

El problema del ser y del tener: reflexiones en perspectiva antropológica

The Problem of Being and Having: Analyzing Anthropological Perspectives

*Paula Cristina Ripamonti*¹

Resumen

A partir de un texto de Arturo Andrés Roig, se propone un ejercicio reflexivo acerca de la dimensión antropológica del problema del ser y del tener. A través de la confrontación de dos relatos míticos pertenecientes a tradiciones diferentes, una de origen indoeuropeo y otra latinoamericana, se muestra la posibilidad de interpelar y replantear la pregunta por lo humano atendiendo a los principios de entidad y de tenencia que la atraviesan, de modo complejo, fáctica y axiológicamente. El artículo invita a revisar los registros dualistas de los interrogantes antropológicos y abrir otras posibilidades desde los modos como los sujetos se objetivan y reconocen como tales a través de los diferentes discursos.

Palabras clave: Antropología Filosófica; ser y tener; subjetividad; reconocimiento; Arturo Roig.

Abstract

Based on a text written by the philosopher Arturo Andrés Roig, we propose an exercise in order to analyze the anthropological dimension of the problem present in the essence of being and having. Taking into account the confrontation of two mythical tales belonging to different traditions, one from Indo-European origin, the other from Latin American origin, we suggest to reconsider and question the problem from a human point of view giving emphasis on the principles of being and having. The problem is studied in a factual and an axiological way. This article is an invitation to revise the dualist registers of anthropological questions and to open up to other possibilities as regards the ways in which subjects are objectified and recognized through different discourses.

Keywords: Philosophical Anthropology; Being and Having; Subjectivity; Recognition; Arturo Roig.

1. Breve introducción en la cuestión

Diferentes pensadores coinciden en señalar que la Antropología Filosófica es una disciplina moderna, configurada a partir del denominado giro antropológico operado en la reflexión filosófica, contemporáneo al surgimiento de la nueva concepción del mundo².

¹ Docente e investigadora, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. <paularip@speedy.com.ar>

² Cassirer, 1945; Buber, 1949; Coreth, 1973; García Bacca, 1982; Morey, 1989, entre otros.

Las preguntas kantianas acerca de la posibilidad del conocimiento, del fundamento del deber y del futuro que nos cabe esperar, darían cuenta del “comienzo de la vocación antropológica de la filosofía moderna” (Morey, M., 1989, 24), al considerar la pregunta por el hombre como el tema central de toda filosofía, es decir, el territorio desde el cual se pueden responder todas las demás. Lo mismo puede observarse en el siglo XIX, con Feuerbach, quien considera a la Antropología un saber fundante de toda filosofía al sostener que “la nueva filosofía hace del hombre el objeto único universal de la filosofía y por esto hace de la antropología una ciencia universal” (citado por San Martín, J. 1988, 17). Este giro determina el punto de inflexión de dos maneras diferentes de abordar la pregunta: antes de la modernidad filosófica, como inquietud subordinada a una concepción cosmológica que la dota de sentido y determina el lugar del ser humano en el mundo y las características de la naturaleza humana y, posteriormente, como un pensar independiente que en la intemperie de un mundo nuevo, (se) interroga buscando no tanto las respuestas como la comprensión de la problematicidad intrínseca de la existencia humana.

Ya como campo de conocimiento moderno, la Antropología Filosófica debió dar cuenta, además, de una problematicidad específica pero esta vez de índole disciplinar: la coincidencia entre el sujeto que enuncia el discurso y el objeto sobre el que versa la reflexión. Esta coincidencia determinó dificultades en torno de la cuestión de su posibilidad, necesidad y legitimidad, de su/s método/s y validez no solo dentro de su campo sino en el concierto de sus relaciones con otras ciencias que también reclaman para sí al hombre como objeto.

