

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMO PROBLEMA DEL HOMBRE

Introducción

El presente material de estudios tiene por objeto acompañar a los estudiantes en la lectura de textos filosóficos a realizar a lo largo de la asignatura *Antropología Filosófica* (en adelante AF) en los profesorados de educación inicial primaria y especial.

El escrito en su estructura textual se apoya en el libro *El hombre como argumento* de Miguel Morey -un profesor de esta asignatura en la Universidad de Barcelona- y va incorporando conceptos clave de filósofos que se abordan en la materia.

En el Apartado **1** comenzamos refiriéndonos a al calificativo “filosófica” de la AF y presentamos la caracterización de la **filosofía** según filósofos de distinta procedencia. En los subapartados nos referimos a cómo diferentes aportes culturales contribuyen a construir modelos de hombre y de relación con la naturaleza y con sus propios congéneres.

En el Apartado **2** nos referimos al componente ‘**anthropos**’ de la AF enfatizando en la complejidad de su definición y señalando los ámbitos adonde debemos aproximarnos para alcanzar un saber lo más acabado e integral posible.

El Apartado **3** se refiere al componente ‘**logía**’ de la AF. Se introduce el complejo tema de la razón en tanto facultad de conocer, proponer fines, prescribir normas y reflexionar, entre otros. Este apartado sirve de base a la lectura de los textos de Mario Heler que se propone en el curso y es fundamental para entender los procesos histórico-sociales en que nos hallamos inmersos desde el hito clave de transición de la época feudal a la modernidad hasta la actualidad. Allí analizamos las nociones que se asignan al hombre y la disputa por los significados y sentidos en las distintas perspectivas filosóficas en función de dar cuenta de los diversos lugares sociales de donde provienen los individuos.

El Apartado **4** refiere la problemarización del hombre en tanto objeto de conocimiento de las ciencias humanas y el proceso de constitución de nuevas disciplinas a partir de la consolidación del orden social moderno.

El presente material de estudios tiene la finalidad de exponer nudos problemáticos que necesariamente deben ser complementados con la lectura de los textos filosóficos propuestos en la asignatura y con el propio pensamiento de los estudiantes sobre esos problemas. La referencia a los sucesos del contexto de cada uno de los temas presentados es, por eso, una tarea indispensable.

1. El calificativo “filosófica” de la Antropología: ¿que es filosofía?

Cuando nos detenemos a analizar el adjetivo **filosófica** de la denominación ‘**Antropología Filosófica**’ vienen a nuestra mente preguntas

como: ¿hay otra u otras antropologías? ¿cuáles? ¿en qué se diferencian? O también ¿porqué existen varias antropologías? ¿pueden unificarse? Mientras que las primeras preguntas pueden apuntar simplemente a lograr una información, las últimas son filosóficas porque reflexionan sobre los conocimientos disponibles sobre el hombre a modo de un 'meta-saber' o saber sobre los saberes.

Decir que una antropología es 'filosófica' significa en principio que la forma de abordar el objeto 'hombre' seguirá el tipo de pensamiento propio de la filosofía. Pero, ¿qué es filosofía?

Nuestros conocimientos previos de la experiencia cotidiana nos dan siempre una pista cuando queremos profundizar en una materia. Cotidianamente oímos frases como '*hay que tomarse las cosas con filosofía*', o '*no te pongás a filosofar*' y aún en el deporte se habla de '*la filosofía del equipo*'. Las significaciones de estas expresiones son algo vagas o ambiguas, pero aluden a la amplitud y riqueza del término: *tomarse las cosas con filosofía* en primera instancia parece significar 'tomarse las cosas con resignación', pero también es una invitación a la reflexión y a la toma de conciencia de que es necesario encarar las cosas con sabiduría y ser paciente con las dificultades. Esta expresión rescata la filosofía como una actitud necesaria para equilibrar los impulsos y ahuyentar el desaliento que puede sobrevenir ante las dificultades de la vida. La expresión '*no te pongás a filosofar*' en cambio, expresa un significado casi peyorativo; al revés de la anterior invita a no detenerse a reflexionar sino a actuar en forma expeditiva e ir a lo inmediato ante una situación dada. Por su parte, cuando se habla de '*la filosofía del equipo*' se alude al espíritu que anima las acciones de un equipo, el modo en que se acostumbra encarar las cosas. De las dos primeras acepciones cotidianas se infiere que para el sentido común filosofía es la capacidad de ser crítico frente a la realidad; la tercera acepción, en cambio, refiere que en todo hay una filosofía o modo de concebir las cosas.

El significado etimológico del término (filosofía= *amor o aspiración al saber*) nos señala el carácter específico del saber filosófico: amar el saber implica aspirar siempre a saber más, a saber mejor; el filósofo no se conforma con la pasiva aceptación de lo dado como verdadero, justo o correcto, sino que se pregunta con el afán de comprender profundamente el por qué de cada cosa, su sentido y su relación con las otras cosas y con la totalidad: con el hombre, el mundo y la vida. Generalmente se vincula la filosofía con el pensamiento de grandes filósofos de la historia. Se ha pretendido que enseñar la obra de quienes filosofaron, puede ayudarnos a formar en la filosofía de manera más adecuada. Pero desde el punto didáctico sabemos que, si no se establecen situaciones adecuadas de enseñanza, si no se analiza por qué y en qué sentido la filosofía elaborada por esos pensadores nos permite comprender mejor nuestro presente y vivir más sensatamente en él, no enseñamos verdaderamente filosofía.

Antonio Gramsci escribió unas reflexiones muy valiosas sobre la relación de la filosofía con la historia de la filosofía. En el crucial período entre 1917 y 1926 este filósofo italiano se destacó como dirigente político que luchaba por la intervención de los sectores sociales subalternos en las decisiones sobre la organización de la sociedad. *Hay que evitar que esa cabeza piense*, decían otros dirigentes políticos partidarios de la manipulación de las

masas populares. Así es como fue preso bajo el régimen fascista desde fines de 1926 hasta su muerte. Sin embargo la privación de libertad física no le impidió repensar en forma íntegra y compleja el problema de las transformaciones sociales de la época que le venían preocupando. Las preguntas específicas sobre la iniciativa política que conviene a los dominados en una etapa de recomposición de la dominación de las fuerzas sociales burguesas a nivel global, dieron lugar a una teoría que privilegia la mediación de los individuos pensantes en las instituciones, teoría que comenzó a escribir en 1929 a través de reflexiones que fueron luego recogidas y publicadas bajo el nombre *Cuadernos desde la Cárcel*. En su “Introducción al estudio de la Filosofía” Gramsci sostiene que ‘*todos los hombres son filósofos*’ y se preocupa por contrarrestar el prejuicio de que la filosofía es sólo una actividad intelectual propia de un determinado grupo de especialistas. Su posición crítica frente a la situación de los intelectuales y su preocupación de que éstos fuesen cooptados para producir discursos que mantuvieran a las mayorías en la dependencia, lleva a Gramsci a analizar de qué manera se puede llegar a ser el filósofo que toda persona es potencialmente. Es por eso que valora el trabajo de comprensión racional en todo hombre, el cultivo de la capacidad de ser guía de sí mismo y la conciencia crítica a la hora de escoger la propia esfera de actividades a fin de ser protagonistas de la historia del mundo.

Si bien para Gramsci, ‘*todos los hombres son filósofos*’, establece una diferencia entre la *filosofía espontánea* y la *filosofía elaborada críticamente*. La *filosofía espontánea* es aquella que la persona tiene automáticamente por hallarse incluido en un determinado grupo social, practicar una determinada religión o seguir determinadas tradiciones sin tener aún una conciencia crítica de las mismas, *sin beneficio de inventario*, expresa una célebre frase suya. Esta filosofía sería tal, sólo por tener ‘implícita’ una concepción del mundo. Pero la persona que tiene esta filosofía no realiza un análisis crítico de lo que afirma confrontando con otras concepciones, no revisa prejuicios ideológicos o afirmaciones de la ciencia que cree verdaderas acríticamente. Su concepción del mundo y su filosofía es en este caso meramente ocasional y disgregada. La *filosofía críticamente elaborada* comienza cuando se adopta una conciencia crítica de lo que cada uno es y de su contexto histórico y se transforma esta actitud en una práctica habitual. El ‘*conócete a tí mismo*’ (según la célebre expresión de Sócrates) es la actitud filosófica por la cual cualquier persona decide ‘*realizar un inventario*’ de las creencias y concepciones del mundo que el proceso histórico ha dejado en él como huellas. En este sentido, cuando uno pasa de la filosofía espontánea a la filosofía elaborada críticamente, no se puede separar *filosofía* de *historia de la filosofía* pues adquirir conocimiento crítico implica ligar el presente con lo acontecido. No se puede tener una concepción críticamente coherente del mundo, si no se tiene conocimiento de su historicidad y de las diferencias y contradicciones entre las distintas concepciones del mundo.

