

La antropología filosófica como antropología negativa

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

¡El hombre! En realidad, ¿puede la filosofía conocerlo? Y ¿cómo? Si, en otra época, pudo escribir Clemente de Alejandría que todo concepto de Dios es un ídolo, ¿no lo será hoy también todo concepto del hombre? El que cada cultura formule, proyectándose a sí misma, una imagen de la humanidad trazada a su imagen y semejanza es algo más que un riesgo. Por eso, es necesario preguntarse por el contenido y método de la antropología filosófica: ¿Va más allá de ese mecanismo que, a lo más, supondría la rigurosa conceptualización de la razón europea y occidental, en exclusiva?

Voy a ensayar una revisión de algunos momentos cruciales, a lo largo de la historia de la antropología filosófica, que tal vez ha incurrido en el riesgo señalado. Al mismo tiempo, plantearé la posibilidad de una antropología como reflexión crítica de las imágenes dadas del hombre, que, al romper la aparente absolutez de éstas, abra camino a un conocimiento más objetivo (y a un advenimiento menos trágico) del hombre, al menos de modo negativo, rechazando lo que no es.

Giro antropológico: De Rousseau a Kant

En nuestra tradición filosófica europea, desde el Renacimiento, se observa un creciente giro antropológico en el pensamiento. Sin duda, alcanza ya con Rousseau una cima insuperable (a partir del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*), por una senda menos frecuentada luego por filósofos que por antropólogos y etnólogos.

Lo que sí se consolida, sin embargo, es el giro que sitúa al hombre como sujeto-objeto de la reflexión filosófica. Immanuel Kant coloca al «hombre» en el centro de su pensamiento y trata de fundamentarlo filosóficamente. La constitución del hombre se plasma a manera de subjetividad trascendental, abstracta, definida como racionalidad universal y como libertad o autonomía del conocer, desear y sentir, conforme a la teleología de la misma razón. Se configura, ahí, una imagen de la humanidad, de orden formal y apriórico, con pretensión de universalidad. Pero, ¿realmente lo es? Más bien, hay que reconocer, hoy día, en la categorización racional de la crítica kantiana, la correspondiente a la cultura eurooccidental, como mucho, y no la de la humanidad universal; pues no cuadra sin más con las categorías de otras culturas. El intento kantiano de una antropología en su generalidad queda truncado (1).

Espiritualismo y materialismo en el siglo XIX

Para el caso del «Espíritu», en Hegel, habría que expresar objeciones del mismo tipo. Aparte de que parece abandonar el enfoque antropológico, hacia una absolutización totalitaria de la misma razón occidental.

La actitud antropológica predomina, no obstante, durante el siglo XIX, diversificándose en sus conceptualizaciones. Así, François P. Maine de Biran discurre sobre la institución del sujeto, del yo, como intencionalidad empírica, en forma de conciencia que se autosupera, en pugna contra la materialidad del mundo (2).

Ludwig Feuerbach, por su parte, reivindica la recuperación crítica de la esencia genérica del hombre, en su ser empírico, con su sensibilidad, convertido en centro y todo naturalizado de un

humanismo materialista. Esta reducción antropológica sirve de punto de arranque a Karl Marx, quien no llega nunca a evacuar de su obra la referencia al sujeto de la praxis social, en lucha contra las condiciones de existencia alienantes, por el proyecto de realización del «hombre total».

En una línea y otra, estos desarrollos comparten el mismo campo de *lo humano*, que parece haber quedado ya demarcado, donde se yerguen imágenes del hombre, sujeto de la historia, racionalmente constituido. No importa que se trate de versiones materialistas o espiritualistas. En el fondo, se trata del mismo horizonte antropológico (3), definido por la razón occidental.

La «antropología filosófica» del siglo XX

Es ése el horizonte que presidirá la puesta en escena, ya en el siglo XX, de la *antropología filosófica* propiamente tal. Para fijarnos en ella, que es lo que nos interesa, pasaremos por alto notorias peripecias —inscritas en el mencionado horizonte—, que suponen un denodado esfuerzo por integrar resultados provenientes de las ciencias positivas (Dilthey, Spencer, Bergson, etcétera).

