

Noelia Zalazar

Universidad Nacional de La Rioja, Argentina.

Arturo Roig y Paulo Freire: un diálogo imprescindible para (re) pensar la cuestión del sujeto desde la filosofía latinoamericana crítica

Arturo Roig and Paulo Freire: An Indispensable Dialogue to (Re)Think the Issue of the Subject from the Perspective of Latin American Critical Philosophy

Recibido: 22/03/2022

Aceptado: 19/10/2022

Resumen. Nuestro trabajo tiene como objetivo la puesta en diálogo de los principales aspectos de las perspectivas críticas sobre el ser humano de Arturo Roig y Paulo Freire, para aportar a la reformulación de la cuestión del sujeto como problemática central de la filosofía latinoamericana. Ambos enfoques críticos, que presentan convergencias al abordar las condiciones históricas, políticas y sociales latinoamericanas y al denunciar a la razón colonial, puestos en relación se potencian y aportan al surgimiento de otras subjetividades que asuman la alteridad y diversidad en todos sus sentidos. En consecuencia, estos postulados nos permiten operar interrupciones a la concepción tradicional eurocéntrica de la filosofía, específicamente a la Antropología filosófica, históricamente asociada a la consecución de un saber universal excluyente de particularidades y diferencias, y posibilitan el desarrollo de una perspectiva que promueva la construcción de discursos y prácticas filosóficas situadas y comprometidas con la transformación emancipatoria. En cuanto a la metodología de nuestro trabajo, la misma es de orientación hermenéutica crítica.

Palabras clave. Sujeto, filosofía latinoamericana crítica, diálogo, a priori antropológico.

Abstract. The aim of this work is to discuss the main aspects of the critical perspectives on the human being according to Arturo Roig and Paulo Freire, in order to contribute to the reformulation of the subject as a core issue in Latin American philosophy. Both critical approaches converge in addressing the social, political and historical Latin American conditions and in denouncing colonial reason. These two approaches also enhance one another and contribute to the emergence of other subjectivities which fully embrace otherness and diversity. Consequently, these claims allow us to challenge the traditional, eurocentric conception of philosophy, and particularly of philosophical anthropology, which has been historically associated to a universal knowledge that excludes differences and particularities. These claims allow as well for the development of a perspective that promotes philosophical statements and practices wholly committed to emancipatory changes.

Keywords. subject, critical Latin American philosophy, dialogue, anthropological a priori.

Introducción

La problemática del sujeto ha ocupado y ocupa sendos desarrollos críticos de la filosofía latinoamericana en estrecha articulación con la Historia de las ideas en América Latina y el

Noelia Zalazar / noelia_zalazar@hotmail.com

Caribe. Varios autores refieren a la centralidad de esta temática tan significativa que se reformula en tensión y más allá del “ego cogito cartesiano”, el “sujeto trascendental kantiano” y “el sujeto absoluto hegeliano”. (Horacio Cerutti Guldberg, Yamandú Acosta, Adriana Arpini, Dante Ramaglia, entre otros). En este sentido, Cerutti Guldberg sostiene que la referencia a lo antropológico es una constante en la tradición nuestroamericanista, “no podemos eludir en la región la cuestión del sujeto”. Y en su abordaje se ha subrayado la importancia de preguntarse “¿quién habla de, conoce o piensa la realidad?” y enfatizado en que “el sujeto piensa a partir del seno mismo de su desde donde”, lo que llevó al cuestionamiento de la clásica idea de un sujeto cognoscente entendido como neutral y soslayado en la tradicional comprensión del conocimiento como una relación entre dos términos: sujeto y objeto (Cerutti Guldberg, H. 2000, 57).

Siguiendo estas líneas de pensamiento, nuestro trabajo tiene como objetivo la puesta en diálogo de los principales aspectos de las perspectivas críticas sobre el ser humano de Arturo Roig y Paulo Freire, para aportar a (re) pensar la cuestión del sujeto como problemática central de la filosofía latinoamericana. Nuestro artículo dará cuenta de una primera aproximación no exhaustiva a esta puesta en relación, ya que su profundización es objeto de nuestra investigación doctoral en curso. Ambos enfoques críticos, que presentan convergencias al abordar las condiciones históricas, políticas y sociales latinoamericanas y al denunciar a la razón colonial, puestos en relación se potencian y aportan al surgimiento de otras subjetividades que asuman la alteridad y la diversidad en todos sus sentidos.

En consecuencia, consideramos necesario para una resignificación de la cuestión entablar un diálogo crítico con la obra del filósofo mendocino Arturo Andrés Roig — principalmente con su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981/2009) — y con el pensamiento antropológico filosófico de Paulo Freire, presente en su *Pedagogía del Oprimido* (1970/2012) y *Pedagogía de la Esperanza* (1992/2015); con el objetivo de poner en relación ambos enfoques críticos de la subjetividad. Consideramos que estos postulados nos permiten operar interrupciones a la concepción tradicional eurocéntrica de la filosofía, específicamente a la Antropología filosófica, históricamente asociada a la consecución de un saber universal excluyente de particularidades y diferencias. También posibilitan el desarrollo de una perspectiva que promueva la construcción de discursos y prácticas filosóficas situadas y comprometidas con la transformación emancipatoria. La metodología de nuestro trabajo es de orientación hermenéutica crítica (Gadamer, H. 1999). Ésta nos brinda estrategias para que el diálogo que establecemos con los textos de Freire y Roig se entable sin la necesidad de arribar a conocimientos acabados, ni a fundamentos últimos, es decir, que aquellas cuestiones que tengamos por “comprendidas” luego de un primer análisis, se considerarán como nuevas preguntas que se resignificarán desde el presente.

