

**Interpelaciones críticas a la antropología filosófica.
Agenda de problemas y notas sobre escrituras alternativas.**

**Critical questioning to Philosophical Anthropology.
List of notes and issues about alternative writings**

Adriana Arpini*
aarpini@mendoza-conicet.gov.ar

Paula Ripamonti*
paulafile70@gmail.com

Enviado para su publicación: 02/08/19

Aceptado para su publicación: 25/11/2019

Inscripción de la Antropología Filosófica en el campo de la filosofía práctica

El pensamiento filosófico, si es que nos permitimos enunciarlo en singular, tiene una larga historia de comienzos y recomienzos. Hay algo en sus diferentes fisonomías que lo vuelve susceptible de diversas lecturas. Desde cada filosofía es posible leer ideologías, axiologías, sujetos, cuerpos, tiempos que expresan problemas y conceptos, mapas y territorios. Esto significa que posee marcas, heridas, fisuras, grietas, en sus palabras, gestos y silencios.

Una clasificación tradicional sostiene que las disciplinas filosóficas se reparten, según su objeto de estudio y el modo de abordarlo, entre aquellas que se desarrollan en el nivel puramente especulativo o teórico y aquellas en que la reflexión teórica tiene como finalidad orientar las acciones de los seres humanos. A grandes rasgos, se ubican en la dimensión teórica las disciplinas filosóficas cuya pretensión es explorar los fundamentos ontológicos y epistemológicos de lo real

* Doctora en Filosofía, Profesora Titular de Antropología Filosófica, Facultad de Filosofía y Letras– UNCuyo e Investigadora de CONICET.

* Doctora en Filosofía, Profesora Adjunta de Antropología Filosófica, Facultad de Filosofía y Letras y de Introducción a la Filosofía, Facultad de Derecho– UNCuyo.

–Ontología, Metafísica– o del conocimiento –Lógica, Gnoseología–, mientras que pertenecen a la dimensión práctica de la filosofía las disciplinas centradas en la relación entre teoría y acción humana, ya sea individual, social o colectiva –Ética, Filosofía política, Filosofía de la educación–. El criterio de clasificación incluye no sólo el objeto sino también los problemas y las preguntas filosóficas que se busca responder. Al respecto, nos interesa señalar que esta división es un modo vigente de organizar los saberes filosóficos y determina las preguntas, las escrituras y miradas filosóficas, legitimando para cada una ciertas textualidades y argumentaciones, dejando su impronta también en la institucionalización de la enseñanza de la filosofía y en la caracterización de programas y proyectos de investigación. Razones por las cuales cabe interrogar por la inclusión del campo de la Antropología filosófica (AF) en esa clasificación. No resulta una cuestión menor, ni es una suerte de entretenimiento discursivo elucidar el lugar de esta disciplina en la tensión entre especulación teórica acerca del “ser humano” y conocimiento práctico acerca de las formas de realización de los humanos / las humanas. Y no lo es porque, como sugerimos, las respuestas a las preguntas acerca del hombre están marcadas por las condiciones de posibilidad de su emergencia en cada situación histórica concreta. Lo que obliga a revisar y renovar la agenda de problemas de la AF.

Aunque la inquietud por el hombre estuvo presente desde siempre en la historia de la humanidad, la constitución de la AF como disciplina filosófica reconoce un momento de constitución reciente, data de los comienzos de la modernidad europea y su matriz ideológica la ubicó en el campo de la filosofía teórica, marcada por la pregunta ¿qué es el hombre? Oportunamente nos referimos a estos comienzos (Cfr. Arpini, Ripamonti, 2017). De forma indiscutible la universalidad de la pregunta como su esencialismo, determinó argumentos antropológicos –tan monolíticos y monológicos como dualistas– que supieron despojar la vida humana de toda su materialidad, historicidad y complejidad para situarla en el ámbito de las idealidades y subjetividades epistémicas fundantes,

despojadas de empiricidad, etnicidad, cultura, género, sexualidad, condicionamientos socio-económicos, etc.

