

NUESTRA HUMANIDAD SERÁ AFIRMADA: HACIA UNA
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA FUERA DEL PARADIGMA MODERNO

LUIS FERNANDO ERAZO POLO

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MEDELLÍN

2022

NUESTRA HUMANIDAD SERÁ AFIRMADA: HACIA UNA
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA FUERA DEL PARADIGMA MODERNO

LUIS FERNANDO ERAZO POLO

Trabajo de grado para optar al título de filósofo

Asesor

JACINTO ARTURO CEBALLOS MARÍN

Doctor en filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MEDELLÍN

2022

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
1. HACIA UNA CONTRAHISTORIA DE LA FILOSOFÍA.....	3
2. LA CRISIS DE LA MODERNIDAD.....	13
3. DE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR A UNA NUEVA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA	20
CONCLUSIONES.....	28
BIBLIOGRAFÍA.....	30

RESUMEN

Durante la modernidad, la narrativa de la historia de la filosofía se ha construido sobre la yuxtaposición taxativa entre los habitantes de Europa y Norteamérica y los del actualmente denominado tercer mundo. Esto se puede constatar en el hecho de que el gran relato aludido tiene un exclusivo lugar de enunciación, mientras que latitudes como África, Latinoamérica y Asia no hacen parte de ese relato, solo participan como receptores, referenciados peyorativamente. Las consecuencias de la negación de incluir en la historia de la filosofía a dichas latitudes son, desde luego, afirmar la carencia de dichos habitantes para hacer filosofía, y también, la negación de la condición humana de los habitantes que no se incluyen en tan vasto relato. Por lo anterior, la antropología filosófica que se ha elaborado ha sido limitada, dado que para definir al ser humano solo se ha tenido presente al hombre blanco y europeo/norteamericano. Por esta razón, este artículo pretende ser una propedéutica para la elaboración de una nueva concepción del ser humano, distinta a la que ha predominado durante el paradigma moderno y que, por tanto, incluya a al ser humano de manera universal, como emisor y receptor en la antropología filosófica.

PALABRAS CLAVE: ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA; SER HUMANO; EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR; EUROCENTRISMO; MODERNIDAD; COLONIALISMO; CONTRAHISTORIA.

INTRODUCCIÓN

Durante toda la historia del pensamiento en Occidente cuando se ha hablado en términos universales del ser humano, se lo ha hecho exclusivamente del hombre y a su vez, de un determinado tipo de hombre. Lo anterior ha segregado por centurias a millones de seres humanos, mujeres y hombres que han pasado a la periferia de la historia, cuyos relatos y narrativas han sido disueltas o ignoradas. Actualmente, parte de esta región del planeta se conoce como el tercer mundo, nombre que alude a la participación periférica de esta en los procesos económicos, sociales y políticos del mundo. Por tal motivo, se hace necesario cambiar la concepción peyorativa que ha estado implícita en la concepción del ser humano.

La tarea principal de la antropología filosófica es dar una definición universal del ser humano, atisbar concepciones sobre la naturaleza o esencia humana, si es que la tiene. Aquí es menester acentuar la palabra universal, dado que el adjetivo filosófico le denota esa característica al sustantivo antropología. Por tanto, sería tautológico hablar de una antropología filosófica europea, latinoamericana o de cualquier otra latitud, puesto que eso la haría particular y, por ende, dejaría de ser antropología filosófica. Esta rama de la filosofía tendría por su propia naturaleza que abordar el estudio del ser humano sin más. Sin embargo, de la universalidad ha prescindido la misma antropología filosófica, de ahí que es menester darle el carácter intrínseco que debería denotar.

Desde la Antigua Grecia hasta mediados del siglo XX, esta preocupación por la universalidad de la antropología filosófica resultaba extraña, esta disciplina estaba lejos de problematizar su objeto de estudio, si se correspondía o no con su propia naturaleza; aunque, como se verá más adelante, para ser más preciso sería mejor hablar hasta comienzos del siglo XX de una filosofía del hombre. Gracias a las revoluciones orquestadas como la revolución del Mayo del 68 francés y la Revolución Cubana, la preocupación por los microrrelatos de la posmodernidad, la filosofía de la liberación, movimientos de descolonización feministas y antirracistas, además de los ecologistas, se empezó a gestar una especial atención por los otros ocultos a los grandes relatos de la modernidad.

Por ende, creo que es necesario, antes de realizar una antropología filosófica, es decir, previo a la especulación o tratamiento sobre cuál es la naturaleza o esencial del ser

humano, hacer un giro epistemológico en la antropología filosófica. Esto es, reconsiderar su objeto de estudio. Una vez realizado tal cometido, se podrá llevar a cabo la tarea que se corresponde con la naturaleza de la disciplina. El presente artículo no tendrá como objetivo abordar la cuestión relacionada con la naturaleza humana, foco central de la antropología filosófica, sino que radica, más bien, en ser una propedéutica para llevar a cabo tal cometido, es decir, en realizar el giro epistemológico en la disciplina. Lo corriente ha sido escuchar las tentativas de respuestas a tan apremiante cuestión por quienes han limitado el marco conceptual de la antropología filosófica. Aquí, se buscará ampliar el horizonte de comprensión de dicho marco.

El camino estipulado será el siguiente: en primer lugar, se expondrá el punto de vista de que tal concepción limitante del ser humano y que ha sido la dominante, está estrechamente relacionada con la narrativa de la historia de la filosofía que impera en Occidente. Se verá que los pueblos excluidos en tan vasta historia son quienes no se incluyen dentro de la reflexión de la antropología filosófica. En segundo lugar, se pasará revista por los movimientos feministas, ecologistas y de liberación de mediados del siglo XX como precedentes exigencias de la avidez para una concepción universal del ser humano. Se analizará cómo el discurso hegemónico de la modernidad, basado en la razón instrumental y la humanidad otorgada exclusivamente al hombre blanco y europeo, se ha puesto en crisis para abrir el camino a la irrupción de una nueva concepción en la antropología filosófica.

Por último, como colofón, se propondrá el giro epistemológico que animó la escritura del presente artículo. Para esta tarea se partirá del concepto de epistemologías del sur, elaborado por el sociólogo Boaventura de Sousa. Partiendo del reconocimiento de la marginación de los seres humanos de otras latitudes diferentes a Europa y Norteamérica, se presentarán los aspectos comunes en el discurso de estas epistemologías. A su vez, y para efectos de llevar a cabo el giro aludido, se hará patente el agotamiento de una época, la modernidad, la cual se ha erigido vilipendiando a muchos seres humanos, negándoles su condición humana; por lo cual es necesario explorar nuevas formas de concebir a la humanidad. Así pues, lo que se pretende es proporcionar los cimientos sólidos para atisbar una nueva concepción del ser humano que conlleve pensar los albores de nueva época.

1. HACIA UNA CONTRAHISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Para el filósofo francés, Michel Onfray, la columna vertebral de la historia de la filosofía ha sido el platonismo, el cristianismo y el idealismo alemán.¹ Resalta que las tres tienen en común un idealismo exacerbado, un desprecio al cuerpo, a los sentidos y los placeres. Esta visión dominante de la historia de la filosofía pone de relieve que la narrativa de la misma está lejos de ser neutral y que, en su lugar, ha favorecido la filosofía que mejor se ha acomodado a la ideología de los vencedores. Por tanto, no es gratuito que unos sistemas del pensamiento filosófico sean encumbrados como centros de la historia, mientras otros apenas hacen parte de la misma de manera tangencial e incluso, algunos ni siquiera son mencionados.

Así pues, el triunfo del cristianismo tuvo consigo la asimilación como apología a la filosofía platónica mientras que relegó las filosofías hedonistas de Epicuro y Diógenes el Cínico. Si se pasa revista por los filósofos que se han considerado capitales como Platón, San Agustín, Descartes, Kant y Hegel, se encontrará un dualismo muy marcado en sus respectivas concepciones del ser humano o un idealismo férreo. El filósofo francés aborda una serie de pensadores con los cuales la tradición filosófica ha sido injusta. En la antigüedad, destacando a Demócrito, y el ya mencionado Epicuro, este último fue uno de los primeros (quizá el primero) en crear una escuela que llamó El Jardín, en la cual iban a instruirse mujeres y esclavos. Y en Francia, destaca las figuras de Gassendi y Holbach.

