

**LA HUELLA DE GABRIEL MARCEL EN PAULO FREIRE: REFLEXIONES PARA
APORTAR A LAS MIRADAS CRÍTICAS DE LA SUBJETIVIDAD DESDE LA
FILOSOFÍA NUESTROAMERICANA**
**GABRIEL MARCEL'S IMPRINT IN PAULO FREIRE: REFLECTIONS THAT
CONTRIBUTE TO THE SUBJETIVITY REVIEWS FROM THE PHILOSOPHICAL
NUESTROAMERICANA PERSPECTIVE**

Noelia Zalazar *

Resumen

Una de las motivaciones fundamentales del proyecto pedagógico político de Paulo Freire ha sido promover una educación emancipadora que permita superar aquellos obstáculos que hacen del ser humano un ser acomodado o ajustado. En virtud de esto, postula una concepción antropológica filosófica centrada en el sujeto como un ser de relaciones, crítico y dialógico. En este sentido, el objetivo de nuestro trabajo es analizar críticamente la presencia de la filosofía de Gabriel Marcel en la perspectiva sobre el ser humano de Paulo Freire atendiendo a las relecturas y reelaboraciones que realiza el pensador brasileño de los desarrollos marcelianos para traducir problemáticas propias del contexto latinoamericano y caribeño. Consideramos que nuestro enfoque dará cuenta de la presencia fundamental del pensador existencialista cristiano en el discurso de Freire, al que le brindó herramientas teóricas fundamentales para construir su noción de conciencia transitiva fanática. A través de ésta tradujo y (re) leyó los irracionalismos sectarios que surgían en el Brasil en transición y apertura democrática de los años sesenta. La metodología que aplicamos en el presente trabajo es de orientación hermenéutica crítica.

Palabras clave: Conciencia transitiva fanática, hombre-masa, diálogo, sujeto crítico, cuestionamiento al avance de la técnica.

*Doctoranda en Filosofía. Docente e Investigadora en Filosofía en la Universidad Nacional de la Rioja, Argentina; noelia_zalazar@hotmail.com ; <https://orcid.org/0000-0002-6977-6259>

Abstract

One of Paulo Freire's fundamental motivations in his political pedagogical project has been to promote an emancipatory education, something that would make it possible to overcome obstacles that make the human being an adapted or adjusted being. By virtue of this, he postulates a philosophical and anthropological conception centered on the subject as a critical and dialogical being of relationships. In this sense, the aim of our work is to make a critical analysis of Gabriel Marcel's philosophy presence in Paulo Freire's perspective of the human being. At the same time, a special attention will be paid to the re-readings and reformulations made by the Brazilian thinker about Marcel's developments so as to be able to translate the problems of the Latin American and Caribbean context. We consider this approach will show the fundamental presence of the Christian existentialist thinker in Freire's discourse, something that provided him with fundamental theoretical tools to construct his fanatical transitive consciousness notion through which he translated and (re) read the sectarian irrationalism that emerged in transitional Brazil during the democratic opening in the sixties. The present work makes use of a critical hermeneutic oriented methodology.

Keywords: Fanatical transitive consciousness, ordinary man, dialogue, critical individual, technic progress questioning.

1. INTRODUCCIÓN

Una de las motivaciones fundamentales del proyecto pedagógico político de Paulo Freire ha sido promover una educación emancipadora que permita superar aquellos obstáculos que hacen del ser humano un ser acomodado o ajustado. En virtud de esto, postula una concepción antropológica filosófica centrada en el sujeto como un ser de relaciones, crítico y dialógico, mirada que permite aperturas, procesos de emergencia y fundamenta toda la visión freireana de la educación, en la que el oprimido se erige como sujeto pedagógico y político, capaz de insertarse críticamente en la historia y no solo como espectador de la misma. En este sentido, el objetivo de nuestro trabajo es analizar críticamente la presencia de la filosofía de Gabriel Marcel en la perspectiva sobre el ser humano de Paulo Freire atendiendo a las relecturas y reelaboraciones de los desarrollos marcelianos que el pensador brasileño realiza para traducir problemáticas propias del contexto latinoamericano y caribeño. Primeramente, indagaremos en aquellos aspectos centrales de la dimensión antropológica de la obra freireana que nos permitirán interpretar críticamente la presencia de Marcel y su noción de “conciencia fanatizada” en la misma. En un segundo momento, inscribiremos esta perspectiva antropológica de Freire en el pensamiento filosófico nuestroamericano para aportar a las reformulaciones de la cuestión del sujeto que posibiliten dotar de nuevos sentidos a la problemática. Consideramos que nuestro enfoque dará cuenta de la presencia fundamental del pensador existencialista cristiano en el discurso de Freire, al que le brindó herramientas teóricas fundamentales para construir su noción de “conciencia transitiva fanática”. A través de ella tradujo y (re) leyó los irracionalismos sectarios que surgían en el Brasil en transición y apertura democrática de la década de 1960. La metodología que aplicamos en el presente trabajo es de orientación hermenéutica crítica (Gadamer, 1999).

2. MARCO TEÓRICO

2.1. ASPECTOS CLAVES DE LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA FILOSÓFICA DE PAULO FREIRE.

Consideramos pertinente iniciar nuestro recorrido crítico analizando las nociones antropológicas fundamentales de la perspectiva sobre el sujeto de Paulo Freire, por ser el marco en el cual inscribimos el diálogo que mantuvo con la obra del filósofo francés Gabriel Marcel. Esto nos permitirá dar cuenta de la importancia de sus teorizaciones en la concepción antropológica freireana, específicamente en la construcción de una tipología particular de la conciencia, en virtud de cual el pensador latinoamericano traduce el accionar de ciertos sectores del Brasil de su época que pretendían detener el creciente emerger del pueblo como sujeto crítico e histórico de su tiempo. En este sentido, hacemos foco en las categorías antropológicas freireanas de raíz existencialista, cuya dimensión, desde nuestra interpretación, esta tramada en un diálogo crítico con la filosofía de la existencia.

En este aspecto, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Emmanuel Mounier y Jean Paul Sartre son sus referencias centrales¹.

El núcleo de esta antropología freireana de raíz existencialista está conformado por las categorías de “ser de relaciones”, “conciencia crítica”, “diálogo” y “esperanza”. En este punto, señalamos que en artículos de nuestra autoría, “Conciencia crítica en Paulo Freire. Notas para una interrupción del modelo hegemónico de la filosofía eurocéntrica” y “Arturo Roig y Paulo Freire: un diálogo imprescindible para (re) pensar la cuestión del sujeto desde la filosofía latinoamericana crítica”, hemos desarrollado *in extenso* las nociones del sujeto como un “ser de relaciones” y las de “conciencia crítica”, el “diálogo” y la “esperanza”. En este trabajo abordaremos los desarrollos freireanos en torno a las categorías de “ser de relaciones” y “conciencia crítica”, presentes en publicaciones posteriores a su primera etapa, y que no fueron incluidas en dichos artículos. En esta oportunidad hacemos foco solo en estos dos postulados, pues nos brindarán herramientas teóricas para una comprensión profunda de la importancia de la “conciencia fanatizada” de Marcel en la propuesta antropológica de Paulo Freire, y de la reelaboración que este realiza de aquella para construir un aspecto fundamental del proceso de humanización desde el desarrollo de la conciencia crítica para superar el ajuste del ser humano.