Aspectos claves de las perspectivas críticas sobre el ser humano de Roig y Freire

Yamandú Acosta (2008) identifica la obra del filósofo argentino Arturo Roig como uno de los paradigmas más fuertes de la filosofía latinoamericana desarrollado en estrecha relación con la Historia de las ideas en América Latina y el Caribe, sosteniendo que, el mismo junto con el paradigma antropológico construido por Franz Hinkelammert (2002) centrado en el “sujeto viviente y corporal”, adquieren una pertinencia relevante en el contexto actual de la

globalización, como crítica a los fundamentos e implicancias de la modernidad occidental diferente e independiente de la crítica que realiza la posmodernidad.¹

En nuestras indagaciones pretendemos profundizar la tesis de Acosta y partiendo de la comprensión de la obra de Roig como una de las expresiones más acabadas del pensamiento filosófico latinoamericano crítico, interpretar críticamente su teoría del sujeto, en la que las nociones de experiencia, historicidad, a priori antropológico, la filosofía como saber crítico y como práctica, entre otras, son decisivas. Como adelantamos anteriormente el enfoque crítico roigeano presenta convergencias con la perspectiva sobre el ser humano de Paulo Freire, esta última fundamenta y permea toda su propuesta de una educación como práctica de la libertad. Entendemos, e intentaremos dar cuenta en estas reflexiones, que el encuentro entre dichas perspectivas, lejos de desvirtuarlas, muestra sus puntos de convergencia y las potencia, resignificando la dimensión política e histórica de los postulados que lleva a la indagación de lo silenciado y permite la toma y circulación de la palabra de los otros, de los condenados al mutismo.

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981/2009), Roig aborda la cuestión de la subjetividad o, en sus palabras, la “sujetividad”, desde sus (re) lecturas de Hegel; estableciendo como punto de partida el análisis del problema de la filosofía y su normatividad. Así sostiene que la filosofía es “un tipo de pensamiento que se cuestiona así mismo” y que tiene una normatividad que le es propia, es decir, posee normas o pautas que marcan “el camino que se ha de recorrer para alcanzar un discurso filosófico” (Roig, A. 2009, 8). En este punto, la noción de crítica resulta ampliada, ya que ésta no sólo se refiere a los límites y posibilidades de la razón, quedando reducida a una cuestión estrictamente epistemológica, sino que nos remite al sujeto que produce y enuncia el conocimiento, inserto en su realidad histórica y social.²

(...) En tal sentido podría afirmarse que, aun mucho antes de la aparición de Kant, la filosofía se ha organizado como saber crítico, si bien es a partir del filósofo alemán cuando se tomó una clara conciencia tanto de ese carácter como de su necesidad (...) La filosofía aparece, pues, como un saber normativo que tiene en cuenta no sólo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa de esa razón, aun en contra de sus propias posibilidades, con lo que la crítica adquiere una amplitud que le restituye su verdadero valor. (Ibíd., 7)

Esta función crítica de la filosofía ya había sido señalada por Roig en su obra temprana: “Ideología y crítica en las enseñanzas de las humanidades; una meditación a propósito del *Alcibíades* de Platón” (1966). En este trabajo, entiende la noción de crítica en toda la amplitud del griego “exétasis”, es decir, como examen. Este tipo de crítica está presente a lo largo de toda la historia de la filosofía pero en la filosofía socrática-platónica se relaciona con un examen de lo que somos, que posibilita una mirada que se vuelve sobre sí misma (Vignale, S. 2012, 60/61).

Continúa nuestro pensador señalando que la filosofía como saber crítico exige lo normativo como algo interno a la filosofía misma. La profundización en este aspecto nos

¹ En nuestro trabajo anterior, que consignamos en la bibliografía correspondiente, caracterizamos a la filosofía latinoamericana, indagando en sus principales temáticas y motivaciones.

² En este punto Dante Ramaglia, en su publicación (2020) “Reflexiones en torno al pensamiento latinoamericano y sus motivos fundamentales”, destaca que la filosofía como saber crítico para Roig no es patrimonio exclusivo de los filósofos profesionales y se encuentra presente, también, en los procesos de emergencia de los sectores subalternos de la sociedad.

lleva a otra noción fundamental de su concepción: la “filosofía como práctica” y como “saber de vida”, más que a su histórica “pretensión de saber científico” (Roig, A. 2004, 8).

Esta problemática le permite a Roig introducir y reformular el “a priori antropológico”, como categoría central de su teoría crítica del sujeto y condición indispensable para el surgimiento del filosofar latinoamericano. Este “a priori” no implica un sujeto puro de conocimiento, por lo que es diferente del a priori de tipo formal lógico o epistemológico, y nuestro filósofo lo (re) elabora a partir de su diálogo crítico con el pensamiento de Hegel, específicamente con su *Introducción a la filosofía de la Historia*, en la que se plantea el problema del “comienzo de la filosofía”. Según el filósofo mendocino, Hegel entiende que el comienzo concreto de la filosofía tiene lugar cuando el sujeto filosofante se tiene como valioso absolutamente y tiene como valioso conocerse por sí mismo. El comienzo de la filosofía, que en los desarrollos hegelianos se dio con los griegos, remite a un sujeto plural, en el que las nociones de “pueblo” y “mundo” son necesarias y constitutivas. Roig cuestiona a Hegel el haber sacrificado el “a priori antropológico” en la contradicción entre lo histórico y lo ontológico que atraviesa toda la obra del filósofo alemán, ya que en ésta se desvirtúa la empiricidad del sujeto a los fines de superar las contradicciones (Ibíd., 57).