Onfray, interpreta la famosa sentencia de Whitehead de la historia de la filosofía como nota al pie de página de Platón, como el triunfo de la concepción del cuerpo como cárcel del alma. Así lo sentencia el filósofo francés:

La filosofía, en su periodo griego, pero también después, ha presentado siempre un doble rostro, del que se muestra y se privilegia un solo lado. Pues, al salir triunfadores, Platón, los estoicos y el cristianismo, imponen su lógica: odio al mundo terrenal, aversión a las pasiones, las pulsiones y los deseos, desacreditación del cuerpo, el placer y los sentidos, sacrificados a las fuerzas nocturnas, a las

¹ Michel Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2007), 27.

pulsiones de la muerte. Es difícil pedir a los vencedores que escriban objetivamente la historia de los vencidos.²

De lo anteriormente esgrimido se desprende que la contrahistoria de la filosofía no debería tener como antagonista a las filosofías europeas, hablando de un eurocentrismo geográfico. Porque, como se vio, aun filosofías europeas fueron concebidas marginalmente respecto a las hegemónicas. Así pues, no sería correcto desdeñar lo europeo, en tanto tal, como lo hacen comúnmente filosofías del denominado tercer mundo. La selección de la tradición hegemónica en la historia de la filosofía, como se ha expuesto, se hace teniendo presente más el contenido de las ideas que de dónde fueron oriundas. Sería reduccionista plantear la cuestión que aborde una yuxtaposición de lo europeo respecto a lo latinoamericano, oriental y africano tan solo como un asunto geográfico.

A pesar de que Onfray ha identificado el gran problema que ha padecido la narración de la historia de la filosofía, la cual ha privilegiado unas filosofías y desdeñado u olvidado otras, en la extensión de estas últimas se ha quedado corto. La limitación del filósofo francés en su discurso se enmarca a las filosofías de la Antigua Grecia que han sido periféricamente consideradas, y desde luego, a las filosofías de su país natal que han recibido el mismo tratamiento, además de algunas otras del continente europeo. Sin embargo, excluye a las filosofías orientales, latinoamericanas y africanas que incluso han sido mucho más vilipendiadas que las filosofías que el autor francés pretende reivindicar. De tal manera que el título correspondiente de sus tomos que es “Contrahistoria de la Filosofía” resulta engañoso; más bien, deberían denominarse contrahistoria de las filosofías europeas.

Respecto al tratamiento de Onfray, el filósofo argentino, Rodolfo Kusch, considerado como uno de los pioneros de la filosofía de la liberación a inicios de la década de los setentas del siglo pasado, enfatizará la búsqueda de la “América profunda” a partir de la investigación de las culturas indígenas y populares de la región andina en América del Sur. La misión de Kusch se centró en la búsqueda de estructuras pre ónticas que, según él, anteceden a lo racionalizado y pensado.³ Para este propósito, el objetivo radica en

² Michel Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2007), 35.

³ Rodolfo Kusch, *Obras completas. Tomo III. Esbozo de una antropología filosófica americana*. (Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000), 356.

encontrar la esencia de lo americano, para lo cual, desdeño cualquier tipo de influencia europea. En sus análisis, concebía a la cultura latinoamericana como radicalmente distinta a la europea, esta última dominada por el mundo del ser, mientras en aquella predominaría la cultura del estar. A partir de la última distinción mencionada, Kusch construye una ontología diferenciadora entre ambas culturas:

El mundo del estar no supone una superación de la realidad, sino una conjuración de la misma. El sujeto continúa teniendo la realidad frente a sí, porque carece de ciencia para atacarla y también de agresión. El mundo del ser, o sea el occidental, aparentemente ha resuelto el problema de la hostilidad del mundo mediante la teoría y la técnica. Pero si consideramos que esa solución consiste solamente en la creación de una segunda realidad, advertimos la precariedad de ésta.⁴

De esta manera, el filósofo argentino pretende volver al contacto previo y emocional de las culturas precolombinas como la afirmación de la esencia de lo americano, para lo cual, rechazaría con vehemencia cualquier categoría europea para comprender la realidad americana por considerarlas incapaces de captar la naturaleza de los problemas acaecidos especialmente de los indígenas y pueblos populares.

Aunque la pretensión de Kusch es la reivindicación de las culturas autóctonas del continente americano, dado el olvido al que por centurias han estado sometidas, su propuesta es culturalista. En su afán de buscar lo esencial y la autonomía del pensamiento latinoamericano fuera de todo pensamiento occidental y europeo, Kusch no cae en la cuenta de que después de la conquista europea, que es un tiempo considerable, es imposible buscar esencias que separen a América del continente europeo dada la enorme influencia de este último. Buscar la América profunda en los indígenas del siglo XX, como si hubiera de tratarse de indígenas precolombinos, resulta una quimera. Aunque no participe del centro de la cultura occidental, sino de manera periférica, Latinoamérica también pertenece a la cultura occidental. Enfatizaré, de ahora en adelante, la necesidad de Kusch de la reivindicación de las culturas que han sido marginadas y olvidadas (por supuesto, con los matices necesarios para no caer en un culturalismo), además de la latinoamericana, la asiática y africana.

⁴ Rodolfo Kusch, *Obras completas. Tomo II. América profunda*. (Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000), 116.

El complejo proceso de la conquista orquestado en los albores de la modernidad trajo consigo una concepción peyorativa hacia los aborígenes del Nuevo Mundo. Bajo la dominación de la península ibérica, los habitantes de las colonias fueron concebidos como inferiores a los europeos. O, más bien, estos últimos reconocieron su humanidad frente a los aborígenes, dado que el proceso de evangelización para hacer a los indígenas a la fe cristiana, para convertirlos en humanos, tuvo como modelo al europeo; humanidad, civilización y Europa eran sinónimos. Estamos hablando de un punto de inflexión en la historia con la irrupción de la modernidad, donde unos seres humanos se concibieron a sí mismos como el paradigma frente al cual los demás, en virtud de sus semejanzas o diferencias a ellos, eran o no plenamente humanos.

El filósofo alemán, Hegel, tuvo concepciones peyorativas hacia los habitantes del continente americano, de quienes decía que se limitaban a vivir como infantes, incapaces de ser sensibles a la cultura europea.⁵ Siguiendo sus razonamientos, la llegada de los europeos significó el advenimiento de la razón y el progreso a un mundo cuyos habitantes eran movidos exclusivamente por el instinto, siendo indiferenciados del resto de la fauna en la que vivían. Tal concepción fue compartida por los filósofos ilustrados, quienes se ufanaban de reclamar con ahincó la universalidad de los derechos humanos, pero que, en todo caso, sus ideales fundados sobre la libertad, igualdad y fraternidad eran más bien locales y abstractos. Grandes filósofos capitales de la historia concebían con prejuicios a los habitantes que no eran europeos considerándolos como inferiores.⁶

Según Hegel, “la historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo”.⁷ El filósofo alemán, para mostrar cómo se ha producido el desenvolvimiento dialecto del espíritu, personifica al espíritu absoluto. El cual, en Oriente era apenas un infante, aún sin conciencia de sí mismo. Ya en la cultura grecolatina empieza a cobrar conciencia. Pero es en la Alemania de su tiempo que adquiere madurez, donde el hombre ha tomado completamente conciencia de sí mismo, es decir, había conquistado la libertad.⁸ Hegel llegaría a

⁵ George Wilhelm Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Tecnos, 2005), 268.

⁶ Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal* (Buenos Aires: UBA Sociales Publicaciones, 2010), 16.

⁷ George Wilhelm Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Tecnos, 2005), 140.

⁸ George Wilhelm Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Tecnos, 2005), 128-29.

considerar que la historia había llegado a su fin, dado que el espíritu absoluto había cumplido su cometido.

No importa cuán atroces hayan sido los conflictos en la historia, se hacían conforme a la realización del espíritu absoluto. Si algo ocurría no era por mero azar o accidente, y si ello conllevaba la aniquilación de miles de vidas, era porque sucedía como medio para un fin mayor. No sería casual que Hegel haya sido encumbrado por la tradición imperante como uno de los filósofos capitales de la historia de la filosofía. Unos años más antes que Hegel, el famoso naturalista francés, Buffon, manifestaba su desdén hacia los cuadrúpedos de América, considerando a los animales de esta latitud inferiores respecto a los del Viejo Mundo:

En vez de las colosales moles que produce la tierra del Asia antigua, en lugar del elefante, del rinoceronte, del hipopótamo, de la girafa y del camello, no encontramos en estas nuevas comarcas sino animales vaciados en pequeños moldes, tapires, llamas, vicuñas y cabrales, todos veinte veces menores con aquellos que deben ser comparados en el continente antiguo y no solo allí se ha economizado prodigiosamente la materia, sino que hasta las formas mismas están imperfectas y al parecer equivocadas y hasta descuidadas.⁹

Este discurso fue muy común en la ilustración. Así pues, la conquista y colonización eran vistos por los colonizadores y la mayoría de intelectuales europeos, como la oportunidad de América para entrar en la historia. Esta visión utópica y romantizada de lo sucedido en ese proceso distaba mucho de lo que de facto sucedió. Desmond Tutu lo sintetizó elegantemente en su famosa sentencia: “Vinieron. Ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra. Y nos dijeron: "Cierren los ojos y recen". Y cuando abrimos los ojos, ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia”.¹⁰ El proceso de evangelización no fue algo consensuado ni pactado, fue impuesto. El mismo Bartolomé de las Casas reconoció la virulencia con que se llevó a cabo dicho proceso.¹¹ Aun en la actualidad padecemos el que la historia oficial de ese encuentro sea relatada desde un punto de vista miope, que es el del vencedor.