En la actualidad estas cuestiones siguen siendo objeto de discusión pero entendemos que dotan a esta disciplina de una peculiaridad identitaria. Por esto, consideramos aquí que, lejos de ser un obstáculo, la diversa problematicidad en la que se encuentra la Antropología Filosófica (y con ella quizás las Humanidades y las Ciencias Sociales decimonónicas) configura un campo favorable, si no “el ámbito” para analizar y reflexionar sobre las diferentes concepciones de lo humano, las cuales, habitadas por una tensión constitutiva entre su condición de expresiones históricas y su aspiración de objetividad y universalidad, pueden brindar claves para la comprensión crítica de nuestro complejo presente.

Nuestro trabajo se inscribe en esta cuestión y propone un ejercicio de sospecha acerca de la dimensión antropológica del problema del ser y del tener, a propósito de la reflexión que nos ofrece el filósofo mendocino Arturo Andrés Roig en su *Teoría y crítica*

del pensamiento latinoamericano (1981). El libro tiene como objetivo examinar el punto de partida del filosofar latinoamericano y para esto plantea la posibilidad de un género de conocimiento radicado no en una subjetividad fundante sino en una subjetividad histórico-temporal. Acuñada bajo la noción de “*a priori* antropológico”, esta subjetividad se expresa y afirma en formas discursivas múltiples que deben ser historizadas y analizadas críticamente.

Desde el objetivo de nuestro artículo, entendemos que el autor diseña un horizonte que nos permite la interpretación y crítica de categorías filosóficas antropológicas. La cuestión del ser y del tener se articula con una concepción de la subjetividad y de la temporalidad desde las que se abren perspectivas para abordar la pregunta por lo humano; inquietud clave de cualquier discurso filosófico-antropológico.

2. Consideraciones acerca del “*a priori* antropológico” como subjetividad

Roig entiende la filosofía como una práctica social que es expresión de modos históricos de subjetividad. Se trata de una práctica que presenta compromisos normativos e ideológicos. En ella se implican, por una parte, los posicionamientos axiológicos de los sujetos en torno de su cotidianidad como presente histórico, es decir, como un presente singular, heredero a la vez que grávido de ideas y proyectos; y por otra, las pautas propias de esa práctica objetivante que no la determinan desde fuera sino desde sí misma. Por esto, toda filosofía es y debe ser, ante todo, pensamiento crítico,

... una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento sino también el sujeto que conoce, el filósofo, en particular, en su realidad humana e histórica (Roig, A., 1981, 9).

Nuestro filósofo propone la noción de “*a priori* antropológico” para sintetizar y significar estos dos aspectos del filosofar. Como tarea práctica, el camino a recorrer para alcanzar un discurso filosófico se encuentra ya imbricado con el lugar al que se pretende llegar y exige de parte de los sujetos un “ponernos a *nosotros* mismos como valiosos” y “un tener como valioso *conocernos* a nosotros mismos” (*ibíd.*, 11). Con una interesante reformulación de la consigna hegeliana³, Roig sostiene que el sujeto del filosofar se configura como un punto de partida plural, porque siempre es un “nosotros” anclado en lo diverso, porque se reconoce con y a través de los otros; empírico, porque se encuentra con sus necesidades en el marco de contradicciones sociales concretas; e histórico-axiológico, porque valora y se comprende en la trama de una subjetividad que desborda al sujeto

³ Cf. Hegel, G. W. F., 1984, 196 y ss.

filosofante de las modernas filosofías de la conciencia (*cogito* cartesiano, sujeto trascendental kantiano, yo fichteano, espíritu hegeliano).

Este *a priori* es expresión de un sistema de códigos de origen social e histórico que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de los discursos. Por lo que la tarea crítica debe alcanzar los modos en que se configura la subjetividad, *topos* desde el cual se constituye toda objetividad posible. La normatividad de la filosofía recibe su sentido desde este sujeto que, en su facticidad socio-histórica (y como “principio fáctico de universalidad”), es capaz de una experiencia otra, de un saber conjetural que interpela su presente.

Un filosofar matutino o auroral, confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como función justificadora de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas (*ibíd.*, 15).