El “a priori antropológico”, según Roig, consiste en un ejercicio de autoafirmación y autovaloración de un sujeto empírico que se pone así mismo como valioso, lo que le permite la necesaria toma de distancia frente al mundo para su constitución como sujeto, instancia necesariamente previa a la conformación de todo discurso filosófico. Este ejercicio de auto reconocimiento destaca la fundamental presencia de lo axiológico como momento anterior a la producción del conocimiento, acto que no queda encerrado en la mera subjetividad sino que remite a un sujeto plural, a un “nosotros”, “que se juega por eso mismo dentro del marco de las contradicciones sociales, en relación con las que se estructura el mundo de códigos y subcódigos” (Ibíd.). En la visión roigeana se enfatiza en la diferencia entre este “a priori” y el clásico formal lógico de tipo kantiano, aquel adquiere su verdadero alcance y valor cuando se comprende a la filosofía como saber de vida:

(...) si pensamos que el filosofar es una función de la vida y que la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse, por parte de quien la va viviendo, y que implica formas de deber ser en relación con la naturaleza eminentemente teleológica de la misma. Este tipo de a priori no supone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la subjetividad. De este modo, lo normativo y las pautas que lo expresan se nos presentan como esencialmente constitutivos de la forma que hemos de darnos para poder realizar la vida, conformación que hemos de alcanzar, en este caso, para ejercer la filosofía, en otros términos, para podernos constituir o no como sujeto filosofante dentro de los límites posibles de autenticidad. (Ibíd., 10)

Nuestro filósofo señala que el “a priori” tiene una función contingente y no necesaria, es decir, que puede o no cumplirse, ya que justamente el “ponerse” a sí mismo como valioso implica un acto de voluntad (Ibíd., 11). Dante Ramaglia ha trabajado este aspecto de las teorizaciones de Roig y postula que el cumplimiento o no de ese ejercicio de autoreconocimiento se encuentra tensionado entre la enajenación y la autenticidad, ejercicio que se plantea, en consecuencia, en una historia entendida como contingencia y discontinuidad (Ramaglia, D. 2021, 18).

En cuanto al sujeto empírico, Roig aclara que no concibe la empiricidad como el “yo empírico” reducido a lo somático sino como capacidad de experiencia que conduce al sujeto

concreto, único sujeto posible, y a su historicidad como manifestación inmediata de la empiricidad.

Por otra parte, la empiricidad tal como la hemos definido, no resuelve la subjetividad en subjetividad. En primer lugar, porque las afirmaciones de que la filosofía tiene su comienzo concreto con la constitución del sujeto y de que el filosofar de ese sujeto "exige un pueblo", son convertibles y equivalentes. Se trata en nuestra interpretación de un individuo integrado en una totalidad social y que no es por eso mismo un "yo", sino un "nosotros", lo cual supone un principio fáctico de universalidad. Más, la autoafirmación del sujeto como valioso no sólo se lleva a cabo desde una relativa universalidad, sino que tiene necesariamente una pretensión de universalidad. Dicho en otros términos, así como no hay objetividad sin subjetividad, tampoco hay individualidad sin universalidad. (Ibídem, 57)

Desde el sujeto empírico se comprende la ambigüedad del saber filosófico, que lo hace siempre relativo a ese sujeto concreto, empírico y atravesado por la contingencia, y lo organiza desde una situación histórica concreta, tomando una posición axiológica al respecto que traduce al "a priori antropológico". Esto le permite a Roig hablar de sucesivos comienzos y recomienzos de la filosofía latinoamericana cuando "el sujeto latinoamericano se plantea la necesidad de una filosofía americana", sujeto asumido en un "nosotros" con las contradicciones y caídas que le han sido propias en función de esa misma naturaleza empírica" (Ibíd., 58). La propia historicidad nuestroamericana es puesta de relieve en estos supuestos, historicidad silenciada por la destrucción de los pueblos originarios que implicó la Conquista de españoles y portugués en el siglo XVI, justificada por el discurso colonialista y reeditada por las nuevas formas de dominación, que marcaron los sucesivos quiebres en los procesos de constitución de la "subjetividad" de Nuestra América (Fernández Nadal, E. 2012, 18). En esta tarea de afirmación y reconocimiento de "nuestra subjetividad" se inscriben "los primeros criollos autonomistas, los revolucionarios de la independencia hispanoamericana, el programa de los románticos sociales y los diversos movimientos políticos, sociales y culturales" de la región con sus reclamos específicos (Ibíd. 12). Advertimos el vínculo estrecho que existe entre filosofía e historia de las ideas latinoamericanas para Arturo Roig. La historia de las ideas, en la perspectiva roigeana, brinda el conocimiento de las diversas formas de autoreconocimiento que el sujeto latinoamericano y caribeño ha ejercido ante los distintos silenciamientos, que han negado su capacidad creadora y transformadora, operados por los discursos y prácticas colonialistas.³

La problemática del "a priori antropológico" nos conduce a una comprensión de "la filosofía como saber auroral" y no como saber de lo acaecido. Un quehacer filosófico que no tiene una función justificadora del pasado sino que se ejerce como "denuncia de un presente y anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas" (Roig, A. 2004, 11). En esta concepción de la filosofía como saber de la vida y auroral la utopía se presenta como tarea y remite, en última instancia, a un saber filosófico de liberación. Al respecto, la filósofa mendocina Adriana Arpini, quien ha trabajado exhaustivamente la función utópica del discurso señalada por Roig, entiende que no debe confundirse el género utópico con la función utópica. Identifica tres funciones del discurso utópico en la propuesta roigeana: una función crítico

³ Para una profundización en los aportes de Roig a la renovación y ampliación metodológica de la Historia de las Ideas Latinoamericanas puede consultarse el texto "El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig" (2012) de Estela Fernández Nadal.

reguladora, una función liberadora del determinismo legal y otra anticipadora de futuro (Arpini, A. 2020, 12). En la primera función, se debe distinguir entre la concepción técnica de la crítica filosófica y aquellas teorías y prácticas decodificadoras que también son críticas al denunciar “el valor de los códigos vigentes y poner en evidencia la presencia de la conflictividad social en el nivel discursivo”, afirmando como posible un nuevo proyecto de racionalidad (Ibíd., 13). La función liberadora de determinismo legal descansa sobre “una noción de temporalidad abierta y una visión del futuro que no sea repetición de lo dado y se instala fuertemente en la categoría ontológica de lo posible” (Ibíd.) Y por último, en virtud de la función anticipadora de futuro el porvenir es considerado como novedad —lo otro posible — en relación con el universo discursivo vigente” (Ibíd.)⁴

