

Acerca del post. Algunas reflexiones situadas desde una antropología filosófica latinoamericana

About the post. Some thoughts situated within a Latin American philosophical anthropology

Federica Scherbosky

fedescherbo@gmail.com

Doctora en Filosofía. Investigadora del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (Incihusa) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesora de Antropología Filosófica de la Facultad de Educación – Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina

Aldana Contardi

aldana.contardi@ffyl.uncu.edu.ar

81

Doctora en Filosofía. Es miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (FFyL- UNCuyo). Desarrolla tareas docentes de grado y posgrado en la misma universidad. Es autora de publicaciones en revistas especializadas y de capítulos de libros. Ha editado junto con Marisa Muñoz el libro La filosofía argentina de mediados de siglo XX: figuras, temas y perspectivas (Prometeo, 2022).

Resumen

Dentro de una tradición de pensamiento crítico latinoamericano reflexionamos sobre la conformación de lo humano y en torno a la propia constitución disciplinar de la Antropología Filosófica. Hacemos especial hincapié en los sesgos de dicha conformación como un supuesto universal,

pues se trata de una particularidad impuesta, que reviste las características de ser moderno, eurocentrado, blanco, varón, patriarcal, heterosexual. Esta particularidad impuesta como universal en la modernidad deja afuera a múltiples diversidades que no se ajustan a este patrón, constituyendo además una clara jerarquía de poder que pensamos a partir del patrón de la colonialidad del poder y del saber. La filosofía latinoamericana se posiciona críticamente frente a estas exclusiones y jerarquías a partir de tradiciones humanistas más amplias. La postulación del *a priori* antropológico posibilita otro punto de partida para revisar nuestra propia historia y abrirnos a la emergencia. También el pensamiento andino con sus tensiones ínsitas apuesta a trabajar los conflictos constitutivos de nuestra historia colonial, sin concluir en subjetividades mestizas homogéneas. Recurrimos a estas tradiciones y no así a las aperturas posibles de los "post" ya que consideramos que no dejan de representar una cierta instancia de clausura o superación que pretendemos disputar situadamente.

Palabras clave: Antropología Filosófica; Colonialidad; Humanismos

Abstract

Within a tradition of Latin American critical thought, we reflect on the formation of the human and the disciplinary constitution of Philosophical Anthropology itself. We place special emphasis on the biases of this formation as a supposed universal, as it is an imposed particularity that is modern, Eurocentric, white, male, patriarchal, and heterosexual. This particularity, imposed as a universal in modernity, excludes multiple diversities that don't fit this pattern, also establishing a clear hierarchy of power that we analyze through the lens of the colonality of power and knowledge. Latin American philosophy takes a critical stance against these exclusions and hierarchies, drawing on broader humanist traditions. The postulation of the "anthropological *a priori*" offers another starting point to review our own history and open ourselves to new emergencies. Additionally, Andean

thought, with its inherent tensions, aims to address the constitutive conflicts of our colonial history without concluding in homogeneous mestizo subjectivities. We draw upon these traditions rather than the possible openings of the "post-" movements, as we believe they still represent a certain instance of closure or "overcoming" that we aim to contest from a situated perspective.

Keywords: Philosophical Anthropology; Coloniality; Humanisms

Introducción o acerca de la explicitación de nuestro posicionamiento

La tradición de pensamiento crítico latinoamericano desde la que nos posicionamos no recurre al prefijo *post* como estrategia para desplegar una crítica a las tradiciones con las cuales discute. Del mismo modo no acude a la caracterización de lo post ni para plantear novedades ni como tarea crítica, ni como diagnóstico. Más bien asumimos una distancia crítica de estas perspectivas, ya que consideramos que el "post" habilita una cierta idea de superación, incluso de linealidad histórica con las que discutimos o cuestionamos cada vez. No estamos más allá de, donde ese "de" implica una tradición moderna europea que se autopostuló como universal y canónica, sino que pensamos y nos constituimos *con*, discutiendo *dentro de* y creando *a partir de* allí las subjetividades y comunidades situadas en nuestro tiempo y espacio.