Pero además, el “*a priori* antropológico” como sujeto plural se mueve sobre y desde una experiencia social en relación con un sistema de contradicciones objetivas y por esto exige el planteo de su legitimidad. Es siempre un sujeto de discurso, es decir, “en acto de comunicación con otro” (*ibíd.*, 16). A través de los discursos, las formas de reconocimiento de sí y de los otros como sujetos revisten diversos modos de realización y de comprensión de su historicidad. En muchos de ellos, la diversidad *a priori* reconocida desde la pluralidad del nosotros y de su facticidad histórica puede ser encubierta, negada, silenciada. Esto es posible porque estamos siendo, siempre abiertos e insertos en un mundo variado y...

En la ‘ventana’ [en referencia crítica a Leibniz] desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, no estamos solos. No es un ‘yo’ el que mira, sino un “nosotros”, y no es un ‘todos los hombres’, los que miran con nosotros, sino ‘algunos’, los de nuestra diversidad y parcialidad. La cerrazón de la mónada no es ontológica, sino ideológica y su apertura consiste en la toma de conciencia, por obra de nuestra inserción en el proceso social e histórico, de la parcialidad de todo mirar (*ibíd.*, 21).

De este modo, el “nosotros” tiene siempre su historia y su sentido, con lo que excede el mero señalamiento déctico, más bien lo realiza como mediación entre “mundo objetivo” y subjetividad. Por esto no se ha partido siempre de una misma diversidad ni se la ha comprendido, asumido o subsumido del mismo modo en una idea o proyecto de unidad. Los horizontes de comprensión han sido distintos. Los sujetos, por supuesto, también. Se vuelve necesaria no tanto una historia de los discursos sino de

... las condiciones de producción de los mismos y a partir de lo cual aquella historia sería posible. No es difícil ver que el ejercicio de ‘ponernos como valiosos’ supone un horizonte de comprensión desde el cual, con diverso signo, se elabora el nivel discursivo, que tiene como eje aquel ponernos, que [...] nos da el sentido del ‘nosotros’ y de lo ‘nuestro’ en cada caso (*ibíd.*, 41).

En este punto, resulta interesante destacar la consonancia entre estas reflexiones de Arturo Roig y las del francés Michel Foucault,

... vemos que la práctica filosófica o, más bien, el filósofo, al emitir su discurso filosófico, no puede evitar plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente. Es decir que ya no será simplemente, o ya no será en absoluto la cuestión de su pertenencia a una doctrina o una tradición la que va a plantearsele, y no será tampoco la de su pertenencia a una comunidad humana en general, sino la cuestión de su pertenencia a un presente o, si se quiere, su pertenencia a cierto “nosotros”, un “nosotros” que se relaciona, según una extensión más o menos amplia, con un conjunto cultural característico de su propia actualidad. Ese “nosotros” debe llegar a ser para el filósofo, o está llegando a ser, el objeto de su propia reflexión. Y, por eso mismo, se afirma la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia singular a ese “nosotros” (Foucault, M., 2009, 30-31).

Se requiere un grado de conciencia histórica que asuma una tarea crítica en este sentido, sin soslayar la situación concreta histórica, los antagonismos, la conflictividad social ni los factores de irrupción en el proceso histórico. Hay que reconocer todas las voces y, por ello, se vuelve necesario subrayar la naturaleza del lenguaje como mediación de las formas de vida real concreta, confrontar el sistema de relaciones sociales y los sistemas de códigos de los cuales depende todo discurso (y desde los cuales enuncia sus juicios de valor) y desarrollar un proceso de deconstrucción de lo discursivo, como desestructuración de códigos a través de la indagación de los discursos contrarios.

Los discursos contrarios son aquellos que se organizan sobre la determinación crítica de los supuestos del discurso vigente (y su impostura como “realidad”) y sobre una fundamentación axiológica superadora de las formas de dominación (como discurso liberador). Esto exige ampliar el concepto mismo de discurso, dado que el discurso contrario, por lo general, se encuentra “aludido-eludido en el mismo discurso al cual se opone”, y aclara Roig que “en más de un caso se encuentra implícito más que explícito” y en formas discursivas que abarcan las más diversas modalidades expresivas de una determinada sociedad” (Roig, A., 1981, 43).