Tampoco nos detendremos, pero sí aludiré al hecho de que, en esos mismos decenios y desde los últimos del siglo XIX, el contrapunto se encuentra en los trabajos de los etnólogos, de los antropólogos sociales y culturales, a menudo ignorados por el filósofo. En medio de debates en torno al método científico de la antropología, están desvelando el rostro oculto de la humanidad: las otras culturas, no occidentales.

Pero vayamos a la «antropología filosófica» que, con su epicentro alrededor de 1930, conoce una edad de oro, en Europa. Se presenta como reflexión que busca un saber riguroso y bien fundado acerca del hombre. Crea un ambiente intelectual donde se lleva a cabo la acuñación de la antropología filosófica en curso, predominantemente, hasta el día de hoy.

En particular, voy a repasar algunos aspectos de Edmund Husserl, Max Scheler y Martin Heidegger, que, junto con otros autores, representan el claro propósito de consolidar filosóficamente una determinada imagen racional del hombre (y del proyecto histórico inherente). Su objetivo estriba en apuntalar los baluartes de la subjetividad occidental, en crisis. Tratan de fundar una antropología filosófica como filosofía afirmativa, que universaliza y absolutiza su propia imagen de la humanidad, según veremos: Una antropología *positiva*, con ambición de plena objetividad.

El método fenomenológico se equipaba, por entonces, para la espeleología de la subjetividad, remontándose desde lo vivido a la intuición de entidades «puras», elevadas (arbitrariamente) a categoría de apodíctica «objetividad».

Disensiones sobre la concepción del hombre

Max Scheler pretende lograr una antropología irreductiblemente filosófica, cuya síntesis sería *El puesto del hombre en el cosmos*, 1928 (4), que defina con precisión el lugar del ser humano frente a otros entes de la naturaleza y la sobrenaturaleza. Mediante un «conocimiento ideatorio de esencias», contempla una «imagen esencial del hombre», la «estructura fundamental del ser humano», es decir, una esencia humana uniforme, como objeto de su antropología, que (aparte el dualismo de «impulso» y «espíritu») sustenta una axiología de valores que se suponen objetivos y eternos...

En su *Teoría crítica*, Max Horkheimer objetará a Scheler que el proceso de la vida social no «proviene» de esa estructura fundamental del hombre en cuanto tal; que lo que hay es una

continua lucha entre hombre determinados, en medio del acontecer natural y social. No existe tal esencia humana universal, ni tal «imagen verdadera del hombre»; sino, siempre, una imagen determinada históricamente, y cambiante (5).

A Martin Heidegger podemos leerlo en un sentido similar, ya en *Ser y tiempo*, 1927 (6). Heidegger imputa a Scheler no fundamentar con suficiente radicalidad la antropología filosófica, por considerar al hombre como un «ente» entre otros entes, con lo que la antropología se queda en una ontología regional y, consiguientemente, el hombre ya no es el centro de la filosofía. Propone, a cambio, una antropología como ontología fundamental: que pregunte no cuál es el lugar del hombre en el mundo, sino cuál es el lugar del sentido del mundo. Plantea la pregunta por el ser, desde el hombre en su «vida fáctica» cotidiana. Y a éste, «ser ahí», se le manifiesta el sentido del ser. Con este punto de mira, emprende la analítica hermenéutica de su estructura fundamental ontológica: Los *existenciarios*. Ahora bien, ¿supera, de verdad, los límites de la modernidad, con esa fenomenología pura, cuyo «malabarismo —al decir incisivo de G. Luckács—, con categorías pseudoobjetivas sobre una base subjetivista extrema, se mantiene a todo lo largo de la filosofía de Heidegger» (7)? Aun sin imponerle la penitencia del «miércoles de ceniza del subjetivismo parasitario» ni colgarle el sambenito del «irracionalismo», como hace Luckács, cabe descifrar, en la comprensión existencial del ser, en el horizonte humano —etcétera—, uno más de los avatares de la astuta racionalidad occidental, en tiempos de acoso y autojustificación.