⁹ Buffon, *Obras completas. Tomo X. Cuadrúpedos*. (Barcelona, 1833), 230, https://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=183755.

¹⁰ Eduardo Galeano, *Ser como ellos y otros artículos*, 2 edición (Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1995), 22-23.

¹¹ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, Edición de Andrés Moreno Mengíbar (Colección Er Textos Clásicos, s. f.), 30.

Lo anterior sirve para poner de relieve el discurso contra el cual se levantó la filosofía de la liberación; la filosofía de la liberación quiso dar una nueva óptica de ver la modernidad. No ya desde el relato europeo, el cual aparece de manera corriente en los libros de historia de la filosofía, sino desde la dimensión experimentada por los sujetos que participaron marginalmente de la modernidad. Aquí radica la originalidad de esta nueva concepción de la historia de la filosofía. El propósito es afirmar la existencia de nuevas narrativas de la filosofía, desde la periferia, cuya voz ha sido segregada, menospreciada y vulnerada. Esto supone ser agudo ante la modernidad, dado que fue en esta época que los humanos de la periferia se instrumentalizaron, que empezaron a ser parte de la “historia” pero cosificados.

Por lo comentado hasta ahora, la modernidad para Europa fue muy distinta de la que se vivió en Latinoamérica y otras latitudes. En la historia de las ideas suele relatarse la irrupción de la modernidad como un periodo donde la humanidad pudo superar el oscurantismo, con el que peyorativamente caracterizan a la Edad Media. Así mismo, dicen que fue un periodo que vio consolidar sus ideas en el famoso Siglo de las Luces. Una etapa donde las ciencias avanzaron exponencialmente, debido al libre pensamiento caracterizado de la época. El mesianismo que se le atribuye a la modernidad se va desvaneciendo si se profundiza más allá del relato hegemónico y se tiene presente las diferentes aristas que son menesteres para una comprensión holística de la modernidad.

Mientras Europa entraba a la modernidad, saliendo de las “tinieblas” del Medioevo, América entraba al oscurantismo de la modernidad; sí, a la otra cara de la moneda de la modernidad que no es revelada. Desde ahí, la condición de Latinoamérica, África y Asia han sido la de dependientes y tercermundistas. Incluso, muchos filósofos oriundos de estas partes sostenían que el progreso de sus territorios solo era posible por la imitación de Europa, Faustino Sarmiento lo sentenció de ese modo:

El hombre de la ciudad viste el traje europeo, vive de la vida civilizada, tal como la conocemos en todas partes: allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc. Saliendo del recinto de la ciudad, todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré americano, por ser común a todos los pueblos; sus hábitos de

vida son diversos; sus necesidades, peculiares y limitadas; parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno de otro.¹²

No es casual que el filósofo con el cual se considera que empezó la modernidad fuera Descartes. La filosofía de este último encajaba muy bien con lo que denota la modernidad. Para el filósofo francés, el único que disponía de alma es el hombre, mientras concebía a los demás animales como meras máquinas y autómatas.¹³ Su concepción mecanicista del mundo iba muy bien con lo que representa la modernidad. La intervención del hombre sobre la naturaleza no encontraría reparos, ni tampoco sobre los animales; el hombre podía así erigirse sobre el resto de la naturaleza y los vivientes. Así pues, Descartes representaba más que cualquier otro pensador para esa época el protagonismo desmedido del hombre, su puesto en el centro del universo significaba, en otras palabras, que el fuese amo y señor de lo que encontraba a su alrededor.

Por el tiempo que vivía Descartes hubo dos filósofos cuyas concepciones distaban de este. El también francés Gassendi fue crítico de Descartes, consideraba que el animal tenía un alma (aunque pequeña en relación con la del hombre), lo cual resultaba diferente a la concepción del animal como máquina. Asimismo, Spinoza, aún más radical que Gassendi en sus razonamientos, planteaba que toda la naturaleza es divina, un panteísmo expresado con su famosa sentencia “dios sive natura”.¹⁴ El lugar relegado de estos dos filósofos respecto a Descartes (especialmente del primero) radica en que sus propuestas no resultaban atractivas para una época en la que el hombre debía ostentar el puesto de amo y señor de la naturaleza. Si los animales o la naturaleza tendrían alma o son divinos, la intervención del hombre hacia estos no se justificaría como si no dispusiesen de aquellos atributos.

Como se ha mencionado, el carácter despectivo de los filósofos capitales hacia los habitantes de América, África y Asia fue un común denominador en la modernidad. Hacer patente lo anterior es el primer paso, y quizás el más fundamental de todos para poner de relieve que la narrativa de la historia, en este caso de la filosofía, se ha construido sobre la segregación de muchas poblaciones. Una vez identificado ese problema, el siguiente paso es la deconstrucción de esos conceptos, de lo cual se ocupa este escrito. Es

¹² Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie* (Buenos Aires: Biblioteca del congreso de la Nación, 2018), 57.

¹³ Rene Descartes, *Discurso del Método* (Madrid: Colección Austral-Espasa Calpe, 2010), 79.

¹⁴ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid: Editora Nacional, 1980), 185.

por eso que la presente narración es una contrahistoria de la filosofía. Y es menester realizarla antes de concebir una propuesta sobre la antropología filosófica, puesto que sirve para reivindicar a esas poblaciones marginadas y sobre todo en el reclamo a su lugar en la humanidad.

Así que, una vez manifestada la necesidad de relatar una nueva historia de la filosofía, la pregunta que cabría abordar ahora es por qué la relación tan estrecha entre la historia de la filosofía y la antropología filosófica. La antropología filosófica no puede partir de prejuicios o sesgos, si siguiéramos la narrativa de la historia de filosofía tradicional no abordaríamos una antropología filosófica que, en tanto tal, sea universal. Puesto que, si al ser humano de latitudes distintas a la europea le es negada su humanidad, entonces, si la antropología filosófica parte teniendo como base la historia de la filosofía tradicional, partiría a su vez, de los mismos prejuicios; de ahí que, la universalidad de esta sea condición necesaria de la universalidad de aquella.

A pesar de que la antropología filosófica es una disciplina relativamente reciente, según la tradición imperante, surgida con la famosa obra de Max Scheller, *el puesto del hombre en el cosmos*, en 1929, antes de la publicación de dicha obra, durante toda la tradición de la filosofía de Occidente se ha reflexionado sobre el ser humano (el hombre). Dichas reflexiones, sin embargo, pertenecían hasta comienzos del siglo XX a una filosofía del hombre. La diferencia sustancial entre la filosofía del hombre y la antropología filosófica es que mientras la primera pone de manifiesto una naturaleza o esencia humana, dada por la razón, Dios, u otro agente, la segunda cuestiona y problematiza esa naturaleza.¹⁵ En otras palabras, la filosofía del hombre trata al hombre periféricamente mientras que la antropología filosófica lo aborda de manera central.

El lugar que la antropología filosófica ocupa en la filosofía es fundamental; Ernst Tugendhat la concibe como filosofía primera.¹⁶ Considera que esta es la base común de otras ramas de la filosofía, puesto que el recurso al entendimiento humano se ofrece como punto de partida para abordar el estudio, ya sea de la ética, la lógica, la metafísica, la ontología y otras ramas de la filosofía. La distinción entre lo práctico y teórico es posible,

¹⁵ Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica*, Tercera edición (Bilbao: Universidad de Deusto, 2009), 133.

¹⁶ Ernst Tugendhat, «Antropología como filosofía primera», n.º no.34 (agosto de 2006): 231, https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12800/11532.

justamente, por el entendimiento humano. La pregunta, ¿qué somos como seres humanos?, es la pregunta sobre la cual las demás cuestiones reposan.

Para Tugendhat fue Kant el primero que llegó a concebir por primera vez a la antropología filosófica como filosofía primera.¹⁷ Mientras muchos ven que la antropología filosófica en el filósofo de Königsberg ocupa una parte menor de su obra, respecto a las de su teoría del conocimiento, Tugendhat considera que en Kant ocupa un lugar central. Para este último, las preguntas ¿qué debo hacer?, propia de la ética, ¿qué me cabe esperar?, propia de la religión y ¿qué puedo conocer?, propia de la epistemología o gnoseología, remiten, todas ellas, a la pregunta de ¿qué es el hombre? Aunque, como ya he dicho, la antropología filosófica surgió a principios del siglo XX, muchos consideran que con Kant se empezó a sentar las bases para un posterior nacimiento de la antropología filosófica.