La noción de “ser de relaciones” y el resto de los ejes de la antropología filosófica freireana adquirieron una resignificación relevante en la obra *¿Extensión o comunicación?: La concientización en el medio rural* (Freire, 2013 b), publicada por primera vez en 1969. En este texto, Freire cuestiona el término de extensión y la actividad que realizaban los agrónomos en la reforma agraria en Chile a mediados de los años sesenta en el marco de ese concepto antidialógico. Previo al desarrollo de su crítica a la actividad extensionista, que entiende como invasión cultural, recupera nuevamente las consideraciones en torno a lo humano como ser de relaciones permanentes con el mundo y con los otros. Enfatiza que la presencia del sujeto en el mundo es un “estar con”, aunque pueda distanciarse críticamente de este. La manera en que los hombres y las mujeres pueden afirmarse como seres de decisión y de transformación es manteniéndose en relación permanente con el mundo y con los otros (Freire, 2013b, pp. 41-42). En consecuencia, como sostuvo Freire en obras anteriores, la problematización de las “relaciones hombres-mundo” y “hombres-hombres” es fundamental, ya que las percepciones y acciones que derivan de estas se dan en diferentes niveles. Ello implica plantear como problema “el mundo del trabajo, de las obras, de los productos, de las ideas, de los mitos, de la ciencia, el mundo de la cultura y de la historia” (Freire, 2013b, p. 96), que resulta de esas relaciones y condiciona a sus propios creadores.

¹ La concepción antropológica de Freire tiene otras fuentes de inspiración, que dan cuenta del diálogo que ha tenido el pensador con el marxismo, la fenomenología y la escuela de Frankfurt, entre las corrientes fundamentales.

A través de esta crítica la realidad se revela como “un mundo de desafío y de posibilidades, de determinismos y de libertad, de negación y de afirmación de su humanidad” (Freire, 2013b, p. 97). Esto le permite a Freire postular como necesaria, para el desarrollo de un proceso crítico de la reforma agraria que implique una transformación cultural, la problematización del “estar siendo” de los campesinos, imbricado en sus relaciones con el mundo y los otros. Tal cuestionamiento dará cuenta del condicionamiento que ejerce la estructura latifundista opresora, cerrada y vertical en la conciencia campesina, constituida históricamente como conciencia oprimida, prohibida de decir su palabra y de participar (Freire, 2013b, p. 53).

Sus principales postulados antropológicos adquirieron una gran potencia política, al ser puestos a operar en el contexto mencionado de la Reforma Agraria de Chile en la que Freire trabajó con campesinos y técnicos agrícolas de casi todo el país. En este sentido, sus ejes antropológicos se reformulan como condiciones de posibilidad para la indagación de lo histórico y lo cultural silenciado y permitan la emergencia de las voces de los Otros, de los condenados al mutismo, así como la construcción de perspectivas antropológicas filosóficas otras que posibilitarán aperturas y emergencias asumiendo la alteridad y la diversidad en todas sus formas.

La conciencia crítica conforma el núcleo de esta visión antropológica y nos remite a un aspecto central de la problemática de la conciencia en el discurso freireano y que sintetiza todo su esfuerzo educativo². En el texto *Concientización: Teoría y práctica de la liberación*, Freire (1974) integra estos postulados a sus reflexiones sobre la utopía. Estos permiten que la conciencia crítica y el proceso de concientización adquieran nuevos horizontes de sentido posibles³. Para Freire (1974) la conciencia crítica implica la utopía:

La concientización nos invita a asumir una posición utópica frente al mundo, posición que convierte al concientizado en “factor utópico”.

Para mí, lo utópico no es lo irrealizable; la utopía no es el idealismo, es 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, la utopía es también compromiso histórico.

La utopía exige el conocimiento crítico. Es un acto de conocimiento. Yo no puedo denunciar la estructura deshumanizante si no la penetro para conocerla. No puedo anunciar si no conozco (p. 31).

² En torno a un estudio pormenorizado de los supuestos fenomenológicos de la conciencia en Freire, se puede consultar a Torres (1980).

³ En esta obra Freire (1974) aclara que, si bien es central en sus reflexiones, no es el autor de la famosa expresión “concientización” (p. 19). Esta fue creada por un grupo de profesores, entre ellos, Álvaro Vieira Pinto y Guerreiro Ramos, que formaban parte del Instituto Superior de Estudios Brasileños. Herder Cámara, fue quien difundió el término y lo tradujo al inglés y el francés.

La utopía, además de acentuar la inserción crítica en la realidad, refuerza el compromiso con un proceso radical de transformación de la misma para que los seres humanos puedan actualizar su vocación ontológica de ser más, de ser sujetos. Tal planteamiento evidencia la potencia emancipadora de la obra de Freire y permite (re) significar su legado. La conciencia crítica, por lo mismo, no se desarrolla fuera de la praxis, no existe separada de la acción-reflexión de los sujetos: “Mientras más concientizados estamos, más capacitados estamos para ser anunciadores y denunciadores, gracias al compromiso mismo de transformación que asumimos” (Freire, 1974, p. 32).

En la obra analizada, Freire (1974) profundiza en las acciones de desvelamiento y desmitologización de la realidad que produce la conciencia crítica y enfatiza las posibilidades de transformación de la misma a partir de ella. La realidad se “desvela” cuando más “se penetra en la esencia fenoménica del objeto frente al cual uno se encuentra para analizarlo” (Freire, 1974, p. 30). Esta acción de desvelar es permanente, no puede agotarse con la creación de la nueva realidad, la cual debe ser objeto de una nueva reflexión crítica: “Considerar la nueva realidad como algo que no puede ser tocado, representa una actitud tan ingenua y reaccionaria como afirmar que la antigua realidad es intocable” (Freire, 1974, p. 31). Este acercamiento crítico de la realidad produce su desmitologización ya que permite conocer los mitos que la conforman y que mantienen la estructura deshumanizante. La desmitologización es la finalidad del trabajo pedagógico humanizante que no podrá ser llevado a cabo por los opresores. “¿Cómo desmitologizar si yo oprimo?”, pregunta Freire (1974): “Los opresores solo pueden mitificar la realidad” (p. 32).

Como señalamos anteriormente, la conciencia crítica implica que los sujetos se apropian de los temas y tareas fundamentales de su tiempo. ¿Cuáles son, para Freire, esos temas y tareas que se les plantean a los hombres, mujeres y diversidades como seres en situación?: “Yo considero que el tema fundamental de nuestra época es el de la dominación que supone su contrario, el tema de la liberación, como objetivo que hay que alcanzar” (Freire, 1974, p. 34). En estos desarrollos recupera, también, y profundiza su tipología de la conciencia que, lejos de ser una cuestión abstracta, sitúa en estrecha y clara relación con la realidad latinoamericana y caribeña, a la que caracteriza como opresora y dependiente. Esto nos permite dar cuenta, de manera más acabada, del aporte freireano a los procesos de concienciación del pueblo en Nuestra América.