Ahora bien, desde que “el hombre” se convirtió en un problema para la filosofía en los orígenes de la modernidad, como deriva de, entre otros acontecimientos, del giro copernicano, la reforma protestante y el descubrimiento/encubrimiento/conquista de “la cuarta parte del mundo” por los europeos y la creciente centralidad de la forma mercancía como criterio de codificación económica, social, política y cultural, fue necesario un reordenamiento de los saberes y las prácticas que permitiera abordar cuestiones tales como ¿Cuál es el lugar del hombre en el mundo? ¿Cuál es su valor en relación con las cosas de la naturaleza, los otros seres humanos, las criaturas consideradas superiores? ¿Cómo se redefinen las nociones de libertad e igualdad en términos de las relaciones de poder? ¿Cuáles son las prácticas que trazan el límite de lo humano y lo que no lo es?

En ocasiones, estas preguntas se discutieron en tratados filosóficos que asumieron la forma y la función de dar acabadas respuestas a la cuestión. Sin embargo, con una mirada genealógica, encontramos en diversas textualidades el desarrollo de argumentos antropológicos, y en estos casos, emergen planteos que alcanzan radicalidad y profundidad, no tanto por su pretensión esencialista de responder una pregunta antropológica sino por ser reclamados desde situaciones vitales que exigen escrituras de denuncia, de crítica, de resistencia, de liberación¹. Aquí los problemas antropológicos sobrepasan una disquisición metafísica o de formalismos teóricos; apuntan a cuestiones relativas al modo de entender la vida y la historia, se trata de reflexiones enderezadas a tomar

¹ Sólo a título de ejemplo cabe recordar las concepciones antropológicas que surgen de textos tales como *La Breve historia de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de Las Casas, el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico Della Mirándola (Cfr. Arpini, 2015), las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes o las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* de Immanuel Kant. Ninguno de ellos es un tratado de antropología, pero en todos se desmenuza una reflexión antropológica como sustento, o bien de una denuncia –el despoblamiento de las Indias, o bien de un reclamo –una transformación en el orden de los saberes y sus prácticas correlativas–, o bien de un proyecto –la cosmópolis como realización de la idea de que los hombres son fines en sí mismos–.

decisiones prácticas, a interpelar órdenes instituidos, a discutir supuestos y, en términos kantianos, a un ejercicio público de la razón. Consideramos que es lícito pensar que desde su constitución como disciplina filosófica la AF se ubicó en esa fisura donde teoría y práctica se relacionan dialécticamente. Así también, en las humanidades por venir, las cuestiones de la AF se sitúan en el terreno de la praxis, en un intersticio que no disocia la teoría de la práctica.

Pensar y escribir en los intersticios

Si tiene algún sentido hoy recortar la AF como un campo de saberes filosóficos, es desde la exploración de los derroteros de los problemas expuestos y resueltos o no, en las fronteras e intersticios de otras escrituras. Como sostiene Bhabha, "la textualidad no es simplemente una expresión ideológica de segundo orden o un síntoma verbal de un sujeto político dado" sino que puede ser definida como "una matriz productiva que define lo "social" y lo hace disponible como un objetivo de y para la acción (2002: 55) o como expresa Arturo Roig al pensar y escribir se asumen "rasgos de identificación cultural y de su principio configurador, el que no será otro que aquel que se afirma a sí mismo como valioso o se niega como tal" (2008: 143).

Consideramos que una atenta perspectiva epistemológica puede mostrar al campo de la AF ya no como una disciplina articulada en tratados que convierten en objeto aquello que no lo es, desde una sacralizada pregunta por el qué, sino como un territorio habitado por discursos performativos que batallan constantemente con el orden instituido. Una ampliación de la mirada hace visible un complejo y heterogéneo universo discursivo y nos habilita a rastrear continuidades y rupturas, pliegues y despliegues que dan forma a preguntas cuya significación aparece en anclajes históricos y tramas culturales ineludibles.