83

De todos modos es posible pensar en una clave que incluya en algún sentido la reflexión de un post eurocentrismo como modo de pensar alternativas al moderno eurocentrismo que implica modos complejos de constitución de sujetos y subjetividades. Este post eurocentrismo podría enunciarse más como una perspectiva transmoderna. Esto supone la valoración de tradiciones filosóficas múltiples: latinoamericanas, europeas, chinas, africanas, árabes, entre otras. Esa perspectiva, que a partir de Enrique Dussel, puede

nombrarse como transmoderna se despliega como crítica a la colonialidad del poder y del saber, como crítica al universalismo y a las posiciones de totalidad que han de revisarse.

Las diversas caracterizaciones que ha planteado lo “post” revisten cierta problematicidad si es que remiten a pensar un “después de” o un “detrás de”. ¿A qué remite lo “post”? ¿Qué temporalidad permite pensar? Lo “post” ¿alude a una concepción del tiempo lineal?

Desde la tradición de pensamiento crítico latinoamericano a la que hacemos referencia, específicamente en las propuestas de Arturo Andrés Roig, una categoría que ha tenido múltiples derivas y cuya potencia es enorme es la de *a priori* antropológico. Esta categoría puede ser pensada como centrada en la noción de sujeto y “pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de las pautas implícitas en la exigencia fundante de “ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros” (Roig, 2009, pp. 16-17). Ese ejercicio que implica un “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos” puede pensarse como *a priori* histórico, *a priori* antropológico, *a priori* vital. Este se encarna, además, desde un horizonte de comprensión, condicionado, social y epocalmente. El acto de autoafirmación es entonces un acto valorativo, y no solo gnoseológico (Roig, 2009). Como sabemos, además, los modos en que los sujetos plurales se afirman es una de las tareas a la que se aboca la filosofía latinoamericana. En la propuesta de Roig esta filosofía se ocupa de los modos de afirmación de los sujetos y esto no ocurre de modo lineal y solo por continuidades, sino que puede ser rastreada en sus comienzos y recomienzos.

Por otra parte, si pensamos desde la noción de “pacha” como categoría fundamental del pensamiento andino que alude a lo espacio-temporal desde una concepción del tiempo cíclico es complejo aludir a lo “post”. Como hipótesis interpretativa inicial podemos afirmar que la complejidad que implica pensar lo “post” radica en que nos posicionamos desde un *a priori* que ha de ser explicitado, pero que no podemos negar.

Este posicionamiento implica también una consideración política-epistemológica en lo que respecta a la antropología filosófica, ya que la asumimos como una disciplina anfibia, situada no sólo en el campo de la teoría, sino también como parte de la filosofía práctica. Implica así un posicionamiento ético-político al que no renunciamos al hacer filosofía y sobre todo al pensar lo humano. La discusión sobre el “post” radica fuertemente en la revisión de la modernidad, instancia que como sabemos inaugura Lyotard con su noción de “posmodernidad”. Sin embargo, sostenemos que no se trata sólo de una disquisición teórica acerca del antropocentrismo, el humanismo, el eurocentrismo, la racionalidad o el progreso, entre tantos otros. Se trata, más bien, de las consecuencias prácticas, políticas y éticas de todas esas diversidades no contenidas en el canon de lo universal, de lo moderno. Allí se entraman nuestras vidas, nuestras historias, nuestra cultura, en esa colonialidad que implica el trabajo sinfín de la revisión/constitución/configuración de los sujetos situados.

La crisis del humanismo y su anverso colonial

85

Un tópico central en los debates contemporáneos, especialmente durante el siglo XX, se refiere a la crisis del humanismo, lo que se despliega en discursos que afirman su agotamiento. La crítica del humanismo implica una puesta en entredicho del modo en el que las relaciones entre lo universal, lo particular y lo singular fueron comprendidas y articuladas durante los últimos siglos. Las objeciones al humanismo que se desplegaron durante el siglo XX cuestionaron sus fundamentos epistémicos y antropológicos, lo vincularon causalmente con las dinámicas de la explotación, la alienación, el racismo y la colonialidad (Cfr. Cabanchik y Boticcelli, 2021). Estos cuestionamientos se han profundizado en la actualidad a la hora de pensar en la constitución de las subjetividades en el mundo contemporáneo. Estas tramas, junto con los feminismos y disidencias, problematizan fuertemente la constitución clásica

del sujeto moderno y es en estas derivas críticas donde nos situamos para pensar la Antropología Filosófica como disciplina.