En cuanto a la “conciencia intransitiva”, modifica su denominación por la de “conciencia semi-intransitiva”⁴ y hace foco en su caracterización como conciencia perteneciente al tipo de sociedades cerradas y dependientes, aspectos que considera presentes en las sociedades latinoamericanas desde el tiempo de la conquista:

⁴ Este cambio de denominación ya aparece en su texto “Acción cultural para la liberación” (Freire, 2020), publicado por primera vez, en inglés, en 1970, por Harvard.

Las sociedades latinoamericanas se caracterizan por una estructura social jerárquica y rígida; por la falta de mercados internos, ya que su economía está controlada desde el exterior; por la exportación de materias primas y la importación de productos manufacturados, sin que puedan imponer sus puntos de vista; por un sistema precario y selectivo de educación, en el cual las escuelas son un instrumento para mantener el “statu quo”; por altos porcentajes de analfabetismo y de enfermedad, comprendiendo lo que ingenuamente se llama “enfermedades tropicales” y que, en realidad, son las enfermedades debidas al subdesarrollo y a la dependencia; por tasas alarmantes de mortalidad infantil; por la destrucción que a veces tiene efectos irreparables en las facultades mentales; por una débil esperanza de vida y una tasa elevada de criminalidad (Freire, 1974, p. 72).

Freire (1974) subraya la “cuasi adherencia” o “cuasi inmersión” como particularidad de este tipo de conciencia que “no se distancia lo suficientemente de la realidad, para objetivarla a fin de conocerla de manera crítica” (Freire, 1974, p. 73). Para él, la mayor parte de la población campesina latinoamericana se encontraba en ese estado de cuasi inmersión, razón por la que no podía tener una percepción estructural de la realidad y atribuía por ello las causas de su situación a una realidad superior o a algo relativo a si mismo (Freire, 1974).

En cuanto a la “conciencia transitiva ingenua”, Freire (1974) destaca su correspondencia con las sociedades en transición, característica del Brasil de los años sesenta y del resto de la región latinoamericana y caribeña, en las que emerge, principalmente en los centros urbanos, la conciencia popular que implica la presencia de las masas en el proceso histórico. En este punto, Freire distingue la “masificación”, noción que analizaremos más adelante, de la emergencia de las masas populares y su creciente participación en el proceso de democratización que atravesaba Brasil. Acentúa que este nivel de conciencia es ingenuo, porque esta surge tan dominado como el tipo precedente y aún no puede expresar su palabra. Sin embargo, dado el movimiento de emergencia, tiene una mejor predisposición para “percibir el origen de su existencia ambigua dentro de las condiciones objetivas de la sociedad” (Freire, 1974, p. 74). Este proceso de emergencia y apertura que se inicia “crea las condiciones favorables para que un grupo de jóvenes intelectuales participen en la vida política con las masas” (p. 76). Estos, comprometidos con la realidad en la que están insertos, rechazan las recetas importadas (Freire, 1974).

Esta profundización de las categorías antropológicas de Freire de “ser de relaciones” y “conciencia crítica” que realizamos nos brinda herramientas teóricas fundamentales para una comprensión más clara de la importancia de la “conciencia fanatizada” de Marcel en la propuesta antropológica freireana y de la reelaboración que Freire realiza de la misma para construir un aspecto fundamental del proceso de humanización basado en el desarrollo de la conciencia crítica para superar el ajuste del ser humano.

2.2. LAS REELABORACIONES DE FREIRE EN TORNO A LA “CONCIENCIA FANATIZADA” DE MARCEL.

La referencia más importante a Marcel en la obra freireana está presente en el marco de la problemática de la conciencia humana, en su planteamiento de los tipos de conciencia como diferentes modos de comprensión de la realidad y condicionamientos histórico- culturales que una educación que esté al servicio del proceso de humanización debe tener en cuenta. Cuando considera como uno de esos tipos de conciencia a la “conciencia transitiva ingenua” y su posible distorsión en “conciencia transitiva fanática” o masificación, cita en específico a Marcel y su noción de “conciencia fanatizada”, referencia que evidenciamos desarrollada de una manera más acabada y con mayor envergadura en su obra *La educación como práctica de la libertad* (Freire, 2013a), pero que está presente, también, como señalamos, en obras anteriores y posteriores a esta.

En este libro, Freire (2013a), preocupado por la intensificación de los irracionalismos, en especial el sectarismo de derecha, en la etapa de tránsito y apertura democrática que atravesaba Brasil en los años sesenta, advierte de los peligros que ello representa en la distorsión de la “conciencia transitiva ingenua” en masificación o en “conciencia del hombre casi masa”, citando al respecto a Gabriel Marcel:

Es exactamente esta distorsión de la transitividad ingenua lo que llevará al hombre al tipo de conciencia que Marcel llama fanatizada, de la cual hablaremos más adelante. Allí se encuentra uno de los grandes peligros, una de las grandes amenazas a la que el irracionalismo sectario nos está conduciendo (p. 55).

Consideramos que la (re)-lectura que hace Freire de la noción de “conciencia fanatizada” de Gabriel Marcel le brinda elementos teóricos para construir su cuestionamiento a los irracionalismos sectarios del Brasil de su tiempo, a los que traduce y (re)-interpreta desde su noción de “conciencia transitiva fanática”. Esta categoría fundamenta uno de sus mayores esfuerzos condensados en su planteamiento de la conciencia crítica como eje fundamental de su mirada antropológica.

Los desarrollos sobre la “conciencia fanatizada” en el pensamiento de Marcel se encuentran en el capítulo 2, titulado “La conciencia fanatizada”, de la segunda parte de su obra *Los hombres contra el humano* (1955), publicada por primera vez en francés en 1951. “Estamos literalmente cercados por el fanatismo”, afirma Marcel (1955, p. 105) al comenzar su análisis fenomenológico sobre este rasgo.

En un primer momento advierte que no solo se está refiriendo al fanatismo estalinista, ya que, desde su mirada, los comunistas antiestalinistas también son fanáticos. Sin embargo, sus esfuerzos reflexivos se centrarán sobre todo en el nazismo de posguerra que resurge en Alemania y Austria.

Como punto de partida de su exposición, Marcel (1955) recupera de Husserl el carácter intencional de la conciencia, es decir, “la conciencia es esencialmente conciencia de, o más exactamente aún, conciencia *hacia*” (p. 106). Es decir, tiende hacia una realidad de la cual no puede ser separada. En este sentido, la

“conciencia fanatizada” es un modo de existencia de la conciencia que presenta una alteración en dicha intencionalidad, alteración que se da en la manera en cómo la conciencia se refiere a algo distinto de ella (Marcel, 1955, p. 106). Como primera observación, el autor sostiene que el fanático no se asume como tal, que es reconocido como fanático por el no-fanático. Por esto, siempre tendrá a mano el recurso de que es “un incomprendido de su época o un calumniado” (Marcel, 1955, p. 106). Pero, advierte, el fanático no está solo, por el contrario, se sitúa entre otros; existe en el fanatismo la “conciencia hipertensa de un nosotros” que forma una cierta unidad en la que el vínculo es exaltado y “todo sucede como si el fanatismo de uno se encendiera perpetuamente al contacto del fanatismo del otro” (Marcel, 1955, p. 108).

