricardo Salas han aportado mucho a esta investigación tanto en el campo teórico conceptual y metodológico como en la facilitación a mi persona de las cosas más elementales. Los dos han sido muy respetuosos de mis reflexiones, cosa que agradezco ya que es sabido que muchos académicos pretenden imponer sus perspectivas en las reflexiones de los estudiantes, ellos por su parte han tenido la disponibilidad para responder, para dialogar y aclarar ideas ha sido clave en el desarrollo de este texto. He tenido la gran oportunidad de charlar y convivir con los dos filósofos, de tomar clase con ellos y participar en sus seminarios en la UNAM en México y en la UCT en Chile, lo cual me ha permitido conocer más de cerca esa triada de texto, autor y contexto que ayuda a ver más allá del sentido literal de sus obras, al menos esa ha sido mi intención.

Nacidos a mediados del siglo pasado con apenas once años de diferencia son filósofos que como todos, tienen convergencias y diferencias pero en los que vive un profundo amor y compromiso al

ser humano como sujeto personal pero también como sujeto colectivo. Evidentemente y como es natural, sus contextos geográficos, políticos, su formación e influencias académicas los hacen ser filosóficamente distintos pero no lejanos. En los dos converge por una parte la práctica de un diálogo interdisciplinario, ambos desconfían en la filosofía como saber supremo y autosuficiente, los dos filosofan pero transitando con otras filosofías y con las ciencias sociales que dan cuenta de la circunstancialidad histórica de los sujetos. Ambos se alejan de una filosofía eurocentrada sin por ello desconocer o abandonar las discusiones que en dicha filosofía se generan. Considero que metodológicamente también convergen en el hecho de que incluyen en su filosofar, formas de construir conocimiento que tradicionalmente no se consideran propias de la filosofía como es lo relacionado con la historia y con la literatura. En ambos es de suma importancia el tema del poder y la dominación aunque no lo analicen desde los mismos presupuestos.

En tanto a sus divergencias, que yo más apuntaría como particularidades ya que en *stricto sensu* no tratan los mismos temas, y además de que nuestro trabajo no tenía por objetivo una comparación analítica entre ellos, quiero señalar solo algunos puntos; para el filósofo mexicano, formado completamente en México en el auge del latinoamericanismo, la Historia de las ideas filosóficas representa un medio y una fuente para el filosofar latinoamericano, es por ella que es posible entender las problemáticas presentes, identificar los actores, clasificar las ideas e ideologías y así poder hacer propuestas a proyectos sociopolíticos desde la filosofía. Existe un gran proyecto en construcción, el de la Modernidad alternativa radical en el que la educación, la ética y la política confluyen articulados desde una mirada ontofenomenológica e históricamente situada. El filosofar latinoamericano y del Caribe tienen mucho que aportar ante los grandes problemas nacionales, regionales y globales. Es también para el muy importante el tema de las filosofías indígenas aunque no investigue o se adhiera a alguna en particular. Mientras que el filósofo chileno formado en Sudamérica y en Europa, destacan particularmente y desde mi punto de vista, el tema de lo sagrado como parte fundamental de lo que constituye a la cultura, y relacionado con esto aparecen las teorías del reconocimiento y el diálogo intercultural. Sus reflexiones se apoyan frecuentemente en la filosofía del lenguaje de cuño europeo y en la filosofía política en diálogo con el pensamiento crítico latinoamericano, y sin considerarse así mismo como filósofo del pueblo mapuche, realiza un constante acercamiento a esta filosofía no solo con el objetivo de ampliar sus horizontes teóricos y culturales si no también con el objetivo práctico de establecer puentes de diálogo entre la filosofía, la cultura y la política occidental con la del pueblo mapuche.