En la primera posguerra se produjeron cuestionamientos al humanismo clásico, los que se extendieron y multiplicaron a partir de enfatizar problemas específicos: la existencia o no de una naturaleza humana común, la caracterización de lo que se consideraba “naturaleza humana”, la consideración de lo humano y su relación con los fenómenos socio-históricos, la concepción de la historia que estaba a la base del humanismo (Foucault-Chomsky, 1971).

Una de las más fuertes críticas a los humanismos, tanto al clásico como al moderno, es el haber promovido formulaciones universales y abstractas de lo humano, formulaciones que dieron lugar a variadas formas de desconocimiento de la diversidad e implicaron en la práctica el menosprecio de alteridades que no entraban en el canon establecido o en concepciones homogeneizantes, normalizadoras o esencialistas.

Cabe destacar que esa formulación universal y abstracta fue realizada desde una condición particular que se impuso como universal y canónica. Esta constitución tiene un tiempo y espacio determinado y es la modernidad europea. De algún modo es el núcleo conceptual que se disputa en el “post”, más allá de las diferentes derivas que este ha tomado.

La Antropología Filosófica se constituye como disciplina en esta trama conceptual moderna y eurocéntrica, y frente a la pregunta por lo humano priorizó las respuestas que dieron cuenta de una conformación de lo humano en términos teóricos e intelectuales. Pocas fueron las instancias -dentro del canon- en las que se abrieron sus dimensiones prácticas y materiales, entre las que no podemos dejar de nombrar a Kant y Marx. Muchas menos aun las que habilitaron a pensar la humanidad de aquellos que no entran en los parámetros de la Europa moderna. Podríamos pensar que ya en ese humanismo incipiente surgen las primeras grietas que irán configurando

diversas crisis hasta nuestro presente. La llegada de España a América y en el encuentro con el otro –o el encubrimiento del otro, como afirma Dussel- da inicio a las múltiples rupturas o cuestionamientos de una humanidad universal, homogénea y cerrada en sí misma. Conocida es la Disputa de Valladolid como un enclave fundante de estas discusiones y de sus reverberaciones contemporáneas (Dussel 1992, 2000; Arpini, 2015; Scherbosky, 2020).

El reconocimiento del otro como un humano igual no le fue tarea sencilla a la Europa moderna. Las múltiples alteridades que pasaban a ser “conocidas” (encubiertas, al decir de Dussel) en la expansión de la modernidad europea no revistieron la condición de iguales sin más y la constitución de la noción de raza estructuró ese proceso. Primero se acentuaron las diferencias fenotípicas y luego se consolidó en términos de “color”, como continúa hasta el presente. A este sujeto abstracto y universal de la filosofía moderna, que había dejado de lado la corporalidad como inferior e innecesaria, se le presentaba la corporalidad de otros como un límite preciso de su aceptación. De hecho es esta misma diferencia la que va a limitar la aceptación de esas alteridades como iguales y las va a reducir a la esclavitud e incluso a mercancías. Este proceso en términos políticos y subjetivos se entrama con la consolidación y expansión del sistema capitalista, que unido al invento de la raza produce una racialización del trabajo que permanece hasta la actualidad y se manifiesta en la jerarquización del trabajo entre países, algunos caracterizados por su mano de obra barata y sobrante y otros por sus grandes empresas de servicios de “alto nivel”. La colonialidad del poder da cuenta de ello (Quijano 1992, 2000) y habilita la posibilidad de repensar las diversas formas de constitución de las subjetividades colonizadas.

Quijano define la noción de poder como una malla que articula relaciones sociales dentro de parámetros de explotación/dominación/conflicto. No hay modo de constituir relaciones sociales por fuera de estos parámetros de

dominación en el sistema colonial capitalista, lo cual implica el control de diferentes dimensiones de la vida social:

(1) el trabajo y sus productos; (2) (...) la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (2000, p. 345).

El trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad entre otros están marcados por esta trama colonial de poder y son parte de las interpelaciones que consideramos emergen en la actualidad como resistencias a esa subjetividad moderna-colonial. En este sentido pensar en una posmodernidad o poscolonialidad resulta algo que no puede ser postulado sin problematizar, ya que justamente la trama modernidad-colonialidad constituye nuestra subjetividad, nuestras sociedades, nuestras relaciones con el trabajo, la naturaleza y la sexualidad. Instancias y relaciones pautadas que no sólo no han sido superadas, ni se ha configurado una nueva etapa histórica, sino que incluso se incrementan día a día. La geopolítica del capital agudiza incesantemente la segmentación entre aquellas poblaciones explotables y las otras expropiables, que no casualmente tienen una clara diferencia racializante. Otro tanto sucede con las tareas de cuidado y la reproducción, como así también con la explotación y expoliación de la naturaleza, cuestiones que nos interpelan a volver una vez más a esta trama que se mantiene impoluta y en la que la superación o el post no cabe.