En este aspecto, Marcel (1955) se pregunta en qué consiste el poder fanatizante y dónde reside y responde con énfasis que no es la idea lo que es en sí fanatizante, sino que el fanatismo se erige sobre un “individuo vector”, que representa la encarnación viviente de esa idea:

Parecería que al menos en la inmensa mayoría de los casos, esté centrado, no sobre una idea considerada en sí misma en sus caracteres abstractos, sino sobre un individuo-foco que es de alguna manera el vector. Su desaparición puede determinar una crisis muy grave en las conciencias fanatizadas.

[...] cuando el que llamé individuo vector sucumbe pura y simplemente a una enfermedad o por un accidente, por ejemplo, puede sobrevivirse como una sombra divinizada. Con mucha razón si es asesinado. Pues el crimen basta para provocar una voluntad vengadora, que solo puede exacerbar al propio fanatismo. No obstante, es aún necesario que una cierta sustitución pueda tener lugar, que el muerto tenga un sucesor que sea como su *locum tenens*. Si no cabe esta sustitución, tiende a producirse un desconcierto que puede afectar al fanatismo, por lo menos a la larga (Marcel, 1955, pp. 108-109).

Marcel (1955) continúa con su análisis y señala que es necesario hacer intervenir la noción de masa en la problemática, ya que en su diagnóstico del sujeto contemporáneo las masas son esencialmente fanatizables. Al respecto, recupera las indagaciones de Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* (1999[1930]) y plantea que lo que define a la masa es que el individuo que pertenece a ella no experimenta angustia al sentirse como todo el mundo, es más, se encuentra cómodo al percibirse idéntico a los demás (Marcel, 1955, pp. 109-110). Desde una reelaboración propia de los aportes del filósofo español, Marcel entiende que lo que hace posible que el “hombre-masa” sea fanatizable es, primero, que para pertenecer a la masa debió despojarse de su realidad humana fundamental vinculada a su singularidad, consistente en estar en el mundo, situado y abierto a los Otros. En un claro cuestionamiento a la técnica, subraya el papel de la prensa, de la radio y del cine en dicha supresión, consistente en borrar esta realidad original del ser humano para sustituirla por “un conjunto de ideas y de imágenes superpuestas y desprovistas de toda raíz en el ser mismo del sujeto” (Marcel, 1955, p. 111).

Este aspecto adquiere, aquí, una profunda significación cuando recuperamos su concepción de ser humano. Para quien lo propio del mismo es “estar en

situación”, en oposición a un concepto abstracto que lo presenta desligado de sus vínculos vitales. En esta noción de sujeto marceliana se encuentra implicada la intersubjetividad, debido a que siempre conduce al Otro, por lo que el sujeto es sujeto en tanto que dialoga con los Otros. Al ser borrada esta realidad humana originaria se crea en los seres despojados “una especie de segunda naturaleza enteramente ficticia” que subsistirá por una pasión que subyace en el fanatismo (Marcel, 1955, p. 111). Esa es la causa de que exista una negativa a poner en discusión, negativa que también caracteriza a esta forma de conciencia en la perspectiva marceliana. Al respecto, el pensador francés señala que:

La idea esencial que hay que retener me parece después de todo muy simple, y nada es más fácil que ilustrarla con la ayuda de ejemplos contemporáneos: El Marx de *El Capital* visto por los comunistas fanáticos de hoy o el Hitler de *Mein Kampf*. Esta asimilación que podrá parecerles escandalosa a algunos sin embargo se impone. En uno y otro caso un libro es tratado como libro santo, cuando sin embargo es obra de una criatura humana, cuya infalibilidad nada nos permite proclamar. La decisión de no poner en duda es aquí fanática por esencia, y esta decisión es la raíz de todas las calamidades que el fanatismo arrastra tras de sí. El día en que un marxista, por ejemplo, reconociera de buena fe que la obra de Marx es función de un contexto histórico que se ha modificado profundamente desde entonces, estando bien lejos de poderla considerar como dotada de un valor en cierta forma intemporal, se habría acabado el fanatismo comunista (Marcel, 1955, p. 112-113).

Otro de los aspectos centrales de la interpretación marceliana sobre el fanatismo que se articula con “el hombre-masa” es que la conciencia fanatizada está insensibilizada a todo lo que no se encuentra próximo a ella y, en consecuencia, está desenfocada. El foco real del ser humano, como ser abierto al mundo y en relación con los Otros, es sustituido por focos imaginarios. Estos serán ubicados en un espacio y un tiempo mítico, que podrá ser el de la “Rusia idílica de los lectores de L'Humanité”⁵, el de la sociedad sin clases, establecida previamente a la revolución del proletariado, el milenarismo de los doctrinarios hitleristas o, en el caso del fanatismo religioso, “Roma o La Meca” (Marcel, 1955, p. 116). Por la presencia de este elemento mítico, que procede de la desfocalización de la conciencia, es que dejamos de estar en el plano del pensamiento y que el fanático traslada a este “actitudes estrictamente corporales”; es fanático toda vez que ha sido corporizado (Marcel, 1955, p. 116). En virtud de esto, se forma en él “una voluntad de aniquilar” a los Otros que cuestionan lo que él afirma. Al respecto, Marcel (1955) enfatiza que:

[...] es conducido, ya lo vimos a pretender suprimir a sus adversarios, de los que procura hacerse a ese efecto una imagen tan materializadora y tan degradante como sea posible. En realidad, no los considera ya sino como obstáculos a

⁵ Diario francés fundado en 1904, por el socialista francés Jean Jaurès.

destruir o a derribar, pues habiendo cesado completamente de comportarse como un ser que piensa, ha perdido hasta la más débil noción de lo que puede ser el ser que piensa fuera de sí. Es, pues, perfectamente comprensible que se esfuerce por descalificar previamente por todos los medios a los que quiere exterminar (Marcel, 1955, p. 117).

En estos postulados se fundamenta la crítica marceliana al desarrollo técnico que trajo aparejado la civilización industrial. A lo largo de toda la obra *Los hombres contra lo humano*, y en específico en el capítulo “Técnica y pecado”, denuncia el papel de la técnica en la fanatización de las masas y en la desfocalización de la conciencia, que distorsiona la intencionalidad de la misma. El avance de la técnica, en especial el cine y la radio, contribuyen a esta desfocalización al crear focos imaginarios que reemplazan al foco real del ser humano, consistente en ser “un ser de relaciones con el mundo y con los Otros” (Marcel, 1955, p. 111). Aquí, la propaganda es postulada como la técnica por excelencia para la manipulación de las conciencias. A través de ella y sus anexos publicitarios se le presentan al sujeto “coacciones bajo la forma de seducciones” (Marcel, 1955, p. 60).