En diferentes escrituras encontramos la constitución de otras formas de legitimidad de los argumentos antropológicos y con ellas discursos filosóficos que reordenan los saberes y las prácticas. Entre estas formas encontramos cartas,

ensayos, manifiestos y reescrituras de la historia. Efectivamente, estamos hablando del archivo, de los materiales textuales que en el contexto de la tradición filosófica se han excluido del campo de la AF o simplemente no se los ha considerado dentro del canon por no constituir saberes organizados de acuerdo con los códigos vigentes. En la producción filosófica suelen destacarse ciertas operaciones como las de citar, definir o concluir pero escasamente se exponen otras relativas a expresar los criterios de selección de los materiales dispuestos en una mesa de trabajo y los procedimientos de interpretación crítica, efectuados muchas veces desde las más inusitadas formas de autoridad. Generalmente, no se piensan los ejercicios de escritura y los procedimientos narrativos por los cuales un documento se pone a funcionar como origen (Rufer, 2016) o piedra de toque fundacional o custodia de un modo de ser o pensar. Además, en ciertas operaciones, se desliga el documento de la trama dentro de la cual adquirió su condición de expresión de un acontecimiento vital histórico. Este desligar es un modo de silenciar. No porque consideremos que es posible restaurar voces o reproducir un contexto que ya no está sino porque no se está dispuesto en el quehacer filosófico a mostrar la construcción teórica como caja de herramientas y los límites de lo narrado y narrable, porque se trabaja con "la marca, con el enunciado, y no con lo que esa marca hace fracasar. No sabemos leer el grito, el gesto o la ceguera en un archivo, normalmente porque no están o porque no hacemos más que un trabajo de intuiciones que pocas veces nos animamos a proponer" (Rufer, 2016: 168).

El campo de la AF exige una revisión epistemológica en los términos de otras legitimidades, como la ampliación del archivo, y otras textualidades, escrituras agrietadas, marcadas, atravesadas, reclamadas desde problemas que requieren la puesta en juego de supuestos y argumentos antropológicos.

Una de las formas mencionadas es el ensayo. El ensayo piensa discontinuamente, como la realidad que es discontinua. Por esto encuentra su unidad a través de las rupturas, no intentando taparlas. Se mueve siempre en relación crítica. De acuerdo con Adorno:

El ensayo tiene que conseguir que la totalidad brille por un momento en un rasgo parcial escogido o alcanzado, pero sin afirmar que la totalidad misma está presente. El ensayo corrige lo casual y aislado de sus comprensiones haciendo que estas, ya sea en el propio decurso, ya sea en su relación, como piedra de mosaico, con otros ensayos, se multipliquen, se confirmen y se limiten; no por abstracción dirigida a las notas abstraídas de aquellas comprensiones. (...) 'Escribe ensayísticamente el que compone experimentando, el que vuelve y revuelve, interroga, palpa, examina, atraviesa su objeto de reflexión, el que parte hacia él desde diversas vertientes y reúne en su mirada espiritual todo lo que ve y da palabra a todo lo que el objeto permite ver bajo condiciones aceptadas y puestas al escribir'" (Adorno, 1962: 28).

Y en esta línea se inscribe por ejemplo, la producción de Theodor Adorno en *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* o de Franz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*. Adorno y Fanon piensan atravesados por experiencias de frontera de la vida humana herida. "Vida dañada" [*beschädigten Leben*], es el término que utiliza Adorno para referirse, no sólo por la experiencia de nulificación sufrida en los campos de concentración o en la implacable catástrofe humana –no natural– de la guerra, sino a la más sutil y penetrante inversión de la relación entre vida y consumo. "Lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aun después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de producción se desliza con este sin autonomía y sin sustancia propia. (...) El medio y el fin invierten sus papeles" (Adorno, 2001: 9). Pero, aun degradada, la vida resiste, de ahí la convicción de recomenzar la reflexión filosófica como "el ensayo de describir momentos (...) desde la experiencia subjetiva", a partir de fragmentos que desafían una estructuración arquitectónica de la filosofía.

En un sentido semejante, Fanon habla de alienación, y la entiende como resultado de un doble proceso: socio-económico en primer lugar, seguido por otro de interiorización o "epidermización". Consecuentemente la desalienación reclama una comprensión dialéctica total, tanto en el plano objetivo como en el subjetivo. Ambos, Adorno y Fanon, son hombres ubicados en precisas coordenadas espacio-temporales, desde las cuales buscan comprender y ensayan explicaciones para las tensiones y conflictos que los atraviesan como seres

humanos. No pretenden componer definiciones que respondan en abstracto a la pregunta ¿qué es el hombre? Sino comprender su propia condición situada, por eso ensayan. El ensayo es tanto una experiencia que se vive como un texto que se escribe.