88

Quijano señala que otra cara de este proceso es la constitución de un nuevo régimen de saber que se consolida y expande a partir del siglo XVII. Este implica:

un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la

externalización (u *objetivación*) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la *naturaleza* y entre aquellas respecto de ésta, en especial la propiedad de los recursos de producción (2000, p. 343).

Esta perspectiva cognitiva consolidada bajo la colonialidad del poder se denomina “eurocentrismo” y genera la “naturalización” de los efectos del patrón de poder capitalista. Así podemos afirmar con el autor que colonialidad del poder y del saber son parte de una misma trama y que el conocimiento eurocentrado es funcional al orden capitalista toda vez que contribuye a la organización/clasificación de la humanidad en términos binarios, por ejemplo, en inferiores/superiores, irracionales/racionales, primitivos/civilizados, tradicionales/modernos.

Nuestra relación con el trabajo en términos de explotación, nuestro vínculo con la naturaleza en términos de dominación y extractivismo, nuestra clasificación sexual en términos binarios y jerárquicos y nuestras subjetividades colonizadas son producto de este proceso de colonialidad que se expresa tanto en las relaciones sociales como en las formas de conocer y vincularnos con los demás, con la naturaleza, con el trabajo, entre otros. Consideramos que parte de las interpelaciones prácticas a la constitución del sujeto moderno proviene de la toma de conciencia de esta colonialidad en sus diferentes aspectos.

La toma de conciencia no implica la superación en absoluto de este proceso, ni una reconciliación que devenga en homogeneidad que apacigüe el conflicto. Más bien, como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui, se trata de un proceso de autoreconocimiento que nos habilita a encontrar nuestros propios traumas coloniales y nuestras propias herencias, a fin de construir historias y genealogías genuinas y no dislocadas. Como sostiene en su libro *Un mundo ch'ixi es posible* (2018):

Un indicio de las insuficiencias del marxismo latinoamericano de los 70 era la abundancia de adjetivaciones, prefijos y comillas a la hora de aplicar conceptos extraídos de su corpus clásico: se hablaba de espacios “pre” o “sub” o “proto” capitalistas (ahora está de moda el “post”); también de comunidades, haciendas y formaciones mercantiles sui generis, que no encajaban en ningún “modo de producción”. Los esfuerzos por disciplinar nuestra diferencia y por obliterar nuestras supuestas “anomalías” tropezaron -y siguen tropezando- con una heterogeneidad proliferante, que se renueva y radicaliza a cada paso” (2018, p. 22).

Quizás el post implique justamente, como afirma Quijano y más tarde Segato, mirarnos en un espejo que no nos es propio, ya que es parte de la necesidad de disolución de un sujeto universal/europeo que nunca fuimos. En nuestra América necesitamos construir sujetos propios, afirmarnos a nosotros mismos y a nuestra historia y nuestra cultura para reconstruir nuestro propio pasado y apostar a nuestro propio futuro, cuestión que sólo podremos realizar a partir de un proceso de autoreconocimiento o de toma de conciencia de nosotros mismos como valiosos/as.

90

esta situación, plagada de incertidumbres e incoherencias, es la que pretendo abordar al caracterizar lo indio como moderno, y al mundo *ch'ixi* como una epistemología capaz de nutrirse de las aporías de la historia en lugar de fagocitarlas o negarlas, haciendo eco de la política del olvido (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 25).

La noción de mundo *ch'ixi* nos permite pensar prácticas descolonizadoras ya que lo *ch'ixi* alude a la idea aymara de algo que es y no es a la vez. Es una noción que habilita a pensar la condición colonial como clave para analizar relaciones políticas y éticas no sólo entre humanos, sino con otros seres humanos y no humanos.

El género a partir de la colonial modernidad

Si bien Quijano menciona como uno de los ámbitos ineludibles de la colonialidad la clasificación sexual, no problematiza la dimensión biológica del sexo, ni la historia del patriarcado. Esto posibilita abrir una pregunta más amplia sobre aquellos aspectos naturalizados y universalistas del discurso de las ciencias en relación con el cuerpo sexuado, los que llevan a deshistorizar el cuerpo en general y el sexo en particular.