Las (re)-lecturas críticas sobre la conciencia fanatizada de Marcel que realiza Freire le permiten construir su noción de “conciencia transitiva fanática” o “conciencia del hombre casi-masa”, con la que traduce y (re)-lee los irracionalismos sectarios, sobre todo el de derecha, que surgían en el Brasil en transición y apertura democrática de su época. La conciencia transitiva fanática es una forma rebajada de conciencia y ostensiblemente deshumanizada, propia de la masificación. “Es la conciencia fanatizada de Marcel”, insiste Freire (2013a, p. 58) y señala, como sus características fundamentales, que en ella:

La posibilidad del diálogo se suprime o disminuye intensamente y el hombre queda vencido y dominado sin saberlo, aun cuando pueda creerse libre. Teme la libertad, aun cuando hable de ella. Le gustan las fórmulas generales, las prescripciones, que sigue como si fuesen opciones suyas. Es un dirigido. No se dirige a sí mismo. Pierde la dirección del amor. Perjudica su poder creador. Es objeto y no sujeto. Y para superar la masificación debe hacer, aunque no sea más que una sola vez, una reflexión sobre su propia condición de masificado (Freire, 2013a, p. 58).

En virtud del análisis crítico de la cita anterior y los desarrollos que le siguen, distinguimos dos aspectos como rasgos preponderantes de esta tipología de conciencia: el ajuste o acomodamiento a la realidad y lo místico. El acomodamiento implica una falta de compromiso con la existencia, el humano se transforma en un simple espectador que se ajusta a las prescripciones ajenas, a las que considera como propias, por lo que no se afirma como sujeto, sino que se minimiza como objeto; le falta la libertad, el poder creador y la responsabilidad que son condiciones fundamentales de una existencia auténtica (Freire, 2013a, p. 57). El acomodamiento o ajuste es propio de la esfera de los meros contactos del mundo animal, a la que Freire (2013) opone su visión sobre el sujeto como ser de relaciones con el mundo y con los Otros. En la esfera de los contactos no hay “creación”, ni “recreación”, tampoco hay “decisión”, se agota en la mera pasividad, lo que resulta en la deshumanización de los hombres y mujeres que,

inmersos en su tiempo, renuncian a su capacidad de optar y son excluidos del ámbito de las decisiones.

En síntesis, en el ajuste no hay comprensión crítica de los temas y realización de las tareas que estos demandan, lo que se intensificaba en la transición que atravesaba Brasil en su proceso de apertura democrática, como señalamos anteriormente. Desde estos desarrollos se comprende por qué Freire ha insistido a lo largo de toda su praxis pedagógica y política en la necesaria y urgente promoción de la “transitividad ingenua” a la “transitividad crítica” que les permita a los sujetos asumir posiciones críticas, que amplíen sus experiencias de participación y poder resistir a las fuerzas de los irracionalismos.

A partir de la interpretación crítica de estos postulados consideramos que existen ciertas continuidades entre “hombre masa”, al que remite la conciencia fanatizada de Marcel, y el ajuste o el acomodamiento como rasgo propio de la conciencia transitiva fanática de Freire. En este sentido, en el diagnóstico del filósofo francés el hombre se encuentra cómodo y feliz de pertenecer a la masa; al verse idéntico a los demás no experimenta angustia, que es propia de una existencia comprometida y responsable. En Freire (2013a) esto se traduce en que en el ajuste el ser humano no percibe lo dramático que resulta que no ejerza su capacidad de optar y decidir, y que sea dirigido por mitos sociales que se vuelvan en su contra y lo aplastan. Al no poder captar críticamente esta tragedia se “irá transformando en el rinoceronte de Ionesco” y lo único que sabrá es que “es lindo ser rinoceronte”: será entonces arrastrado por los cambios y manipulado por prescripciones externas que le son impuestas o suavemente ofrecidas (Freire, 2013a, pp. 37-38).

Marcel (1955) denuncia que el avance y el abuso del desarrollo técnico, al permitir la creación de una atmósfera antiespiritual, no favorece el ejercicio de la reflexión y erige a la propaganda como la técnica por excelencia para la manipulación de las conciencias. Esto es (re)-interpretado por Freire (2013a) para (re)-pensar el papel de la propaganda en los comportamientos ajustados o acomodados del ser humano. El pensador brasileño señala que en esta minimización del sujeto en objeto tiene un papel central la publicidad organizada, sea ideológica o no, ya que el pueblo es dirigido por ella; no piensa, sino que piensan por él. Al renunciar a su capacidad de decidir es expulsado de la órbita de las decisiones y “se ahoga en el anonimato” (p. 35). Se convierte así en un juguete de la propaganda “que intoxica y que no advierte” y que ofrece suavemente prescripciones ajenas, a las que el sujeto juzga como propias (Freire, 2013a, p. 45).

En los desarrollos de Marcel (1955), “el hombre-masa” fanatizable transporta al plano del pensamiento actitudes estrictamente corporales, lo que lo lleva a postular que “el fanatismo es la opinión llevada al paroxismo” (pp. 116-117). En la masa se forma una especie de identidad o aglutinación con los otros, en que el vínculo es exaltado de manera desbordante, causando que el fanatismo de uno se encienda al entrar en contacto con el fanatismo del otro (Marcel, 1955, p. 108). Ante tal situación, Marcel (1955) reivindica el desarrollo del espíritu crítico, ya que este es esencialmente desfanatizador, al oponerse a una decisión implicada en el fanatismo que es la de “no poner en discusión, ni en duda”, que conduce, incluso, a que el propio fanático no se perciba como tal (Marcel, 1955, p. 113). Así

se forma en la conciencia fanatizada una especie de voluntad de aniquilar al otro que no piensa igual.

Estos análisis le brindan herramientas teóricas a Freire para fundamentar su denuncia de que la sociedad brasileña en transición de los años sesenta corría el riesgo de distorsionarse por la fuerza de los irracionalismos sectarios y convertirse en una sociedad de masas en que hombres y mujeres, al estar ajustados, dejan de lado su espíritu crítico y hacen uso, cada vez más, de funciones puramente instintivas y emocionales. En consonancia con este diagnóstico y desde sus (re)-lecturas marcelianas, propone que, en el proceso de afirmación y construcción del sujeto comprometido con su realidad histórica, política, social y cultural es fundamental el desarrollo de la conciencia crítica. Esta le permite reflexionar sobre su propia condición de masificado, ya que implica profundidad en la interpretación de los problemas y las explicaciones mágicas y fabulosas son sustituidas por los principios causales. Al existir una disposición permanente a la comprobación de los descubrimientos y las revisiones, se asume la responsabilidad y se niega el quietismo. En este sentido, la práctica del diálogo es una de las notas típicas de esta forma de conciencia (Freire, 2013a, p. 55-58).