Lo dicho respecto a la relación entre filosofía e historia de la filosofía, no implica que para ser filósofo crítico haya que pasarse la vida leyendo lo que los filósofos pensaron en las distintas épocas. Pero sí implica ser conciente de que una sistematización crítica y coherente de las intuiciones acerca del mundo y la vida humana sólo puede ser hecha teniendo un cuadro general de la *historia de la filosofía*. Pues ella muestra qué elaboraciones previas ha tenido el pensamiento en curso y qué esfuerzo colectivo ha costado la forma de pensar

actual. En otros términos, para Gramsci, la relación entre *filosofía espontánea* y *filosofía críticamente elaborada* es una cuestión de *relación entre teoría y práctica*, y por lo tanto es *una cuestión política*. ¿Qué significa esto? Significa que la praxis del filósofo consiste en mantener un diálogo constante entre su tarea como intelectual dedicado a comprender el presente en tanto momento de procesos histórico-culturales y los saberes de aquellos que, aunque no se dedican a la filosofía como profesión, pueden sin embargo *filosofar*, es decir, asumir con conciencia crítica su propia vida y el mundo de su época. En cambio cuando se pretende mantener una separación entre la filosofía espontánea del sentido común y la filosofía intelectual en tanto actividad de especialistas, no se es realmente un *filósofo* porque no se está fomentando la autonomía de los individuos y reconstruyendo sus saberes en la teoría. La importancia que Gramsci da al sentido común –especialmente a lo que llama ‘núcleos de buen sentido’– en el contexto de lucha entre las grandes potencias por el dominio colonial de las naciones periféricas al mundo capitalista tiene por finalidad rescatar en un pensamiento sistemático y coherente los saberes prácticos de las personas que padecen los efectos de esa lucha.

Agnes Heller, filósofa húngara contemporánea, formula su pensamiento en el contexto llamado ‘de guerra fría’ y en la actualidad analiza los cambios culturales producidos con la profundización del capitalismo. Ella vivencia claramente la enorme dificultad de expresar conceptualmente los conflictos del mundo contemporáneo. Esa es precisamente la tarea de la filosofía, la aprehensión conceptual de la época en relación con el devenir histórico y es una tarea necesaria porque el individuo en tanto vive, quiere saber por qué y para qué vive. La filosofía puede explicarle en qué mundo vive y cómo puede vivirlo del modo más sensato posible, sobre la base de una comprensión de sus múltiples perspectivas y del devenir histórico. En la medida que los grandes sistemas de pensamiento han dado cuenta de las diversas formas humanas para resolver los conflictos sociales, encontramos puntos de referencia para comprender y resolver problemas y conflictos actuales. Por eso cuando estudiamos la obra de los filósofos desde el contexto actual no nos preguntamos hasta qué punto su obra es verdadera, sino, hasta qué punto, con la ayuda del saber de su tiempo, el filósofo ha definido los conflictos y con qué coherencia los ha expresado. Por otro lado A. Heller entiende que la filosofía es necesaria en esta época de la historia humana donde la religión ha dejado de ser una auténtica guía moral y donde la ciencia en alianza con una técnica manipuladora, quiere asumir ese rol. La filosofía posibilita analizar viejos y nuevos fetiches y nos brinda *una imagen desfetichizada del mundo* en tanto traduce a un lenguaje conceptual los conflictos naturalizados que atraviesan las sociedades e impiden alcanzar la felicidad y la dignidad a la que todo hombre aspira. (Heller, A., 1987: 206-209).

El filósofo peruano **Augusto Salazar Bondy**, fallecido muy joven en 1974, destaca como rasgo característico de la filosofía, la búsqueda del conocimiento y la aspiración a la verdad. Este significado de filosofía que la coloca como *la ciencia* por excelencia se ha mantenido durante mucho tiempo en la historia, a tal punto que recién a fines del siglo XIX comienza a emplearse denominaciones diferentes para el científico y el filósofo. Salazar Bondy observa que hay un lento proceso de diferenciación desde una unidad originaria del saber conceptual en que todas los saberes específicos colaboraban en la comprensión del mundo hacia una separación de ámbito de la realidad a los

que se hace corresponder un campo científico determinado. [Veremos luego cómo la propia modernidad produce este proceso de separación]. Sin embargo, la filosofía no debe ser pensada como un ámbito que se va achicando a medida que se constituyen nuevas disciplinas científicas, sino como un tipo de saber diferente que toma posición incluso frente a este proceso de fragmentación del saber en compartimentos disciplinares. Salazar Bondy distingue tres tareas que están presentes en toda filosofía, más allá de que en distintos momentos del quehacer filosófico predomine una u otra de ellas: *reflexión crítica*, *concepción del mundo y saber de la vida*.

Como *reflexión crítica* la filosofía analiza lo ya dado a nivel de la ciencia, el arte, la política y la vida cotidiana y que se ofrece como asunto de análisis y reflexión. Necesariamente la reflexión crítica es un saber segundo o posterior a otro, pero es esencial porque se ocupa de considerar las cosas desde todas las perspectivas que están al alcance de la razón humana, determinando la textura interna o la articulación de lo dado; torna extraño lo familiar al objetivarlo para su análisis crítico.

Como *concepción del mundo* la filosofía construye una concepción global del mundo que busca trascender los sistemas de creencia inculcados en la cultura propia y brindar una explicación coherente posible de ser transmitida conceptualmente, aunque no necesariamente responda a la totalidad de las preguntas que se formula el ser humano. Así por ejemplo, **Aristóteles** en el siglo III a. C explica el mundo a partir de una primera y originaria razón, trascendiendo la explicación politeísta de la cultura griega. **Plotino**, a comienzos de la Edad Media, en un contexto de amplia difusión de la idea de que el mundo fue creado por un único dios desde la nada, concibe la idea de un dios no trascendente, sino inmanente al mundo. En ambos casos los sistemas filosóficos ofrecen una explicación del mundo que problematiza los postulados de fe imperante en los respectivos contextos culturales.

Como *saber de la vida* la filosofía prescribe formas de vida, da juicios de valor acerca de la vida, su sentido, sus metas, con la finalidad de orientar la vida de las personas a nivel ético y político. Esta tarea es práctica y expresa el compromiso del filósofo con lo concreto, sobrepasando lo estrictamente teórico.

Tanto Antonio Gramsci, como Agnes Heller y Augusto Salazar Bondy, desde tres contextos histórico- culturales diferentes otorgan a la filosofía una función racional eminente donde la *actitud crítica* es imprescindible. Si se prescribe normas morales o acción política sin actitud crítica, se cae en una mera moralina o en una inculcación ideológica. Si se formula una concepción del mundo, pero se carece de actitud filosófica para arriesgar a la crítica los supuestos de la propia cultura, lo único que se hace es pasar a un lenguaje técnico la propia cosmovisión cultural.

Finalizamos este apartado volviendo la mirada al adjetivo '**filosófica**' de la antropología. Entenderemos que, en tanto filosófica, nuestra consideración del hombre busca expresar conceptualmente un saber que articule aquello que en los núcleos del buen sentido común es comprendido como lo problemático en un momento histórico-social determinado, realizando un *inventario* de las huellas dejadas por el proceso de socialización. La filosofía procura ser un saber 'epocal', es decir conocer al hombre en relación con los conflictos y problemas propios de una época determinada. Esto implica brindar un saber

multiperspectivo y coherente que tenga en cuenta los límites de la religión para responder a las necesidades morales y a las exigencias racionales de justicia y también los límites de la ciencia en tanto campo profesional atravesado por los intereses y fines de los sectores sociales más poderosos.

La consideración **filosófica** del hombre ha de reflexionar críticamente sobre los aportes de las distintas ciencias, sobre los diversos saberes de la cultura propia y de otras culturas, sobre los modelos de hombre que se irradian a través de las diferentes instituciones y a través de los medios masivos de comunicación. Reflexionará críticamente sobre cómo se direcciona y se construye el sentido común desde los sectores sociales dominantes; cómo ello obstaculiza que los individuos tengan libertad para cultivar el buen sentido, para formular sus propias preguntas, para construir el saber de sí y del mundo en que vive; para desplegar su natural vocación filosófica y hallar en la práctica conciente y sabiamente elegida sus formas de realización.

1.1. Dos modelos culturales del hombre y su relación con la naturaleza

La filosofía en tanto actitud crítica frente a lo dado, se pregunta también por los relatos acerca del origen del hombre en distintas culturas presentes en fábulas o mitos. En América Latina esta tarea ha sido fundamental para entender cómo las cosmovisiones o concepciones culturales del mundo están en la base de las diferentes actitudes frente a la naturaleza y frente a los otros entre comunidades humanas diversas.

En este apartado veremos las ideas de hombre que irradian de dos cosmovisiones culturales diferentes para luego conocer el análisis realizado por el filósofo mendocino Arturo Roig. El primero pertenece al antiguo pueblo griego y tiene una gran similitud con el relato de la creación del hombre según el Génesis bíblico. El segundo corresponde a la historia del pueblo quiché, habitantes originarios de América Central, relatado en el libro sagrado del Popol Vuh.

a) Fábula de Cura. Relatada por M.Heidegger en: ***El ser y el tiempo, F.C.E., México, 1962, pp. 218-219***

"Una vez llegó Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: 'Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás

el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame *homo*, puesto que está hecho de humus (tierra)”

b) Fábula del Popol Vuh. En F.C.E., México 1963, **(Fragmentos)**

(....)

“Entonces fue la creación y la formación. De tierra, de lodo hicieron la carne [del hombre]. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener.

Y dijeron el Creador y el Formador. Bien se ve que no puede andar ni multiplicarse. Que se haga una consulta acerca de esto, dijeron.