Haraway, entre otras pensadoras contemporáneas, cuestiona fuertemente este discurso universalista en relación al cuerpo sexuado y cuestiona la distinción entre "sexo" y "género", la cual suele tomarse muchas veces (incluso dentro de algunos feminismos) como dada. Es más, según Jackier Orr, podemos decir que la ilusión de una unidad común entre todas las mujeres, propuesta por el feminismo, ha estado asentada en unas nociones a-históricas de 'sexo' o 'naturaleza' sirviendo como legitimación implícita de un racismo feminista (Haraway, 1991).

Como sugiere Dona Haraway (1991), en una época como la nuestra en la que el control de los cuerpos y la vida parece ser el modo privilegiado en el que se desenvuelve el poder, no deberíamos descuidar los espacios por los que se infiltra la ciencia y el modo en el que, a partir de este dispositivo, proliferan términos no revisados como "raza", "sexo", "biología", "naturaleza", etcétera. (Bidaseca, 2016).

Sostenemos que hay un entrecruzamiento entre la trama colonial y lo que denominamos como el sistema de sexo-género y allí también hay múltiples aportes desde Nuestra América que se distancian de los feminismos liberales europeos, ya que estos discuten con las tradiciones de los derechos ilustrados burgueses, mientras que aquí los derechos están afincados en comunidades y guardan otra relación también con la naturaleza.

Una teórica fundamental en estas discusiones es María Lugones, quien al analizar la relación colonialidad y género considera que la jerarquización

binaria fue parte de las imposiciones coloniales. Por ello considera que es posible pensar procesos de descolonización del género tal como ha sido concebido tradicionalmente (Lugones, 2008).

La autora afirma que para la vigencia del patrón colonial del poder y del saber, la categoría "género" es tan central e indispensable como la categoría "raza". Sostiene entonces que "la naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la 'raza'" (2008, p. 86). Además sostiene que las relaciones de dominación que involucran al género no pueden quedar reducidas al ámbito privado (familia y parentesco) ya que el género tiene un impacto estructural en toda la organización social colonial. Afirma entonces que:

la reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como "engenerizada" y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género, ambos son ficciones poderosas (Lugones, 2008, pp. 93-94).

Para Lugones, la raza y el género han tendido a funcionar como categorías separadas, sostenidas sobre distinciones binarias tales como blanco/negro, hombre/mujer. Por esta razón, "en la intersección entre 'mujer' y 'negro' hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni 'mujer' ni 'negro' la incluyen" (2008, p. 82). Lugones propone revisar el paradigma de la interseccionalidad para evitar la separación categorial que lleva a seleccionar al grupo dominante y deja otros grupos en las sombras, cancelando la posibilidad de una relación de "fusión" entre categorías que permita visibilizarlos. Esta perspectiva interseccional es propia de los feminismos latinoamericanos o del sur, pues desde sus propias experiencias se interseccionan los sometimientos y dominaciones y es desde allí que

pretendemos comprender las múltiples tramas de constitución de nuestras subjetividades.

La imposición colonial e inescindible de raza y género, distribuye jerárquicamente a la población. La hegemonía está constituida por “hombre y mujer blancos/as en torno a la norma heterosexual, el patriarcado y el dimorfismo sexual”, consideradas como nociones propiamente modernas. En el espacio subalterno encontramos la colonialidad del género y la raza que relega a aquellas personas marcadas por rasgos raciales no blancos, a la animalidad y por lo tanto a la no-humanidad, lo que conlleva el sexo forzado con los colonizadores blancos y a una explotación laboral abusiva que en ocasiones los llevó a trabajar hasta la muerte. (Bidaseca, 2016, Lugones, 2008).

Rita Segato (2015) trabaja también la noción de colonialidad del género, pero se diferencia del planteo de María Lugones, ya que considera que al proponer que las relaciones de poder y de género son una invención moderno-colonial, estaría presuponiendo un pasado pre-colonial en el que los cuerpos estarían libres de aquellas relaciones de poder. Segato disiente y sostiene que previo a la conquista existía una organización patriarcal de baja intensidad, diferente a la del género occidental. Con la intrusión colonial esta organización patriarcal fue capturada, intensificada y reorganizada desde dentro, lo cual generó la apariencia de una continuidad, que no fue tal.