El sujeto que se afirma y se reconoce como valioso, exigencia fundante para la constitución del pensamiento filosófico latinoamericano, lleva a Roig a postular la revisión del humanismo de corte clásico y a proponer la (re) construcción crítica de un nuevo humanismo desde América Latina y el Caribe, que asuma el reconocimiento del otro en su “sujetividad” y cuya característica fundamental es el emerger y re emerger del sujeto en Nuestra América. En su texto *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* caracteriza al humanismo latinoamericano como difuso, ocasional y asistemático. Roig propone determinar los alcances de la noción de humanismo desde sus propias manifestaciones en América Latina y el Caribe, teniendo en cuenta muy especialmente, entre otros criterios, la búsqueda de un modelo histórico abierto y la indagación del espíritu del humanismo, entendido esto como ideología de un grupo social emergente (Roig, A. 1984, 16). Desde los planteos roigeanos es fundamental considerar el lenguaje en la problemática del humanismo. “De ahí que el humanismo sólo pueda ser entendido en relación con grupos humanos emergentes que quieren y necesitan ejercitar su voz” (Ibíd., 20). En consecuencia, el sujeto que invoca la nueva palabra resulta ser un carácter específico del humanismo en Nuestra América. Roig señala que las primeras expresiones del mismo pueden rastrearse en los momentos tempranos de la Conquista y colonización de América, con Fray Bartolomé de las Casas y su defensa de la humanidad del indio, ante la violencia de la Conquista y sus instituciones.

Los desarrollos críticos de Roig adquieren total pertinencia y una relevancia muy significativa en el contexto actual, en el que nos atraviesan viejas y nuevas formas coloniales de dependencia y dominación, y discursos que las justifican, invisibilizan y perpetúan. Brindan herramientas teóricas y metodológicas para la construcción de una perspectiva que aporte a los procesos de subjetivación en América Latina y el Caribe desde la auto-afirmación de los sujetxs como sujetxs empíricos e históricos que reivindican su dignidad y el efectivo ejercicio de sus derechos.

En lo que respecta a Paulo Freire, indagamos críticamente en su perspectiva del ser humano, desde la que adquieren una comprensión en toda su amplitud y nuevas significaciones de sentido sus postulados de una “educación como práctica de la libertad” y se recupera la dimensión ético-política, fundamental del proyecto emancipatorio freireano. Haremos foco en las categorías núcleo de su antropología filosófica como “ser de relaciones”, “conciencia crítica”, “diálogo” y “esperanza”, que nos permiten potenciar la puesta en relación con la visión roigeana e inscribir a Freire en el debate latinoamericano crítico sobre la cuestión del sujetx.

⁴ Arpini integra dos funciones más del discurso utópico: “la ruptura de la temporalidad mítica” propuesta por Horacio Cerutti Guldberg (1989) y “la función constitutiva de formas de subjetividad en el nivel simbólico”, sostenida por Estela Fernández Nadal (1995).

La conciencia crítica, eje central que atraviesa toda la obra freireana, fue abordada en extenso en nuestra publicación anterior, por lo que remitimos a ella. En *Pedagogía del oprimido* (1970/2012), Freire profundiza su postulado antropológico “del ser humano como un ser de relaciones con el mundo y con los otros”. Estos desarrollos alcanzan mayor extensión y un lugar privilegiado en su obra cumbre, en las fundamentaciones que refieren al diálogo como esencia de la educación liberadora. Así destaca, una vez más, la necesidad de reflexionar críticamente sobre las “relaciones hombres-mundo y hombres-hombres” previamente, incluso, a la investigación de la temática significativa que debe dar cuenta de esta problematización de la existencia, de la que resultará el contenido programático de la educación.

En este punto, Freire va a (re) enfatizar en nociones claves como la “inconclusión”, “la decisión” y “la conciencia crítica”, por las que el ser humano puede tenerse a sí mismo como objeto de su propia reflexión, para caracterizar el existir como más que vivir y diferenciar el mundo humano del animal; este último al no poder separarse de su actividad no puede transformar su espacio. Sostiene que el animal es “un ser cerrado en sí mismo” ya que se encuentra adherido a su actividad y “el punto de decisión de ésta se haya fuera de él: en la especie a que pertenece”. Por lo que el mundo animal resulta ser ahistórico, sin compromiso, ni transformación (Freire, P. 2012, 110/111). Destacamos que nuestro pensador, en *La Educación como práctica de la libertad*, ya adelantaba algunas notas diferenciadoras del ámbito de lo humano y lo animal; pero éstas adquieren mayor profundidad e importancia en su *Pedagogía del oprimido*.⁵

La existencia humana, que es histórica para Freire, se da en un mundo en el que la recreación y la transformación son fundamentales:

Los hombres, por el contrario, al tener conciencia de su actividad y del mundo en que se encuentran, al actuar en función de las finalidades que proponen y se proponen, al tener el punto de decisión de su búsqueda en sí y en sus relaciones con el mundo y con los otros, al impregnar el mundo con su presencia creadora a través de la transformación que en él realizan, en la medida que de él pueden separarse y separándose pueden quedar con él, los hombres, contrariamente del animal, no solamente viven sino que existen y su existencia es histórica. (Ibíd., 112)

Otra de las categorías centrales en los desarrollos antropológicos freireanos, y que atraviesa la existencia cuando ésta es auténtica, es el diálogo. Profundizaremos en sus características y condiciones que lo hacen posible. De la interpretación crítica de la *Pedagogía del Oprimido* (2012) surge que el diálogo no es un medio, ni tampoco un instrumento de conquista de subjetividades, ciertamente no es polémica, ni una discusión violenta para imponer una verdad. Por el contrario, el diálogo es un acto creador y re-creador que se da en el marco de una relación horizontal e implica el encuentro entre los seres humanos para pronunciar el mundo que han de transformar (Ibíd., 98). En consecuencia, la palabra se revela como el diálogo mismo, en él están presentes dos dimensiones que son inseparables para Freire: la acción y la reflexión. La palabra verdadera es unión inquebrantable de ambas, sacrificadas algunas de estas dimensiones la palabra deviene inauténtica. Privada la palabra de su parte activa se resiente la reflexión y ésta se convierte en mero verbalismo, en el que no hay denuncia verdadera porque no hay

⁵ Freire, en su *La Educación como práctica de la libertad*, caracteriza al mundo animal como la esfera de los meros contactos por lo tanto no reflexiva, sino refleja (Freire, P. 2013, 31/32).

compromiso de transformar la situación opresora y deshumanizante (Ibíd., 98). Sacrificada la reflexión la palabra se transforma en mero activismo, “que es acción por la acción”, en el que no hay crítica, por lo tanto tampoco praxis verdadera (Ibíd.).