Por nuestra parte consideramos que Freire –a partir de esta reelaboración propia de la mirada marceliana sobre el fanatismo– profundiza en el ajuste o el acomodamiento de la conciencia transitiva fanática que lleva a que el sujeto se transforme en un mero espectador y se someta a las prescripciones ajenas, mientras que Marcel pone el acento en la identidad de la masa, una especie de aglutinación que afecta la singularidad como nota fundamental de la existencia humana abierta a los Otros. Si bien, este último sostiene que la educación debería tomar ciertas “medidas profilácticas” en torno a la conciencia fanatizada, no advertimos en su denuncia del fanatismo y en su cuestionamiento a la técnica una propuesta de transformación de este contexto. Freire avanza en este sentido, pues, al hacer foco en el ajuste de la masificación construye una antropología filosófica que reivindica un sujeto histórico y crítico como propuesta de transformación, uno que no solo denuncia la opresión, sino que anuncia su posible cambio, a través del desarrollo de la conciencia crítica como proceso de humanización.

El segundo aspecto característico de la “conciencia transitiva fanática”, lo místico, conduce a una preponderancia de la irracionalidad en este tipo de conciencia, en que la captación crítica de la realidad se distorsiona y se acentúa el gusto por los mitos y los eslóganes (Freire, 2013a, p. 57). En consecuencia, entregados al dominio de los mitos y dirigidos por la publicidad organizada, los humanos renuncian a su capacidad de decidir, por lo que, sin crítica y, también, sin esperanza, no llegan a construirse como sujetos (Freire, 2013a, p. 35-36). En los análisis antropológicos de Freire (2013a,) el irracionalismo sectario es tanto de derecha como de izquierda, no obstante, enfatiza que en el Brasil en transición predominaban los sectarios de derecha. Estos, ante el emerger del pueblo en el proceso de apertura democrática, buscaban detener ese avance y mantener a las masas populares en la inmovilidad y en el mutismo, “siempre en nombre de su propia libertad” (Freire, 2013a, p. 42). El sectarismo “tiene una matriz preponderantemente emocional y acrítica, es arrogante, antidialógico y por eso anticomunicativa” (Freire, 2013a, p. 44). El sectario no ama ni confía en los Otros,

de ahí la imposibilidad del diálogo, ya que el amor y la fe en los seres humanos son condiciones fundamentales del mismo.

Ya sea de izquierda o de derecha, el sectario es reaccionario porque pretende imponer su opción y no respeta la de los Otros; ambos se presentan como los únicos hacedores de la historia, como sus propietarios. En el caso del sectario de derecha pretende detener la historia y, el de izquierda, anticiparla. Los dos reducen el pueblo a masa y piensan por él; su participación auténtica no les interesa (Freire, 2013a, p. 45).

En el seguimiento de estos desarrollos advertimos que los análisis de Marcel (1955), específicamente aquellos relativos a la “desfocalización” de la conciencia fanatizada, le brindan herramientas fundamentales a Freire (2013a) para postular lo místico como rasgo inherente de su “conciencia transitiva fanática”. Recuperamos aquí que lo místico en la perspectiva marceliana sobre el fanatismo deriva de la desfocalización de la conciencia, que provoca la sustitución del foco real del ser humano—estar situado y abierto a los otros seres y al mundo—por focos imaginarios. Estos últimos, como analizábamos anteriormente, serán localizados en espacios y tiempos míticos, como es el caso de la sociedad sin clases, el milenarismo hitlerista, Roma o la Meca. Otra de las consecuencias de lo místico, relacionada con la falta de espíritu crítico, es que el diálogo se hace imposible. Marcel (1955) afirma que, en un mundo entregado a la técnica y el dominio de la propaganda, hay un envilecimiento de la discusión en la que esta queda reducida a la impostura; basta con una acusación falsa y masiva a la que el otro no puede contestar para finalizar el debate.

Los desarrollos marcelianos son reelaborados en Freire en su postulación de la falta de crítica y la predominancia de la irracionalidad como características que derivan del aspecto místico presente en la “conciencia transitiva fanática”. En esta tipología hay renuncia de la capacidad de decidir y optar, por lo que los hombres y mujeres se entregan, aun creyéndose libres, al dominio de los mitos. La emocionalidad muy marcada, señalada por Freire como indicador de lo místico en el irracionalismo sectario, guarda ciertas continuidades con la pasión exagerada del fanático y la “conciencia hipertensa de un nosotros” en la masa propuesta por Marcel (1955, p. 108). En la perspectiva freireana el sectario, sea de derecha o de izquierda, no somete su acción a la reflexión y es preponderantemente emocional, lo que perjudica su poder creador. En específico, la voluntad de aniquilación del que no piensa igual, derivada de la desfocalización de la conciencia en el pensamiento de Marcel, se traduce en los argumentos antropológicos freireanos en un sectario que se percibe como superior al resto, no respeta la decisión de los demás y que intenta imponer la suya. Desde estas teorizaciones, Freire (2013a) denuncia que los fanatismos separan, embrutecen y producen odios entre las personas (2013a).

La falta de predisposición para el diálogo que resulta de lo místico como nota típica de la “conciencia transitiva fanática” también se construye desde una relectura de los análisis marcelianos sobre el fanatismo que le permiten a Freire (2013a) postular que esto es consecuencia de la presencia de lo místico en dicha tipología de la conciencia, que lleva a una predominancia de la irracionalidad y perjudica el poder creador y la capacidad de amar del sujeto. Con su énfasis en

esta deformación del diálogo, Freire (2013a) refiere explícitamente a la “conciencia fanatizada” de Marcel como uno de los grandes peligros a los que conduce el irracionalismo sectario (p. 55). La huella marceliana es visible en la caracterización que hace Freire del sectario como un individuo arrogante que se opone al sujeto dialógico, que se cree superior al resto y que no tiene un vínculo crítico y amoroso con los Otros ni con su entorno.

A partir de esta revisión consideramos que se puede comprender con mayor profundidad la acentuación que hace Freire de ciertos aspectos de la conciencia crítica en oposición a la conciencia transitiva fanática, como el estar dispuesto a las revisiones y asumir la responsabilidad y la práctica del diálogo y no de la polémica. En síntesis, nuestro pensador traduce, desde una reelaboración propia del análisis de lo místico de Marcel, la oscilación que los hombres y las mujeres realizaban entre el optimismo ingenuo y la desesperación en el Brasil en transición de la década de 1960. En virtud de una aplicación de esta noción a la realidad nuestroamericana, consideramos que Freire aborda con más detalle y desarrollo el elemento de lo místico presente en el fanatismo y que en su obra *La educación como práctica de la libertad* le otorga un lugar relevante. Para avanzar hacia una propuesta de transformación política basada en el desarrollo de la conciencia crítica como resistencia a los fanatismos, lo que le permite dotar a su antropología filosófica de un potente sentido de humanización.