El hombre heideggeriano, como «pastor del ser» (8), no sería sino el trasunto del hombre eurooccidental, reconciliado con su propia razón tecnológica en el imperio sobre toda la tierra. Él mismo explicita elocuentemente cuál es su destino:

«En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, llega a su punto de apogeo el subjetivismo del hombre, para luego establecerse e instalarse en la llanura de una uniformidad. Esa uniformidad pasará a ser luego el instrumento más seguro de la dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se disuelve completamente en la objetividad que le es conforme» (9).

Esta seudoidílica llanura de uniformidad, donde pastorea el «hombre» de ese modo, semeja, más que un horizonte que descubre, el decorado que encubre los atropellos de una «razón» de uniforme: como si dijéramos, en traje de campaña militar.

La crisis de la humanidad europea, según Husserl

Por otro lado, algunos pasajes del último Edmund Husserl tal vez nos alumbren, mejor aún, esos trasfondos inconfesables. Había comenzado Husserl por desembarazarse de la «actitud natural», del «dato natural», para elevarse a la visión del ser en el ámbito fenomenológico puro, reduciendo la historicidad concreta a subjetividad trascendental. Pero, más tarde (quizá por influjo de Heidegger), trata de relacionar el yo trascendental con el mundo vital del hombre cotidiano. Exponente diáfano de este nuevo giro lo encontramos en el ciclo de conferencias que pronunció, en Viena, en mayo de 1935, bajo el título: *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* (10).

La subjetividad se asimila aquí, con la *humanidad europea*, que queda definida por la «idea de Europa». Idea dotada de razón y teleología: «singular teleología, ingénita, por decirlo así, sólo a nuestra Europa» —dice—. De lo cual deriva una misión histórica, universal, recibida como mandato racional del *telos* racional asimismo, que constituye la idea de Europa, en cuanto definidora de la más plena humanidad. Hay un imperativo para hacer triunfar ese *telos* o proyecto histórico sobre cualquier desviacionismo o crisis. Pues su cumplimiento lo reclama la misma humanidad —al menos, así lo quiere el filósofo, sedicente «funcionario de la humani-

dad»—.

Todas las demás culturas, tanto los pueblos primitivos como las civilizaciones extraoccidentales, carecen —para Husserl— de esa esencia antropológica: Sólo Europa, como comunidad histórico-espiritual, cuenta con esa universalidad esencial que orienta el devenir histórico, según un sentido original, prefigurado en la aprioricidad estructural de su razón. Hasta el punto que, a la vanguardia del mundo, su historia se identifica con el devenir de la humanidad entera. Porque —escribe— «somos nosotros quienes, nacidos en la historia, hacemos la historia, somos nosotros europeos quienes reconstruimos las otras humanidades y sus mundos circundantes (...). ¿Podemos hacer otra cosa —continúa— que interrogarnos nosotros mismos a partir de nuestra cultura como europeos y reconocer nuestra esencia propia como tal y luego la de las otras? ¿No tenemos por ello un privilegio?» (11). Así pues, comprende a Europa como la civilización privilegiada y el ideal de la humanidad entera. La pura razón, la razón filosófica que confiere su más cabal definición al hombre, es patrimonio exclusivo de occidente, ya que —en su opinión— a la *Europa espiritual* pertenecen también «los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa» (12). Está clarísimo.

Esta supuesta universalidad de la razón europea, y su proyecto, es lo que hace que —para él— la crisis de Europa equivalga a la de la «humanidad» como tal. Puesto que ser hombre es tender a serlo conforme al tipo de humanidad inherente al proyecto europeo-occidental. La «idea de Europa» (la plasmación más acabada de una antropología filosófica que hace pasar la «europeidad» por la «humanidad») sintetiza tanto la esencia como su encarnación histórica, unitariamente, desde que alude a ella como «la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones...» (13). Todo un despliegue de un espíritu común «europeo», «a partir de la razón, hacia tareas infinitas» (14). Hacia la instauración de una nueva humanidad a escala mundial: según el modelo de esta humanidad «intrínsecamente superior», Europa, al que —presume— todo hombre aspira indefectiblemente.