Según Freire, esta palabra verdadera atraviesa la existencia humana cuando ésta es auténtica. En ella no hay mutismo, ni silencio, sino palabra por la que los seres humanos pronuncian el mundo, pero lejos de agotarse allí, se comprometen además a transformarlo. La palabra verdadera al problematizar el mundo exige de los seres humanos nuevos pronunciamientos, es decir, nuevos encuentros (Ibíd., 98). En este aspecto, insiste Freire que:

El diálogo es una exigencia existencial. Y siendo el encuentro que solidariza la reflexión y la acción de sus sujetos encauzados hacia el mundo que debe ser transformado y humanizado, no puede ser reducido a un mero acto de depositar ideas de un sujeto en el otro, ni convertirse tampoco en un simple cambio de ideas consumadas por sus permutantes. (Ibíd., 99)

En cuanto a las condiciones de posibilidad, para nuestro pensador, no hay diálogo sin amor, humildad, fe en los seres humanos, confianza, esperanza y pensar crítico. Son condiciones constitutivas del diálogo como encuentro humano para crear y recrear el mundo. En la perspectiva freireana el amor es el fundamento del diálogo, éste no es posible si no hay un profundo amor por el mundo y por los seres humanos. El amor es un acto de valentía y de compromiso, nunca de temor, por eso no se da en la relación de dominación. El compromiso con la liberación de los oprimidos es amoroso y, por ende, también dialógico. No es posible en nombre del amor aceptar la situación opresora sino que éste se restaura con su superación (Ibíd., 100). Con respecto a la humildad, ésta es fundamental, en estos planteos, para que exista el diálogo como encuentro horizontal. “La pronunciación del mundo no puede ser un acto arrogante” (Ibíd., 101).

¿Cómo puedo dialogar, si alieno la ignorancia, esto es, si la veo siempre en el otro, nunca en mí?

¿Cómo puedo dialogar, si me admito como un hombre diferente, virtuoso por herencia, frente a los otros, meros objetos en quienes no reconozco otros “yo”?

¿Cómo puedo dialogar, si me siento participante de un “ghetto” de hombres puros, dueños de la verdad y del saber, para quienes todos los que están fuera son “esa gente” o son “nativos inferiores”?

¿Cómo puedo dialogar si parto de que la pronunciación del mundo es tarea de hombres selectos y que la presencia de las masas en la historia es síntoma de su deterioro, el cual debo evitar? (Ibíd., 101)

Sin una profunda fe en los seres humanos tampoco es posible el diálogo. Para Freire la fe es un “dato a priori”, ya que es necesaria antes de que se instaure el diálogo, antes de encontrarse frente a frente los seres humanos. Pero esta fe no es ingenua, en estos desarrollos el diálogo es crítico, se basa en una comprensión crítica de la realidad y de los humanos como seres que pueden hacer y transformar el mundo y este poder puede renacer aunque esté disminuido en la situación concreta de opresión (Ibíd., 102) De esta fe surge la confianza en el diálogo, ésta crea entre las y los sujetos un clima de compañerismo en la pronunciación del mundo (Ibíd.).

Otra de las condiciones fundamentales del diálogo es la esperanza, esta noción atraviesa toda la obra de nuestro pensador y adquiere la importancia de ser uno de los motores de la historia, del cambio social, junto con la lucha de clases. La esperanza es inherente a los seres humanos, surge del “estar siendo” en el que se descubren como seres inconclusos e inacabados, que se insertan en un permanente proceso de búsqueda que se da en comunión con los otros. En este sentido, sostiene Freire que:

La desesperanza es también una forma de silenciar, de negar el mundo, de huir de él. La deshumanización, que resulta del “orden injusto”, no puede ser razón para la pérdida de la esperanza, sino que, por el contrario, debe ser motivo de una mayor esperanza, la que conduce a la búsqueda incesante de la instauración de la humanidad negada en la injusticia.

Esperanza que no se manifiesta, sin embargo, de quien cruza los brazos y espera. Me muevo en la esperanza en cuanto lucho y, si lucho con esperanza, espero. (Ibíd., 103)

El pensar crítico como condición del diálogo implica para Freire un pensar que no crea una dicotomía entre conciencia-mundo, por lo que percibe la realidad como un proceso en constante devenir y no como algo estático y acabado, es decir, como algo posible de ser transformado (Ibíd., 103).

En virtud de lo expuesto surge que en la visión freireana el diálogo no es un privilegio de unos pocos sino el derecho de decir la palabra de todos. Integramos, en este punto, la crítica que formula Freire al discurso machista en su obra *Pedagogía de la esperanza* (2015), en la que entiende que hay que recrear el lenguaje para no pronunciar un discurso colonial. El punto de partida de la crítica es un sentido pedido de disculpas a las mujeres de todo el mundo por el lenguaje sexista con el que asume que escribió la *Pedagogía del Oprimido*. Entiende que recrear el lenguaje, al denunciar las estructuras opresoras, es compatible con prácticas educativas progresistas y democráticas (Freire, P. 2015, 88).

