



Revista Perseitas

E-ISSN: 2346-1780

[perseitas@funlam.edu.co](mailto:perseitas@funlam.edu.co)

Fundación Universitaria Luis Amigó  
Colombia

Muñoz Gaviria, Diego Alejandro  
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA RELACIONAL EN LA OBRA DE PAULO FREIRE:  
DIÁLOGOS CON LA TEORÍA CRÍTICA DE KARL MARX  
Revista Perseitas, vol. 2, núm. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 186-203  
Fundación Universitaria Luis Amigó  
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498951553004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

# ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA RELACIONAL EN LA OBRA DE PAULO FREIRE: DIÁLOGOS CON LA TEORÍA CRÍTICA DE KARL MARX<sup>1</sup>

Philosophcal anthropology relationship in the  
work of Paulo Freire: dialogues with  
the critical theory of Karl Marx

Recibido: 27 de febrero de 2014 / aprobado: 21 de abril de 2014

*Diego Alejandro Muñoz Gaviria\**

## Resumen

Este texto realiza un acercamiento antropológico-filosófico a los puntos de conexión existentes entre las ideas filosóficas y políticas de Karl Marx y las ideas filosóficas, políticas y pedagógicas de Pulo Freire. La tesis central es sustentar este diálogo de los autores con base en la defensa de una antropología filosófica relacional, que reivindica en el ser humano sus dimensiones sociales, históricas y transformadoras.

## Palabras clave:

Antropología filosófica relacional; teoría crítica; formación; transformación; emancipación.

---

Forma de citar este artículo en APA:

Muñoz Gaviria, D. A. (2014). Antropología filosófica relacional en la obra de Paulo Freire: diálogos con la teoría crítica de Karl Marx. *Revista Perseitas*, 2 (2), pp. 186-203.

<sup>1</sup> Este artículo hace parte de los productos investigativos del proyecto titulado: “De Tijuana a la Patagonia: perspectivas críticas educativas en América Latina”. Financiado por la Universidad San Buenaventura – Medellín. Y hace parte de la tesis doctoral en filosofía titulada: “La concepción de lo humano y su educación- formación en la obra de Paulo Freire: aportes para una antropología filosófica y pedagógica crítico-latinoamericana”.

\* Magíster en psicología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Coordinador de la línea de investigación en desarrollo humano y contextos educativos del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP) de la Universidad San Buenaventura, Medellín-Colombia. Miembro del grupo sobre Formación y Antropología Histórico Pedagógica (FORMAPH) de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: diegomudante@gmail.com

## Abstract

In this text an anthropological-philosophical approach is made to the connecting points existing between the philosophical and political ideas of Karl Marx and the philosophical, political and pedagogic ideas of Paulo Freire. The central thesis is to sustain the dialogue of these authors based on the defense of a relational philosophical anthropology that claims the social, historical and transformative dimensions in the human being.

## Keywords:

Relational philosophical anthropology; critic theory; formation; transformation; emancipation.

## Introducción

En el diálogo filosófico Freire-Marx, es pertinente partir de un lugar de ubicación teórico-político de los autores, en la tradición filosófica de la teoría crítica. Estos autores enfatizan en lo que se puede enunciar como la cualidad relacional de los seres humanos, su base antropológica relational-solidaria que permite en términos pedagógicos y políticos la propuesta de praxis educativas, formativas, emancipadoras y transformadoras colectivas. Para la perspectiva crítica sólo es posible reivindicar la condición humana a la luz de su carácter relational e histórico-transformador. En palabras de Cleber, en la lectura de Freire a Marx:

Las primeras lecturas de Marx no fueron motivadas porque tuviera alguna comprensión de lo que fuese la producción económica o porque buscara una comprensión rigurosa del mundo. Tenía apenas algunas “intuiciones” sobre las relaciones productivas, la reflexividad mental, la conciencia del mundo y cómo era que esta conciencia se forjaba. Considera que era un cuerpo virgen para estas reflexiones, pero no para la rabia contra la injusticia (Cleber, 2002, p. 24).