Entonces desbarataron y deshicieron su obra y su creación. Y en seguida dijeron: -¿Cómo haremos para perfeccionar, para que salgan bien nuestros adoradores, nuestros Invocadores?

Así dijeron cuando de nuevo consultaron entre sí: -Digámosles a Ixpiyacoc, Ixmucané, Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiú: ¡Probad suerte otra vez! ¡ Probad a hacer la creación! Así dijeron entre sí el Creador y el Formador cuando hablaron a Ixpiyacoc e Ixmucané”.

(....)

“En seguida llamó lxbalanqué a todos los animales, al pisote, al jabalí, a todos los animales pequeños y grandes, durante la noche, y a la madrugada les preguntó cuál era su comida.

-¿Cuál es la comida de cada uno de vosotros? pues yo os he llamado para que escojáis vuestra comida, les dijo lxbalanqué.

-Muy bien, contestaron. Y en seguida se fueron a tomar cada uno lo suyo, y se marcharon todos juntos. Unos fueron a tomar las cosas podridas; otros fueron a coger hierbas; otros fueron a recoger piedras. Otros fueron a recoger tierra. Variadas eran las comidas de los animales pequeños y de los animales grandes”.

(....)

“Estos son los nombres de los animales que trajeron la comida: Yac [el gato de monte], Utiú [el coyote], Quel [una cotorra vulgarmente llamada chocoyo] y Hoh [el cuervo]. Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil.

Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los Progenitores.

Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel... Los animales enseñaron el camino.

Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas, y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados (....)

De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados".

1.2. Análisis crítico de los modelos desde el pensamiento filosófico latinoamericano

En su obra *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* Arturo Roig, filósofo mendocino dedicado a los estudios del pensamiento latinoamericano, analiza las fábulas antes presentadas. Este análisis permite inferir qué valor han dado estas culturas a los atributos o potencialidades del hombre y cómo presentan su relación con la naturaleza y con los otros hombres.

a) Análisis de la fábula de Cura

Roig observa que se trata de una creación de *carácter analítico*, donde el hombre está hecho por parte: primero una imagen de hombre con tierra o humus, y luego recibe el soplo vivificante. Esa doble composición le acompaña a lo largo de toda su vida, hasta que al morir Júpiter, el dios supremo recibe lo más valioso de él, su espíritu, y la tierra recibe su cuerpo. El hecho de que una forma corporal inerte cobre vida mediante un soplo exterior divino y ajeno a la materia inicial, conlleva un *modelo dualista*, visión que separa cuerpo y alma y considera superior el alma. Sustenta una cultura donde las actividades intelectuales e inmateriales se consideran más valiosas que las corporales.

Tomando aportes del psicoanálisis, Roig interpreta que en este modelo, el hombre *interioriza* como conducta la relación opresión-oprimido y la idea de que lo irracional debe quedar limitado, controlado o sometido por el principio racional superior. En tanto dicho principio es ajeno o exterior (el soplo es divino y externo), el hombre experimenta una contradicción entre sus distintas necesidades, la cual se manifiesta en las relaciones que este hombre establece con culturas y modelos de hombre distintos a través de un dominio agresivo: si el hombre (occidental) debe dominar su naturaleza de barro y la naturaleza en general, dominará todo aquello que no se asimile al espíritu, superioridad inmaterial que irá tomando formas discursivas con fuerte contenido ideológico. El conocimiento de otros hombres y otras culturas posibilitado por los avances en la navegación, en el hombre occidental moderno se presentó como ocasión

para *proyectar* hacia los otros el principio inferior y arrogarse para sí el principio superior del espíritu. Con este recurso ideológico justifica la dominación de los pueblos de cultura distinta, considerando que su barbarie debe ser contenida o limitada por el espíritu de los sectores dominantes que actuarían desde un principio unificador u ordenador. Esta matriz cultural actúa en el momento de la conquista de América.

Roig analiza esta doble cara en la concepción antropológica de los pueblos europeos que conquistaron nuestra América: la conquista y la dominación de los pueblos nativos mostrarían el lado más perverso de esa cultura que al someter lo que considera principio inferior -el cuerpo, la barbarie, la naturaleza- lo hace por recurso a la fuerza. Sin embargo es su propia barbarie la que estaría ocultada en su discurso civilizador presentado como el principio universal, espiritual y legitimador del uso de la fuerza. De ese discurso forman parte la evangelización y la doctrina del derecho natural. Los pueblos nativos de América son vistos como el principio inferior, la corporalidad, el ‘estado de naturaleza’ que debe ser dominado por el principio superior representado por la conquista y la colonización europea. La fuerza de esta conquista es relatada patéticamente por Fray Bartolomé de las Casas en 1552 en la **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**, hecho considerado por Roig como ‘el grado cero’ de la sujetividad latinoamericana:

“Hallaron grandes poblaciones de gentes muy bien dispuestas, cuerdas, políticas y bien ordenadas. Hacían en ellos –nos dice Bartolomé de las Casas- grandes matanzas (como suelen) para entrañar su miedo en el corazón de aquellas gentes. El intento de los españoles era... que no quedase señor en toda la tierra y que arraigara en el alma de los vencidos horrible miedo y espanto”.(Citado en Roig, 1993, 168-169).

En este **primer momento** de la conquista el principio superior o espiritual se ejerce como simple avance sobre las nuevas tierras y sus hombres, considerados como lo inferior y la barbarie a civilizar. Importa en esta fase no tanto el sometimiento sino el exterminio como condición previa al estado de terror, sostiene Roig, basándose en crónicas de los propios colonizadores:

“Así lo afirmaba Sepúlveda: ‘Podemos creer... que Dios ha dado grandes y clarísimos indicios respecto al exterminio de estos bárbaros’; así también pensaba Fernández de Oviedo cuando hablaba del genocidio llevado a cabo en La Española: ‘Ya se desterró Satanás desta Isla; ya cesó todo con cesar y acabarse la vida de los más de estos indios... ¿Quién puede dudar que la pólvora contra los infieles es incienso para el Señor?’” (Roig, 1981: 211-212).

En un **segundo momento** y como necesidad de la tarea de evangelización y socialización de los sobrevivientes, la conquista adopta un carácter discursivo. El pensamiento latinoamericano puede ser analizado como una **lucha discursiva** entre aquellos que hablan desde un discurso opresor y aquellos que dan un lugar a la voz del oprimido, entre los cuales se encuentra el padre Bartolomé de las Casas:

“aquella sordina que se fue poniendo al ‘griterío’ se la fue colocando poco a poco. Más adelante, cuando el exterminio masivo había logrado la sumisión de los sobrevivientes, el discurso opresor tomará cada vez más un aire de inocencia”. (Ibídem: 212).

Por otro lado, Roig analiza cómo en el discurso liberal argentino del siglo XIX se produce un *olvido* de la salvaje conquista de los pueblos nativos, mecanismo discursivo que permite eludir el tratamiento del conflicto social profundo en el territorio de la nación que finalmente lograron fundar las elites. Para conocer cómo argumenta ese discurso la relación entre el **derecho** y la **fuerza**, consideremos la siguiente cita del autor:

“La fuerza es en sí misma, un principio de irracionalidad, y el derecho, dentro de cuyos marcos puede alcanzar una determinada legitimación, es una realidad ‘objetiva’, externa. La fuerza es el cuerpo, lo sensible, lo material, el apetito de tenencia, la barbarie, en fin, el barro con el que nos modeló el alfarero mítico; el derecho es por el contrario, el logro universal, entendido en este caso como principio del que emana toda juridicidad. Como consecuencia de este planteo se concluirá en la repetida fórmula de que ‘la fuerza no crea derechos’, que parte de la no juridicidad intrínseca de toda fuerza. Por tanto, ésta ha de ser limitada por el derecho, el cual curiosamente deberá recurrir a la fuerza para contener la fuerza, pero por supuesto una fuerza ahora legitimada, aún cuando sea tan represiva como cualquier otra”. (Ibídem: 206-207)

El texto muestra una crítica al concepto burgués de libertad que opera como el horizonte discursivo del pensamiento argentino y latinoamericano del siglo XIX, donde el *mundo jurídico objetivo* es la proyección de un sistema de dominación que también usó la fuerza para imponerse sobre las fuerzas emergentes de los pueblos.

b) Análisis de la fábula del Popol Vuh

Con respecto a la fábula del Popol Vuh Roig señala que:

“La materia que se buscaba para la creación del hombre, debía poseer una potencia de vida suficiente y propia. No hay ‘soplo’ externo vivificador de un elemento previo, pasivo. Y he aquí que los dioses descubren esa sustancia con impulso propio suficiente, la que resulta ser el mismo alimento que el hombre prepara para su sustento. El hombre surge de alguna manera como creándose a sí mismo, desde sí mismo, y haciéndose como totalidad...El hacerse y gestarse resulta radicado no en la espera de la muerte, sino en el trabajo del cual surge el ‘alimento’ que hace del hombre, hombre en su plenitud. Su ser depende de la creación de la cultura mediante el trabajo, simbolizado en la producción del alimento, como así mismo de la tenencia y goce de los bienes que la integran”. (Ibídem, 205)

Este relato da lugar a un modelo de hombre que no contrapone el cuerpo como cárcel del alma ni la fuerza como contraria y exterior al derecho. Los dioses son mostrados como seres que deliberan y aprenden de la naturaleza. El fruto de la tierra y alimento de los animales es valorado como fuente que origina las facultades superiores del hombre.