La escritura del ensayo asume la dimensión factual o el ámbito de la acción a través de su apertura como gesto. La gestualidad acompaña la palabra escrita en la medida que la pone en relación con las prácticas, con las condiciones de su producción, con el contexto histórico, atravesando el entramado textual y direccionando la interpretación. Por eso es una forma de operar sobre la realidad y, también, una forma de denuncia y de resistencia, en él se encuentran “voces referidas” que dan cuenta de la coexistencia de otros discursos, como contrarios, excluidos o silenciados pero implicados en la discusión, y en este sentido, es polifónico. Y lo que caracteriza al ensayo como forma discursiva es que no clausura el discurso sobre sí mismo sino que impulsa a la acción, indica un camino a recorrer en el ámbito de la praxis social, es así “la traducción discursiva del gesto” que “engloba en un mismo espacio, es decir en un mismo texto semiótico, al sujeto, al objeto y a la práctica” (Arpini, 2003: 94). El “ensayo gestual” es entonces escritura activa, programática, interviniente, que puede poner en crisis los códigos, las jerarquías y los órdenes y forzar su reestructuración desde la interpelación de la facticidad social. “Una consideración de la gestualidad como producción permitiría un abordaje de todas las prácticas sociales, en particular, aquellas que impliquen un alejamiento y/o modificación de los códigos vigentes” (*Ibidem*).

También constituyen una escritura activa los manifiestos. Boaventura de Sousa Santos (2003) acuña la noción de “prácticas del manifiesto” que junto a las de “sociología de las ausencias” y “teoría de la traducción”, forman parte de lo que caracteriza como procedimientos indirectos para comprender la significación de una globalización contrahegemónica. La “sociología de las ausencias” es una operación por la que se visibilizan aquellas experiencias sociales, iniciativas políticas o conceptualizaciones que han sido silenciadas, borradas, olvidadas por

las formas hegemónicas de conocimiento. No obstante, sus fragmentos pueden ser reconstruidos y cobran sentido en la medida que se puedan establecer (o restablecer) vínculos con otras experiencias, vigorizando, así, su potencial de producir alternativas. Las "prácticas del manifiesto" se insertan en los intersticios de traducción y mixtura de experiencias de resistencia o luchas locales, particulares y políticas de convergencia o identificación de lo común.

Un manifiesto puede ser caracterizado como un programa de acción en torno a puntos comunes que son detallados con cierta precisión según el grado de participación de los involucrados o lo que cada uno espera lograr. Un claro ejemplo de tales prácticas del manifiesto es el texto *Nuestra América* de José Martí, pues se trata de un ensayo acerca de nosotros mismos hecho por uno de nosotros. O sea que es un ensayo de autoafirmación². Contiene un saber acerca de la realidad, pero al mismo tiempo esboza una política de los saberes acerca de nosotros y empuja a la acción: negar, para superar, las visiones estrechas del "aldeano vanidoso", de "los sietemesinos", de los "letrados artificiales"; superar también las dicotomías racialistas; producir conocimiento a partir del autorreconocimiento –sintetizado en la figura del "hombre natural"–; en fin, crear.

Lo propio del manifiesto es su carácter de producción colectiva, o bien, quien lo escribe no lo hace a título personal, sino asumiendo la representación de un grupo que expresa cierto malestar, disconformidad u oposición respecto de prácticas normalizadas, al tiempo que ofrece cursos de acción divergentes, poniendo en juego saberes y metodologías de conocimiento alternativos.

En síntesis, podemos caracterizar la práctica de manifiesto como una forma de expresión escrita que traduce el acto de autorreconocimiento de un "nosotros" en torno a un cierto programa de acción, tendiente a superar la insatisfacción con usos normalizados, apelando a saberes y metodologías de conocimiento no

² En referencia a la filosofía, sostiene Arturo Roig que sus comienzos y recomienzos requieren de un sujeto empírico que se pone para sí como valioso y considera valioso reflexionar sobre sí mismo. (Roig, 2009)

reconocidos por la regulación vigente. Saberes cuya eficacia dialéctica depende tanto de la coherencia interna como de la carga emotiva que lo moviliza, adoptando formas diversas sobre el fondo común de un presente refutado como insatisfactorio, desde dónde se interpela la construcción de la propia identidad socio-histórica, en un gesto que al mismo tiempo exorciza el pasado y traza nuevas genealogías (Cfr. Arpini, 2017).