2.3. APORTES A LOS ENFOQUES CRÍTICOS DE LA SUBJETIVIDAD DESDE LA FILOSOFÍA NUESTROAMERICANA

La problemática del sujeto es una de las temáticas centrales de la filosofía nuestroamericana desarrollada en estrecha articulación con la Historia de las ideas en América Latina y el Caribe. Yamandú Acosta (2008) identifica la concepción antropológica centrada en el sujeto viviente de Franz Hinkelammert (2006) como uno de los paradigmas de esta corriente de pensamiento, que cuestionan los fundamentos y las implicancias de la modernidad occidental, diferente e independiente de la crítica que realiza la posmodernidad.

En nuestras indagaciones pretendemos profundizar en esta tesis de Acosta e inscribir en la clásica discusión sobre el ser humano la perspectiva antropológica de Paulo Freire, quien ha insistido a lo largo de toda su obra en la transformación del pueblo en sujeto de su tiempo a través del desarrollo de la conciencia crítica. En este sentido, consideramos que la mirada antropológica freireana presenta puntos de convergencia con la propuesta antropológica de Hinkelammert.

En cuanto a la teoría crítica del sujeto de Franz Hinkelammert, su punto de partida es la tesis de que la conceptualización del ser humano como sujeto no responde a una característica derivada de una supuesta esencia humana previa, sino que es una determinación histórica que surge con la modernidad y experimenta profundos cambios. Señala que la primera configuración de la subjetividad es la del sujeto de pensamiento, el sujeto transcendental:

El concepto de sujeto surge en la relación sujeto-objeto, como Descartes la formula. El sujeto humano es visto como instancia, que se relaciona con el objeto-

res cogitans frente a la *res extensa*—. Como tal es un sujeto de pensamiento enfrentado al mundo de los objetos. Este sujeto ve toda corporeidad como su objeto, por tanto, también no solamente la corporeidad del otro— naturaleza externa incluyendo la corporeidad de los otros seres humanos—sino la de su propio cuerpo. Todos los cuerpos, incluyendo el propio, son *res extensa* sobre la cual juzga el sujeto como *res cogitans*. Eso se lleva hasta la concepción de este yo-sujeto a la instancia, que hace surgir de su propio yo pensante todo el mundo externo, que puede aparecer como objetivación del pensamiento. (Hinkelammert, 2006, p. 499).

Para este autor el reverso de este sujeto de pensamiento es el “individuo poseedor” que en el marco de la relación sujeto-objeto se dirige al mundo para dominar y poseer; es el sujeto calculador de sus intereses y de la posibilidad de aumentar su consumo e ingresos como vía de acceso al mundo. “Tiene relación de propiedad con todo el mundo externo, considerando su propia corporeidad como mundo externo” (Hinkelammert, 2006, p. 500). Este ser humano es visto desde su posibilidad de acumular y, en este sentido, calcula las posibilidades de cumplir con sus intereses materiales. A este fin le sirven su propio cuerpo, sus habilidades e incluso su prestigio. Hinkelammert enfatiza que el sujeto trascendental de pensamiento fue fuertemente criticado en los últimos cien años por diferentes corrientes filosóficas e incluso abandonado. Pero esta negación no afectó al “individuo poseedor”, al contrario, este ocupó su lugar en el sistema capitalista mundial. Pasó de esta manera a ocupar en la sociedad el centro de todas las relaciones, excediendo el ámbito de la actividad económica y abarcando a toda la persona humana y cumplir, en definitiva, con el ideal del *homo economicus* (p. 502).

El cálculo que hace este individuo poseedor es el medio-fin o insumo-producto, que persigue “producir con medios dados un producto cuantitativamente máximo, o bien, un producto dado con medios mínimos empleados” (Hinkelammert, 2006, p. 503). Según nuestro autor, esta acción por la cual el sujeto humano calcula sus utilidades es racional, pero, solo desde el marco del individuo poseedor. Esta perspectiva sobre la racionalidad resulta ser la dominante en la sociedad actual: eficiencia y competitividad son sus criterios rectores. Hinkelammert insiste en que esta comprensión no se limita a lo económico, sino que es asumida por diferentes enfoques sociológicos y filosóficos, y que toda la filosofía posmoderna la presupone. De ahí su tesis de que “la posmodernidad es modernidad in extremis” (p. 21).

Para Hinkelammert (2006), la persecución de los intereses materiales calculados genera un orden en que se “deja de lado los efectos que tiene este tipo de acción sobre los conjuntos sociales y naturales en los cuales la acción acontece” (p. 504). En este sentido, tal orden es autodestructivo y se percibe como crisis. Pero advierte el autor, que esta no es necesariamente una crisis del sistema, sino de los conjuntos reales en los cuales actúa el sistema y que quedan exceptuados de la acción medio-cálculo y, por ende, sus efectos son socavados por esta. Esta crisis que se manifiesta en la exclusión de grandes sectores de la población, en “la crisis de las relaciones sociales mismas y la crisis del medioambiente” (p. 505). Este fenómeno es traducido por Hinkelammert (2006) como “irracionalidad de lo

racionalizado” (p. 505), lo que implica que la acción es racional en los términos del cálculo medio-fin, pero que se torna irracional al considerar los efectos no intencionales que produce esa misma acción. Al imponer sin límites esta acción calculadora en aras de maximizar la eficiencia y la ganancia, “la irracionalidad de lo racionalizado” se transforma en amenaza para la propia vida humana.

Frente a la mencionada racionalidad calculadora impuesta por la modernidad, Hinkelammert (2006) propone reivindicar la condición de “sujeto viviente y corporal” del ser humano, cuya acción se da en el marco de una relación de cuerpo a cuerpo. Los seres humanos se hacen presentes frente a otros y enfrentan el mundo como seres vivientes, por lo que el interrogante clave acá es “la pregunta por las condiciones de posibilidad de vivir como ser viviente” (p. 501). El sujeto, en esta perspectiva, no es una sustancia ni tampoco un sujeto trascendental *a priori*, sino que se revela como necesidad, como una “ausencia que grita” ante el orden autodestructivo del sistema. Es el resultado así de un proceso que implica un llamado a hacerse sujeto, si quiere vivir; solo es en la resistencia y la oposición a la destructividad del sistema que puede desarrollarse como sujeto humano viviente. En consecuencia, su configuración es *a posteriori* como respuesta positiva a esta ausencia (p. 510). En este punto, Hinkelammert entiende que la intersubjetividad es la condición de posibilidad de este sujeto viviente y corporal, puesto que “se sabe en una red, que incluye la naturaleza externa al ser humano, que viva el otro es una condición de la propia vida” (p. 509).

Esta visión del ser humano como sujeto corporal viviente articula con su propuesta de una ética de los intereses materiales, que es una ética necesaria implicada en una racionalidad diferente. Tal racionalidad que no va en contra de los intereses materiales, toda vez que el ser humano como ser natural y necesitado se orienta por estos, sino que los salva de su sometimiento al cálculo medio-fin. La ética de los intereses materiales, en esta perspectiva, es condición necesaria para la reproducción de la vida humana frente a la autodestrucción que ocasiona la racionalidad calculadora:

Los intereses calculados llevan a talar todo el amazónico, porque eso conlleva altas ganancias y una producción alta de bienes materiales. Una ética de los intereses materiales, sin embargo, se opone, porque esta destrucción del Amazonas es la destrucción de una fuente de la vida humana imprescindible (Hinkelammert, 2006, p. 508).