En cuanto a la esperanza, si bien adelantamos algunas consideraciones, son fundamentales los análisis de la misma en su obra *Pedagogía de la Esperanza*. De la lectura crítica de ésta surge que la esperanza es un acto político necesario para la transformación de la situación opresora y deshumanizante, y una connotación del “estar siendo de los seres humanos”. Tiene una nota de crítica, ya que es necesario conocer las razones profundas de la opresión para su transformación y se basa, también, en otra comprensión crítica: de que los seres humanos pueden hacer y rehacer las cosas, pueden transformar el mundo. Para que el cambio sea posible, según Freire, es preciso soñar y para soñar es imprescindible la esperanza. “No hay cambio sin sueño, como no hay sueño sin esperanza” (Ibíd., 116). La utopía como sueño posible de realizar que despierta la esperanza tiene dos aspectos en tensión. El primero de ellos es la denuncia, denuncia del presente, del mundo de las injusticias sociales, de la opresión deshumanizante y el, segundo, es el anuncio de un futuro por crear, por construir política, estética y éticamente entre todos los seres humanos (Ibíd.).

Del desarrollo e interpretación crítica de estos análisis surge que la afirmación del sujeto como sujeto de su tiempo ha sido la preocupación central de la obra de Freire, y a partir de ella su propuesta de una educación liberadora y la pedagogía de oprimido como práctica humanista adquieren su verdadero valor y alcance. Por

eso insistimos, una vez más, en la puesta en diálogo de los planteos roigeanos y freireanos.

Encuentros entre Roig y Freire como aportes para la configuración de una Antropología filosófica otra

El diálogo que proponemos entre Arturo Roig y Paulo Freire, que intentamos aquí en una primera aproximación no exhaustiva, lo hacemos con la finalidad de evidenciar sus puntos de convergencia como teorías críticas del sujetx, que asumen la realidad histórica, social y política de América Latina y el Caribe y dan cuenta de los principales procesos de emancipación en la región. Con la intención de aportar también, desde la filosofía latinoamericana crítica, a la construcción de perspectivas antropológicas filosóficas otras, potentes desde lo político, que posibiliten aperturas y emergencias, asumiendo la alteridad y la diversidad en todas sus formas. En relación a esto integramos los aportes fundamentales de Adriana Arpini y Paula Ripamonti (2017), cuyos recorridos implican interrupciones e intervenciones críticas a la antropología filosófica de raíz eurocéntrica, sospechan sobre los interrogantes y la “trama epistemológica y axiológica subyacente a esta disciplina moderna”, desde el pensamiento latinoamericano crítico y los aportes de la colonialidad del poder (Arpini, A y Ripamonti, P. 2017).

Nuestras autoras sostienen que la configuración de la Antropología filosófica como disciplina responde a una matriz moderna, “tanto en la emergencia de sus interrogantes propios como en el modo en que estos fueron respondidos a lo largo de la tradición occidental (Ibíd., 72).

Llamamos, así, “matriz moderna” de la AF, como disciplina dentro del campo de la filosofía, a la estructuración de argumentos (eurocentrados), asentados en binarismos con implicaciones antropológicas (como los de pensamiento / naturaleza, razón / cuerpo, ser / tener, cultura / raza, civilizados / salvajes, hombre / mujer, blanco / negro) y posicionamientos epistemológicos en torno de la configuración de saberes acerca de lo humano (homogeneizado) con pretensión de validez universal. (Ibíd.)

Desde las interpelaciones críticas de Arpini y Ripamonti, nos formulamos la siguiente pregunta: ¿Qué aporta el diálogo entre Roig y Freire a la clásica pregunta de la Antropología filosófica: “qué es el hombre”? En primera instancia, nos brinda herramientas teóricas para formular interrupciones al tradicional interrogante poniendo en evidencia su carácter esencialista, abstracto y por ende excluyente de singularidades y diferencias. En esta nueva lectura y mirada para otra antropología filosófica posible que proponemos, el ejercicio de autoafirmación del sujeto empírico que se pone a sí mismo como valioso en el sentido que lo entiende Roig, se comprende como el inicio del desarrollo de la conciencia crítica freireana, ambas propuestas remiten a una noción de ser humano como ser histórico, inacabado, acechado por la alienación y capaz de transformar su realidad.

En torno a los puntos de encuentro entre ambos posicionamientos, entendemos que la vida humana en la perspectiva de Roig, que se perfila como algo por hacerse por parte de quien la vive y no como algo dado de una vez y para siempre, resuena en el “estar siendo de los seres humanos” de Freire, en el que no hay determinismos sino inconclusión, por lo

que aquellos se descubren críticamente como seres inacabados y asumen su posición como sujetos en el mundo en el que hacen y rehacen. Ambos pensadores comprenden la subjetividad como histórica. Ésta se lee en Roig como manifestación de la empiricidad, por la que el ser humano desde esta capacidad de experiencia se afirma y reconoce como valioso y al tomar distancia del mundo se constituye en sujeto, como “actor y autor de su propia historia”, condición necesaria para el filosofar (Roig, A. 2009, 12). En Freire, la historicidad remite al “estar con el mundo y con los otros”, que no es solo “estar en el mundo” sino que da cuenta de la capacidad de (re) creación y transformación del mundo que poseen los seres humanos, que al poder separarse de él, se constituyen como sujetos de su historia, como seres de decisión. La historia se comprende en ambos planteos como no estática ni determinada, sino como discontinuidad (Roig) y como un permanente proceso de devenir (Freire), por lo que esta constitución del sujeto puede o no cumplirse. Así Roig postulará que el “a priori antropológico” tiene función contingente y no necesaria, y Freire que la capacidad de afirmarse como sujeto es una vocación, justamente por ser vocación puede o no actualizarse ante las formas de alienación.

La articulación de ambas propuestas, también, nos permite postular el “ejercicio de autoafirmación y reconocimiento como diálogo”. En consecuencia, la autoafirmación del sujetx que remite a un “Nosotrxs”, se traduce como encuentro horizontal, amoroso, esperanzado y humilde entre los seres humanos, que asumen y refuerzan su compromiso con la liberación de los Oprimidxs.