3. La subjetividad desde el problema del ser y el tener, entre la fábula de Cura y el *Popol Vuh*

La subjetividad como *acto de ponernos como sujetos* se constituyó en el punto de partida de la construcción de objetividad que se expresa en las diferentes formas discursivas de todas las épocas y culturas. Sin embargo, Roig sostiene que es a partir de la modernidad que encontramos el pensamiento filosófico entendido como una teoría de la subjetividad en el sentido de una comprensión de la temporalidad propia del hombre. El problema es que a la par de esta apertura teórica, se produjeron “formulaciones invertidas” que asimilaron, por una parte, el mundo representado con la realidad o lo discursivo con lo extradiscursivo y desligaron, por otra, la historicidad de la empiricidad a través de una ontologización de la facticidad social y su temporalidad.

En este contexto, el problema del ser y del tener y su pretendida incompatibilidad, fundó un discurso inscripto en un dualismo antropológico y determinó un ejemplo de lo que Roig llama “formas ilegítimas de reconocimiento”. Estas formas hunden su condición de posibilidad en la facticidad social y resuelven la alteridad en relaciones asimétricas, de desigualdad, de sometimiento, de dominio. Se trata del reconocimiento descrito por Hegel como el estado de autoconciencia en la tensión de la relación entre el amo y el esclavo (es decir, en la conciencia del “para sí”). Este tipo de reconocimiento resulta de la violencia concreta (y no meramente cognoscitiva) de posesión del otro en todo sentido, pero en primer lugar, de la enajenación de los bienes indispensables para su subsistencia. Es decir, se opera a través de la des-apropiación del esclavo del producto de su trabajo.

De aquí que sea definido como un ser grosero en el que sólo impera una ‘apetencia de tener’ y que se encuentra movido por los ‘bajos instintos’ y los ‘intereses materiales’. El amo, por su parte, en el que aquella ‘apetencia de tener’ se resuelve mediante la violencia y el despojo, a tal extremo que según Hegel le lleva a hundirse en la naturaleza, se considerará por encima de aquellos apetitos [...] que mueven a las multitudes [...] hambrientas. Él estará, frente a ellas, colocado en el ser (*ibíd.*, 202).

En las formas ilegítimas de reconocimiento se multiplican los modos en los que la incompatibilidad entre ser y tener es justificada y nominada. Otros dualismos, como los de cuerpo y alma, sujeto puro y sujeto empírico, ser y conocer, fuerza y derecho, civilización y barbarie, inclusión y exclusión, ocultan la tenencia, la corporeidad, la palabra del otro, su alteridad y suelen ser “resueltos” en concepciones omnicomprendivas y totalitarias de lo real o en proyectos unificadores homogeneizantes.

A través de la confrontación de dos relatos míticos pertenecientes a tradiciones diferentes, una de origen indoeuropeo y otra latinoamericana, Roig ilustra el problema de la legitimidad en los modos de reconocimiento. Se trata de la fábula de Cura (semejante a la narración del Génesis bíblico), relatada por Higinio⁴ y citada por Martin Heidegger y del mito de creación perteneciente a los pueblos Mayas-Quiché, narrado en el *Popol Vuh*⁵. Leemos.

<p>Una vez llegó Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia justa: “Tú Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura (Heidegger, M., 1980, 218-219).</p>	<p>He aquí, pues, el principio de cuando se dispuso hacer al hombre, y cuando se buscó lo que debía entrar en la carne del hombre.</p> <p>Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz: "Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra". Así dijeron.</p> <p>Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad y en la noche; luego buscaron y discutieron, y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre [...].</p> <p>De Paxil, de Cayalá, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas [...].</p> <p>Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los Progenitores.” (Anónimo, 1994, 103).</p> <p>(Lo anterior es el relato del tercer intento de creación por parte de los Progenitores quienes antes habían probado con barro y madera, Cf. Anónimo, 1994: 1ª Parte, Cap. 2).</p>
---	--

⁴ Cayo Julio Higinio (64 a. C.-17 d. C.), escritor hispano-latino. Natural de Valencia, fue esclavo y liberto por Augusto. Estuvo a cargo de la Biblioteca Palatina, donde enseñó filosofía. Autor de Fábulas y Antología Poética.