Amplia es la obra de ambos filósofos latinoamericanos y amplia es también la obra que aún se espera de ellos como maestros, investigadores, despertadores de vocaciones filosóficas, como

teóricos de la circunstancia actual y como referentes del pensamiento latinoamericano actual. Como habrán notado, he mantenido en todo el texto un orden en el que aparece en primer lugar el maestro Mario Magallón y en seguida el maestro Ricardo Salas, la razón es simple, se trata de un criterio solamente cronológico. Y manteniendo la misma lógica paso a decir que el filósofo mexicano ha influido en esta reflexión principalmente en tres ideas:

- a) La afirmación de que en el ser humano están íntimamente ligadas la ética, la educación y la política. Toda idea antropológica se proyecta en estas tres y a la vez, estas tres manifiestan el sentido de lo que se entiende y se desea para la persona humana.
- b) Tanto la idea del ser humano, como el ser humano en su fenomenicidad están siempre históricamente situadas.
- c) Los proyectos humanos, para ser verdaderamente humanos requieren además de estudio, trabajo, resistencia y lucha, de un carácter utópico.

En lo que se refiere al maestro Ricardo Salas e igualmente limitándome, señalo las principales tres ideas que me han ayudado a construir esta reflexión:

- a) La reflexividad como un campo amplio y abierto para el diálogo entre racionalidades de otras culturas y para otras formas de entender la razón misma.
- b) El diálogo intercultural abre más posibilidades al conocimiento y comprensión de lo humano cuando hay conciencia de las condiciones asimétricas para el diálogo y se clarifica los consensos y los no consensos.
- c) El símbolo, sobre todo el símbolo religioso requiere más que un análisis analítico del lenguaje, requiere del diálogo a partir de experiencias humanas holísticas en la cultura.

Hoy que vivimos tiempos de pérdida de sentidos y no sabemos dónde estamos parados, que hemos abandonado la búsqueda de fundamentos y el interés por el misterio, hoy que nos damos cuenta del peligro que representamos para otros, para el mundo y para nosotros mismos, necesitamos abandonar el engaño optimista de una forma capitalista y unidimensional de ver al ser humano solo como individuo, consumidor y competitivo, que quiere colocarse como la única, pero también necesitamos dejar un pesimismo que además de convertir a las personas en seres deprimidos, los convierte en estorbos.

En la agonía de la curiosidad renace la pregunta por nosotros, seres de la tierra diferentes en parte a la tierra, seres que somos una y muchas cosas a la vez. La pregunta, igualmente viene de la propia tierra con sus peculiaridades, con sus colores, con sus propias intenciones, matices y anhelos.

Hay quienes se atreven a responder desde el norte del sur hasta el sur del sur de Nuestra América, la pregunta de eso que somos. Ellos filosofan para hacer notar que estamos aún vivos, y que no vivimos solos ni podemos existir aislados. Invitan a volver a pensar en nosotros mismos compartiendo nuestros saberes y creencias con otras y otros.

Nosotros también estamos seguros que vale la pena el esfuerzo filosófico que nos ponga en acto de reinventarnos con el mundo conociendo y amando lo que somos, sorprendiéndonos de lo que con todos, podemos ser.⁴⁷⁴

Desde mi ejercicio reflexivo desarrollado en este trabajo de tesis pretendo no más, pero tampoco menos, aportar, sugerir o incluso recordar algunos elementos que considero de suma importancia para la reflexión antropológico filosófica latinoamericana, lo que no quiere decir que no pueda ser aplicable a otras regiones del planeta.

La pregunta antropológico filosófica

Lo primero, y para ir concluyendo, es que si bien la pregunta filosófica por el ser humano no siempre tiene la misma importancia en todas las épocas históricas y en todas las culturas, no significa que esté ausente. En los momentos de mayores crisis culturales y de cosmovisiones, es donde el auge de dicha cuestión resalta y se hace necesario su replanteamiento, como acontece hoy en día. Y con la pregunta misma, la antropología filosófica, la filosofía del hombre o el conocimiento humano reflexionado y serio en general sobre el ser humano, también resurge, también replantea sus formas de conocer, valorar y de interpretar lo humano. Es así que hoy brota la necesidad de poner al sujeto en contexto, en este caso al sujeto latinoamericano en cuestión, lo cual implica tácitamente que se espera de él y sobre él una respuesta, se sabe que puede responder y se le exige que lo haga, se cree que puede hacerlo.