El hombre occidental se autoproclama destinado —como subraya Mario Casalla— a una «*misión universal de conversión y progreso*»; sólo que esta vez con justificativo ontológico y todo. Trátase de una Europa 'superior', signada por el original destino de 'polo' y 'guía' del ascenso del resto de la humanidad a una auténtica 'cultura' (...) el imperialismo integral de una cultura sobrevalorada, vestido con las ropas de la 'razón' y la 'libertad'» (15). En definitiva, una racionalidad que desprecia por incultas a todas las otras culturas; una libertad que rompe todo límite mediante una expansión infinita, sin respeto a nada.

La crisis de la humanidad europea —concluye Husserl— radica en el *desvío* de la razón y el *olvido* de la propia misión («ideales infinitos para la síntesis cada vez más vasta de naciones»). Si esto es así, podrá superarse la crisis con una vuelta a la idea y al proyecto, con la reactualización del *telos* racional propio y exclusivo de la esencia eurooccidental de siempre. En una palabra: La afirmación solipsista de la propia cultura mediante la negación de las otras, en la teoría y la práctica. O lo que es igual: El relanzamiento del imperialismo como solución para la crisis (16). Hasta aquí, el Husserl tardío.

Hacia la superación de la ontología occidental

La dialogicidad interpersonal de Martin Buber

Desde otros presupuestos, un pensador poco radical, como es Martin Buber (*¿Qué es el hombre?*, 1949), llega a un veredicto parecido al nuestro, con referencia a esos intentos contemporáneos de formular una antropología filosófica: Ni Scheler ni Heidegger, ambos de la escuela husserliana, escapan al solipsismo parasitario. De consuno, elaboran una «antropología individualista que no se ocupa esencialmente más que de la relación de la persona humana consigo misma», y que «no puede llevarnos a un conocimiento de la esencia del hombre» (17). Buber efectúa una crítica al método individualista, incapaz de sobrepasar la soledad, sin acogerse al colectivismo —que funde al hombre en el todo y le hace renunciar a sí mismo, sin remediar su aislamiento—. Piensa que la disyuntiva entre individualismo y colectivismo es falsa, y pretende deshacerla con otra alternativa irreductible a estas dos: El hombre sólo se encuentra consigo mismo en el encuentro con su semejante. Esto acontece «únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre» (18).

Para Buber, «el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre» (19), en una referencia directa a la vida —no como mero existenciario de la propia subjetividad—. Configura la esfera de lo que denomina el «entre», la relación «dialógica», como «protocategoría de la realidad humana» (20), susceptible de realizarse en muy diferentes grados.

Lo que ocurre es que la vía abierta gracias a este ámbito del *entre*, del diálogo interpersonal y comunitario, pronto parece perderse por la tangente, cuando añade que «se trata de algo óntico», que «la situación dialógica es accesible sólo ontológicamente» (21). Como si, de golpe, evacuara la realidad histórica, e incluso lo vivido, tirando de la cisterna. En la misma página, las palabras le traicionan y, donde antes decía «colectivismo», pone ahora «lo social». Uno se pregunta si, quizá, no concibe otra forma de *lo social* más que la *colectivista*. ¿O es que «colectivismo» era sólo una etiqueta de fácil uso para descalificar «lo social» y «lo objetivo» (donde no se hallaría el verdadero hombre), haciéndonos creer que las relaciones entre yo y tú no constituyen relaciones sociales? La relación social no tiene por qué ser necesariamente colectivista, por descontado. Buber parece no haberse percatado de que, para ir «más allá del individualismo y del colectivismo», no se requiere en absoluto la decisión vital de irse más allá de lo social; ni tampoco, para que «el género humano vuelva a producir personas auténticas y a fundar comunidades auténticas», en su decir.