Además de las razones esgrimidas por Tugendhat, podemos pensar que la antropología filosófica ocupa un lugar central, puesto que es el ser humano quien en tanto tal hace filosofía. Aunque parezca una verdad de perogrullo, es necesario anotarlo, sin seres humanos, sin sujetos, no hay objetos que objetivar y, por ende, no hay filosofía. El ser humano es el lugar de enunciación de la filosofía, imprescindible como emisor y único como emisor y receptor de la misma, presentándose esto último en la antropología filosófica, siendo sujeto y objeto simultáneamente. Las preguntas sobre el ser, el cosmos y el sentido recaen en última instancia en la pregunta por lo humano. Porque esas preocupaciones son exclusivamente humanas y el tratamiento de las mismas nos permiten conocernos indirectamente. Cada cultura por medio del lenguaje ha plasmado sus pensamientos y son las sumas de estos, lo común y diferente, lo que nos permite conocernos en tanto humanos.

De ahí la importancia de conocer las diferentes culturas para un acercamiento más profundo del ser humano. La cultura tiene una fuerte incidencia en nuestras formas de concebir el mundo, en nuestra cosmovisión; aunque valga anotar, incide más no determina. El ser humano no puede sustraerse de ese lugar de enunciación que es un contexto determinado. Cualquier pregunta por muy abstracta que parezca tiene raíz en el mundo donde se la formula, y aunque la respuesta que la proporciona el humano le permite emprender vuelo sobre lo que no elegimos como la cultura y el contexto al que

¹⁷ Ernst Tugendhat, "Antropología como filosofía primera", n°34 (agosto de 2006): 232, https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12800/11532.

pertenece, pues, estas son las que le proporcionan las alas, sin las cuales no hubiese sido capaz de elevarse para contemplar mejor y entender el mundo.

De esta manera, la antropología filosófica para su estudio, que es sobre el ser humano sin más, es decir, el ser humano en su aspecto universal, necesita de los conocimientos que le proporciona la antropología cultural. Claro, además de una antropología física, biológica, etc. Por eso es necesario un dialogo interdisciplinar entre las partes que tienen como objeto de estudio al ser humano. La reflexión de la antropología filosófica no puede prescindir de esos estudios, dado que esta es una meta antropología de las demás antropologías particulares. Pero, como se ha anotado, este estudio en general ha estado marcado por sesgos y la marginación hacia poblaciones humanas de la periferia y/o del tercer mundo.

Por esto es que se ha anunciado como propedéutica realizar el giro epistemológico a partir de una nueva narrativa en la historia de la filosofía. Como se vio, Kant consideraba que la pregunta por el hombre tenía un papel fundamental, poniendo a la antropología filosófica en un lugar central de la filosofía. Sin embargo, de lo que adolecía Kant era que consideraba que unos humanos de unas determinadas regiones geográficas eran más listos y otros inferiores, de esta manera, para el filósofo africano, Chukwudi, ostentar la esencia de la humanidad, en últimas, para el filósofo alemán, radicaba en lo que este, desde luego, representaba, un hombre blanco y europeo.¹⁸ De ahí que este sea un obstáculo porque no todos serían igualmente humanos, y la antropología sobre ellos sería segmentada, dependiendo del ser humano al que se refiere se elaboraría una. En lugar de ese relativismo, lo que se pretende es abordar al ser humano sin más, sin los sesgos y prejuicios nacidos en la modernidad.

Por ende, para emprender tan titánica labor de elaborar una antropología filosófica cuyo objetivo, como se ha dicho, es tratar al ser humano universalmente, es menester realizarlo desde un paradigma distinto al que predominó en la modernidad. Si la idea es abarcar holísticamente al ser humano, la modernidad sería la antítesis de ello. El eurocentrismo característico de la modernidad solo permite una antropología filosófica local, la idea es que, como se ha dicho, sea universal, dado que eso es justamente lo que le denota el adjetivo filosófico a la antropología. De ahí que esta nueva concepción del ser humano

¹⁸ Emmanuel Chukwudi, "La idea de raza en la antropología de Kant", en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, 2 edición (Del Signo, 2014), 250.

tenga que incluir a las mujeres, a todas las etnias, a los habitantes del denominado tercer mundo; en síntesis, a las epistemologías del sur, concepto que más adelante se abordara.

Pero antes de pasar a realizar el giro epistemológico anunciado en la introducción, se expondrán los contextos históricos que posibilitaron una nueva concepción del ser humano. Se pasará revista por los distintos movimientos de mediados del siglo XX, y se constatará que han sido un claro precedente histórico necesario para la elaboración de una nueva antropología filosófica. Por ende, y para comprender mejor la necesidad del giro epistemológico como antítesis de la modernidad, se explicarán los motivos y las consignas que tuvieron los movimientos que defendieron las mujeres, las etnias segregadas, la población LGTBIQ+ y también, por supuesto, el medio ambiente, los animales y la naturaleza en general. Las poblaciones que fueron subordinadas en antaño alzaron la voz al unisonó reclamando reconocimiento en sus derechos.

2. LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

El Mayo francés del 68, la guerra de Vietnam y la Primavera de Praga fueron algunos detonantes que mostraron el agotamiento de una época, la modernidad. Si hay alguna palabra con la cual sintetizar tan vasto periodo de la humanidad (tarea difícil), esa es la de colonización. La sublevación contra todo tipo de colonización no se hizo esperar, porque los seres humanos de la periferia pedían que se les reconociesen sus derechos en tanto humanos. Al estar ya en una época globalizada, donde los hechos en un rincón del planeta se conocían casi que instantáneamente, veían que también en otras latitudes la colonización hacía estragos. Cada vez se hacía más evidente que la incursión de los países del primer mundo sobre los países del denominado tercer mundo en nombre del progreso y la libertad, no eran más que eufemismos de la palabra colonización.

Esta época vera condensar, entre muchos movimientos sociales, al del feminismo. Las décadas de los sesentas y setentas del siglo pasado verán emerger la conocida como segunda ola del feminismo, que vendría a ser una continuación de la primera ola orquestada por las sufragistas, por supuesto, con innovadores elementos para el feminismo. La potencia de esta segunda ola es más fuerte, porque sus críticas se dirigen a las raíces de los problemas, es decir, al patriarcado. Mientras las sufragistas quisieron que se les reconociera como iguales a los hombres respecto a la ley, las feministas de mitad del siglo XX ahondaron en los mecanismos sociales que perpetúan la subordinación de

las mujeres. Anteriormente a estas dos olas, las voces que clamaban por los derechos de las mujeres eran aisladas, no alcanzaron la suficiente repercusión, como es el caso de Olympe de Gouges en la revolución francesa.

Además de lo anterior, durante la ilustración el feminismo que fue importante porque encendió esa chispa que luego consumirían los movimientos de la posteridad, no avanzó mucho, puesto que quienes enarbolaron las banderas de la revolución francesa lo impidieron. Quienes defendieron con vehemencia los ideales de libertad y progreso, inspirados en la filosofía de la ilustración, no concebían dichos ideales de manera universal, dado que no cobijaba al género humano, solo a un determinado tipo de hombres. La revolución francesa fue una revolución orquestada por hombres, quienes concibieron que eran los únicos capaces de estar en la palestra pública, mientras replicaban muchos prejuicios sobre la mujer, considerándola pasiva, sumisa e inferior; las palabras de Rousseau lo ejemplifican: “la mujer está hecha especialmente para agradar al hombre; si el hombre debe agradarle a su vez, es una necesidad menos directa, su mérito está en su potencia, agrada por el solo hecho de ser fuerte”.¹⁹

Paulatinamente el movimiento feminista fue conquistando mayor parte del mundo al que no tenía acceso. Al principio, durante el siglo XIX fue muy complicado, sin embargo, sentar tales voces sería un claro precedente para tomar como referente en futuros intentos. El movimiento sufragista supo lidiar en Inglaterra con una de las sociedades más reaccionarias, la sociedad victoriana. Esta primera ola fue un claro antecedente que inspiraría a la segunda ola. Pero es importante anotar que el feminismo no solo tuvo como antagonista a una moral férreamente conservadora, sino también, como se ha anotado, a los movimientos y partidos progresistas y de izquierda, quienes, en muchos casos, consideraron como poco relevante las luchas feministas, en contraste, con la lucha de clases, que la veían como la causa principal de los ideales que enarbolaban. Este problema del esencialismo de la causa más importante que subordina las demás fue óbice para que la lucha feminista tuviera mayor visibilidad.