La subjetividad situada

Pareciera obvia la importancia del subjetividad para cualquier disciplina, especialmente la filosofía, tristemente no es así y por eso la Antropología Filosófica tiene aquí una tarea que realizar de modo que las construcciones teóricas que se realicen, no queden meramente en un plano abstracto separado de la vida como si no afectaran a nadie. Recuperar al sujeto situado significa volver a conectarlo con el mismo, con su entorno y con los otros, significa devolverle su libertad y responsabilidad ética en sus situaciones problemáticas. Ciencia, tecnología, ciencias sociales y

⁴⁷⁴ Esta cita larga reúne el conjunto de subtítulos subrayados de cada uno de los apartados que así, sumados en el orden que aparecen, sintetizan en palabras sencillas nuestra investigación reflexiva.

humanidades no deben ya construir conocimientos y herramientas para entes sin rostro ni nombre ni cultura, la antropología filosófica ha de recolocar al sujeto nuevamente como tema de discusión en todos los campos del saber.

El mundo de la vida

El mundo de la vida, que representa la contextualidad, la circunstancia, la situación e historicidad de la persona humana ha de considerarse siempre que se reflexiona sobre el ser humano, ya que éste es lo que es por ese mundo y a la vez lo que ese mundo manifiesta es obra humana. El mundo de la vida es en el que los seres humanos existimos de modos peculiares, es donde la esencia de lo humano va siendo, donde confluyen lo material y lo espiritual sintetizado en lo simbólico. Así pues la antropología filosófica no ha de estudiar al ser humano separado de la “tierra” porque aquel es tierra, sino que debe poner atención al mundo de la vida como mundo creador de la persona humana, pero también como mundo creado y como visión de mundo. Una cosmovisión es también una visión de lo humano.

En una América Latina en la que reina la diversidad cultural, filosófica y por lo tanto plurales formas de ver lo humano, se hace necesaria una actitud de apertura y escucha a otras formas filosóficas de pensar a la persona humana, y sumada a la actitud de disponibilidad, una racionalidad abierta, no acrítica, equivocista y superficial, sino profunda, crítica pero respetuosa, firme pero flexible, abierta a otras racionalidades y prácticas humanas. La antropología filosófica necesita abrirse no solo a otras formas de pensar que no son las occidentales, sino también a formas socioculturales que han sido relegadas, olvidadas, racionalidades emotivas, que sienten, que imaginan, que hacen, y que vuelven a razonar. La racionalidad situada que sugerimos no representa el abandono del pensamiento lógico y riguroso, ni de la sistematicidad, sino la exploración y aceptación de sus fronteras, de sus límites. Dicho de otro modo parafraseando un texto evangélico cuando habla de la ley, así también en la filosofía, no se trata de abolir el análisis lógico, sino de darle plenitud, la lógica rigurosa y sistemática se hizo para el sujeto que filosofa y no al revés, “el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado”, la ley por la ley, mata.

La espiritualidad

La antropología filosófica también ha de poner atención a la dimensión trascendental de la persona humana comenzando por reflexionar en torno a la dimensión espiritual que no necesariamente equivale a la religiosidad. Esto significa por un lado la aceptación de que la “razón” no es el aspecto más alto y valioso de los seres humanos y por otro el reconocimiento de que en muchas culturas, y

por lo tanto filosofías, la experiencia de lo humano no se reduce a una comprensión y explicación meramente racional y relación de proposiciones lógicas, sino que conlleva a comportamientos y acciones razonables, y también experiencias místicas a las que solo se puede tener un acercamiento mediante el mito, el símbolo, lo sagrado, el misterio. En este sentido la antropología filosófica ha de saber escuchar otras visiones en las que la persona humana y las comunidades en general se conciben a sí mismas como seres con trascendencia, negar esta parte o reducirla a mera creencia ideológica o ingenuidad es sin duda negar a esas personas. Filosofar sobre el ser humano no equivale a reflexionar por los que piensan y sus pensamientos, sino también por los que además de pensar, actuar y creer, por la que se pueden articular nuestros pensamientos y nuestras convicciones más profundas.

Ordo amoris

Todas las sugerencias a la antropología filosófica implican desde mi punto de vista, un ejercicio de comprensión amorosa en el sentido de “dar” la palabra y la razón a las otras personas diferentes para que conociendo nuestras diferencias podamos actuar en pro de todos. Si bien sería imposible entender en sentido completo a los otros, no así el comprender, porque aún con todas las diferencias culturales, idiomáticas, geográficas, y de edad, siempre es posible traer un poco de los otros a mí y ceder un poco de lo nuestro a los demás, comprender amorosamente es comprender un poco de la riqueza, pero también de la pobreza del ser humano todo, la experiencia particular del otro ofrece en alguna proporción una experiencia de la persona humana universal.