El enfoque buberiano, pese a todo, da un paso adelante, al postular que «la ciencia filosófica del hombre, que abarca la antropología (...) tiene que partir de la consideración de este objeto: el hombre con el hombre» (22). Si le diera al aserto toda la amplitud intercultural que deseáramos, estaríamos de acuerdo. Pero no parece ésa la intención del autor. Tal esencia del hombre, como intersubjetividad, se circunscribe a «la dualidad dinámica que constituye al ser humano», «el ser en cuya dialógica, en cuyo "estar-dos-en-recíproca-presencia" se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del 'uno' con el 'otro'» (23). Si analizamos bien, todo el contexto real no es más que ocasión para el encuentro. Y en buena lógica, una vez definida así la esencia humana, de ella se desprende que lo social, lo colectivo, no pertenece a la esencia del hombre. De poco vale que, al concluir, y a contrapelo de todo el desarrollo, agregue que ahora ya «podemos dirigirnos a la colectividad y reconocerla como el hombre según su plenitud de relación». No es admisible que baste el modelo de relación interpersonal para dar cuenta del complejo de relaciones sociales, y mundiales, en que está implicado el hombre.

La metafísica de la alteridad, de Emmanuel Levinas

En líneas generales, el rumbo seguido por la antropología filosófica, hasta la actualidad, se inscribe preferentemente dentro de las coordenadas expuestas (24). Aunque existen tentativas diferentes.

Para tratar de ir más adelante, en busca de una superación de la antropología aquejada de etnocentrismo occidental, entre los itinerarios más recientes seguidos en el tema filosófico del hombre, quisiera seguir la pista a la reflexión de Emmanuel Levinas y a su transfiguración latinoamericana por obra de Dússel. Ambos denuncian la actitud etnocéntrica: Esa por la que el otro, el otro pueblo, la otra humanidad, no son percibidos como tales desde la óptica occidental, que absolutiza su racionalidad particular; mientras que, en la práctica, sólo los considera en función del propio proyecto dominador. Ambos, en contraste, parten de un reconocimiento de la *alteridad* (de alguna manera ya apuntado por M. Buber).

El pensamiento de Levinas (*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 1961), más allá de la ruptura consumada con Husserl y con Heidegger, en la que «rompe el englobamiento clausurante –totalizante y totalitario– de la mirada teórica» (25), abre las puertas a una relación que no destruya la trascendencia del otro, que no llegue a absorberlo en una totalidad, sino que respete su alteridad, su exterioridad irreductible. Repudia aquel tipo de mediación que sólo sirve para anular distancias y totalizar, incluyendo la mediación fenomenológica, «en la que -afirma- el 'imperialismo ontológico' es aún más visible». Pues la idea de *horizonte*, promovida de Husserl a Heidegger, es la vía por la cual «la razón se apodera del existente» (26), del ente, despojándolo de su realidad concreta y reduciéndolo a lo que de él (el «ser del ente») comprende la inteligencia, instalada en el ser.

La permanencia ontológica en lo mismo, que es la *razón* soberana (=sujeto), comporta la reducción de la ética a una *libertad* que neutraliza al otro: «Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente* es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad» (27). Es decir, a la libertad de la subjetividad que se identifica a sí misma como razón universal. Al revés de la justicia –que supone obligaciones con el otro–, esta libertad significa «mantenerse contra el otro», «asegurar la autarquía de un yo» (28). No se establece relación con el otro como tal, sino su reducción al mismo: tematizarlo viene a ser suprimirlo y poseerlo. Y al poseerlo, sólo se lo afirma en la medida en que se niega su independencia, mismificándolo en la totalidad, haciéndolo mío.

Para Levinas, una ontología (fundante de la antropología) que convierte el «yo pienso» en «yo puedo» es una filosofía de la potencia: «Converge en el *Estado* y la no violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no violencia y que aparece en la tiranía del Estado» (29). Y poco más adelante, insiste en este «egoísmo» de la mismidad: «Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general (...) permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía.» En semejante tradición filosófica (y antropológica –podemos añadir–), los conflictos se resuelven invariablemente «por la teoría en la que lo Otro se reduce al Mismo» (30); esto es, por la opresión tiránica en el seno de la totalidad.