Se trata de la ética del bien común que surge a partir de ese sujeto viviente que interpela al sistema para transformarlo. Hinkelammert destaca que no hay ningún criterio abstracto, ni una verdad absoluta previa, que nos diga lo que es y lo que exige el bien común, sino que esto se revela desde la vivencia de los procesos autodestructivos del sistema y, en este sentido, los valores son mutables, ya que las propuestas del bien común que hayan sido integradas al sistema, pueden volverse nuevamente en contra del ser humano, por lo tanto, las implicancias del bien común tendrán que cambiar. Hinkelammert (2006) afirma al respecto:

No se trata de un cálculo a largo plazo que, a la postre, vuelve a repetir el problema que se pretendía solucionar. Se trata de la exigencia de la transformación del sistema de manera que todas y todos quepan, incluyendo la propia naturaleza externa al ser humano. Esta exigencia trasciende todos los cálculos de los intereses materiales, pero su cumplimiento es la base de la propia vida humana. En este sentido es útil y necesario, aunque esté en conflicto con el cálculo de la utilidad. Es, a la vez, la condición de un respeto realista de los Derechos Humanos, que deben ser respetados como derechos del ser humano en cuanto sujeto (Ibíd., p. 512).

En las perspectivas críticas, tanto de Freire como de Hinkelammert, que acabamos de analizar resuenan las voces acalladas de los grupos sociales emergentes, los oprimidos y los desaharrapados del mundo y de los sujetos negados y aplastados que quieren y necesitan ejercitar su voz. Esto da cuenta de la preocupación fundamental que ambos comparten y que atraviesa sus principales obras: la problemática de la constitución del sujeto como aporte a los procesos de concienciación de los pueblos latinoamericanos y caribeños para su liberación.

En torno a los puntos de encuentros entre sus posicionamientos, entendemos que los dos pensadores despliegan un fuerte cuestionamiento a la concepción antropológica de la Modernidad en sus versiones del sujeto puro de conocimiento y el sujeto de la racionalidad calculadora por reducir al ser humano a su dimensión racional, desligarlo de su contexto y de las tramas culturales y las relaciones de poder que lo atraviesan. Estos pensadores comprenden la subjetividad como histórica y acentúan la posibilidad de la transformación emancipadora. Las propuestas antropológicas de Freire y Hinkelammert nunca entienden al sujeto como instancia individual, sino que remiten a un sujeto colectivo. La articulación de sus tesis nos permite postular “el encuentro dialógico en el que las ausencias gritan”. En Freire, el sujeto es dialógico y situado en un encuentro horizontal, amoroso, esperanzado y humilde con los otros seres humanos, asume y refuerza su compromiso con la liberación de los oprimidos. En Hinkelammert, la intersubjetividad es clave; el sujeto viviente corporal necesitado está en articulación con los otros sujetos vivientes corporales y necesitados y con la naturaleza externa, y desde esta red responde al llamado de hacerse sujeto para defender su interés material más primario, el de seguir viviendo.

La puesta en común de estos postulados propone un humanismo de la esperanza y de la racionalidad reproductiva de la vida que reivindica la dignidad de la condición humana en una interpelación crítica al humanismo de corte clasicista y a los surgidos en la modernidad, excluyentes de grupos humanos no europeos que han sido inferiorizados por los procesos de colonización. Freire (2012) postula un “humanismo esperanzadamente crítico” (p. 45) centrado en la lucha por la humanización, que consiste en un acto de amor por el que se supera la contradicción opresor-oprimido, pues en la emancipación que resulta de ella no hay ni opresores, ni oprimidos, sino seres humanos liberándose. La propuesta humanista de Hinkelammert se opone a la absolutización de la ley del mercado, que reduce al ser humano al individuo calculador y provoca toda clase de

injusticias sociales. Reclama en su lugar a un sujeto vivo y concreto implicado en una ética de los intereses materiales, que surge a partir de la vivencia de la autodestructividad del sistema y que reconsidera a los conjuntos sociales y naturales donde acontece su obrar y a los cuales está integrado como condiciones de posibilidad de la vida misma.

3. CONCLUSIONES

121

Llegados a este punto, destacamos que hemos desarrollado aspectos claves de la perspectiva antropológica filosófica de Paulo Freire, específicamente sus nociones de “ser de relaciones” y “conciencia crítica”, las cuales nos brindaron herramientas teóricas que habilitaron una comprensión profunda de las relecturas que realiza Freire de la noción de conciencia fanatizada de Gabriel Marcel. Dimos cuenta de la importancia de esta noción en la construcción de la categoría de conciencia transitiva fanática freireana y la acentuación que hace Freire de ciertos aspectos de la conciencia crítica en oposición a la transitividad fanática. Desde estos desarrollos antropológicos inscribimos a Freire en el debate sobre la cuestión del sujeto en la filosofía nuestroamericana crítica, entablando un diálogo con las teorizaciones de Franz Hinkelammert.

En síntesis, consideramos que los planteamientos de Freire, lejos de ser una mera recepción, entablaron un diálogo crítico con la obra del filósofo francés Marcel. De esta manera la categoría de conciencia fanatizada adquiere nuevas significaciones al ser puesta a operar en el contexto freireano para interpretar y (re)-significar problemáticas nuestroamericanas, como la emergencia de la conciencia popular y el accionar de los sectores que pretenden detener este proceso de afirmación del pueblo como sujeto histórico y político.

REFERENCIAS

- Acosta, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Nordan-Comunidad.
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y método*. Sígueme.
- Freire, P. (1974). *Concientización: Teoría y práctica de la liberación*. Búsqueda.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2013a). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2013b). *Extensión o comunicación: La concientización en el medio rural*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2015). *Pedagogía de la esperanza*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2020). *Acción cultural para la libertad y otros textos*. Laboratorio Educativo.
- Hinkelammert, F. (2006). *El retorno del sujeto reprimido*. Universidad Nacional de Colombia.
- Marcel, G. (1955). *Los hombres contra lo humano*. Hachette.
- Ortega y Gasset, J. (1999 [1930]). *La rebelión de las masas*. Espasa.
- Torres, C. A. (1980). *Paulo Freire: Educación y concientización*. Sígueme.
- Zalazar, N. (2021). Conciencia crítica en Paulo Freire. Notas para una interrupción del modelo hegemónico de la filosofía eurocéntrica. *Saberes y prácticas. Revista De Filosofía Y Educación*, 6 (2), 1–14. <https://doi.org/10.48162/rev.36.033>.
- Zalazar, N. (2022). Arturo Roig y Paulo Freire: un diálogo imprescindible para (re) pensar la cuestión del sujeto desde la filosofía latinoamericana crítica. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 25, 1-15. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/535>