En el campo de la narrativa latinoamericana, Alejo Carpentier se ha referido a una forma alternativa de producción del saber apelando a la noción de lo real maravilloso. En el breve texto que sirve de introducción a su novela *El reino de este mundo* –y que nos permitimos citar en extenso–, afirma que:

(...)muchos se olvidan, con disfrazarse de magos a bajo costo, que lo maravilloso empieza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de "estado límite". (...)

Esto se me hizo particularmente evidente –continúa– durante mi permanencia en Haití, al hallarme en contacto cotidiano con algo que podríamos llamar lo real maravilloso. Pisaba yo una tierra donde millares de hombres ansiosos de libertad creyeron en los poderes licantrópicos de Mackandal, a punto de que esa fe colectiva produjera un milagro el día de su ejecución(...)

Hay un momento en el sexto canto de *Maldoror*, en que el héroe, perseguido por toda la policía del mundo, escapa a "un ejército de agentes y espías" adoptando el aspecto de animales diversos y haciendo uso de su don de transportarse instantáneamente a Pekín, Madrid o San Petersburgo. Esto es "literatura maravillosa" en pleno. Pero en América, donde no se ha escrito nada semejante, existió un Mackandal dotado de los mismos poderes por la fe de sus contemporáneos, y que alentó, con esa magia, una de las sublevaciones más dramáticas y extrañas de la historia. (Carpentier, 1973: 4-6).

Creencias, intuiciones, magia, idolatría, opiniones, son términos utilizados para referir formas de saber que escapan al ordenamiento la ciencia hegemónica eurocentrada. ¡Cómo lo maravilloso –en cuanto forma de conocimiento– puede operar transformaciones reales! No ha de extrañar, entonces que todo el arco de las independencias de nuestra América, desde que se inicia la lucha por la emancipación de la esclavitud en Saint Domingue (Haití), hasta la guerra hispano-

cubana-norteamericana esté signada por una afirmación de identidades propias, en sentido emancipatorio, que involucran formas alternativas de producción de conocimiento acerca del hombre.

Muchos son los ejemplos que podemos recuperar de nuestra Historia de las ideas. Así, cuando Simón Rodríguez habla de "pintar con las palabras", o Eugenio María de Hostos se refiere a la lógica tradicional como una "que sirve de poco" porque queda reducida a la verificación del enunciado, sin explicar la dimensión pragmática de la comunicación intersubjetiva, o José Martí reclama que "los gobernantes en república de indios, aprenden indio" y aboga por colocar "la razón de todos en las cosas de todos", o cuando Joseph-Anténor Firmin decide narrar una "historia hecha de los pequeños gestos" con que la raza negra cambió el curso de los acontecimientos. Cada una de estas narraciones cuenta por el reverso de la trama una forma situada de comprender a los seres humanos. Contienen una reflexión propia de la AF, en una construcción que no es meramente del orden del saber académico, sino de aquél que constituye memoria en una trama de relaciones en las que pierden sentido escisiones como las de cuerpo y espíritu o razón y praxis.

Estas formas de expresión se sustentan en experiencias difícilmente traducibles a lenguajes científicos o académicos que se ajustan a la lógica de la identidad. Requieren de una gramática que permita expresar lo otro, lo diferente, lo que escapa a la racionalidad calculadora, pero que produce acontecimientos, irrumpe en el orden vigente mostrando su contingencia, interrumpe la progresión de la secuencia histórica desviándola de su presunta teleología o abriendo cauces diferentes pero simultáneos. De aquí que una agenda situada también deberá constituirse en una herramienta de cruce, de frontera, que permita a un tiempo el ejercicio de la sospecha y la traducción de las experiencias.

Desde otras textualidades se ha buscado comprender la diversidad apelando a caracterizaciones tales como cultura de la dominación (Salazar Bondy, 1973 y 1974), dependencia (Cardoso y Faletto, 1977; Sunkel, 1967), pedagogía del oprimido (Freire, 1970), colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2014),

radical exterioridad del otro (Dussel, 1972, 1974, 2006, 2015), a priori antropológico, ampliación metodológica, historia episódica, escribir y pensar desde la emergencia (Roig, 1981, 2002, 2008), lo barroco (Bolívar Echeverría, 1993, 1998), reescrituras feministas (Federici, 2010; Gargallo, 2004).