En efecto, las bases epistemológicas de la teoría crítica de estos autores, que denuncian la injusticia para su posterior transformación, se ven expuestas en los siguientes criterios:

Una reivindicación del ser humano como centro de toda reflexión, es decir, de una postura humanista como base de toda perspectiva crítica. El ser humano es visto por estos autores como un sujeto histórico capaz, desde sus bases existenciales, de hacer su vida. En esta lectura, Marx aporta su base humanista crítica en las discusiones sobre la emancipación humana, la crítica a la economía política liberal, la crítica a la dialéctica hegeliana y su crítica al comunismo primitivo (Fromm, 2005, pp. 7-12) (Gogol, 2008, pp. 325-339).

Sobre el tema de la emancipación humana, Marx en su texto *La cuestión judía*, publicado por primera vez en alemán en 1843<sup>2</sup>, discutiendo con Bruno

<sup>2</sup> Para este texto se cuenta con la versión en español, editada por Anthopos-Méjico en 2009.

Bauer, su profesor de teología<sup>3</sup>, acerca de la problemática de los judíos, logra establecer las bases filosóficas de la emancipación humana y política. En tanto emancipación humana, todos los seres humanos hemos de hacernos responsables de nuestra existencia, haciendo para ello, de la tradición y sus herencias históricas, recursos para agenciar nuevas y renovadas praxis liberadoras. Este tema será de vital importancia en la discusión Marx-Bauer, en cuanto el primero esgrime como base de la emancipación judía, la necesaria problematización judía de sus tradiciones religiosas que, desde una lectura crítica, podrían propiciar políticamente la legitimación y reproducción de un sectarismo o segregacionismo apoyado en la creencia de ser un pueblo superior a los otros, de ser un pueblo salvo o escogido por Dios, asunto que se traduce o expresa en relaciones concretas de producción y reproducción social, por ejemplo, en las condiciones históricas concretas de las maneras de defensa y acumulación de la propiedad privada. Para Marx, tras la cuestión judía se encuentra en sus praxis vitales, la reproducción de una idea de ser humano signado por el egoísmo, que sólo ve en sus relaciones la posibilidad de obtener ganancias o beneficios. En palabras de Marx:

No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real. ¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta. ¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La usura, ¿cuál su dios secular? El dinero. Pues bien, la emancipación de la usura y del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

Una organización social que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible el judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad. Y, de otra parte, cuando el judío reconoce como nula esta su esencia práctica y labora por su anulación, labora, al amparo de su desarrollo anterior, por la emancipación humana pura y simple y se manifiesta en contra de la expresión práctica suprema de la auto-enajenación humana (Marx, 2009, p. 123).

<sup>3</sup> Bruno Bauer (1809-1882), filósofo y teólogo alemán de creencias cristianas, impactó la reflexión teológica de Marx a cerca de sus críticas a los postulados teológicos del judaísmo, en especial, sus ideas acerca de la condición privilegiada de los judíos al ser el pueblo escogido por Dios. La tesis central del teólogo consiste en la problematización de la cuestión judía en tanto discusión teológica y política sobre los supuestos privilegios derivados de la posición y distinción ejercida desde la consideración de superioridad del judaísmo. Para el autor, sólo sería posible la liberación judía en tanto su trascendencia como humanos, que incluso debe llagar al ejercicio radical de cuestionar los axiomas y *ethos* valorativos que configuran el judaísmo como sistema religioso. En palabras del autor: “los campeones de la emancipación de los judíos no examinan esa relación ni trazan su verdadera imagen. En una época en que la crítica combate todo lo que hasta hoy había regido nuestro mundo, ellos, para decirlo de una vez, no han impedido que los judíos y el judaísmo fuesen lo que son o, antes bien, ni siquiera se busca saber lo que son y, sin examinar si su naturaleza admite la libertad, se los quiere liberar” (2009, p. 8)

En esta lectura, Marx ubica al judío en su configuración histórico-social como la expresión política de la sociedad burguesa: “la sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña” (Marx, 2009, p. 125).

En cambio para Bauer, la emancipación judía sólo pasa por la crítica ideológica a las formas de opresión y de segregación de la cuestión específica o particular judía, ejercida por otros, principalmente por el estado cristiano, y que no compromete humanamente la autopostura de los judíos en tanto crítica trasformadora a sus prácticas vitales. Para Bauer, según Marx, la problemática judía es teológica dejando poco explorada su implicación antropológica y política. Al respecto escribe Marx:

Como vemos, Bauer convierte aquí el problema de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrupuloso teológico de quién tiene mejores perspectivas de alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se repite ahora bajo una forma más esclarecida: ¿cuál de los dos es más capaz de llegar a emanciparse? La pregunta ya no es, ciertamente: ¿hace el judaísmo o el cristianismo libre al hombre?, sino más bien la contraria: ¿qué es lo que hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo? (Marx, 2009, p. 121).