Desde este entramado la utopía se configura como “conjetura del sueño posible”. Para Roig el discurso utópico como saber de conjetura abre en el horizonte un nuevo espacio: el de “lo otro posible”. Implica crítica que denuncia lo dado por injusto y deshumanizante y que anuncia la novedad y lo distinto a lo vigente; fundada en una comprensión de la realidad como susceptible de ser modificada por un sujeto colectivo que se autoafirma y autoreconoce, en una visión abierta de la historia, no clausurada y discontinua. Para Freire la utopía como sueño posible de realizar que despiertan la conciencia crítica y la esperanza no es puro idealismo, sino “la dialectización de los actos de denunciar y anunciar”, el acto de denunciar la estructura deshumanizante y de anunciar la estructura humanizante. Por esta razón, en la visión freireana, la utopía es también compromiso histórico que exige el conocimiento crítico, es un acto de conocimiento de la estructura deshumanizante para su denuncia y para el anuncio de “un futuro por crear política, estética y éticamente entre todos los seres humanos” (Freire, P. 2015, 116). Evidenciamos los puntos de encuentro en la mirada sobre la utopía de nuestros pensadores, marcados por la presencia activa del sujeto, la crítica y la transformación emancipadora, consideramos que ambos le restituyen valor epistemológico a aquella en la construcción de un saber de liberación que, como sostiene Roig, excede a la filosofía misma pero ésta lo fundamenta teóricamente (Roig, A. 2009, 12).

La puesta en común de estos postulados reivindica “un humanismo de la emergencia y la esperanza”, que inscribimos en el debate sobre la tradición de pensamiento humanista nuestroamericana para aportar a la construcción de nuevos horizontes de sentido de la problemática, que recuperen la dignidad intrínseca de la condición humana en una interpelación crítica del humanismo de corte clasicista y los surgidos en la modernidad, excluyentes de grupos humanos no europeos que han sido inferiorizados por los procesos de colonización. Freire postula un “humanismo esperanzadamente crítico” que es “de carácter concreto, rigurosamente científico, y no abstracto”, es decir, que no se nutre de una visión del hombre ideal fuera del mundo, sino que es un humanismo que pretende verdaderamente “la humanización de los hombres y rechaza toda forma de manipulación, en la medida en que ésta contradice su liberación”; el humanismo “es verdadero si se da

en la acción transformadora de las estructuras donde se encuentran cosificados o casi cosificados” (Freire, P. 2013, 83/84). El humanismo freireano implica un descubrimiento crítico en el que los oprimidos reconocen su deshumanización y se preguntan por la otra posibilidad histórica como seres inconclusos: la de su humanización. Proceso de humanización que presenta, dos momentos: el primero es el descubrimiento de la situación opresora y la profundización en sus causas, pero no se agota en esto, sino que el segundo momento avanza hacia una acción transformadora liberadora que incide sobre la realidad. La lucha por la humanización, en estos desarrollos, consiste en un acto de amor por el que se supera la contradicción opresor-oprimido y en la emancipación que resulta de ella no hay ni opresores, ni oprimidos sino seres humanos liberándose (Freire, P. 2012, 45). La tarea histórica de humanización para Freire le corresponde a los oprimidos, a los condenados de la tierra, a los desaharrapados del mundo. Tarea que no implica que los oprimidos se transformen en opresores de los opresores sino en restauradores de la humanidad de ambos, “su gran tarea es liberarse a sí mismos y liberar a los opresores” (ibíd., 37).

En Roig, como señalábamos anteriormente, el humanismo se centra en el sujeto que se autoafirma y autoreconoce como valioso, el emerger y re emerger de este sujeto en Nuestra América es su carácter específico. Los procesos de emergencia del nuevo sujeto social pueden rastrearse desde la Conquista, Roig identifica tres grandes etapas del desarrollo del mismo. La primera, el humanismo renacentista o paternalista, que se extendió desde mediados del siglo XVI hasta las primeras décadas del XVIII, ejercido por hombres europeos, en su mayoría sacerdotes, frente a los atentados contra la dignidad humana cometidos durante la conquista y colonización. Constituyó una forma paternalista de heterorreconocimiento de la humanidad del indígena, a partir de la noción de unidad sustantiva del género humano. Tuvo sus expresiones más acabadas en las grandes polémicas llevadas adelante por pensadores como Montesinos, Vasco de Quiroga o Bartolomé de las Casas (Roig, A. 1984, 42). La segunda etapa del pensamiento humanista latinoamericano es la del barroco o ambiguo, que favoreció el ascenso social de la clase criolla y de grupos mestizos aliados. Fue la primera expresión de “un sujeto que jugó ambiguamente con formas de ocultamiento y manifestación”, consistente en “un discurso eminentemente ciudadano, con fuertes contrastes -entre vida ciudadana y campesina; entre americanos y europeos- expresados en una retórica que pierde la capacidad de sintetizar el verdadero saber de lo humano y acentúa su carácter de técnica del discurso” (Ibíd. 43). La tercera etapa está constituida por el humanismo ilustrado en la segunda mitad del siglo XVIII, en la que emerge un nuevo sujeto social: el mestizo (Ibíd.)

El humanismo que surge del diálogo crítico de ambas posturas permite (re) afirmar un sujeto histórico y concreto, inmerso en una sociedad determinada, atravesado por la inconclusión y la contingencia. Resuenan, aquí, las voces acalladas de “los grupos sociales emergentes, los oprimidos y los desaharrapados del mundo” que quieren y necesitan ejercitar su voz. Esto da cuenta de la preocupación que comparten Roig y Freire a lo largo de toda su obra: la problemática de la constitución del sujeto como aporte a los procesos de concienciación de los pueblos latinoamericanos y caribeños. La situación concreta de opresión, fuente de explotación e injusticia, es puesta de relieve en este humanismo de nuevo signo, en su abordaje crítico de la realidad histórica, política y social de Nuestra América denuncia su dominación y dependencia estructural desde la Conquista hasta la actualidad. Humanismo que se fundamenta en una visión compartida de la realidad como abierta y susceptible de ser transformada y, por ende, postula como central un saber y una praxis de la liberación. En esta mirada crítica la transformación de la realidad implica una posición axiológica anterior, en la que el sujeto implicado en un “Nosotros” se pone así mismo como valioso y en diálogo amoroso y encuentro con los otros, toma distancia crítica de la realidad

en búsqueda de la situación diferente, que permita la afirmación de la “sujetividad” (Roig) y del “ser de decisión” (Freire).