En relación con el derecho o sistema de normas que rigen un grupo social determinado, Roig interpreta que desde este relato mítico, el derecho no legitima un hecho consumado de dominación por la fuerza, sino un sistema de dinámica construcción “dentro de la cual se ponen en juego las fuerzas emergentes que conducen a la humanización de aquel sistema” (Ibídem, 207). Esta interpretación sobre cómo el derecho liberal moderno se alza como legitimación discursiva de hechos violentos es abordada también por otros filósofos latinoamericanos.

Finalizamos el análisis de los mitos culturales sobre el origen del hombre y su relación con la filosofía con una reflexión desde nuestro contexto específico argentino y latinoamericano: para nosotros que hemos sido formados en la filosofía europea, es importante enfatizar en la *tarea crítica* de la filosofía junto a las otras tareas más difundidas de *concepción del mundo y saber de la vida*. Porque dicha tarea nos permite rescatar el pensamiento latinoamericano y argentino en tanto perspectiva de interpretación del hombre y del mundo indispensable para la construcción de un saber más completo, mejor integrado y más explicativo de nuestra realidad. Porque el conocimiento, la interpretación y la sistematización teórica que demos a los hechos desde esta latitud del planeta constituye otra parte del relato, realizada por otros sujetos y desde otro lugar distinto al europeo moderno. Ello se verá en nuestro curso al analizar la conferencia dada por Enrique Dussel en ocasión de conmemorarse cinco siglos de la conquista de América, “1492 El encubrimiento del otro”.

2. La Antropología Filosófica y el problema de definir al ‘anthropos’

Las diferentes tradiciones culturales irradian una determinada idea o modelo de hombre. Por su parte la modernidad se caracteriza por una intención objetivadora de diferentes aspectos de lo humano a fin de conocer sus conductas, su funcionamiento, sus modos de organización social. Como veremos luego en el Apartado 3, esta actitud objetivadora conlleva la creación de dispositivos de poder que intervienen en la conducta de los individuos en vista de determinados fines sociales. Frente a este panorama, parece una tarea muy difícil dar una definición del ‘anthropos’ (= hombre).

Cabe incluso preguntarnos por qué dar una definición de hombre; si tienen un sentido cabal las definiciones que se han dado sobre él. Si esas definiciones tienen en cuenta que el hombre no sólo **se conoce** en los diferentes aspectos que son **objeto** de estudio, sino que necesita **reconocerse** como **sujeto** de actividades o prácticas. En caso de aceptar que debemos arriesgar una definición del hombre, deberemos tener cuidado de que la misma no se realice con intereses implícitos o con prejuicios etnocéntricos o ideológicos.

Pues como señala M. Morey, mediante las definiciones podemos “negar la plena ciudadanía humana a determinado sector de la población.... (y) abrir espacio a la barbarie”. Por ejemplo, si decimos que el hombre es un animal racional, o un animal dotado de lenguaje, o que está dotado de 23 pares de cromosomas, habrá que preguntarse aún si se puede decir que un ser es hombre *por* poseer estas características. El hombre es en este sentido un **nudo epistémico¹**, pues se pueden obtener muchos conocimientos y respuestas desde las distintas ciencias, sin que ninguna sea plenamente satisfactoria.

Las definiciones de hombre antes mencionadas colocan aspectos objetivables mediante la investigación científica y también aspectos que manifiestan una determinada **Idea de hombre**. Esto lleva a la necesidad de preguntarnos si, al tratar de definir al hombre, estamos interrogando por el **Hombre** en tanto un **Ideal regulador** o por el **hombre** en tanto **sujeto histórico**.

Todo ser humano tiene la necesidad de reconocerse como tal, de autorrealizarse en relación con fuerzas humanas consideradas esenciales por distintas culturas a lo largo de la historia, que reivindican su dignidad. La posibilidad de autorrealización sucede siempre en un contexto histórico y social determinado. Le sucede al sujeto histórico concreto. Tal sujeto tiene por un lado, la posibilidad de ser “objeto de conocimiento” y es susceptible de ser producido, formado y transformado en las instituciones socioculturales. Pero también tiene necesidad de autotransformarse y reconocerse en determinada idea de hombre.

2.1. Objeto y ámbito de la Antropología Filosófica

Podemos por lo tanto establecer que el **objeto** de la AF es la pregunta por el hombre en cuanto a los modos de articular esa complejidad viviente, histórica y con un sentido de tensión hacia lo mejor que late en la persona. Una definición de hombre debería abarcar ambos aspectos: la necesidad de un **ideal regulador** del sentido de la vida humana y la necesidad de responder a lo que **el sujeto determinado de cada época y cultura** plantea.

La AF, como problema filosófico, considerará de manera crítica y reflexiva los aportes brindados por las ciencias que explican diferentes ámbitos de lo humano a nivel biológico e histórico-social. Y al mismo tiempo considerará que esta segunda dimensión conlleva la reflexión del hombre como ideal o modelo regulador. Su tarea es comprenderlo en esos dos modos de ser,

....”esclarecer cómo esta Idea circula a través de los discursos y se encarna en instituciones de una cultura dada, en tanto que elemento mayor de los mecanismos de formación y autotransformación de los sujetos” (Ibídem, 152-153).

¹ Expresión usada por Morey hace referencia a los conocimientos científicos que es posible obtener del hombre. Lo designa como ‘nudo’ en alusión a lo complejo (muchas perspectivas posibles) y también al hecho de que parece poder abrirse cada vez más objetos de conocimiento, sin que ellos necesariamente nos permitan autoconocernos o reconocernos.

No se trata de preguntar por Ideas del hombre separadas de los contextos históricos específicos, sino de preguntarse qué fuerzas históricas, económicas, políticas, culturales y sociales regulan, constituyen y también producen a los sujetos; en qué instituciones y a través de cuáles discursos y prácticas *discurre* determinada idea o modelo de hombre. Siguiendo a M. Morey, podemos decir que los **ámbitos** donde se dirige la indagación filosófica sobre el hombre son fundamentalmente tres:

- ✓ El de la historia, pues es posible al leer, establecer un diálogo con otras culturas y otros tiempos que nos muestran modelos de hombre diversos.
- ✓ El de las ciencias humanas y el arte pues allí podemos analizar críticamente los procesos de conocimiento y transformación de los sujetos. Podemos analizar si han dado lugar a procesos de re-conocimiento y auto-transformación o no.
- ✓ El de las instituciones contemporáneas, fundamentalmente los medios masivos de comunicación, pues ellos constituyen referentes para la configuración de los sujetos.

En cada uno de estos ámbitos habría que considerar tanto los modelos o ideas de hombre que se transmiten, como los procedimientos institucionales por los cuales se constituye o produce a los sujetos ya sea en tanto sujeto jurídico, político, laboral, religioso, pedagógico, clínico, etc. Pues en estos discursos y prácticas hallamos prescripciones o modelos sobre lo que es el hombre.

3. El “*logos*” del hombre en la instauración del orden moderno

Dentro del análisis que venimos realizando de la AF, aportamos ahora a la comprensión del sufijo “*logos*” del término “antropología”. Logos es un término de origen griego muy utilizado para delimitar distintos campos de estudio y significa estudio o tratamiento teórico de un asunto o problema, en este caso el objeto-problema es el hombre.

Pero en tanto logos filosófico nuestro propósito es pensar los distintos relatos y estudios o tratamientos teóricos que se han dado sobre el hombre y a la vez preguntar *qué* factores, motivos o intereses impulsaron esos estudios y *de qué índole* son.

Por una serie de motivos que en parte fueron aludidos en el apartado 1 y que se profundizarán a lo largo del curso, a partir del siglo XVI en Europa adquiere valor una filosofía que destaca la importancia del conocimiento de la naturaleza para su dominio y para el dominio de los hombres de otras naciones. Una pregunta constituyente del orden moderno es entonces ¿cómo conocer el mundo? Los conocimientos de astronomía y física resultaron importantes para la navegación y fue creciendo la idea de que otros conocimientos podían ser importantes en relación con la situación de poder que los pueblos europeos pretendían alcanzar frente a otros. Ciencia y técnica aparecen como una alianza clave para el desarrollo de un nuevo orden mundial en el cual la burguesía se consolida progresivamente como clase social conductora de lo que llamaron *modus hodiernus* (modo de hoy). Surgen

necesidades de organización territorial y política para administrar el nuevo orden mundial. Las diferentes comunidades europeas deberán constituirse como *naciones* y Europa como el espíritu de esas naciones. Al respecto el filósofo Enrique Dussel señala que fue la conquista de América el acontecimiento crucial para el cambio de mentalidad de los pueblos europeos y en ese sentido afirma que Europa conquistó América pero América inventó a Europa. Hasta ese momento Europa era periférica y dependiente de las grandes civilizaciones orientales. Pero con la conquista de nuevas tierras y la apropiación de su riqueza natural, la clase burguesa, compuesta por comerciantes enriquecidos, está dispuesta a producir todos los cambios necesarios para establecer un nuevo orden social: crear las instituciones de gobierno convenientes, acordando para ello los pactos necesarios con el anterior poder feudal; producir y difundir ideas que justifiquen la necesidad de ese nuevo orden social de proyección mundial; obtener los conocimientos (geográficos, culturales, etc.) que aseguren el logro de esos fines. Siempre hubo y hay intelectuales que dedicaron y dedican su vida a sostener o restablecer ese proyecto de dominación burgués cada vez que algunos hombres desde otros proyectos de sociedad intentan cambiar las instituciones, visibilizando la situación de otros cuya libertad es socavada.