La creatividad

Para todo esto es muy importante, considero, que la antropología filosófica resalte la dimensión creativa de la persona humana, la parte poética, ya que ella nos aleja de los determinismos, de los nihilismos y también de los optimismos extremos. La creatividad humana no solo está relacionada con el arte y la técnica como tradicionalmente se ha entendido, sino también con la posibilidad de la persona individual y de las personas en comunidad de re-crearse, de rehacerse, e inventarse a sí mismas. Se relaciona también con la posibilidad de construir nuevos mundos y luchar por ellos, porque es falso que todo esté hecho y que solo haya que producir, consumir y desechar, es falso que nada haya por hacer, nos resistimos a esas posturas. La antropología filosófica en cierto sentido no solo ha de pensar en el ser de la persona humana sino en cómo podría ser, y así, construirla, crearla imaginativamente con una dosis de utopía, pero utopía encarnada. Filosofar en torno al ser humano situado, en este caso desde nuestra América es de alguna forma un acto de resistencia ante un sistema dominante, que no único, que nos orilla a no cuestionar nuestros fundamentos porque eso

significaría el desborde de nuestras potencialidades infinitas llevadas a la finitud. Necesitamos resistir a la enajenación, entrar en nosotros mismos, reencontrarnos, volvernos a preguntarnos quiénes somos, conocernos para amarnos, porque nuevamente, nadie ama lo que no conoce, y en este volver a conocernos, en este reconocimiento tal vez volvamos a sabernos y a valorarnos como tierra, y agua, y viento, y fuego, y cielo.

Bibliografía consultada

Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.

Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, FCE, 2ª reimpresión, 1992.

Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 6ª ed. 1991, Traducción de Claudio Gancho.

Fernando Salmerón, *Filosofía e historia de las ideas en México y América latina*, México, UNAM/IIF, 2007.

Guillermo Hernández, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, UNAM, 2004.

Guillermo Hernández, *Propedéutica a la Filosofía de Mauricio Beuchot*, Puebla, BUAP, 2010.

Juan de Sahagún, *El hombre, ¿Quién es? Antropología cristiana*, Madrid, Atenas, 1988.

Mario Magallón/Juan de Dios Escalante (coords), *América Latina y su episteme analógico*, México, UNAM/CIALC, 2014.

Mario Magallón e Isaías Palacios (coords), *Caminos del pensar de nuestra América*, México, CIALC/UNAM, 2018.

Mario Magallón, *Dialéctica de la filosofía Latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, UNAM, 1991.

Mario Magallón, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, UNAM, 1993.

Mario Magallón, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, Toluca, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1998.

Mario Magallón, *Retos de la democracia en América Latina a finales del siglo XX*, México, UNAM, (Tesis doctoral), 2001.

Mario Magallón, *La democracia en América Latina*, México, UNAM/CCyDEL/Degapa/Plaza y Valdes, 2003.

Mario Magallón/Roberto Mora (Coords), *Historia de las Ideas: repensar la América Latina*, México, CCyDEL/UNAM, 2006.

Horacio Cerutti/Mario Magallón, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, México, Casa Juan Pablos/UCM, 2003.

Mario Magallón (Coord), *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, UNAM/CCyDEL, 2006.

Mario Magallón, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, UNAM/CCyDEL, 2ª ed, 2006.