Durante siglos, los escritos de la AF han neutralizado las subjetividades en juego a la hora de resolver cuestiones antropológicas. Aún más, el género, las identidades sexuales, los feminismos, las mujeres han permanecido silenciados como carnalidades y formas del pensar. La experiencia del pensamiento filosófico hoy reclama, como afirma Judith Butler (2007), "deshacer" para "hacer" o para reconocer que hay siempre un "hacer" de la(s) subjetividad(es). Preguntas como ¿somos humanos si nos reconocemos haciéndonos en cierto género? ¿Somos esos seres humanos que la tradición filosófica intentó diseñar conforme a una determinada "naturaleza"? ¿Pierde sentido el filosofar de pretensión universal si encarna, se sitúa en un movimiento de constitución histórica de nosotras/os/es (en relación con la orientación y decisión sexual, la clase, la raza, etc.)? El desarrollo específico del pensamiento feminista es plural, para nada homogéneo y reviste una importante y compleja historia (que está en continua reescritura). Desde sus diferentes expresiones encontramos otros interrogantes cuyas respuestas sin discusión subyacen en filosofías que hemos estudiado como sistemas de verdad y que han relegado las diferencias a situaciones de opresión, dominación, subalternidad. Por ejemplo: ¿son humanas las mujeres? ¿Poseen inteligencia? ¿Pueden hablar? ¿Tienen voz propia? ¿Tienen derechos? ¿Constituyen una amenaza para el progreso de la humanidad? En esta dinámica, Francesca Gargallo señala para el feminismo latinoamericano un proyecto político como movimiento social que a la vez "se constituye como teoría capaz de encontrar el sesgo sexista en toda teorización anterior o ajena a ella" y configura una teoría política de la alteridad" (Gargallo, 2004: 35 y 24).

Estas categorías, escrituras y preguntas buscan dar cuenta de una realidad cuya comprensión exige una torsión de la teoría, otro tipo de explicación que comience por reconocer las diferencias que atraviesan a nuestras sociedades,

construyen trayectorias históricas simultáneas y divergentes, se plasman en múltiples y variadas expresiones culturales. Constituye un desafío no menor el tratar de pensar las formas de organizar la vida y la sociedad de culturas que son radicalmente diferentes, sin caer en exotismos, es decir en la mera curiosidad o admiración de lo otro, sólo porque es extraño.

Hacia una agenda situada de problemas de la AF

Una agenda situada de problemas de la AF no puede conducirnos a la pretensión de definir aquello que hay que pensar. Una agenda situada se escribe a partir de problemas y urgencias vitales recogidos desde espacios de enunciación en los que la conformación de su(b)jetividades está marcada por cruces, polifonías, experiencias, lenguajes, silencios. Las tramas histórico-políticas en los desarrollos de la AF restituyen el valor de las preguntas en la medida en que estas alcanzan y producen sentidos, nos hablan hoy e interrogan invitando a pensar, interpelar nuestros mapas e intervenir nuestros territorios. Se trata de desmontar el ordenamiento tradicional de los saberes, no para rechazarlos, sino para revisarlos desde otras miradas y abrir otros archivos.

En efecto, la pregunta por lo humano y sus propias conceptualizaciones y 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 discursos y su constitución ideológica. Insistimos en 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. Contra las imposturas de los saberes que silencian la distinción entre objetividad discursiva y no discursiva y des-historizan la subjetividad, emerge una reflexión que las asume atendiendo a

otras voces y ampliando el horizonte de interpretación del presente (Ripamonti, 2014). La voz de Mariátegui en la advertencia de los Siete ensayos expresa:

 Mi pensamiento y mi vida –dice– constituyen una sola cosa, un único proceso. Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de –también conforme a un principio de Nietzsche– meter toda mi sangre en mis ideas. (Mariátegui, 1987: 11)

Ahora bien, después de lo dicho, ¿quién y cómo se confecciona la lista de los temas a considerar por la AF y sus prioridades? Tarea sin duda difícil, e incluso riesgosa. Más, para abrir la discusión, con espíritu dialógico, nos atrevemos a proponer algunas tareas actuales del filosofar en clave de una renovación de la AF:

- 1- Rescatar la reflexión antropológica a partir de testimonios y estudios sobre las formas de comprender la vida y la relación con la naturaleza en una amplia variedad de discursos que incluyen sus quienes, sus otros/as en cada caso. Sus categorías, sus hábitos, su sabiduría.
- 2- Revisar en la singularidad de nuestro pasado intelectual las pretendidas teorías acerca “del hombre” entramadas en discursos prácticos –políticos, jurídicos, educativos, etc., indagar en los discursos de frontera, cuidando que las necesarias focalizaciones resulten de la configuración de problemas a considerar y no de exclusiones o violencias epistémicas de carácter colonial.
- 3- Advertir las tensiones acerca de las concepciones antropológicas, habitarlas en nuevas formas de comprensión materializadas en otras textualidades, en otras preguntas, en otros términos.
- 4- Profundizar críticamente en la cuestión de los derechos humanos, los desplazamientos, las fronteras y las migraciones y las diferentes formas de opresión que superponen las violencias de clase, raza, sexo, nacionalidad en cuerpos coloniales deshumanizados.
- 5- Asumir la especificidad de la relación entre mujer y filosofía, y las filosofías feministas y de las disidencias, determinando las críticas

necesarias a una tradición patriarcal que homogeneizó el debate antropológico.

6- Insistir en el estudio de escrituras filosóficas alternativas (ensayos, manifiestos, reescrituras de la historia, narrativas) desde las que sea posible reconfigurar el orden de los saberes y las prácticas, y con él, los criterios de verdad, conjurando las separaciones que fijaron los cuerpos, los afectos, las necesidades, los géneros, las vidas en rígidas estructuras jerárquicas de exclusión.

7- Es decir, reinventar el campo antropológico como espacio de circulación y emancipación, dejándolo incompleto, abierto, dispuesto.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (2003). "El ensayo como forma". En: *Notas sobre literatura* (Obra completa 11), Madrid: Akal.

Adorno, T. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Versión castellana de Joaquín Chamorro Mielke, tercera edición, Madrid:Taurus.

Arpini, A. y Ripamonti, P. (2017). "De interrupciones y sospechas sobre la Antropología filosófica: experiencia para una política de traducción y transformación curricular universitaria en filosofía". *Hermenéutica intercultural*, Nº 27, Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez: Santiago de Chile, pp. 69-84.

Arpini, A. (2015). "Diversidad y reconocimiento: Para una revisión del humanismo. Pico della Mirándola y Bartolomé de las Casas". En: Adriana María Arpini (Coordinadora), *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América*. Mendoza: EDIUNC, pp. 31-46.

Arpini, A. (2003). *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*. Mendoza: Qelqaspa.

Bhabha, H. (2002). "El compromiso con la teoría". En: *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

Cardoso, F. y Faletto, E. (1977). *Dependencia y desarrollo en América Latina: Ensayo de interpretación sociológica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Carpentier, A. (1973). *El reino de este mundo*. México: Compañía General de Ediciones, Sexta edición.

De Sousa Santos, B. (2003). *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá: ILSA.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI – CREFAL.

Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.

Echeverría, B. (1993). *Conversaciones sobre lo barroco*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Traducción de Ana Useros Martín. Madrid: Akal.

Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.

Gargallo, F. (2004). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad de la Ciudad de México.

Mariátegui, J. (1987 [1928]). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Quijano, Aníbal (2014). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina". En: *Cuestiones y horizontes*. Buenos Aires: CLACSO, p. 777-832.

Ripamonti, P. (2014). "'Teoría y crítica': claves epistemológicas para un humanismo crítico". *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 16, N° 1.

Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC (Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo).

Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, edición corregida y aumentada*. Buenos Aires: Una ventana. (Primera edición: México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, 1981).

Roig, A. (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego.

Rufer, M. (2016). "El archivo: de la metáfora extractivista a la ruptura poscolonial". En: Gobach, F.; Rufer, M. (Coord.) (2016). *(In)disciplinar la investigación: Archivo, trabajo de campo y escritura*. México: Siglo XXI.

Salazar Bondy, Augusto (1973). "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación". *Stromata*, 29, nº 4, Universidad del Salvador, San Miguel, Argentina, (pp. 394 – 397 y 441 – 445 discusión).

Salazar Bondy, Augusto (1974). *Bartolomé o la dominación*. Buenos Aires: Ciencia Nueva.