Lo que nos interesa destacar ahora, en relación con el **logos moderno** es que comienza un tipo de conocimiento del hombre movido por intereses técnicos útiles para imponer el modelo de sociedad proyectado por la burguesía. Se conforman nuevos objetos de estudio, nuevos ‘logos’ acerca del hombre.

Una de las líneas de pensamiento más difundidas durante los siglos XVII y XVIII es el iusnaturalismo o teoría del derecho natural moderno². Esta teoría define una concepción de hombre de gran repercusión en esa época y aún en la actualidad según la cual en “estado de naturaleza” todos los hombres son libres e iguales. El paso a la sociedad civil lo explican por la metáfora del contrato entre individuos que en uso de su razón deciden darse un gobierno que considerarán soberano. Mediante esta teoría la burguesía trataba de deslegitimar el orden estamental premoderno y difundir ideas que impulsaran una división geopolítica diferente a la feudal y estableciera un ordenamiento económico y social fundado en la expansión de su actividad. La pregunta implícita del iusnaturalismo es entonces ¿cómo legitimar mediante una explicación racional la necesidad de subvertir el anterior régimen feudal y crear un nuevo orden social donde el bien económico fundante no sea la tierra sino la acumulación de la riqueza, especialmente el oro? Las dos respuestas principales en cuanto a la consecución de los fines de la clase burguesa fueron dadas por los ingleses Thomas Hobbes en su obra *Leviatán* de 1651 y por John Locke en su *Tratado sobre el gobierno civil* de 1689. Haremos una muy somera referencia a su visión en base a la *Historia de la filosofía*, t. III de Lamanna (1965: 504-505).

² En la antigua Grecia Aristóteles había desarrollado también una teoría del derecho natural que consideraba la familia como ámbito natural del cual emergen la comunidad y el estado. Pero el iusnaturalismo moderno difiere totalmente de éste ya que son los **individuos** los titulares de derechos de libertad e igualdad y los que celebran contrato de vivir en sociedad y ceder el poder de control al estado (cfr. Heler, M. *Individuos. Persistencia de una idea moderna*, cp. 2)

Para Hobbes el contrato surge de la necesidad de poner fin a la guerra de todos contra todos que produce el egoísmo propio de la naturaleza humana. Para alcanzar la paz social los individuos se comprometen a renunciar a los propios derechos naturales en favor de un soberano absoluto que pondría límites a la multitud informe y disorde transformándola en “pueblo”.

Para **Locke** en cambio el contrato se estipula entre el pueblo y el soberano y conlleva obligaciones recíprocas. Los individuos ceden al soberano los derechos de defensa y castigo, es decir el uso de la fuerza, pero con la función precisa de que sean tutelados los derechos a la vida, la libertad y la propiedad. Éstos son derechos inalienables y subsisten en la sociedad civil y, en caso de necesidad, se hacen valer también contra el Estado.

Como se advierte, ambas visiones plantean una relación antagónica entre individuo y Estado. Para Hobbes, el Estado está fuera de los ciudadanos y nada garantiza en su teoría que el estado se encarne en el soberano, es decir que realice los fines y los intereses de la comunidad y no sus intereses particulares en tanto individuo titular de derechos naturales. Locke quiere evitar este peligro mediante el Parlamento, ámbito donde el pueblo defendería sus derechos naturales frente al arbitrio del soberano. El problema es que la multitud de individuos está cerrado cada uno en sus propios derechos, preocupado por sus intereses y separado y contrapuesto a los otros individuos, lo cual dificulta que se interese por los asuntos del Estado.

Si bien algunas versiones del iusnaturalismo brindan algunas respuestas frente al antagonismo entre individuo y Estado (como el principio de *soberanía popular* del concepto democrático de libertad de **Rousseau**) fue el modelo de hombre y sociedad del iusnaturalismo británico el que se impuso bajo el predominante colonialismo inglés y en los nuevos estados nacionales modernos que se conformaron.

En ese proceso el poder creciente del individuo propietario fue imponiendo un orden social marcado por la desigualdad. Esto fue visualizado por la crítica de algunos filósofos que anticiparon los problemas que traería al hombre la imposición de un orden que se decía racional en el discurso, pero que generaba injusticias y desigualdades irracionales. Cuestionaban la equiparación de la razón con el conocimiento técnico y advertían la necesidad de desarrollar el aspecto práctico (ético-político) de la razón. Alcanzar emancipación de la tutela del poder feudal implicaba resolver los nuevos desafíos que se presentaban para convivir entre individuos presupuestos como libres e iguales.

En esta línea de pensamiento se encuentra Immanuel **Kant** (1724-1804), filósofo alemán que comparte con el iusnaturalismo la idea del hombre como titular de derechos naturales, pero desarrolla una idea más compleja de *razón* y plantea por primera vez al hombre como problema. Kant es uno de los pensadores más destacados de la filosofía pues plantea a un nivel riguroso los problemas que presenta el hombre en tanto individuo libre por naturaleza tal como lo concibe la modernidad. Su pregunta *¿Qué es el hombre?* emerge como pregunta filosófica que reconoce la capacidad del hombre para conocer el mundo natural y conocerse a sí mismo. Pero al mismo tiempo se pregunta si el conocimiento es suficiente y ve la necesidad de postular una razón que oriente la vida en sociedad. De allí que sus ideas respecto de cómo pueden convivir

pacíficamente las naciones bajo la idea moderna de individuo se mantienen hasta hoy como ideales a alcanzar en el campo del derecho, la teoría política y la ética. Si bien Kant toma los principios básicos de libertad e igualdad propios del iusnaturalismo, enfatiza en la libertad de la razón *práctica* o del *obrar*, por lo que más precisamente se ubica en la **Ilustración o Iluminismo**.

3.1. Breve caracterización del Iluminismo

Los ilustrados fueron creadores y difusores de las nuevas ideas que se alzaban en contra del absolutismo a partir del siglo XVII primero en Inglaterra y luego con gran preponderancia en Francia durante el siglo XVIII y también en Alemania. Se los conoce como **filósofos** porque se interesaron por el estudio y la difusión de todas aquellas ideas que ellos estimaban podían ayudar a un mejoramiento de la humanidad en diferentes aspectos: las ciencias naturales y la técnica, las ideas políticas y los estudios sociales.

La confianza del Iluminismo en el progreso de la humanidad explica que buscara influir en el mayor número posible de personas, comenzando por quienes administraban el gobierno y tomaban decisiones en materia legislativa. Los ilustrados pensaban que un 'despotismo ilustrado' era capaz de impulsar el uso de '*la luz natural de la razón*' a través de la educación y producir un cambio cultural que superara lo que llamaron 'oscurantismo medieval' caracterizado por la creencia en milagros, misterios, revelaciones y supersticiones. Esta empresa requería gobernantes convencidos de la necesidad de transformar la sociedad y dispuestos a *intervenir* en ella, a tomar decisiones sobre la base de conocimientos útiles para el logro de los fines diversos del proyecto moderno. Para algunos por ej. era importante establecer qué competencias debían desarrollar las personas para una más eficiente explotación de la riqueza natural; otros estaban interesados en conocer qué formas de nuclear las poblaciones propiciaba el paso de una economía artesanal a una economía capitalista de acumulación privada de la riqueza; qué construcciones simbólicas favorecían la aceptación de la nueva situación por parte de los diversos sectores sociales. Al mismo tiempo se requería una educación que emancipara las conciencias y preparara ciudadanos partícipes en la legitimación de las nuevas formas de gobierno.

Como sucede con todo discurso, los valores proclamados por los ilustrados tenían diferente significado y provocaban diferente motivación en las personas. Así por ejemplo, el *valor de la libertad* representaba algo muy distinto para los burgueses que para quienes fueron proclamados libres de la servidumbre. Los primeros, en el contexto de un sistema político todavía absolutista, obraban como la clase social que desplazaría a la aristocracia noble y se constituiría en líder de un cambio económico con influencia a escala mundial sobre todos los ámbitos de la vida humana. En cambio para los siervos liberados de la tutela de los señores feudales, que vendían su fuerza de trabajo en las aldeas emergentes gestionadas por comerciantes y artesanos enriquecidos, la libertad implicaría un largo proceso de lucha por su reconocimiento como personas plenas. Proceso en el cual el colonialismo, las revoluciones industriales inglesas, la revolución francesa y la reacción burguesa que aplacó los principios revolucionarios de igualdad en favor de la

libertad de propiedad, son algunos de los hitos claves y profundamente relacionados entre sí.³

Algunos filósofos ilustrados eran conscientes de esta compleja situación y de los numerosos intereses implicados en el proyecto civilizatorio y aspiraban a que los cambios no se dieran sólo a nivel económico y científico-técnico, sino también a nivel moral, político y pedagógico. Que la libertad no fuera sólo para comerciar, comprar, vender y trasladarse de un lugar a otro, sino para tomar parte en las decisiones comunes, públicas o políticas y construir una sociedad donde la libertad de todos sea respetada. Uno de tales pensadores fue Kant. A través de sus escritos puso de relieve las problemáticas que se presentaban a esa sociedad proyectada globalmente para alcanzar el progreso y la felicidad. Para ello destacó la importancia de trabajar no sólo en la dimensión teórica de la razón –el conocimiento– sino también en la dimensión práctica de la política, la ética y todo lo atinente al progreso humano integral.