⁵ Popol Vuh o Popol Wuj significa “Libro del Consejo” o “Libro de la Comunidad”. El texto fue presentado a Fray Francisco Ximenez en 1701. Reúne varias leyendas de los quichés, pueblo de la civilización Maya que ocupó partes de Guatemala y de Honduras. La narración puede dividirse en tres partes: la primera es una descripción de la creación y del origen del hombre, que después de varios ensayos infructuosos fue hecho de maíz. En la segunda parte se refieren las aventuras de los jóvenes semidioses Hunahpú e Ixbalanqué y de sus padres sacrificados por los genios del mal en su reino sombrío de Xibalbay y en el curso de varios episodios llenos de interés se obtiene una lección de moral, el castigo de los malvados y la humillación de los soberbios. La tercera parte ofrece un caudal de noticias relativas al origen de los pueblos indígenas de Guatemala, sus emigraciones, su distribución en el territorio, sus guerras y el predominio de la raza quiché hasta poco antes de la conquista española.

La comparación arroja que mientras en la fábula de Cura el hombre resulta de un proceso creador analítico, que compone y fija la naturaleza humana de modo previo a la vida misma, en el relato indígena, aquel surge, de manera sintética en un proceso articulado, como creándose a sí mismo, desde sí mismo y haciéndose como totalidad.

En el primer caso, el hombre está hecho, es *natura naturata* y su fin se encuentra establecido, a partir de que el alma (su principio de vida) es un préstamo del ser. Su autoafirmación “queda signada por la dualidad originaria” entre corporeidad y espiritualidad. La dualidad establece la coexistencia de dos componentes de diferente origen, que funda una jerarquía valorativa que trasciende al propio ser creado. El barro es una sustancia pasiva y receptiva con respecto al principio de vida. El hacerse del ser humano “se resuelve en un desprendimiento de sí mismo, de su propio barro originario, en una espera de la muerte como liberación de la cárcel del alma” (Roig, A., 1981, 205).

En el *Popol Vuh*, en cambio, no hay nada más ajeno al dualismo alma-cuerpo. El esfuerzo de los Creadores se orienta a la búsqueda de una materia que no es un mero sustrato al que deberán moldear o agregar algo. Ya habían intentado, sin resultados aceptables, con lodo y madera. La materia entonces era una preocupación y objeto de discusión, porque como analiza Roig,

... debía poseer una potencia de vida suficiente y propia [...]. Y he aquí que los dioses descubren esa sustancia con impulso propio suficiente, que resulta ser el mismo alimento que el hombre prepara para su sustento. El hombre surge, de alguna manera como creándose a sí mismo y haciéndose como totalidad, es una *natura naturans* (*ibíd.*).

El hacerse y el gestarse involucra la actividad humana de vivir, específicamente el trabajo y no hay espera que tenga sentido, más bien urgencias, la urgencia de vivir. A través del trabajo, se obtiene el alimento y con él, el hombre se *crea* a sí mismo, *se hace* hombre en su plenitud. Por lo tanto, su ser “depende de la creación de la cultura mediante el trabajo” (simbolizado en la producción del maíz) y “de la posibilidad de tenencia y goce de los bienes que la integran” (*ibíd.*).

La comparación nos interpela al mostrar diferentes anclajes axiológicos del reconocimiento. El relato quiché se encuentra sostenido desde una subjetividad en la que la historicidad se ejerce como praxis de producción y reproducción de la vida. Transformar la naturaleza a través del trabajo para obtener el maíz es tarea creadora respecto de sí mismo. No hay sujetos portadores de alguna trascendencia, sino sujetos empíricos y plurales. No hay extranjería, ni espera ni deuda en la relación con la vida porque no hay dualismos originarios.