En confrontación con tal planteamiento, Levinas se propone invertir los términos, mediante un viraje por el que «el Mismo tiene en cuenta al Otro irreductible». Es posible una relación no alérgica con la alteridad, en la cual «el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al Otro, y 'contra todo buen sentido', imposibilidad del asesinato, consideración del Otro o justicia» (31). Aquí, no se trata tanto de interrogarse sobre el otro, cuanto de preguntarle a él: La «relación

con el Otro como interlocutor» como última y fundamental, metafísica —resalta—, anterior a toda ontología. En lugar de englobar al otro, reconocerlo en su exterioridad y trascendencia. Del paradigma de la *totalidad*, al del *infinito*.

Más allá del pensamiento solitario o interior, propiciar el «comienzo de una verdadera experiencia de *lo nuevo* y del *noúmeno*» (32). Cuando el otro se expresa como tal, su «rostro» desborda siempre la idea de que él me formo, destruye mi imagen suya a mi medida. Al acoger su expresión, recibo una enseñanza no precontenida en el yo, que «viene del exterior y me trae más de lo que contengo» (33). Sólo en este sentido, se llega a superar la subjetividad encerrada en sí misma: «Lo inmediato es el cara a cara», una *relación con el otro que no lo totaliza* —porque la pretendida integración del yo y el otro en un «espíritu impersonal» no es históricamente sino «crueldad e injusticia, es decir, ignora al Otro»—. De ahí que, también con respecto a la historia, encuentre finalmente un punto absoluto en el otro hombre, no al fusionarlo conmigo, sino al «hablar con él» (34). Esta conversación, sugerida por Levinas, constituye uno de los primeros requisitos para una antropología no enquistada en occidente, ni enjaulada en los esquemas del pensador solitario.

La filosofía latinoamericana de la liberación: Dússel

El paradigma levinasiano lo asume, en gran medida, Enrique D. Dússel, pensador argentino, aplicándolo a la filosofía de la liberación, emergente en el contexto histórico y geopolítico latinoamericano (35). Simplificando mucho: En el orden internacional, la «totalidad imperial» es el sistema impuesto por el *centro* (Estados Unidos de América, Europa y Japón, y la URSS) en el que se integra de forma violenta a la *periferia* (países subdesarrollados y tercermundistas), reduciéndolos a la dependencia. De manera análoga, en el orden de cada *estado*, como «totalidad nacional», el sistema somete a las *clases oprimidas* a la dependencia social y política, no reconociéndolas en cuanto tales sino sólo en cuanto parte del todo. En ambos casos, «lo mismo» totaliza a «lo otro» (el oprimido como oprimido), por el mismo movimiento que lo repulsa en su *alteridad* («el otro», el oprimido como exterioridad), condenándolo a las tinieblas exteriores: al «no ser» del sistema.

A partir de la crítica a esta totalidad ontológica, tan típica de la tradición filosófica europea, ensaya Dússel una superación que llama «analéctica», al estilo de Levinas y más allá aún: «Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Levinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! Esta es la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir» (36).

El método dusseliano procede no meramente por la vía teórica (de la razón que se autoafirma como totalidad), sino en base al reconocimiento del otro: «el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano...». Lo cual implica una «opción ética», una «opción práctica histórica previa»: Negar la totalidad del sistema que niega al otro, estar abierto a la interpelación de los pobres de la tierra, escuchar la voz del otro que está ontológicamente fuera del sistema dominador, y, en suma, ponerse al servicio de ese otro creativamente.