Una de las obras referentes en la segunda ola del feminismo fue *el segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Fue un claro referente del feminismo que, aunque no fue concebida para la militancia de este, su éxito alcanzó tal impacto que fue un libro de cabecera para cualquier mujer que se adjudicara el adjetivo de feminista. Para la filósofa francesa, la

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Emilio, o De la educación* (Madrid: Alianza Editorial, 1990), 485.

mujer no se define por su hecho natural, sino que es el resultado de la historia.²⁰ Es la historia en la que la mujer se ira haciendo, no hay algo como una esencia de lo femenino dada a priori; la respuesta a la sociedad en donde nacerá y se educara es lo que en buena medida determinara su feminidad. Aquí vemos una clara influencia de cuño existencialista, que Beauvoir expresa en sus palabras:

No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino.²¹

La irrupción del feminismo fue y es un claro precedente histórico del agotamiento de la modernidad. La reivindicación de la mujer como ser humano que no es inferior al hombre y que puede, desde luego, realizar las tareas que en antaño han sido consideradas exclusivas al hombre (el hombre blanco y europeo), representa la necesidad de problematizar el concepto de hombre en nombre del ser humano, por uno que la incluya dentro de la especie humana sin la jerarquía entre hombres y mujeres. La erradicación del patriarcado en la cultura, exigía a su vez, la transformación del correlato hegemónico en la historia de las ideas, para el presente estudio, de la antropología filosófica. Esta última ya no podía seguir prescindiendo en sus reflexiones de las mujeres como emisoras y receptoras en el análisis del ser humano.

En su texto, *Piel negras, mascararas blancas*, Fanon realizó un análisis muy original del racismo. El oriundo de Martinica más que adentrarse en análisis sociológicos o filosóficos lo haría analizando la psique de cada uno de los negros que entrevisto, y es desde dicho punto de vista que analizaría el racismo. Lo primero que cabría que decir es que Fanon se centra en cada uno de los estereotipos que el negro desea asumir de los habitantes de los países de la metrópoli.²² Así, ponía ejemplos de que es distinto el negro que fue a Francia y volvió, que el negro que ha permanecido en su tierra natal. Caracteriza algunos cambios como el lenguaje y el modo de hablar, los cuales sufren variaciones para asemejarse a los habitantes de Francia.

²⁰ Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo* (KayleighBCN, 2016), 74, <https://www.ebookelo.com/ebook/32205/el-segundo-sexo>.

²¹ Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo* (KayleighBCN, 2016), 269, <https://www.ebookelo.com/ebook/32205/el-segundo-sexo>.

²² Franz Fanon, *Piel negra, mascararas blancas* (Madrid: Ediciones Akal, 2009), 53.

Las elites africanas se sentían más pertenecientes a Europa que al continente africano, sus frecuentes viajes a Europa les hacían paulatinamente más concernientes a esa cultura que a la autóctona. Por tanto, no tenían ningún reparo en someter a los negros africanos, de los cuales se consideraban cada vez más distantes, de ahí el sentido del título de la obra del martiniqueño. Otro de los asuntos corrientes a los que aludirá Fanon es a la preferencia del negro de casarse con una blanca, y a la negra de preferir a un blanco. Esta inferioridad intrínseca los llevaba a querer adoptar las costumbres de los blancos que representan la cúspide de la pigmentocracia, por eso las ansias de unirse a blancos y blancas para que sus hijos no padezcan la subordinación que ellos vivieron, sino que tengan un mejor futuro.

Es por esta razón que la mayor aberración para Fanon no serán aquellos habitantes de la metrópoli que desdeñan con su acérrimo racismo a los negros, sino los mismos negros que interiorizan dicho racismo. Lo anterior representa uno de los mayores triunfos del colonialismo, el sometimiento no ya a partir de la fuerza bruta sino a partir del mismo colonizado que lo acepta estoicamente, e incluso como se ve, como si fuera benévolo para ellos. De aquí vemos que el colonialismo no solo se presenta en los flancos de la economía y la política, también en espacios más recónditos como la mente y la cultura, lo cual Fanon identifica muy bien y se propone combatir. En esta época el racismo se vivirá, en general, en todo el globo, se acentuaría mucho la segregación racial en Sudáfrica; el apartheid estuvo vigente hasta 1992.

La lucha que dio Fanon estuvo articulada contra la del colonialismo. El racismo no se puede pensar sin su correlato que le estimula, que es, desde luego, el colonialismo. Es así que esta travesía que emprenderá se enmarca en un movimiento más general, como lo es el de la liberación y/o descolonización, los cuales previamente hemos tratado. Porque lo que estaban buscando las naciones del continente africano de la época era su soberanía, su independencia respecto a los países de la metrópoli europea, así como otros países de Asia exigían soberanía en contra de la injerencia de Estados Unidos, como Vietnam. La originalidad de Fanon radica en que ve de una manera holística las distintas aristas que es menester tener presente para que la lucha contra el racismo sea más contundente.

Como se señaló, la lucha contra el racismo fue otra de las aristas que puso en crisis el paradigma moderno. Estas exigencias, como las del movimiento feminista, tienen que verse reflejados en el cambio de paradigma respecto a la concepción del ser humano que predominó en la modernidad. La segmentación del ser humano en razas puso de relieve

diferencias taxativas entre muchos seres humanos, donde unos gozaron de la humanidad plenamente mientras otros tangencialmente, en el mejor de los casos. Fuera del prejuicio de la división del ser humano en razas, los seres humanos somos una sola especie, *homo sapiens sapiens*, tenemos una larga historia filogenética en común, compartimos un código genético casi idéntico, por tanto, nadie goza de poseer la humanidad exclusiva tan solo por la pigmentación de su piel. La nueva antropología filosófica tendrá que incluir al ser humano de todas las latitudes, de todas las etnias y culturas.

Otro tema que suscitara mucha atención durante la segunda mitad del siglo XX sería el del medio ambiente y los animales. Como dije antes, una nueva concepción del ser humano implica un cambio de paradigma, por tanto, aquí se involucraría un cambio radical respecto a la concepción que el humano tiene de la naturaleza y los seres vivos. Si en la modernidad el hombre se erigió sobre todos los demás seres, vilipendiándolos, usándolos conforme a su exclusivo beneficio, una nueva época tendría que parar tal concepción peyorativa de los animales no humanos y de la naturaleza. Toda esta forma de ver el mundo, propia de la herencia cartesiana, se empieza a poner en crisis, porque cuando la modernidad da signos de agotamiento, no solo se da en el orden exclusivo de la concepción del ser humano, sino también sobre cómo concebir a la naturaleza y los animales.

En 1962, la bióloga Rachel Carson publicó un libro de título *primavera silenciosa*, considerado por muchos como uno de los libros pioneros que influenciaría los posteriores movimientos ecologistas. Lo que hace patente el texto es la ponzoña y nocividad de los insecticidas que, según la misma Carson, debían denominarse más bien biocidas.²³ Estos insecticidas fueron producto de la industria química desarrollada en la Segunda Guerra Mundial, usados para experimentar en insectos y así mostrar qué tan mortíferos resultarían a los humanos. El uso para acabar con una plaga de insectos se convertiría pronto en un veneno que afectaría a los animales, plantas e incluso a los mismos humanos. Las consecuencias nefastas de los insecticidas son las que Carson pretendió hacer evidentes.

La bióloga demostró que aquellos productos químicos de los que se valían los insecticidas como el DDT eran mortíferos no solo para los insectos sino también contra mamíferos y

²³ Rachel Carson, *Primavera Silenciosa* (Titivillus, 2019), 15, <https://www.ebookelo.com/ebook/48224/primavera-silenciosa>.

aves. Por la selección natural, muchos insectos se hacían inmunes a los insecticidas, por lo que se hizo necesario hacerlos cada vez más mortíferos. Esta ponzoña, incluso, podría alterar los gérmenes hereditarios de los que depende el porvenir de la especie.

Era una primavera sin voces. En las madrugadas que antaño fueron perturbadas por el coro de robines, pájaros gato, tórtolas, arrendajos, chochines y multitud de otras voces de pájaros, no se percibía un solo rumor; sólo el silencio se extendía sobre los campos, los bosques y las marismas.²⁴

Fruto de estas denuncias es que se revisaría la letalidad de estos productos y paulatinamente lo diagnosticado por Carson recibiría la atención que reclamaba. Otra obra que también ejercería mucha influencia años más tarde, sería *liberación animal* de Peter Singer. Sus análisis se centraban en la relación que hemos tenido los humanos sobre los animales, para Singer:

Si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta este sufrimiento. Al margen de la naturaleza del ser, el principio de igualdad exige que —en la medida en que se puedan hacer comparaciones grosso modo— su sufrimiento cuente tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser.²⁵

Por tal motivo, rechazaba enfáticamente el especismo, es decir, la consideración de intereses favorables a una especie, en este caso la humana, que conllevaría la vulneración de las demás especies.