Con base en esta crítica, Marx no pretende negar la cuestión judía, al contrario busca desde una perspectiva crítico-humanista ver cómo, sin una autocritica, sería imposible dinamizar una crítica ideológica a una determinada situación de opresión. La emancipación humana sería, en este sentido, un acto de formación crítica donde cada sujeto hace de su herencia cultural un trampolín desde el cual lanzarse al océano de sus praxis existenciales. La emancipación humana sólo sería tal en cuanto problematización de los procesos de constitución de la propia existencia, para desde allí, problematizar los contextos, momentos y creencias históricas hegemónicas. Emanciparse humanamente sería equivalente a la reconstrucción y deconstrucción de las condiciones existenciales que hacen posible nuestro estar en el mundo, y que si no son cuestionadas y relativizadas, podrían devenir en sectarismos. Por ello para Marx: “antes de poder emancipar a otros, tenemos que empezar por emanciparnos a nosotros mismos” (2009, p.131).

La emancipación política, que se debate y conquista en el contexto de lo público y colectivo, no podría darse sin las bases de una emancipación

humana que comprometa la existencia de cada quien con la deconstrucción de sus propias configuraciones existenciales. Así, en la cuestión judía, Marx establece como basamento de la emancipación política de los judíos, en términos de la superación colectiva de las situaciones de opresión, la emancipación humana, en tanto autocrítica existencial que permita la crítica y trasformación de las situaciones de opresión desde el desalojo del opresor que hay en sí mismo. Para Marx:

No cabe duda de que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual. Y claro está que aquí nos referimos a la emancipación real, a la emancipación práctica (Marx, 2009, p. 140).

Y más adelante argumenta:

La desintegración del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración, no es una mentira contra la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la emancipación política misma, es el modo político de la emancipación de la religión (Marx, 2009, p. 141).

En este sentido, el profesor Paulo Freire enuncia la pertinencia política crítica y humanizadora de desalojar al opresor que hay en cada uno de los seres humanos, que es muchas veces naturalizado por las situaciones de opresión, pero que los oprimidos, en sus diferentes manifestaciones históricas y políticas deben resistir y transformar. Para el autor:

El gran problema radica en cómo podrán los oprimidos, como seres duales, inauténticos, que «alojan» al opresor en sí, participar de la elaboración, de la pedagogía para su liberación. Solo en la medida en que se descubran «alojando» al opresor podrán contribuir a la construcción de su pedagogía liberadora. Mientras vivan la dualidad en la cual ser es parecer y parecer es parecerse con el opresor, es imposible hacerlo. La pedagogía del oprimido, que no puede ser elaborada por los opresores, es un instrumento para este descubrimiento crítico: el de los oprimidos por sí mismos y el de los opresores por los oprimidos, como manifestación de la deshumanización (Freire, 1992, p. 41).

Freire asume las ideas del humanismo crítico de Marx, en cuanto reivindica como centralidad de lo humano y su caminar el hacerse responsable de su

propia existencia, de su propia voz. Sobre este asunto será central la recuperación de las ideas de Freire sobre la radicalidad humana, establecidas en sus textos *Educación como práctica de la libertad* (1969) y *Pedagogía del oprimido* (1970). Lo radical en Freire es una manera de enunciar la consolidación de un proceso de emancipación humana y política en los seres humanos que los lleva a un nivel de compromiso en sus propias existencias con sus luchas, que no deja espacios para la desconexión, el alejamiento o la falta de responsabilidad con dichas causas. Al respecto escribe Freire:

El hombre radical, comprometido con la liberación de los hombres, no se deja prender en 'círculos de seguridad' en los cuales aprisiona también la realidad. Por el contrario, es tanto más radical cuanto más se inserta en esta realidad para, a fin de conocerla mejor, transformarla mejor. No teme enfrentar, no teme escuchar, no teme el descubrimiento del mundo. No teme el encuentro con el pueblo. No teme el diálogo con él, de lo que resulta un saber cada vez mayor de ambos. No se siente dueño del tiempo, ni dueño de los hombres, ni liberador de los oprimidos. Se compromete con ellos, en el tiempo, para luchar con ellos por la liberación de ambos (Freire, 1970, p. 26).