- Mario Magallón, *Pensar esa incómoda posmodernidad*, México, Red Utopía, A.C, Jitanjofora, Relia, 2007, 1ª ed. 2002.
- Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, UNAM/CCyDEL, 2007.
- Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, México, UNAM/CCyDEL, 2007.
- Mario Magallón, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008.
- Mario Magallón, *Filósofos mexicanos del siglo XX*, México, CIALC/UNAM, 2010.
- Mario Magallón, *Historia de las ideas filosóficas. (Ensayo de filosofía y de cultura en la mexicanidad)*, México, Torres y asociados, 2010.
- Mario Magallón, *Miradas filosóficas: antropológica política de la educación y de la universidad en la crisis global*, México, ISCEEM, 2012.
- Mario Magallón, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, UNAM/CIALC, 2012.
- Mario Magallón, *Filosofía y política mexicana en la Independencia y Revolución*, México, Quivira, 2013.
- Mario Magallón, *Filósofos y políticas de la filosofía desde nuestra América en el tiempo*, México, Torres y asociados, 2015.
- Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC/UNAM, 2017.
- Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM, 2010.
- Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1ª ed. En hebreo 1942, 8ª reimpresión en español 1974, Traducción de Eugenio Inaz.
- Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 10 ed. 2006.
- Ramón Lucas, *El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*, Madrid, Atenas, 1995.
- Raúl Gutiérrez, *Introducción a la Antropología Filosófica*, México, Esfinge, 2002.
- Ricardo Salas, "Aportes hermenéuticos a una perspectiva latinoamericana de la justicia », en *Veritas* N° 15 (2006), pp. 313-328.
- Ricardo Salas, "El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural", en R. Fonet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008.
- Ricardo Salas, "Desde el reconocimiento a la interculturalidad", en *Cuadernos del pensamiento latinoamericano* on line N° 20 (2013) pp. 56-75, publicado on line.
- Ricardo Salas, "Interculturalidad, convivialidad y sentido del che en el mundo mapuche", en Guerrero A. J. Olvera y C. Olvera, *Contornos de diversidad y ciudadanía en América latina*, México, Ed. Porrúa-UNAM, 2017, pp. 17-46
- Ricardo Salas, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003. Edición ecuatoriana: Quito, Abya-Yala, 2006. Edición portuguesa: Sao Leopoldo, Nova Harmonía, 2010.
- Ricardo Salas, "Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad" en *Revista Faro*, 2014 Vol. 2, N° 20 (II Semestre 2014), pp.55-65.
- Ricardo Salas, « Ética, Política del Reconocimiento y culturas indígenas », en Salas & Alvarez (Eds), *Estudios Interculturales, Hermenéutica y sujetos históricos*, Santiago, Ediciones UCSH, 2006, pp. 63-83.
- Ricardo Salas, "Contexto, Justicia y Universalidad en la Filosofía Política Actual. Algunas Críticas y Aportes a la Teoría de la Justicia de Habermas", en *Estudios Políticos* de la U. de Antioquia. 55 (2019).

Ricardo Salas, «Políticas del reconocimiento y conflicto en tierras mapuches» en *Carta de América* N° 6 (2005).

Ricardo Salas, "Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento", en *La Cañada. Revista de pensamiento filosófico chileno*, N°4 (2013), pp. 233-255.

Ricardo Salas, *Lo Sagrado y lo Humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*, Santiago, San Pablo, 1996.

Ricardo Salas, Ed. *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*, Santiago, Ediciones UCSH-Ediciones UCT, 2011.

Ricardo Salas, "Epistemología y pre-comprensión de la experiencia socio-histórica I. Una visión de conjunto" en *Ediciones UCSH*, Santiago, 2006.

Ricardo Salas, "Pensamiento crítico y mundo de la vida en la filosofía latinoamericana", en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*", vol. 11/1, 2009.

Ricardo Salas, "Filosofía intercultural, reconstrucción de la experiencia humana y Pensamiento Mapuche", Clase magistral dictada el 15 de marzo de 2008.

Ricardo Salas, "Hermenéuticas en juegos, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración", en *Revista Polis* N° 18 (2008), pp. 135-137.

Ricardo Salas, "Para una crítica latinoamericana da globalización. Aportes desde la filosofía intercultural" en *Pontes interculturais*, Sao Leopoldo, Novaharmonia, 2007, pp. 25-39.

Ricardo Salas, "Pensamiento Latinoamericano y ciencias sociales críticas", en Binimelis, Crovetto, Pantel (Éds), (*In*) *disciplinar las ciencias sociales*, Temuco, Ediciones UCT, 2018, pp. 183-210.

Ricardo Salas, "Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en Ngulumapu (Chile)" en *Revista Nuestra América* (2019).

Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Argentina, Espasa Calpe, 1951.

Yossadara Franco Luna, "La ciencia moderna, una negación del diálogo", en Ma. Del Rocío y René Vázquez (coors), *Razón y modernidad. Horizontes del filosofar actual*, México, UAT/Itaca, 2019, pp. 79-89