Segato señala que “la sexualidad se transforma introduciéndose una moralidad antes desconocida que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inculca la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos” (2015, p. 86). La autora explica también cómo desde la colonia, el género queda formateado por una matriz heterosexual de modo que, en la actualidad, “pasan a ser necesarios los derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, como el matrimonio entre hombres o entre mujeres” (p. 93). Considera entonces que de algún modo las políticas actuales de ampliaciones de

derechos son un remedio a un veneno que el mismo Estado-nación moderno colonial inoculó en estas latitudes. Da cuenta de múltiples etnias en las que la transición de género o el casamiento entre personas que consideramos del mismo género eran muy frecuentes. Así como la politicidad de las tareas reproductivas y de la esfera doméstica. Instancias todas por las que seguimos bregando actualmente desde feminismos con tintes europeizantes.

Reflexiones finales

Las distintas formas en que se vuelve a revisar la modernidad y sus efectos abre multiplicidad de alternativas al pensamiento. Complejizar la modernidad implica poder abrir una diversidad históricamente negada y que no se hace presente necesariamente desde el post en términos de superación o de más allá, sino abriendo el presente y revisando los procesos constitutivos de esas segmentaciones. Como pensaba Roig ponemos en juego un derecho respecto de nuestro pasado, el de medirlo desde un proyecto de futuro vivido desde este presente.

94

Y en esto hay un largo recorrido de la filosofía latinoamericana que construye otras formas posibles de pensarnos a nosotros mismos al ampliar el universo discursivo -sujetos y fuentes-, que habilita a su vez la multiplicidad. Hay una distancia de la historia en términos lineales y diacrónicos, para pensarla en términos sincrónicos y cíclicos, lo cual posibilita una ampliación del presente, un derecho a revisar nuestro propio pasado y una consecuente apertura de futuros no necesariamente teleológicos y apocalípticos.

La crítica, como instancia propia de la filosofía latinoamericana en la que nos situamos, no implica en este sentido un abandono de la modernidad como etapa superada o con una cierta necesidad de dejarla atrás, sino más bien ahondar en toda su complejidad para posibilitar nuevas emergencias. La crítica ha de ser, además, autocrítica de nuestros modos de afirmación.

Como indicamos en la introducción, la cuestión del sujeto es un problema central en este entramado y atraviesa la obra de Arturo Andrés Roig, como la de otros filósofos latinoamericanos. El filósofo mendocino despliega una reformulación y crítica de la idea de sujeto desarrollada en la filosofía moderna europea. La crítica esbozada se centra principalmente en la idea de sujeto que proviene de la tradición que se nutre de la filosofía de Descartes, Kant y Hegel, así como las derivas contemporáneas de esas teorías. El análisis de Roig da cuenta, en un sentido, de una resignificación del legado de los pensadores de la sospecha para tematizar la cuestión del descentramiento del sujeto. Esto se hace visible en las diversas construcciones, formulaciones y desplazamientos conceptuales. La posibilidad de fundamentar una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano toma como punto de partida en la formulación de Roig la cuestión esbozada en torno al concepto de “*a priori* antropológico”. Este problema se centra en una crítica de la noción de sujeto y pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de la afirmación de los sujetos en sus discursos y en diversas formas de prácticas que los sujetos realizan. Ahora bien, esa crítica a concepciones abstractas para comprender el sujeto tiene como punto de partida la especificidad de la realidad latinoamericana y la consideración de las subjetividades o del sujeto como plural, como colectivo, como comunidad. Asimismo, acentúa el poder transformador y creador del sujeto humano concreto, histórico y empírico (Roig, 2009, 2011; Contardi, 2021; Ramaglia, 2014).