Este tema será profundizado en las siguientes páginas, por ahora conviene dejar clara la idea del diálogo humanista-crítico de Marx y Freire, en tanto defensa del ser humano como un ser que al cuestionarse cuestiona el mundo, que al transformarse, transforma el mundo.

En el diálogo Freire-Marx, el ser humano es un ser de relaciones, lo que Freire enunciará como un ser que necesita de los otros para llegar a ser más, con lo cual se gesta una diferencia filosófica y política con las antropologías individualistas de corte liberal. Estas ideas de Freire se encuentran de forma transversal en sus obras, pero es de gran relevancia exponer a grandes rasgos, la antropología relacional que enuncia Freire en los dos primeros capítulos de *Pedagogía del oprimido*, tras sus reflexiones políticas y pedagógicas en términos de los procesos de liberación y de educación. Para el autor: "nadie educa a nadie, y nadie se educa a sí mismo. El hombre se educa mediatisado por la sociedad o el mundo" (Freire, 1970, p. 17).

La idea central de este diálogo humanista-crítico es la defensa de la revolución permanente como accionar político concreto de los diferentes sujetos

en postura de lucha. Para los dos autores las luchas desde abajo, desde los poderes populares, es la clave para romper con la ortodoxia y la burocracia que termina por colonizar las manifestaciones partidistas.

Con base en este diálogo filosófico de Freire y Marx, es pertinente adentrarse en la fundamentación filosófico-antropológica de la antropología relacional propuestas por estos autores; para ello, se hará a continuación un acercamiento teórico a dos subcategorías antropológicas o formas de concreción de dicha antropología relacional, a saber: el ser humano como ser histórico y el ser humano como ser de relaciones y contactos.

### **Subcategorías antropológicas del ser humano como ser de relaciones**

El hombre es un ser de relaciones en contextos, por ende es un ser histórico encarnado en cada historia y civilización de los diferentes pueblos. Comprender antropológicamente al ser humano como ser de relaciones, nos ubica en la perspectiva filosófica de reconocer la historia de la especie humana y la biografía de cada ser en particular, como un proceso de humanización, en el cual el ser, en sus relaciones, posibilita la vinculación y la transformación social. Para Freire “La ‘hominización’ no es adaptación: el hombre no se naturaliza, humaniza al mundo. La ‘hominización’ no sólo es un proceso biológico, sino también historia” (Freire, 1970, p. 10).

En la lectura crítico-humanista del diálogo Freire-Marx, se reconoce como base de la antropología relacional la posibilidad humana de producir su historia siempre en relación o contacto, por ello, la humanización como proceso sociohistórico de vinculación y transformación permite desmarcar la pregunta filogenética de la especie humana, de un simple dato biológico, para hacer de él un postulado biográfico fundamental en la condición humana. Para Freire y Marx, sólo es posible la reflexión y praxis sobre lo humano, articulando la hominización a la humanización, el proceso histórico-evolutivo de la especie humana a los procesos antropogénéticos<sup>4</sup> de configuración de cada ser en su particularidad existencial. Para el autor:

<sup>4</sup> Se entiende por antropogénesis, siguiendo al filósofo de la educación Octavi Fullat (1997), como el proceso de humanización mediante el cual cada ser humano se constituye en tal.

El hombre es hombre, y el mundo es histórico-cultural, en la medida en que ambos inacabados, se encuentran en una relación permanente, en la cual el hombre, transformando al mundo, sufre los efectos de su propia transformación [...] Todo esfuerzo de manipular al hombre, para que se adapte a esta realidad, no sólo es científicamente absurdo, ya que la adaptación sugiere la existencia de una realidad acabada, estática, y no en creación, sino que significa, aún, quitarle al hombre su posibilidad, y su derecho, de transformar al mundo (Freire, 2010, p. 87).