Para finalizar este primer acercamiento a la puesta en común, indagamos en la comprensión del quehacer filosófico que tienen ambos pensadores. Roig ha insistido en toda su obra, como analizamos, en la filosofía como saber crítico que remite al sujeto que produce y enuncia el discurso filosófico inserto en su realidad histórica y social, lo que permite hablar de otro tipo de cientificidad y postular a la filosofía como “saber de vida y como saber auroral”. Freire, también, enfatiza en el aspecto crítico de la filosofía y acentúa su matriz problematizadora, entendiendo que el pensar críticamente, el correr el riesgo que esto implica y la función de “desvelar” la teoría que se encuentra implicada en la acción, son aspectos fundamentales de la reflexión filosófica. La comprensión de la filosofía que tienen ambos, centrada en su aspecto crítico y la problemática de la subjetividad como histórica, posibilitan la interrupción de la concepción tradicional de la filosofía fuertemente influenciada por la visión del conocimiento y la racionalidad que surge en la Modernidad, marcada ésta por el ideal de consecución de un saber universal que implica un sujeto descorporizado y descontextualizado.

En el presente trabajo intentamos una primera aproximación a esta vinculación, su profundización es objeto de nuestra investigación doctoral en curso. Advertimos la potencia política que provoca esta vinculación, al posibilitar la (re) significación de sus nociones principales como condiciones de posibilidad para la indagación crítica de nuestra realidad histórica, social y cultural. (Re) Emergen como discursos y prácticas fuertemente cuestionadoras del colonialismo como consecuencia de la Modernidad europea y su concepción de racionalidad excluyente, y permiten que los Otrxs, los silenciadx s tomen la palabra, y emerjan las Voces del Sur como interrupciones al pensamiento hegemónico. Desde estas consideraciones intentamos aportar a la (re) formulación y (re) significación de la filosofía y la antropología filosófica, como filosofía práctica situada y comprometida con la liberación.

A modo de cierre

Llegados a este punto, destacamos que hemos intentado una puesta en diálogo, en una primera aproximación, entre las perspectivas críticas de la subjetividad de Arturo Roig y de Paulo Freire, para aportar a (re) pensar el problema del sujetx desde la filosofía latinoamericana crítica, que nos permita operar interrupciones a la concepción tradicional eurocéntrica de la filosofía y de la Antropología filosófica; históricamente asociadas a la consecución de un saber universal excluyente de particularidades y diferencias. Como mencionamos anteriormente intentamos aquí una aproximación no exhaustiva, la profundización de esta relación es objeto de nuestra investigación doctoral en curso.

En un primer momento, desarrollamos aspectos claves de la teoría crítica del sujetx de Roig como una de las expresiones más acabadas de la filosofía latinoamericana y, posteriormente, el núcleo de la perspectiva del ser humano de Freire que fundamenta su propuesta de una educación como práctica de la libertad y su pedagogía del oprimido como práctica humanista. Entablamos un diálogo crítico entre ambos postulados en una primera aproximación, evidenciando sus convergencias y potenciando sus sentidos emancipatorios para pensar y reformular la cuestión del sujetx, que posibilite nuevas formas de emancipación en la actualidad. En este sentido, hemos considerado fundamental operar interrupciones a la antropología filosófica, como disciplina moderna y eurocéntrica,

identificando su matriz europea asentada en binarismos excluyentes, con la finalidad de aportar a una perspectiva que promueva la construcción de discursos y prácticas filosóficas situadas y comprometidas con la transformación social y la liberación.

Para finalizar entendemos que desde esta puesta en común también pueden (re) pensarse las prácticas educativas en Nuestra América, para dotar de sentido las mismas y subvertir la huella colonial trazada por la pedagogía hegemónica. Estos análisis serán objeto de nuestras indagaciones posteriores.

Bibliografía

Acosta, Yamandú. 2008. Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos. Montevideo: Nordan-Comunidad.

Arpini, Adriana. 2020. Historicidad y utopía. Los escritos de Arturo A. Roig durante el exilio. Revista Cuadernos Americanos 173. <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca173-27.pdf>

Arpini, Adriana y Ripamonti Paula. 2017. De interrupciones y sospechas sobre la antropología filosófica: experiencias para una política y transformación curricular universitaria en filosofía. Revista de Filosofía Hermenéutica Intercultural 27: 69-84.

Cerutti Guldberg, Horacio. 2000. Filosofar de Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Fernández Nadal, Estela. 2012. El humanismo latinoamericanista de Arturo Andres Roig. Revista Utopía y Praxis latinoamericana. <https://biblat.unam.mx/hevila/Utopiaypraxislatinoamericana/2012/vol17/no59/2.pdf>

Gadamer, Hans-Georg. 1999. Verdad y método. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Freire, Paulo. 2012. Pedagogía del oprimido. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Freire, Paulo. 2013. La educación como práctica de la libertad. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Freire, P. 2013. Extensión o comunicación. La concientización en el medio rural. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Freire, P. 2015. Pedagogía de la esperanza. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Ramaglia, Dante. 2020. "Reflexiones en torno al pensamiento latinoamericano y sus motivos fundamentales", En Miradas filosóficas sobre América Latina, compilado pro Dante Ramaglia y Ronie Alessandro Teles Da Silveira. Porto Alegre: Fi.

Roig, Arturo A. 1966. Ideología y crítica en las enseñanzas de las humanidades; una meditación a propósito del Alcibiades de Platón. En Separata de las Actas de las 2as. Jornadas Universitarias de Humanidades. Mendoza.

Roig, Arturo A. 1984. El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII, vol. I. Quito: Banco Central del Ecuador.

Roig, Arturo A. 2009. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. Buenos Aires: Una ventana.

Vignale, Silvana. 2012. Filosofía crítica y función utópica en Arturo Roig. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 14. Recuperado de:
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-94902012000100006&script=sci_abstract