Los sistemas nerviosos de los humanos respecto a los de los mamíferos y aves son muy parecidos. Sería insensato suponer, nos dice Singer, que sistemas nerviosos casi idénticos, con un origen evolutivo e historia filogenética compartida durante muchos años, y que llevan a comportamientos similares en situaciones similares, funcionen completamente de manera distinta. El filósofo australiano se vale de las mayores autoridades de la época, citando a neurólogos eminentes como Lord Brain, para afirmar que los avances científicos han llevado a la conclusión de que los mamíferos vertebrados experimentan el dolor con una experiencia tan aguda como la del ser humano. Para Singer, la facultad del lenguaje

²⁴ Rachel Carson, *Primavera Silenciosa* (Titivillus, 2019), 13, <https://www.ebookelo.com/ebook/48224/primavera-silenciosa>.

²⁵ Peter Singer, *Liberación Animal* (Hoshiko, 2014), 32, <https://www.ebookelo.com/ebook/10013/liberacion-animal>.

no es relevante a la hora de decidir el trato que el humano deba tener con cualquier ser vivo.²⁶

Como se pasó revista en este capítulo, el contexto cultural desde mediados del siglo XX puso en jaque a la modernidad. Los distintos movimientos militantes que se abordaron vinieron a emanciparse y a exigir la afirmación de sus presencias. Estos reclamos ya no hacían parte de individuos aislados, sino de grupos y colectivos que alzaron la voz al unisonó, por lo cual, se impulsó la necesidad de concebir un nuevo paradigma respecto a la modernidad. Sabemos que en esta época se dio el giro antropológico, que en realidad fue limitado, porque ni incluyó a la mujer, ni al hombre de todas las latitudes. Pero de lo que se trata no es de invertir ese giro y poner a los hombres y mujeres de las otras latitudes para ostentar el lugar central, lo que se busca es la superación de toda forma de antropocentrismo.

La apuesta de una nueva concepción distinta a la modernidad no radica en poner a los hombres y mujeres en el centro de la epistemología, sino que esos hombres y mujeres relegados sean participes de una nueva epistemología. Ya no se trata de promover una cosmovisión donde todo lo existente en la naturaleza sirva exclusivamente a los intereses humanos, sino donde los múltiples agentes que interactúan en el mundo puedan coexistir en un beneficio mutuo. Para lo cual es menester no solo poner como eje transversal a la vida, que es un peldaño importante, pero que, para efectos de lograr esa coexistencia sin que las partes se vean perjudicadas, es importante que lo no vivo también se incluya en este eje, dado que son elementos imprescindibles sin los cuales la vida sería imposible, el agua en este sentido juega un papel fundamental.

Para efectos de llevar a cabo el giro epistemológico aludido era necesario pasar revista por todos los precedentes históricos. Por los anteriores hechos esgrimidos se hace necesario atisbar una nueva concepción del ser humano, dado que la visión de este en la modernidad ha producido en la realidad efectos que han marginado a muchos seres humanos, y a otras formas de vida. Por tal motivo, resulta necesario elaborar una nueva epistemología. Para dicho cometido se partirá de la propuesta del sociólogo portugués Boaventura de Sousa, de sus epistemologías del sur, de la línea abismal que ha creado la modernidad entre los conocimientos del centro y la periferia. Se encauzará la propuesta

²⁶ Peter Singer, *Liberación Animal* (Hoshiko, 2014), 37, <https://www.ebookelo.com/ebook/10013/liberacion-animal>.

del portugués para hablar ahora de una nueva narrativa que le haga frente a la antropología filosófica propia de la modernidad.

3. DE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR A UNA NUEVA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Ante el olvido por cientos de años de las culturas de la periferia, donde según De Sousa, se ha acentuado a partir de una línea abismal entre lo existente y no existente²⁷, es menester visibilizar aquellos relatos que han quedado en la periferia. Por tanto, la propuesta del sociólogo portugués radica en redimir las epistemologías del sur, donde todos esos conocimientos que se han relegado empiecen a cobrar importancia a partir de su reconocimiento. Dicho sur no es geográfico, alude como metáfora a los lugares subordinados por las epistemologías del norte, los conocimientos dominantes, es decir, los existentes, frente a los conocimientos opacados, los no existentes, según la línea abismal. De lo que se trata es de construir una ecología de saberes, donde todos puedan coexistir de tal modo que la yuxtaposición entre unos y otros desaparezca.

Esta línea abismal ha dividido los conocimientos en verdaderos y no verdaderos, ha dicho con qué tipo de conocimientos llegamos a la certeza. En la modernidad la ciencia se erigió como el único conocimiento que lleva a la verdad:

Siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas del conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. Esta es su característica fundamental y la que mejor simboliza la ruptura del nuevo paradigma científico con los que lo preceden. Esta identificada, con creciente definición, en la teoría heliocéntrica del movimiento de los planetas de Copérnico, en las leyes de Kepler sobre las orbitas de las planetas, en las leyes de Galileo sobre la caída de los cuerpos, en la gran síntesis del orden cósmico de Newton y finalmente en la conciencia filosófica que le confieren Bacon, y sobre todo, Descartes.²⁸

²⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal* (Buenos Aires: UBA Sociales Publicaciones, 2010), 12.

²⁸ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, primera edición (México: Siglo XXI Editores, 2009), 21.

No podemos sustraernos de estos avances científicos importantes, pero también al erigir el conocimiento científico y concebirlo como la única vía que conduce a la verdad, otros conocimientos diferentes al científico han sido tratados peyorativamente.

Es necesario anotar que aquí no se está negando la validez epistemológica de la ciencia y su importancia en la sociedad, el enemigo a vencer, en este caso, es el tipo de epistemología que solo concibe a la ciencia como el único tipo de conocimiento que lleva a la verdad. Es importante separar la ciencia como tal de la ciencia como instrumento para... En este sentido, Sousa no cae en lo que muchos movimientos decoloniales han dicho respecto a la ciencia como practica alienante en sí misma. La propuesta del portugués propugna por una ecología de saberes, de manera que todos puedan coexistir, donde las epistemologías puedan dialogar sin yuxtaponerse. En lugar de una mono epistemología, la idea es ver el abanico de epistemologías, donde la pluralidad sea la regla.

La colonización de los territorios precolombinos y de otras latitudes no solo significó la creación de nuevas relaciones geopolíticas donde las colonias quedaron supeditadas a las metrópolis europeas, rindiéndoles tributos. Mas allá de la dependencia económica y política, se generó el aniquilamiento de las culturas autóctonas de los aborígenes de los territorios colonizados. Por tanto, las mitologías de cada pueblo y sus respectivas tradiciones fueron aniquiladas; prácticas que el autor portugués denomina como epistemicidios.²⁹ Estos conocimientos menospreciados por los colonizadores fueron reemplazados por sus conocimientos que, en la posteridad marcarían, desde ese momento, la occidentalización de dichas culturas.

Por lo anterior, para Boaventura de Sousa los conocimientos que se imparten en la mayoría de los claustros universitarios son los de los vencedores. Los conocimientos de los derrotados, como se ha visto, han sido relegados, condenados al olvido. Para el sociólogo, la apuesta de la academia debería radicar en enseñar los conocimientos surgidos en la lucha, porque en dicho momento la pugna entre las partes hace que estos se den a conocer, en contraste, con los conocimientos que se conocen después de la lucha, que son los de los vencedores. Así, los derrotados son doblemente derrotados, ya que además de perder, en la posteridad sus conocimientos son disueltos. Por tal motivo, se

²⁹ Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal* (Buenos Aires: UBA Sociales Publicaciones, 2010), 68.

hace necesario hurgar y rescatar de las profundidades las epistemologías que han sido marginadas. Esta será, pues, la titánica tarea que le deparara al nuevo paradigma que se ha comenzado a gestar desde la crisis de la modernidad.