Lo que se pretende con este supuesto antropológico-filosófico es comprender la conciencia humana que ha adquirido el hombre sobre el mundo, en el proceso de conquistar su propia existencia, por ello el hombre se humaniza, es decir, se trata de revisar el valor del ser humano, no sólo como recurso de la sociedad, sino al ser humano por la trascendencia del hombre en sí mismo (Mesa, 2013, pp. 20-26). Como bien lo enuncia Freire<sup>5</sup>:

El 'concepto antropológico de cultura' es uno de estos 'temas bisagra' que liga la concepción general del mundo que el pueblo esté teniendo al resto del programa. Aclara, por medio de su comprensión, el papel de los hombres en el mundo y con el mundo, como seres de transformación y no de la adaptación (Freire, 1970, p. 149).

Por lo anterior, los seres humanos están llamados a vivir, a sentir, a leer el mundo a través del tiempo y siempre en relación con los otros. Los seres humanos existen activamente, su configuración antropológica les hace experiencias abridoras de sentido que establecen contactos, que aprenden a decir su palabra en un contexto de relación con el otro (Mesa, 2013, pp. 46-47). Para Freire: "La práctica de la libertad solo encontrará adecuada expresión en una pedagogía en que el oprimido tenga condiciones de descubrirse y conquistarse, reflexivamente, como sujeto de su propio destino histórico" (Freire, 1970, p. 3).

Estas prácticas de la libertad como expresión del carácter histórico y relacional del ser humano, llevan a preguntarse por el ser humano como ser histórico y por sus relaciones y contactos. A continuación se tematizarán estas inquietudes a la luz de las siguientes subcategorías antropológicas de la antropología relacional existente en el diálogo Freire-Marx.

<sup>5</sup> A propósito de la importancia del concepto antropológico de la cultura, véase P. Freire, *La educación como práctica de la libertad*.

## El ser humano como ser histórico

El ser humano como ser histórico es la base de toda la filosofía crítica, incluida la de Marx y la de Freire. Para la teoría crítica sólo es posible la pregunta crítica por el ser humano a través de una doble historicidad: el reconocimiento histórico de lo humano y el reconocimiento histórico de quien pregunta por lo humano (Wulf, 2008, p. 100) Esta doble historicidad cumple además la tarea de ubicar las reflexiones sobre lo humano en el campo de la realidad humana concreta, no en el espectro de la especulación metafísica, una distinción que autores como Max Horkheimer en su texto *Observaciones a la antropología filosófica* (2003) y Jürgen Habermas en su libro *Perfiles filosófico-políticos* (2000), establecen con otras perspectivas filosóficas que si bien hacen preguntas antropológico-filosóficas por el ser humano, se distancian de la perspectiva crítica en cuanto piensan al ser humano en abstracto, a través de referentes teológicos y metafísicos, que no logran concretarse en la experiencia de seres históricos situados.

Lo histórico del ser humano se ve configurado en la existencia concreta, particular de cada ser humano. Para Freire la historia no es más que la experiencia humana vista en la perspectiva filogenética del acumulado experiencial de la especie y ontogenética de la vivencia de cada ser en sus circunstancias concretas. Esta idea de historia, marca su acento en la idea de camino, itinerario o recorrido, que tiene en sus basamentos la reivindicación política del ser humano, en tanto especie viajera (*homo viator*), como hacedor de historia y de su propia experiencia. Este ser creador de su propia historia se hace un ser inconcluso, una especie viajera que no logra conquistar de forma definitiva su propia existencia.

La implicación política fundamental de esta idea es la concepción de acción política que está en sus trasfondos, una acción política que se hace esperanzadora en cuanto afirma la potencia humana de crear su propio camino, de marcar su propio itinerario. La acción política propuesta por la teoría crítica compromete al ser humano, de forma radical, con la construcción de su propia historia. Para Freire: “Si los hombres son seres del quehacer esto se debe a que su quehacer es acción y reflexión. Es praxis. Es transformación del mundo” (Freire, 1970, p. 157).

El ser que es histórico es transformador en el sentido de la acción política propuesta por la teoría crítica, no tendría sentido antropológico-filosófico defender el carácter histórico del ser humano, sino contribuye a historizar todas sus formas de ser, hacer y estar, es decir, todos sus constructos culturales. El ser humano al ser histórico, es un reconstructor de todo lo construido, es un ser que rehace el mundo de forma continua, en búsqueda inacabable por ser más. En palabras del autor:

Hace tiempo, en *Pedagogía del Oprimido* analicé lo que ahí denominaba la *búsqueda del ser más*. En ese libro defini al hombre y a la mujer como seres históricos que se hacen y se rehacen socialmente. Es la experiencia social la que en última instancia nos hace, la que nos constituye como estamos siendo (Freire, 2003, p. 19).