3.2. Las preguntas y tareas de la razón en Kant

En ese contexto donde el movimiento de la Ilustración procuraba que las personas se desligaran de las tradiciones culturales legitimadoras del poder feudal y aceptaran la razón como guía de un nuevo orden social, Kant logró preguntarse críticamente por el acontecer donde se hallaba inmerso. Es por eso que planteó el problema de cómo regular la convivencia entre los hombres en una sociedad de la cual enfatiza su carácter ‘cosmopolita’. Para Kant son tres las tareas fundamentales de la razón y ellas confluyen en el problema del hombre. Así lo expresa en su obra *Lógica*:

“Las cuestiones centrales de la teoría del conocimiento, la ética y la teología: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? y ¿Qué me está permitido esperar? se resumen en una sola: ¿Qué es el hombre?. Las tres preguntas que guían los intereses de mi razón, las tres preguntas en las que se articula todo proyecto de filosofía en sentido cosmopolita apelan pues en definitiva a una sola: la pregunta por el ser del hombre”. (Kant, *Lógica*, a 26. Citado por Morey, 1987: 24)

Este modo de formular el problema del hombre ha dado lugar a muchísimas interpretaciones y a diversas tomas de posición. El valor filosófico de esas preguntas se destaca cuando las ubicamos en su contexto y a la luz de la idea de progreso en la que vivió y desde la cual pensó Kant. Es entonces cuando se aprecia la profundidad de su análisis sobre los conflictos de la época y la claridad con que pudo anticipar las consecuencias que traerían para la convivencia humana una razón moderna que no se ocupara de tales problemas por la vía ético-política requerida. El aspecto más notable de su propuesta es la advertencia de que para resolver ese problema –la convivencia humana– no es suficiente el *conocimiento* del hombre tal como surge de la relación sujeto-objeto, sino que es imprescindible un trabajo de la razón sobre el *obrar* o relación entre los sujetos (razón práctica).

³ Se sugiere recuperar conocimientos previos de Historia contemporánea para una mejor comprensión

En su obra *Antropologie* Kant se refiere al carácter paradójico y aún indecidible que tiene el propósito de conocer al hombre y tener de él una *representación* en el entendimiento.

Por un lado Kant exalta el atributo típicamente humano de conocer y conocerse: “Poseer el Yo en su representación: este poder eleva al hombre por encima de todos los seres vivos de la tierra” expresa Kant en esta obra. Conocer todo lo que constituye como objeto y objetivar aspectos humanos para conocerlos es tener una representación mental de uno mismo y es una diferencia esencial del hombre frente a otros seres vivos.

Pero por otro lado Kant, ‘problematiza’ esto de conocer al hombre, señalando la enorme diferencia entre ser sujeto que crea objetos de conocimiento y ser sujeto objetivado. Advierte la enorme dificultad que tendría la ciencia humana (menciona en particular la psicología) para objetivar todo lo que esconde el sujeto y sospecha de la prioridad de dedicar tiempo y esfuerzo a esa tarea. La tarea de objetivar al hombre y conocerlo nunca puede ser total según Kant, pues en tanto cada sujeto hace posible tal objetivación, siempre algo de sí mismo permanece sin ser objetivado. El problema del hombre se presenta en esa irremediable distancia entre por un lado ser sujeto y condición de posibilidad del conocimiento y por otro lado ser objeto de representación.

Estas preguntas sobre el hombre muestran su búsqueda de respuestas racionales diferentes tanto del conocimiento científico como de la teología. Las respuestas que Kant dio a las mismas se encuentra en escritos ético-políticos como *Qué es la ilustración* y *La Paz perpetua* entre otros. Para él la representación cognitiva no es suficiente para alcanzar la emancipación. Para esto es necesaria otra tarea de la razón, otra imaginación, otro aspecto del sujeto trascendental que permita a los hombres *reconocerse* individualmente como *fin* y ver también en otros la humanidad siempre como fin y nunca sólo como medio. Postula la *razón práctica* como ámbito que permite *construir* una racionalidad plena. Pues el progreso humano integral requiere no sólo la construcción de conocimiento científico (razón teórica) sino también la construcción de un mundo de justicia y paz (razón práctica).⁴

En su escrito *Qué es la ilustración* de 1784 Kant define la ilustración como “la salida del hombre de su minoría de edad. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro” Considera que el hombre mismo es culpable de esta minoría de edad pues, estando naturalmente dotado de entendimiento, es por comodidad, pereza o cobardía que no hace uso autónomo de su razón y se deja conducir por otro:

“¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo. Con sólo poder pagar, no tengo necesidad de pensar: otro tomará mi puesto en tan fastidiosa tarea” (Kant, [1784], 2003: 1).

Que Kant hable de “pagar” para no pensar por uno mismo hace ver la dificultad de pensar en todos los sectores sociales que tenía esta época donde todo se transforma en mercancía. Pero la ilustración para Kant es un proceso de

⁴ Completar esta parte con la lectura de textos de las obras de Kant desarrolladas en el curso. Acá seguidamente hacemos una somera referencia a las categorías centrales de “Qué es la ilustración”, artículo publicado en un periódico mensual de Berlín.

emancipación que sólo se logra haciendo uso de la razón. ¿De qué razón habla? Evidentemente de la razón práctica, pues como vimos, Kant ve insuficiente la razón teórica que conoce los aspectos objetivados del sujeto. La razón práctica tiene que ver con lo ético y lo político en el sentido de lo público o común a todos. Kant espera que los hombres en uso de su razón transformen las instituciones públicas, tanto las vinculadas a la administración del gobierno, como las religiosas que en su época aún marcaban la conducta de las personas. Por eso habla de dos usos de la razón a nivel práctico: el uso público y el privado:

"Entiendo por uso público de la propia razón el que alguien hace de ella, en cuanto docto, y ante la totalidad del público del mundo de lectores. Llamo uso privado al empleo de la razón que se le permite al hombre dentro de un puesto civil o de una función que se le confía". (Ibídem: 2)

Por lo tanto la ilustración para Kant es un proceso necesariamente gradual que realizan individuos convencidos de la necesidad de transformar las instituciones. En su escrito "*Qué es la Ilustración*" analiza situaciones típicas donde los individuos están ante el conflicto de hacer uso privado o público de la razón: la de un soldado al que le es exigida la obediencia militar y él está en desacuerdo con este servicio; la de un ciudadano que debe pagar sus impuestos aunque los considere injustamente elevados y la de un sacerdote que debe administrar el oficio religioso conforme lo establecido en la Iglesia a la que pertenece aún cuando tiene críticas a la misma. Sostiene que mediante el uso privado de la razón, cada uno de ellos debe guiarse por los mecanismos y normas establecidos mientras cumple su función, a fin de que el funcionamiento de la comunidad en su conjunto, no se vea dañado. Pero si sólo se hiciera uso privado de la razón no cambiarían las instituciones. Para esto es indispensable el uso público de la razón, que implica el uso de argumentos o razones para expresar los desacuerdos y justificar la necesidad de cambios. Una buena crítica, cuidadosamente examinada y bien intencionada acerca de un mejoramiento de las instituciones se debe expresar por escrito y de forma que pueda ser entendida por el gran público. Por eso Kant dice que se realiza en calidad de docto, es decir, sabiendo leer y escribir un texto argumentativo. Afirmaba que su época no era ilustrada porque no todos los individuos eran doctos y podía escribir, pero estaba en proceso de ilustración.

Para Kant la libertad del uso público de la razón es un atributo natural de todo hombre. Es la capacidad de todo ser humano para interpelar a la razón de todos los demás con argumentos que apunten al desarrollo de la humanidad en su conjunto. Por eso ningún monarca, príncipe o legislador puede impedirlo e impedir la ilustración del pueblo, pues esto constituye un delito a la humanidad:

"Un hombre, con respecto a su propia persona y por cierto tiempo, puede dilatar la adquisición de una ilustración que está obligado a poseer; pero renunciar a ella, con relación a la propia persona, y con mayor razón aún con referencia a la posteridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad. Pero lo que un pueblo no puede decidir por sí mismo, menos lo podrá hacer un monarca en nombre del mismo. En efecto, su autoridad legislatora se debe a que reúne en la suya la voluntad de todo el pueblo". (Ibídem: 3)

A diferencia de los iusnaturalistas británicos cuyo pensamiento fundamentó principalmente la libertad de propiedad, Kant enfatizó en la libertad en el uso de la razón ilustrada. Avizó en su época que la ilustración se alcanzaría cuando se hiciera uso público de la razón con la finalidad de lograr la convivencia pacífica entre los hombres de todas las naciones.