Así pues, ¿por qué partir de las epistemologías del sur para llegar a una nueva concepción en la antropología filosófica? La respuesta se ha venido hilvanando a lo largo del escrito, y es que es menester partir del “no ser”, de ese lugar recóndito, puesto que será aquel que una vez asentado en el terreno de la existencia permitirá universalizar el objeto de la antropología filosófica, que es el ser humano sin más. Labor que no será cumplida si el paradigma de la modernidad no es socavado, al respecto, De Sousa señala lo siguiente:

El pensamiento posabismal, por el contrario, no es un pensamiento derivado; implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar. En nuestro tiempo, pensar en términos no-derivados significa pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable en la modernidad occidental.³⁰

Si la modernidad cerceno saberes, la puesta en crisis de dicha época tendría que poner en cuestión tales prácticas y la superación de esta época pondría de relieve una comunión de saberes. Por esta razón, creo que no se ha superado la modernidad, puesto que aún muchos conocimientos, como se ha venido exponiendo, se han relegado. Pero estamos lejos de que ese paradigma siga vigente con la primacía que tenía en el pasado. El diagnóstico en la actualidad, producto de las revueltas y movimientos que se mencionó en el anterior capítulo, hizo evidente el agotamiento de una época. Como toda época, tiene sus picos y descensos, la modernidad ya alcanzó su clímax, en adelante, solo le espera un descenso, el cual fue significativo a mediados del siglo pasado. La ardua y titánica labor será consumir la chispa encendida por quienes pusieron en jaque esta época, para luego (esperemos no tan lejos) consolidar una nueva.

Como se había dicho, es desde las epistemologías del sur que surgirá este cambio. El reclamo de estas al unisono a las epistemologías del norte o las dominantes, es el primer paso. Las primeras exigirán ante las segundas su reconocimiento que, a su vez, exige un cambio de discurso o narrativa en las epistemologías del norte hacia las demás epistemologías. Al final, de lo que se trata es de llegar a la concepción de diversas

³⁰ Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal* (Buenos Aires: UBA Sociales Publicaciones, 2010), 32.

epistemologías que abrecen los conocimientos de todos los seres humanos en cualquier rincón del planeta. Aunque parezca una quimera tal cometido, es necesario, dado que de otra forma el cambio respecto a la modernidad no sería un cambio de paradigma y las formas de subordinación, por tanto, seguirían presentes.

Es importante resaltar que este cambio de paradigma no se concibe dialécticamente, como si la afirmación de una epistemología tuviera como consecuencia la negación de otras epistemologías; no es una visión teleológica. Afirmar estaría lejos de ser la anulación de las identidades y conocimientos de cada región en particular para subsumirlos en un universalismo abstracto, donde desapareciesen. Esta unidad epistemológica tiene su raíz en la aceptación de las diversidades epistemológicas. Según lo expuesto, las anteriores divisiones de las epistemologías entre la del norte y la del sur no tenían su seno en la diversidad y comunión sino en la yuxtaposición y negación. De lo que se trata es lograr una epistemología como unidad en la diversidad, sin perder el sentido de cada una de las epistemologías en plural.

Ahora bien, una vez expuesta la necesidad de que las epistemologías logren coexistir, cabría preguntarse, ¿cómo lograr la tan anhelada ecología de saberes? Atisbamos a dónde llegar para superar la modernidad, pero es necesario también concebir el proceso o sendero que nos llevaría a dicho cometido. Para empezar, diremos que los agentes que permitirán lograr ese cambio y hacer visibles las epistemologías del sur, son los claustros, desde los escolares hasta los universitarios. El papel de la academia es fundamental porque es en ella que los individuos se educan. Es ese espacio donde los conocimientos se brindan y, por tanto, donde los individuos acceden a ellos.

Sin embargo, su concepción en la actualidad no atiende a la necesidad de visibilizar los conocimientos que han estado ocultos. En lugar de ello, lo que es corriente en muchas universidades es que se imparten los conocimientos de los vencedores. Si la academia cambiase esto, sería un foco adecuado como ningún otro para redimir a esas epistemologías que han padecido la negación y tergiversación por muchos años. Por tanto, y para dicha construcción de ese cambio radical en la academia, se requiere que los estudiantes y en general, las personas, no solo sean agentes receptores, sino que ayuden a confeccionar los planes de estudio que la academia concibe para su público.

En muchas universidades los pensums que imparten las escuelas de ciencias sociales y humanidades son, esencialmente, eurocéntricos. Mas extraño resulta en países del tercer

mundo que sean eurocéntricos, aunque claro está, que es entendible que las universidades europeas estudien con mucho ahincó a los autores de dicho continente, sin embargo, es necesario que no sean indiferentes a los conocimientos surgidos en el resto del planeta. Como se ha dicho, es corriente encontrar en las universidades la historia de la filosofía relatada desde los antiguos griegos, comenzando con Tales, luego pasando por la triada Sócrates, Platón y Aristóteles (este periodo se acentúa en demasía respecto a los demás), después se pasa a la Edad Media, posteriormente a la modernidad, tratando a unos autores más que a otros, como es el caso de la especial atención a Descartes y Kant y finalmente, se llega a la filosofía contemporánea, abordando la hermenéutica, la fenomenología y la filosofía analítica, está última en menor medida. En toda esa historia de más de 2000 años solo existe Europa.

La reproducción de los pensums, como lo han hecho muchas universidades, ha contribuido a fomentar de una manera u otra la línea abismal característica de la modernidad. Esto crea, además de un desconocimiento de otras latitudes del mundo distintas a Europa, una conciencia de inferioridad en muchos de los países del tercer mundo. Esto se hace presente en el hecho de que muchos filósofos de estas partes del mundo antes de empezar a filosofar como lo hace un europeo, se preguntan si en condición de latinoamericanos, por ejemplo, hacen o no filosofía. Mientras en Francia Descartes empezó a filosofar sin preguntarse si en condición de francés filosofaba, lo mismo muchos otros como Kant, Spinoza y Hegel respecto a sus naciones de donde fueron oriundos; los latinoamericanos, africanos y asiáticos antes de filosofar se preguntan si en tanto tales hacen o no filosofía.

La tarea, por tanto, es descentralizar los pensums, es decir, universalizarlos. En ese orden de ideas, la universidad será el artífice que permitirá articular los distintos conocimientos, así lo expresa De Sousa en su libro *La universidad popular del siglo XXI*:

La ecología de saberes es una profundización de la investigación-acción. Es algo que implica una revolución epistemológica en el seno de la universidad y como tal no puede ser decretada por ley. La reforma debe apenas crear espacios institucionales que faciliten e incentiven su surgimiento. La ecología de saberes

es, por así decir, una forma de extensión en sentido contrario, desde afuera de la universidad hacia adentro de la universidad.³¹

Este primer e importante paso abriría un amplio abanico de conocimientos a los individuos. Donde puedan conocer cómo piensan temas que corrientemente piensan los filósofos europeos en otras latitudes, y los que no son pensados por los europeos. Esto contribuye, desde luego, a enriquecer los contenidos de la filosofía, la vuelve holística y la acerca a la universalidad intrínseca de la misma. La filosofía dejaría de ser expresión local, es decir, exclusivamente enunciada de una determinada parte, para ser enunciada por los seres humanos que, en tanto tales, filosofan. Lo anterior, por antonomasia, llevaría al conocimiento de aquellas culturas que han sido marginadas y vilipendiadas. Paulatinamente, el análisis de la condición humana de la modernidad se cuestionaría, y en su lugar, se atisbaría una distinta que incluya al ser humano de todas las latitudes.

Así que, por inercia, la antropología filosófica tendría que dar un giro radical, vamos a ver en lo que resta en qué consiste dicho giro. Primero es menester anotar, como se dijo al inicio del artículo, que antes de abordar las cuestiones capitales de la antropología filosófica, como lo son la relacionada con la naturaleza humana y la clásica pregunta ¿qué es el hombre?, (utilizo la palabra hombre porque así se ha formulado en la mayor parte de la historia de la disciplina y aun se sigue usando, dada la vigencia de la modernidad), es importante ver que el objeto de estudio de dicha disciplina está limitado. Que el ser humano que se ha abordado para responder a la pregunta de qué es la naturaleza humana, si es que hay algo como eso o no, es el hombre de una determinada región geográfica.

Han sido las epistemologías del norte las que han elaborado la antropología filosófica. Y lo han hecho a partir de la línea abismal, mientras las epistemologías del sur han quedado en el plano de la no existencia. De manera que, durante mucho tiempo y aun dado que ese discurso permanece vigente, la palabra hombre, que denota solo el hombre blanco y europeo y norteamericano, se ha usado para hablar del ser humano de manera universal. La anhelada definición del ser humano partía de sesgos, como el que no se estaba definiendo al humano en tanto humano, sino tan solo a un aspecto particular del mismo. Muchas búsquedas de la naturaleza humana o de aquello que nos hacía distintos frente a

³¹ Boaventura de Sousa Santos, *La universidad popular del siglo XXI* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • UNMSM, 2006), 68.

los demás animales, partían de prejuicios similares, de hablar en nombre de la especie humana por solo una parte de esta.