La vocación histórica del ser humano, es en la propuesta antropológico-filosófica de Freire, un reconocimiento de la búsqueda de ser más, de verse el ser humano como tarea inacabada, como construcción permanente. Esta búsqueda de ser más fundamenta políticamente la perspectiva histórica esperanzadora que ve en la praxis humana de desarrollo y transformación del sí mismo, el desarrollo y trasformación de la sociedad. Como lo expresaría Freire “todo ser, se desarrolla (o se transforma) dentro de sí mismo, en el juego de sus contradicciones” (Freire, 1970, p. 173).

Para que el ser humano tome conciencia histórica de su vocación histórica de ser más, parte del reconocimiento de ciertas situaciones que impiden de manera concreta esta vocación. Para Freire la opresión sería precisamente aquellas realidades que impiden al ser humano ser más. La opresión como situación concreta implica dos cosas: de un lado, la afirmación de la existencia de formas deshumanizantes que impiden el ser más, propio de quienes asumen la postura de opresión; de otro, la negación de esta afirmación, con el interés de convertir una situación de opresión en una situación de liberación, propia de quienes toman conciencia de estar siendo oprimidos. Para Freire:

La tendencia, entonces, de los primeros, es vislumbrar el inédito viable, todavía como inédito viable, una “situación límite” amenazadora que, por esto mismo, necesita no concretarse. De ahí que actúen en el sentido de mantener la “situación límite” que le es favorable (Freire, 1970, p. 121).

En este caso, el ser histórico en su vocación histórica de ser más, se ve eclipsado por una postura de opresión, que genera una subjetividad concreta: la del opresor, quien en sus formas de vida busca sustentar dicha opresión en la negación del oprimido como ser histórico. El opresor se hace tal al negar la vocación de ser más del otro, que queda en esta relación subordinado a la condición de oprimido. Esta situación de opresión se hace límite cuando los oprimidos, desde sus praxis políticas, buscan subvertir esta realidad<sup>6</sup>. En la lectura político-esperanzadora de Freire, el ser humano al encontrarse en “situación límite”, tiene muchos más elementos para escribir su historia y puede ser cada vez más consciente de su historicidad y, a partir de ella, liberarse de las ataduras del opresor, permitiéndole transformar el mundo que le rodea (Mesa, 2013, p. 45). Evitar la configuración de una situación de opresión en una situación límite, es la tarea de los opresores, quienes desde sus visiones de mundo intentan naturalizar la negación de la vocación histórica de ser más de los oprimidos, como lo expone Freire:

En este caso, los temas se encuentran encubiertos por las “situaciones límites” que se presentan a los hombres como si fuesen determinantes históricas, aplastantes, frente a las cuales no les cabe otra alternativa, sino el adaptarse a ellas. De este modo, los hombres no llegan a trascender las “situaciones límites” ni a descubrir y divisar más allá de ellas y, en relación contradictoria con ellas, el inédito viable (Freire, 1970, p. 121).

Lo inédito viable es para Freire una categoría política que reivindica antropológica y filosóficamente la capacidad de los seres humanos como seres históricos, de crear frente o sobre situaciones de opresión, situaciones límite que detonen nuevas realidades históricas de liberación. Por ello, lo inédito viable implica una práctica liberadora, es algo que en realidad no ha pasado y que creará nuevas experiencias. Lo inédito emerge históricamente como una ruptura o discontinuidad con lo dado como terminado y por ende ahistórico, y su viabilidad es sólo la consecuencia lógica de defender la historia como producción; el inédito viable, es así, la posibilidad histórica de hacer historia, un principio fundante de la vocación histórica de los seres humanos por llegar a ser más.

<sup>6</sup> El proceso de humanización o de liberación desafía, en forma dialéctica a los oprimidos y a los opresores. Así, en tanto es, para los primeros, su inédito viable que necesitan concretar, se constituye, para los segundos, en “situación límite” que es necesario evitar.