... la posesión no es el objeto de un grosero ‘apetito de tenencia’ proveniente de nuestro barro originario, ‘cárcel’ o ‘tumba’ donde habría caído nuestro verdadero ser (*ibíd.*).

En su forma de discurso contrario, el *Popol Vuh*, ofrece la posibilidad de un reconocimiento legítimo, habilitando el debate sobre los discursos que naturalizan los esquemas valorativos de ser y tener; esquemas que han ejercido a través del pensamiento filosófico diversos modos de justificación de desigualdades, inequidades, injusticias y que subsisten en las preguntas antropológicas acerca del “ser del hombre” y marcan el rumbo de los planteos sociales, económicos y políticos.

En el contexto de la Antropología Filosófica como disciplina que problematiza lo humano, las presentes reflexiones permiten una revisión crítica de las preguntas interpelando su objeto bajo la idea de “naturaleza humana”. En esta línea, el artículo de Roig, “La condición humana. Desde Demócrito hasta el *Popol Vuh*” (2002), separa las aguas y se distancia de cualquier abordaje esencialista de la cuestión, proponiendo la expresión “condición humana” que se abre a los modos de ser como posibilidades históricas, de carácter constituyente, dinámico, eventual, contingente. La tradición filosófica buscó definir al hombre y alcanzar a través de diferentes argumentos, una “idea” sustantiva del mismo, sin desbordes. Sin embargo, la misma tradición mostró las dificultades de fijar determinadas esencias de carácter metafísico para fundar lo humano, por lo que Roig brinda elementos para explorar otras “vías definicionales”, otros matices semióticos y semánticos, tal el caso de los filósofos cínicos y los estoicos, San Agustín, Pico della Mirandola, Pascal o Montaigne. Estos matices tienen que ver con interpelar la distinción entre sustancia y accidentes, quebrar las jerarquías dualistas y hasta, incluso, abandonarlas como categorías para pensar la condición humana.

Especialmente, el cuerpo - en palabras de Roig: “El más comprometedor, más difícil y más complejo ‘accidente’ que afecta el alma en el sustancialismo”- quedó incorporado como condición del ser humano, y a su vez, éste, como condición de sí mismo desde el relato del *Popol Vuh*. A través de él, el ‘a priori antropológico’ se articula como “un principio de tenencia y entidad” (Roig, A., 1981, 201), desde el que se comprometen los modos de producción y reproducción de la vida que a través del trabajo articulan ser y tener. La vida cotidiana y el mundo de las cosas aparecen como la trama compleja de relaciones en las que el sujeto puede reencontrarse consigo mismo y con los otros. Los seres humanos dependen de los modos en que resuelve con los otros la común urgencia de vivir, antes que el temor de morir.

El filosofar se torna más que nunca “una función de la vida” y como “la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse, por parte de quien la va viviendo” (*ibíd.*, 13), subsiste un reconocimiento axiológico de la historicidad del sujeto (que no es trascendental o absoluto) y de sus históricos y diversos modos de comprenderse.

Breves conclusiones

El moderno giro antropológico modificó la prioridad de las preocupaciones filosóficas reorientando las miradas a las preguntas acerca de la naturaleza humana y su lugar en el mundo; se preparó así el camino para la entrada del hombre al saber positivo a partir del siglo XIX como objeto (Foucault, M., 1985). Esta objetivación operada por las disciplinas filosóficas y sociales nos permite hoy encontrarnos con una gran variedad de discursos que interactúan con los sujetos epocales y que como “forman parte de un caleidoscopio histórico, en cualquier momento pueden variar” así como “llegar a desaparecer, como desaparece en los límites del mar un rostro dibujado en la arena” (Díaz, E. 2001).

En este contexto, la pregunta por lo humano y sus propias conceptualizaciones con sus tradiciones pueden ser puestas bajo sospecha. La tarea crítica en relación con sus supuestos valorativos abre la posibilidad de revisar los términos en los que se formulan las preguntas antropológicas y, en este caso, atender a los principios de entidad y de tenencia que las atraviesan, de modo complejo (y no dual), fáctica y axiológicamente.