Tendríamos ahí las claves para cuestionar buena parte de la antropología filosófica europea, denunciada como antropología de la injusticia y la dominación. Sus imágenes dadas del hombre, lejos de ser acreedoras del carácter universal y absoluto, que pretenden, están marcadas de particularidad y relatividad. Estas imágenes, al cerrar su propia categorización con el marchamo de esencia humana unitaria, se convierten en ídolos a los que se sacrifica cruentamente la diversidad real de los (otros) hombres.

El monólogo sobre el hombre, que absolutiza el propio yo como totalidad, resulta un discurso ventrílocuo que sólo habla de sí mismo.

Por estas razones, a una antropología crítica le incumbe cierta tarea iconoclasta: la de desenmascarar e impugnar la falsa clausura de cada imagen antropológica positiva. Tal sería el primer paso metódico de una antropología «negativa», que, *bien pertrechada con las aportaciones de las ciencias sociales y humanas*, proceda diciendo lo que el hombre *no es* y, así, vaya despejando el camino para averiguar lo que será.

Al rechazar el monólogo etnocéntrico, se trata de promover con eficacia el diálogo intercultural y panhumano. Aquí radicaría el segundo momento de la tarea antropológica: Mejor que versar sobre el hombre, conversar con los hombres. Aceptar la interpelación. Lo que exige, a su vez, la negación propia y recíproca de los límites que cada totalización particular impone a cada uno. Supone la imposibilidad de reducir al otro a mudo objeto del discurso de uno mismo, y —por su implicación práctica— la negativa a instrumentalizarlo como medio en función del proyecto de la propia subjetividad (individual, social o cultural, o imperial), ya devuelta a la cordura, tras la megalomanía de creerse «la» humanidad en esencia y por antonomasia.

Así, la antropología *negativa*, liberando a la antropología misma de sus connivencias con la razón etnocéntrica y etnocida, iría creando las condiciones para lo que podría llegar a ser una filosofía de la humanidad, en toda su extensión, alteridad e infinitud.

NOTAS

- (1) En opinión de Lévi-Strauss, la limitación deriva del hecho de que Kant, para hacer su inventario de las constricciones del espíritu humano, parte de una «reflexión íntima» y no sale del marco de la civilización en que ha nacido, cuando sería imprescindible situarse en el punto de vista de la heterogeneidad sociocultural (cfr. *Conversaciones* [1963] con Paolo Caruso, Barcelona, Anagrama, 1969, p. 23).
- (2) F. P. Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie*, 1824.
- (3) Cfr. François Châtelet, «Reflexion sur l'anthropologie», en *L'anthropologie*. París, Marabout, 1974, pp. 609-638.
- (4) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, en *Späte Schriften*. Berna, Francke Verlag, 1976, pp. 7-71.
- (5) «Observaciones sobre la antropología filosófica», en *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 50-56. Otra refutación de Scheler, en Georgy Lukács, *El asalto a la razón*. Barcelona, Grijalbo, 1976, pp. 385-397.
- (6) *Sein und Zeit*. Tubinga, Max Niemeyer, 1977.
- (7) Véase «El miércoles de ceniza del subjetivismo parasitario», en *El asalto a la razón*, pp. 397-421.
- (8) *Brief über den «Humanismus»*, 1947. Frankfort, Wegmarken, 1967, p. 172.
- (9) M. Heidegger, *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 67-68. Original: *Holzwege*. Frankfort, Klostermann, 1950.
- (10) *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, es el título con que

aparece en *Husserliana*, tomo VI. La Haya, Haag Martinus Nijhoff, 1976. Traducción: *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Buenos Aires, Nova. Consúltese el estudio de Mario Casalla, «Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperialismo», en *Revista de filosofía latinoamericana*, 1975, n° 1, pp. 16-50.