Hemos definido la Filosofía Latinoamericana como aquella que no se ocupa del ser, sino del modo de ser de un hombre determinado, en relación con sus formas de objetivación y afirmación históricas. Hemos dicho también que el discurso que caracteriza a ese filosofar es tanto descriptivo como prescriptivo y que hasta encierra una pretensión de performatividad. Todo esto nos muestra a aquel hombre como un ente emergente que no renuncia al ejercicio de un “juicio de futuro”, como tampoco al desarrollo de formas de saber conjetural compatibles con su propia emergencia dentro de un proceso de humanización. De esta manera hemos de decir que el discurso de la Filosofía

Latinoamericana es, a la vez, especulativo y emancipatorio hecho que no lo invalida epistemológicamente. (Roig, 2011, p. 138)

Un núcleo conceptual significativo para pensar la cuestión de las formas de resistencia de los sujetos es el referido a la noción de “emergencia” en la significación y alcances que tiene en el pensamiento de A. Roig. El filósofo mendocino posibilita pensar una antropología de la emergencia que se interese por los diversos procesos de resistencia como actos de afirmación de las subjetividades, alteridades y diversidades frente a los procesos de sujeción, dominación y variadas formas de menosprecio. La trama conceptual que implica una antropología de la emergencia y una moral de la emergencia latinoamericana desarrollada en términos filosóficos por A. Roig (2002) condensa una lectura de la realidad y de las prácticas que alude a la liberación de los sujetos (en términos teóricos planteados desde las prácticas sociales, históricas y culturales).

Así el modo de constituir nuestra subjetividad marcada por la trama colonial-capitalista se presenta en diferentes aristas para pensarnos a nosotros mismos y nuestra relación con los demás y con otros entes. El trabajo, la técnica, la naturaleza, la sexualidad, las alteridades son ámbitos que tensionan nuestra constitución moderna y desde las cuales pueden abrirse espacios de resistencia que habiliten la creación y la emergencia de lo nuevo: subjetividades emergentes, relaciones emergentes que abren a posibilidades alternativas.

Referencias bibliográficas

- Arpini, A. (coord.) (2015). *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América*. Mendoza: EDIUNC.
- Arpini, A. M., & Ripamonti, P. (2019). Interpelaciones críticas a la antropología filosófica. Agenda de problemas y notas sobre escrituras alternativas. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones*

- Latinoamericanas*, 8(16), 127-142. Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/25078>
- Bidaseca, K. y otras. (2016). La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano. Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo. *Papeles de Trabajo*. IDAES. Vol. 10. Núm. 18. Buenos Aires. Recuperado a partir de <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/article/view/686/1574>
- Cabanchik, S.; Botticelli, S. (Comp) (2021). *Humanismo y posthumanismo: crisis, restituciones y disputas*. Buenos Aires: Teseo.
- Contardi, L. (2021). Sujeto y modernidad. La teoría y la crítica de Arturo Andrés Roig en: Ramaglia, Dante [et. Al.]; compilado por Dante Ramaglia; *Recorridos alternativos a la modernidad: derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Teseopress, pp. 153-180. ISBN 978-987-86-9975-2. <https://www.teseopress.com/recorridosalternativosdelamodernidad/>
- Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo en Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 41-53.
- Foucault-Chomsky, (2007 [1971]). *La naturaleza humana: justicia versus poder Un debate*. Buenos Aires: Katz.
- Haraway, D. (1999) [1992]. La promesa de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles, *Política y Sociedad* N° 30, pp. 121-163.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*. Núm. 9, julio-diciembre 2008, 73-101. Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>

- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples en: *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Bolivia, Serie Foros, pp. 129-140.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*. 13(29): 11-20, Lima.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 122-151.
- Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina en: Mignolo, W. (comp.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 117-131.
- Quijano, A. (2014). Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramaglia, D. (2014). Filosofía latinoamericana: humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 31 (1). Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad Nacional de Cuyo, 53-67.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, A. (2008a). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.

- Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana. [Primera edición: Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.]
- Roig, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad. En buscas de claves de lectura y de un vocabulario descolonial en Bidaseca, K. y Vázquez (comps.): *Feminismos y (pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires: Godot.
- Segato, R. (2015). *La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Scherbosky, F. (2020). Una actualización de la Disputa de Valladolid, o acerca de cómo se ingresa en la comunidad de comunicación. *Galáxia. Revista do Programa de Pos-Graduacao em Comunicacao e Semiótica*. N° 43. Enero-abril 2020. Pp.26- 40. Pontificia Universidad Católica de San Pablo. ISSN 1982-2553. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-25532020144236>

Recibido: 06/08/2024

Aceptado: 24/09/2025

Cómo citar este artículo

Scherbosky, F. y Contardi, A. (2025). Acerca del post. Algunas reflexiones situadas desde una antropología filosófica latinoamericana. *RevID, Revista de Investigación y Disciplinas*, Dossier Especial de antropología, San Luis, p.81-99