Las reflexiones de Arturo Roig nos invitan a trocar la “vocación antropológica” de la filosofía moderna por un saber filosófico de “vocación práctica” que revele con claridad su compromiso presente con la vida. En nuestro contexto latinoamericano, este saber ha de construir sus propias herramientas en un espacio complejo en términos epistemológicos. El *a priori* antropológico postula un punto de partida del filosofar de un sujeto plural que se reconoce como valioso a sí mismo y a su propia historia. La posibilidad de enunciarlo radica entonces en la constitución de un “nosotros” que se inscribe en su presente histórico y se compromete con una reflexión crítica y con una práctica transformadora de la realidad social. Contra las imposturas de los saberes que silencian la distinción entre objetividad discursiva y no discursiva y des-historizan la sujetividad, emerge una reflexión que las asume atendiendo a otras voces y ampliando el horizonte de interpretación del presente.

Entre esas otras voces, la lectura del *Popol Vuh*, tan cercana como lejana por su desconocimiento, interrumpe la continuidad de una tradición sobre la naturaleza humana inscripta en la escisión y la primacía del ser sobre el tener. Nos muestra que es posible interrogar y pensar de otra manera y en términos de “condición humana”. Pero no por constituir un relato de creación alternativo –lo que sería un reduccionismo sin sentido– sino por la apertura temporal de la posibilidad de observar críticamente las dimensiones antropológicas que pone en juego un *ethos* vigente.

En términos de Foucault, con Roig podemos transitar hacia una experiencia diferente, desde el imperativo delfico del conocimiento de sí hacia un modo otro de comprender la vida, más próximo a las prácticas del cuidado de sí como acción permanente, como experiencia conquistada, como reconocimiento de sí.

Las preguntas antropológicas deben desmontar su propia lógica instalada en los registros dualistas desligados de toda historicidad (tan bien plasmados en la pregunta ¿qué es el hombre?) e interrogar los modos como los sujetos se objetivan, se configuran, se afirman y reconocen como tales a través de los diferentes discursos (no solamente los académicos). Este recorrido no debería ser entonces la mirada embalsamada del crepuscular búho de Minerva, sino la de la calandria, que al anunciar la mañana, se inscribe en un proceso histórico abierto y se proyecta un futuro posible (Roig, 1993).

Referencias y bibliografía

- Anónimo. 1994. *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Traducidas del texto original con introducción y notas por Adrián Recinos. México: FCE.
- Buber, Martin. 1990. *¿Qué es el hombre?* Traducción de Eugenio Ímaz. México: FCE.
- Cassirer, Ernst. 1984. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Traducción de Eugenio Ímaz. México: FCE.
- Coreth, Emerich. 1991. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Traducción de Claudio Gancho. Barcelona: Herder.
- Díaz, Esther. 2001. Los límites de la ciencia. En *Simposio Nietzsche*, VVAA. Buenos Aires: Catálogos.
- Foucault, Michel. 1985. *Las palabras y las cosas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Foucault, Michel. 2009. *El Gobierno de sí y de los otros*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE.

- Hegel, Georg W. F. 1984. *Introducción a la historia de la filosofía*. Traducción de Eloy Terrón. Buenos Aires: Aguilar.
- Heidegger, Martin. 1980. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de José Gaos. Buenos Aires: FCE.
- Morey, Miguel. 1989. *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos.
- San Martín, Javier. 1988. *El sentido de la filosofía del hombre*. Barcelona: Anthropos.
- Roig, Arturo. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Roig, Arturo. 1984. *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Serie Cuadernos de Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación (CIESPAL, Quito), 4.
- Roig, Arturo. 1993. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo Andrés. 2002. La condición humana: desde Demócrito hasta el *Popol Vuh*. En *Universum*. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales (Talca, Chile: Universidad de Talca) 17: 205-217.