- (11) Citado por M. Casalla, *loc. cit.*, p. 43.
- (12) *La filosofía en la crisis...*, p. 104.
- (13) *Ibidem*, p. 104.
- (14) *Ibidem*, p. 105.
- (15) M. Casalla, *loc. cit.*, p. 45.
- (16) De hecho, en la política (puesta en acto de la antropología), resonaron por entonces discursos homólogos: «Todo lo que admiramos en este mundo -la ciencia, el arte, la habilidad técnica y la inventiva- es el producto creador de un numero reducido de naciones, únicamente, y en su origen, quizá, el de una sola raza. La existencia misma de esta cultura depende de aquellas naciones. Si las mismas pudiesen, se llevarían consigo a la fosa toda la belleza de esta tierra» (Adolf Hitler, *Mi lucha*. Chile, Cultura, 1939, p. 87). Las referencias podrían ser interminables. Y lo mismo valdría -con más actualidad- para el imperialismo ruso y norteamericano.
- (17) M. Buber, *¿Qué es el hombre?* México, F.C.E., 1974, p. 143.
- (18) *Ibidem*, p. 145.
- (19) *Ibidem*, p. 146.
- (20) *Ibidem*, p. 147. Ya Feuerbach había llamado a esto la verdadera dialéctica.
- (21) *Ibidem*, p. 149.
- (22) *Ibidem*, p. 150.
- (23) *Ibidem*, p. 151.
- (24) Bernhard Groethuysen plantea explícitamente su *Antropología filosófica*, 1931 (Buenos Aires, Losada, 1975), como una historia de la conciencia histórico-antropológica occidental. Por su parte, Ernst Cassirer, en *Antropología filosófica*, 1944 (México, F.C.E., 1971), aborda, con una mayor atención a la antropología cultural, el problema de la mediación entre naturaleza e historia, definiendo al hombre como *animal symbolicum*. Arnold Gehlen resalta el fundamento biológico inespecificado, en orden a la comprensión de la existencia humana, determinada por la cultura: *Der Mensch*, Frankfort, 1966. Algunos otros: W. Brüning, *Philosophische Anthropologie, Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand*, Stuttgart, 1960. A. Cervera Espinosa, *Antropología filosófica*, Madrid, Fax, 1969. Emerich Coreth, «Was ist philosophische Anthropologie?», *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1969, n° 91, pp. 252-273. Del mismo autor:

¿*Qué es el hombre?*, Barcelona, Herder, 1976. Joseph Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1976. H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Kolhammer, 1966. J.-Y. Jolif, *Comprender al hombre. I, Introducción a una antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1969. Michael Landmann, *Antropología filosófica, Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*, México, UTEHA, 1961. Y *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Friburgo-Munich, 1962. P. L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Francfort, 1960. Julián Marías, *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente. Andrés Ortiz Osés, *Antropología hermenéutica*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1973. Carlos París, «Hacia una antropología filosófica», en *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo*, Madrid, 1973. J. Schoeps, *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit*, Göttingen, 1960.

- (25) «Presentación a la edición castellana» de *Totalidad e infinito*, del propio E. Levinas (Salamanca, Sígueme, 1977), p. 10.
- (26) *Totalidad e infinito*, p. 69.
- (27) *Ibidem*.
- (28) *Ibidem*, p. 70.
- (29) *Ibidem*.
- (30) *Ibidem*, p. 71.
- (31) *Ibidem*.
- (32) *Ibidem*, p. 73.
- (33) *Ibidem*, p. 75.
- (34) *Ibidem*, p. 76.
- (35) Enrique Dússel, *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1974. *Para una ética de la liberación latinoamericana, I-II*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973. «Elementos para una filosofía política latinoamericana», en *Revista de filosofía latinoamericana*, 1975, nº 1, pp. 60-80.
- (36) *Método para una filosofía...* Resulta esclarecedora la descripción del movimiento del método: «En primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige día-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. En segundo lugar, de-muestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o demostración a partir del fundamento: el 'rostro' óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la totalidad, porque

se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro. Esa *revelación del otro* es ya un cuarto momento, porque la negatividad primera del otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (el *prius* del *ordo realitatis*). En quinto lugar, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica transpasan el orden ontológico y se avanzan como 'servicio' en la justicia» (p. 183).

Publicado en Jesús Muga y Manuel Cabada (coord.), *Antropología filosófica: planteamientos*. Madrid, Luna Ediciones, 1984: 193-208.