Como vemos, la propuesta al final también es pedagógica y radica en dos cosas, caer en la cuenta de que la neutralidad de la educación es un sofisma y que la alternativa a la pedagogía que pone en el centro a las epistemologías del norte, propone una pedagogía de la liberación y humanización. Es menester que, el binomio educador-educando se deje de establecer como una jerarquía, donde el primero represente la sabiduría y el segundo tan solo una persona que cosificada, necesita exclusivamente información, cuyas opiniones no son tenidas en cuenta. Esta es la educación bancaria que Freire critica audazmente por partir de supuestos falsos, puesto que el educador además de enseñar también debe aprender de sus estudiantes, y estos además de ser receptivos ante lo que sus profesores imparten, parten de unos conocimientos previos que son necesarios tener presente en su proceso de aprendizaje.

La propuesta pedagógica de Freire se articula con la de las filosofías poscoloniales. Para decirlo de una manera u otra, es la puesta en práctica en la educación del cambio de paradigma, o la puesta en crisis de la modernidad en el ámbito educativo. Para Freire, esta pedagogía será la pedagogía del oprimido; lo que nos hace humanos es la palabra, tomar la palabra y expresar lo que decimos, ella como vehículo es lo que nos distingue de cualquier otro animal. Al respecto, Freire agudamente dará cuenta de que los dominadores, en tanto tales, para mantener su posición se adueñan de la palabra:

En un régimen de dominación de conciencias, en que los que más trabajan menos pueden decir su palabra, y en que inmensas multitudes ni siquiera tienen condiciones para trabajar, los dominadores mantienen el monopolio de la palabra, con que mistifican, masifican y dominan. En esta situación, los dominados, para decir su palabra, tienen que luchar para tomarla. Aprender a tomarla de los que la retienen y niegan a los demás, es un difícil pero imprescindible aprendizaje: es la pedagogía del oprimido.³²

Esta toma de palabra de los oprimidos que Freire considera necesaria para que dejen de ostentar tal lugar, no se realiza como la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. No es una lucha de conciencias, donde el oprimido para dejar de serlo, necesita negar al opresor y por movimiento dialéctico pasaría de ser oprimido a opresor. Lo que Freire se plantea

³² Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido*, 2.^a ed. (Siglo XXI Editores, 2005), 27.

es dejar a un lado la contradicción, porque si se mantiene, la humanidad de ambos estaría sujeta a interrogantes. Pero, ¿por qué la humanidad del opresor estaría en entredicho?, al violentar a los oprimidos, es decir, al hacer uso de la opresión, los opresores también van despojándose de su humanidad. La lucha de los oprimidos ante los opresores, además de liberarse del yugo de estos para poder ser, también es la de restaurar la humanidad a los opresores que la perdieron al ostentar dicha posición.

Así pues, la liberación es entendida fundamentalmente como un poder ser antes que otra cosa, ser humano. Cuando se le está negando a muchas culturas la capacidad para hacer filosofía, se les está negando, en última instancia, su humanidad. Esto dado que filosofar es algo intrínsecamente humano, puesto que ser humano es ser alguien que reflexiona y piensa; la propensión de los seres humanos a filosofar se hace por la propia inercia de la condición humana. El problema, en últimos términos, cuando se plantea la pregunta por la existencia de la filosofía en Latinoamérica, África y Asia, es la de si son capaces de reflexionar, lo que viene a desembocar en últimas, en poner entre dicha su humanidad. Como se ha comentado, la exigencia para que exista filosofía estaba lejos de tener el carácter del humano como animal pensante, dado que la exigencia exclusiva ha sido si se parecen o no a la filosofía europea.

El objeto epistemológico de la antropología filosófica solo podrá ser el ser humano, en tanto humano, si y solo si se empieza a gestar un cambio de paradigma respecto al de la modernidad. Mientras este último permanezca vigente, la antropología filosófica seguirá, como lo ha hecho, estudiando al ser humano bajo el sesgo limitante que es prescindir de la universalidad en su estudio. No es ya el hombre blanco europeo y norteamericano, sino el ser humano sin más, el que debería ostentar el puesto de sujeto y objeto epistemológico, en tanto, pueda hacer filosofía como sujeto pensante y reflexionar, a su vez, sobre sí mismo como objeto de estudio. Cambio de paradigma que no se puede concebir sin la división entre epistemologías, sino que será posible cuando la jerarquía desaparezca.

CONCLUSIONES

La hegemonía de la modernidad se construyó sobre la dicotomía taxativa entre los habitantes de Europa y los que no pertenecían a dicho continente. Según la cual, los primeros ostentaban la humanidad plenamente, mientras los segundos parcialmente o incluso, ni siquiera lo llegaban a hacer. Esta visión se empezó a acrecentar a medida que el continente europeo expandía los territorios que entraban a formar parte de sus colonias. Quienes elaborarían la historia de las ideas no serían más que quienes imbuidos por el paradigma moderno, intensificaban la brecha entre los seres humanos de latitudes diferentes a la europea y Europa. Por esa razón, solo los intelectuales europeos aparecían en tan vasto relato, que es la tradición imperante de la historia de la filosofía.

La gran tradición filosófica impregnada por el paradigma moderno tuvo como eje las epistemologías oriundas de Europa. Las cuales se edificaron sobre concepciones peyorativas a la mujer, el hombre que no era europeo, los animales y la naturaleza en general. No se puede pensar la modernidad sin jerarquías, cuya cúspide lo encarna el hombre blanco europeo y norteamericano. Si la gran tradición de la historia de la filosofía se fundamentaba sobre dicho paradigma, la antropología filosófica, desde luego, también lo hacía. El estudio del ser humano, en tanto, el escudriñamiento para responder a la pregunta por la naturaleza o esencia humana, se hacía sobre la posición taxativa de que la filosofía le era ajena al habitante de Latinoamérica, África y Asia.

Por muchas centurias el abordaje del estudio del ser humano en la antropología filosófica o filosofía del hombre, solo lo hacían los hombres europeos y solo se tenían como objeto a sí mismos. La crisis de la modernidad ha puesto de relieve la anterior limitante y, por tanto, la urgencia de que la antropología filosófica estudie al ser humano de manera universal. Dicho cometido no es posible si la narrativa de la historia de la filosofía vigente sigue en pie. Por tanto, es necesario que las distintas epistemologías en cada rincón del planeta puedan hacer parte de la historia de las ideas y, por ende, que el ser humano de todas las latitudes pueda ser participe para configurar una antropología filosófica que no parta de los sesgos característicos de la modernidad.

La tarea que depara a los intelectuales, profesores y, por supuesto, a los filósofos, es la de crear una nueva narrativa en la historia de las ideas en general, y la de la filosofía, en particular. Labor, sin duda, titánica y algo osada. Es menester que para la realización de dicho cometido las comunidades científicas y académicas sean plurales en la confección de los manuales de filosofía e historia de las ideas, lo cual conlleva que no sean herméticas y que, en su lugar, incentiven la participación de muchos agentes. Como se puede observar, las implicaciones de poner en crisis la modernidad al propender por una nueva narrativa van, desde luego, más allá del campo filosófico. Un cambio de paradigma involucra también cambios en los discursos usados en los manuales con fines educativos.

BIBLIOGRAFÍA

- Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*. Tercera edición. Bilbao: Universidad de Deusto, 2009.
- Buffon. *Obras completas. Tomo X. Cuadrúpedos*. Barcelona, 1833.
https://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=183755.
- Carson, Rachel. *Primavera Silenciosa*. Titivillus, 2019.
<https://www.ebookelo.com/ebook/48224/primavera-silenciosa>.
- Chukwudi, Emmanuel. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. 2ª ed. Del Signo, 2014.
- De Las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Edición de Andrés Moreno Mengíbar. Colección Er Textos Clásicos, 1991
- De Sousa Santos, Boaventura. *La universidad popular del siglo XXI*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • UNMSM, 2006.
- . *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: UBA Sociales Publicaciones, 2010.
- . *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Primera edición. México: Siglo XXI Editores, 2009.
- Descartes, Rene. *El Discurso del Método*. Madrid: Colección Austral-Espasa Calpe, 2010.
- Fanon, Franz. *Piel negra, mascararas blancas*. Madrid: Ediciones Akal, 2009.
- Faustino Sarmiento, Domingo. *Facundo o civilización y barbarie*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 2018.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del Oprimido*. 2ª ed. México: Siglo XXI Editores, 2005.
- Galeano, Eduardo. *Ser como ellos y otros artículos*. 2ª ed. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1995.
- Hegel, George Wilhelm. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tecnos, 2005.
- Kusch, Rodolfo. *Obras completas. Tomo II. América profunda*. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000.
- . *Obras completas. Tomo III. Esbozo de una antropología filosófica americana*. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000.

Onfray, Michel. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2007.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

Singer, Peter. *Liberación Animal*. Hoshiko, 2014.

<https://www.ebookelo.com/ebook/10013/liberacion-animal>.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional, 1980.

Tugendhat, Ernst. «*Antropología como filosofía primera*», n.o no.34 (agosto de 2006).

https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12800/11532.