4. La pregunta por el hombre en las ciencias humanas contemporáneas

El optimismo mostrado por Kant a fines del siglo XVIII no duraría mucho tiempo. Como ha sido documentado ampliamente por la historia, la unión entre la burguesía y los sectores campesinos, artesanos y obreros para enfrentar el poder absolutista fue breve. Las conquistas democráticas de estos sectores fueron suprimidas por los movimientos contrarrevolucionarios burgueses que culminan con la restauración de un nuevo orden de alianza entre la vieja aristocracia y la burguesía. Se cumple con el objetivo de los sectores burgueses de poner fin al feudalismo, pero se insta una nueva aristocracia que se propone reprimir los ecos igualitarios de la Revolución que se propagan por toda Europa y las colonias de América y producir rápidamente los cambios administrativos que consoliden el nuevo orden.

A lo largo del siglo XIX se producen enfrentamientos de los sectores obreros con las democracias liberales burguesas que favorecían el exceso de industrialización y la acumulación de riqueza en mano de los capitalistas en detrimento de las condiciones sociales de la masa obrera que era víctima de la explotación y la miseria. Estas condiciones fueron vehementemente denunciadas entre otros pensadores por Marx en Europa y por numerosos patriotas en nuestra América en el siglo XIX y prosigue el mismo tipo de denuncia a lo largo de todo el siglo XX y en la actualidad.

Sin embargo fue una corriente filosófica coetánea al marxismo -el *positivismo*-, la que justificó el estado social alcanzado bajo el dominio de la burguesía. Como se verá en la asignatura⁵, el positivismo resolvió a su manera la llamada “cuestión social” de ese siglo y estableció *orden* y *progreso* como los fines que debían alcanzarse aún a costa de la persecución de todo pensamiento que lo pusiese en cuestión.

En los años sesenta y setenta del siglo XX en el seno de la misma sociedad francesa donde floreció y se estableció el positivismo como marco orientador de la república, surge uno de los análisis críticos más relevantes sobre la modernidad. Nos referimos al pensamiento de **Michel Foucault** (1926-1984), filósofo crítico del positivismo consolidado en Francia.

La pregunta de Foucault por el conocimiento del hombre en el contexto actual de eclosión de las ciencias humanas en múltiples disciplinas es ya de por sí una denuncia: ¿porqué un saber respecto al hombre? Si explicitamos la sospecha que contiene esta pregunta, ella diría: ¿cuándo comienza a ser necesario un saber y un discurso acerca del hombre? ¿porqué comienza a ser

⁵ Cfr. Albarracín, D. (2014), *Las filosofías de Comte y Marx en el contexto del siglo XIX*, Material básico de estudios II

necesario? ¿para qué es necesario? El filósofo analiza *por qué* a partir del siglo XIX surge un tipo de 'logos' que estudia al hombre en dimensiones separadas dando lugar a ciencias que se especializan en esos diferentes aspectos: la psicología, la antropología, la sociología, y las diversas disciplinas surgidas al interior de ellas. Sus análisis invitan a reflexionar que con anterioridad a los sucesos económicos, tecnológicos, científicos, políticos y sociales que dieron lugar al orden social moderno capitalista, no había una ciencia del hombre en el sentido que se desarrollaron a partir de fines del siglo XIX y sobre todo en el siglo XX. Había una psicología, un estudio de lo social y de las formas de gobierno, así como una tematización de la corrupción y de las facultades del hombre ya desde la filosofía antigua, pero no un proceso firme de fragmentación del saber.

En su libro *El hombre como argumento* M. Morey realiza un interesante análisis de la citada pregunta foucaultiana y lo va poniendo en paralelo con la formulación del problema del hombre realizado en el siglo XVII por Kant. Recordemos que Kant había notado el carácter paradójico de la pregunta por el hombre, abriendo con ello la duda de que el conocimiento del hombre a través de disciplinas científicas le trajera algún beneficio. Había resaltado que las tareas que la razón humana debía afrontar no eran sólo teóricas, sino también prácticas y es en ese mismo sentido que Foucault se pregunta si el conocimiento del hombre, hoy fragmentado en multitud de disciplinas, le permite entenderse, 'armarse más sólidamente', o si, por el contrario, le conduce a una atomización de sí mismo que le impide reconocerse en su unidad. Para Foucault es esto último lo que sucede: los muchos conocimientos en disciplinas separadas producen una escisión entre el 'yo' o 'sujeto' y lo objetivado por él social y culturalmente (Morey, 1989: 45). El sujeto se siente cada vez más indeterminado y vacío, lo objetivado no le permite sentirse realizado de forma integral.

Así, en la misma clave de Foucault, Morey señala que el interés por conocer al hombre comenzó justo cuando el hombre perdió otros marcos orientadores de su realización personal y sociopolítica:

"Más bien parece que, históricamente, esta aspiración a un saber acerca del hombre es segunda, posterior con respecto a la aspiración a un saber acerca de lo que hay que nos permita realizarnos como hombres, y no en el seno de un discurso, sino en la práctica vivencial y ético-política" (Ibídem, 42)

Como podemos ver, para estos autores el surgimiento del conocimiento del hombre coincide con el interés de la clase social burguesa por **intervenir técnicamente** a nivel individual y social para transformar las formas de vida de las personas y los sentidos que daban a la misma. De allí que sostiene que la cuestión del conocimiento del hombre es una cuestión de poder:

"Porque en el momento en que se objetivan por el conocimiento aspectos de lo humano se hace posible la transformación técnica de los individuos, y a la inversa, en la medida en que se ponen en obra tácticas operativas de manipulación de aspectos de lo humano, se hace posible una objetivación científica de ellos" (Ibídem, 46).

La pregunta por el hombre surge así, cuando comienzan a diluirse las ideas en las cuales el hombre se *reconoce* y a través de las cuales da un sentido

trascendente a su vida. Kant parece haber sentido que el hombre, al tomar conciencia de su doble modo de ser sujeto (*sujeto trascendental* o que trasciende lo que conoce y obra y *sujeto objetivado* en la cultura y las instituciones creadas), se vería tentado a ahondar en el conocimiento de lo que le es posible conocer, y con ello, a profundizar en la escisión de sí mismo. Escisión entre el yo objetivado –resultado del conocimiento– y el *yo* en tanto creación de sí mismo que busca reconocerse en ideas o creencias, independientemente del valor que tengan como conocimiento.

El problema planteado desde esta línea de pensamiento es en definitiva si la pregunta por el hombre, en tanto pregunta por el *sentido* o por el obrar racional en que se reconoce y encuentra su realización, puede ser reemplazada por preguntas sobre el *funcionamiento* de lo humano. Y si a través del conocimiento científico sobre el hombre pueden emerger ideas reguladoras que lo emancipen de las distintas formas de alienación en que se encuentra.

Formulado este problema en preguntas, algunas de ellas serían: ¿Qué es el hombre en tanto ser dotado de razón que busca dar un sentido trascendente a su vida? Siendo el conocimiento una forma de realización del hombre, ¿puede el conocimiento del funcionamiento de sus distintas facultades y de lo producido por él brindarnos un sentido donde nos sintamos realizados y sintamos que nuestra vida trasciende? ¿Puede ese conocimiento del hombre y de lo producido por él a nivel cultural y social liberarlo de las formas de alienación en que se desarrolla actualmente su vida?

4.1. Ciencias humanas y poder

Las preguntas previamente planteadas son preguntas filosóficas que no se responden de manera cerrada por un sí o por un no. Por el contrario, nos remiten a pensar en lo que ha venido pasando con el conocimiento del hombre. La pregunta por el hombre se torna más asombrosa y más opaca cuando advertimos que la preocupación por conocer al hombre se ha volcado cada vez más al uso de estrategias para el conocimiento de la conducta **individual** en instituciones donde se juega o circula un tipo determinado de poder.

Son varios los filósofos que han analizado esta cuestión. Presentaremos también para este asunto los aportes de M. Foucault sobre cómo el conocimiento de los individuos y la intervención técnica sobre ellos permitió obtener resultados útiles para los fines de la burguesía y transformar profundamente las instituciones de Francia. En tal sentido, Foucault sostiene que los discursos o *saberes* teóricos respecto del hombre se relacionan con prácticas, con instituciones, con relaciones políticas y sociales donde funciona una forma específica de *poder* que designa como **poder disciplinar**. Sus diferentes estudios **arqueológicos** (análisis de los saberes y discursos en sus contextos específicos) y **genealógicos** (análisis de las relaciones de fuerza que hacen emerger determinados saberes) le permiten descubrir que hay aspectos comunes entre las *relaciones de poder* y las *relaciones de objeto*. Introduciremos aquí algunos aspectos de su obra **Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión** publicada en 1976, de la cual en el curso se analizará un capítulo.

Los minuciosos análisis de documentos históricos y el estudio de prácticas y dispositivos institucionales llevan a Foucault a mostrar la diferencia entre la modalidad de poder en la época previa a la consolidación de la modernidad, a la que designa **Antiguo Régimen** y la modernidad madura u **Orden Burgués**. Observa que el eje de individuación en ambas formas de poder es distinto. En el Antiguo Régimen la individuación era ascendente, es decir “es máxima del lado que se ejerce la soberanía y en las regiones superiores del poder”. La fastuosidad de las ceremonias mostraría esta faceta de contraste entre la persona con más poder (el monarca) que es máximamente individualizada y el común de la gente que aparece de manera indiferenciada a medida que desciende en su rango. En el Orden Burgués en cambio, la individuación se hace descendente. Los individuos que actúan en los centros de mayor poder no aparecen visibilizados ante los sectores de menor poder, no son ‘vistos’ por todos. Se ve los efectos de su poder, su influencia en la multiplicación de redes que operan por todas partes. Sí en cambio, se individualizan los sujetos de menor poder. Por eso dice Foucault:

“A medida que el poder deviene más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a ser individualizados de un modo más fuerte[...]. En un sistema de disciplina, el niño es más individualizado que el adulto, el enfermo lo está más que el sano, el loco y el delincuente mas que el cuerdo y el no-delincuente[...] Y cuando se quiere individualizar al adulto sano, cuerdo y legalista, es siempre en lo sucesivo preguntándole lo que hay en él de niño, qué locura secreta lo habita, qué crimen fundamental ha querido cometer” (M. Foucault *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 197-198).

En esta obra Foucault contrasta también el modo de practicar el castigo. Antiguamente se castigaba los cuerpos y se quitaba la vida de modo cruento para restablecer la autoridad del monarca. En la modernidad en cambio el poder burgués se ejerce como **sujeción y disciplinamiento** de las personas en diferentes espacios de encierro. Es un **poder disciplinar** porque encauza la conducta de los sujetos en las direcciones que es útil para el funcionamiento de las instituciones sociales que el mismo sistema de poder crea o produce. Las instituciones del poder disciplinar según Foucault, no cumplen prioritariamente la función que en los discursos dicen cumplir. No están destinadas prioritariamente a prestar un servicio que haga mejores a las personas que se socializan en ellas (por ejemplo educarse en escuelas, curarse en hospitales, restituirse como buen ciudadano en las cárceles) sino a que el poder se ramifique y la sociedad funcione mantenida y sostenida por los propios sujetos sujetos en las distintas funciones de la red de poder. En ese sentido el poder disciplinar es productor, **produce** los sujetos que lo hacen funcionar, sin que ello implique formar o dignificar a los individuos. Así, en la obra mencionada analiza que en el sistema penitenciario el poder preserva los cuerpos de las personas pero opera en lo más íntimo de sus almas para producir no precisamente ciudadanos regenerados, sino diferentes figuras útiles a la red de poder como ‘guardaespaldas’, ‘matones’, ‘soplones’, etc..

El poder disciplinar, más que ejercido por personas visibles que se muestran poderosas, se irradia por un sistema de códigos y **sanción normalizadora**, creando una red de ‘complicidad’. Es una red de poder que esencialmente **funciona**, que los individuos sienten que ‘tiene que’ funcionar y que es ‘normal’ que funcione de la manera que lo hace. Quienes quedan

individualizados son los que perturban ese funcionamiento y se salen de ‘lo normal’. En este caso se los individualiza para ‘normalizarlos’ con criterios de la sanción normalizadora y, si esto no se logra en las instituciones de encierro establecidas en principio en la sociedad, la estructura de poder los separa y los excluye confinándolos a instituciones especiales como ‘locos’, ‘psicológicamente enfermos’, ‘delincuentes’, etc. Allí continúan cumpliendo una función para una diferente red de jerarquía donde devendrán objetos de otros especialistas y de otros ámbitos del mismo poder burgués.

La necesidad de objetivar y de individualizar lleva a una forma de ejercicio de poder a través de la **vigilancia jerárquica** que tuvo como modelo de edificio arquitectónico el Panóptico ideado por Jeremías Bentham⁶. Este tipo de edificación fue pensado para *ver sin ser visto* y producir el **disciplinamiento** de las personas mediante sanciones normalizadoras practicadas en un poder *microfísico*. En estos edificios de encierro además se transforma a los sujetos en objeto de un saber que también está **disciplinado**: el de las **disciplinas científicas**. Foucault se refiere a los distintos cuerpos de especialistas que operan en las diferentes instituciones de encierro, señalando su utilidad en la estructura del poder burgués tanto por el conocimiento que brindan de las conductas que adquieren allí los sujetos (en las cárceles, en los hospitales, en los neuropsiquiátricos, en las escuelas, etc.), como por la eficacia que brinda al poder de disciplina la existencia de distintos sistemas de jerarquías. En este contexto presenta Foucault el nacimiento de las ciencias humanas:

“Todas las ciencias, análisis o prácticas con radical ‘psico’ tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización. El momento en el que se ha pasado de los mecanismos históricos rituales de formación de la individualidad a mecanismos científicos y disciplinarios, en los que **lo normal** ha tomado el relevo de lo ancestral y **la medida** el lugar del status, sustituyendo así a la individualidad del hombre memorable por la del hombre calculable, este momento en el que las ciencias del hombre han devenido posibles, es cuando fueron puestas en obra una nueva tecnología de poder y otra anatomía política del cuerpo”. (*Ibidem*, resaltado nuestro).

El individuo, que la teoría política y las formas jurídicas modernas presentaban como la fuente principal de donde surge la sociedad mediante la afirmación de los derechos naturales e inalienables que le corresponderían en cuanto hombre o persona, es analizado ahora por Foucault en su otra cara: como *producido* por el poder disciplinar burgués y como el engranaje necesario para el funcionamiento de una maquinaria de la cual inexorablemente forma parte. El poder, entonces, es **productor** de realidades, productor de objetos de conocimiento y de formas de verdad, mientras que las ciencias humanas son prácticas discursivas pertinentes a tal modalidad de poder. Las instituciones socializadoras modernas son instituciones de encierro ‘normalizadoras’ que actúan como **operadores ortopédicos** que socializan a través de los diferentes sistemas. En ellos se pone en práctica un modo de vigilancia y disciplinamiento tipo “Panóptico” que funciona como operador normalizador ya sea a nivel **económico** en las empresas comerciales o fábricas, como operador **pedagógico** en las escuelas o como operador **clínico** en los hospitales. En estos ámbitos, la red de poder pone a las personas en situación de individualizarse, de ponerse como objetos de conocimiento para un dispositivo que parece darle el beneficio

⁶ Ver ilustraciones de este tipo de edificación en Foucault, M.: *Vigilar y Castigar*, Tercera Parte.

de ser ‘normal’ dentro de esa red de poder, pero que en realidad da beneficio al sistema en el cual él funciona y a los individuos más poderosos y menos visibles.

Recordemos que el autor analiza estas cuestiones en la década del ’70 en Francia, momento y lugar en que la articulación entre los sistemas económico y político favorecía una exitosa ‘invisibilización’ de los sectores de mayor poder y del proceso de ampliación hegemónica.⁷

Como conclusión de lo referido en este apartado acerca del *logos* de la AF, podemos señalar que Foucault aporta a la AF una mirada crítica del **saber disciplinado** sobre lo humano. El ‘logos’ compartimentado en disciplinas es un dispositivo del poder disciplinar moderno. Este poder “produce” los objetos de conocimiento que las ciencias investigan en las instituciones de encierro. A la vez las ciencias “producen” conocimientos del individuo que permiten mejorar los procesos de gestión política de las poblaciones mediante nuevas tecnologías del yo. En definitiva, a través de estas consideraciones, Foucault denuncia el sistema económico-político por el grado en que ha sometido a los individuos interviniendo en la totalidad de sus acciones y decisiones.

Si volvemos ahora a la pregunta ¿qué es el hombre? podemos comprender más claramente por qué ella debe ser crítica de la fragmentación de las ciencias que estudian al hombre. Debe preguntarse cómo ha impactado e impactan esto en el hombre en tanto sujeto histórico y en tanto ideal regulador, en qué medida el desarrollo de tales ciencias lo han transformado y si las transformaciones operadas en él pueden aún permitirle una realización en su ser humano y reconocerse como tal.

BIBLIOGRAFÍA:

- Gramsci, A. (1983), *Introducción a la filosofía de la praxis*, México, Premia
- Heller, A. (1985), *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Antropos
- Kant I., [1784] (1964) ¿Qué es Ilustración? en Kant, I. *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova. Traducción de Álvaro Corral.
- Kant, I., [1784] (1978) “¿Qué es la Ilustración?”, en Kant, I. *Filosofía de la Historia*, México, F.C.E.
- Lamanna. P (1967), *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Hachette, tomo III
- Lenk, K. (1982), *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu (Introducción)
- Morey, M. (1989), *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos.
- Roig, A. (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE
- Roig, A. (1993) *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC
- Salazar Bondy, A. (1969), *Iniciación Filosófica*, Lima, Arica.

⁷ Era la época del ‘Estado de Bienestar’ en que los monopolios capitalistas y los estados, mantenían aún un pacto por el cual el Estado legitima la acumulación privada de la riqueza por parte de los capitalistas, pero a la vez se reservaba para sí mismo un ámbito técnico de regulación del accionar de estos grupos que asegurara para el conjunto de los ciudadanos, un nivel de bienestar. La acumulación privada llegó al control global de los mercados (producción, circulación, consumo) y comenzó a exigir a los estados la eficiencia costo-beneficio alcanzada por el sistema económico. La desregulación de los movimientos del capital en Nueva York y en Londres constituyen la primera señal clara de los mercados a los estados. Se crea así un mecanismo de control estricto de las economías nacionales por parte de los capitales, por el cual éstos amenazan a las economías nacionales con la fuga ante cualquier desequilibrio macroeconómico, produciendo un desequilibrio total para el país en cuestión.