En conclusión, el ser humano histórico se hace en el preciso momento en que reconoce su existencia como una experiencia abridora de sentido en la praxis continua de romper con los parámetros que pretenden negar o limitar la vocación histórica de ser más. Para una lectura antropológico-filosófica del ser humano como ser de relaciones, inscrita en la tradición crítica, el ser humano es un ser histórico que transforma el mundo transformándose a sí mismo. Desde esta perspectiva, un acto revolucionario sólo se establece a partir de la conversión de situaciones de opresión en situaciones de liberación, lo cual sólo puede concretarse históricamente, gracias a la transformación de relaciones y subjetividades opresoras en relaciones y subjetividades liberadoras, de lo contrario, como seres históricos, una praxis que se pretende liberadora, podría reproducir la opresión en otros términos o con otros motivos. Para Freire:

Del mismo modo, un liderazgo revolucionario que no sea dialógico con las masas, mantiene la “sombra” del dominador dentro de sí y por tanto no es revolucionario, o está absolutamente equivocado y es presa de una sectorización indiscutiblemente mórbida (Freire, 1970, p. 160).

Quizás el punto de conjunción más preciso entre la subcategoría ser humano como ser histórico y el ser humano como ser de relaciones y contactos, sea el diálogo como base antropológica de toda antropología relacional. El ser histórico se reconoce como colectivo en cuanto establece diálogos con los otros, en cuanto reivindica al otro como ser histórico y, por ende, busca con él la conquista de la vocación histórica de ser más. Con esto Freire afirma:

Estamos convencidos de que el diálogo con las masas populares es una exigencia radical de toda revolución auténtica. Ella es revolución por esto. Se distingue del golpe militar por esto. Sería una ingenuidad esperar de un golpe militar el establecimiento del diálogo con las masas oprimidas. De estos lo que se puede esperar es el engaño para legitimarse o la fuerza represiva (Freire, 1970, p. 161).

En definitiva, en este apartado, se argumentó antropológica y filosóficamente por qué para Freire, en diálogos con Marx, el ser humano es un ser histórico en una doble implicación: por una parte, el ser humano es histórico porque hace parte de la historia, está inmerso en ella, con cada una de sus actuaciones va escribiéndola, va configurándola. Por otra parte, la historia configura al ser humano, ella influye en la manera en la que este afronta su coti-

dianidad, ella va influyendo determinantemente en las formas que este adopta para interactuar con el mundo (Mesa, 2013, p. 60).

Según Freire, al hacerse consciente de su “historicidad” y al comprender a cabalidad la bi-direccionalidad en la que esta característica opera sobre su realidad, el ser humano materializa la posibilidad real de ser auténticamente libre. Únicamente al hacerse consciente de que es constructor de su propia historia y al asumirse como tal, el ser humano se eleva hasta el punto de vislumbrar la auténtica libertad, siempre en relación con los otros (Mesa, 2013, p. 44).

### **El ser humano, un ser de relaciones y contactos**

Una vez establecida la centralidad antropológico-filosófica de la consideración del ser humano como ser histórico, es pertinente en clave de la teoría crítica, explicitar la relacionalidad y el contacto como base de la condición humana del ser social. Tanto para Marx como para Freire, sería impensable el ser humano como constructor de historia sin tener en cuenta sus vínculos sociales. Para Freire:

Y es como seres transformadores y creadores que los hombres, en sus relaciones permanentes con la realidad, producen, no solamente los bienes materiales, las cosas sensibles, los objetos, sino también las instituciones sociales. Sus ideas, sus concepciones (Freire, 1970, p. 119).

Por lo anterior, en este apartado se pretende sustentar filosóficamente los argumentos que hacen del ser histórico un ser de relaciones y de contactos con los otros, con lo otro y consigo mismo.

Comprender al ser humano como ser de relaciones y contactos, implica reconocer la importancia de la presencia del otro. El otro deviene en mi cómplice en cuanto comparte con mi existencia, la posibilidad histórica-solidaria de transformar las realidades existentes. El otro se hace motor de la relación en tanto compromete en el encuentro con la generación de vínculos que permiten el paso de la extrañeza a la complicidad y cercanía. En este acercamiento, la relación deconstruye con base en el diálogo, en la intersubjetividad reforzada, en el reconocimiento del otro y su palabra. Para Freire:

Es así como no hay diálogo si no hay un profundo amor al mundo y a los hombres. No es posible la pronunciación del mundo, que es un acto de creación y recreación, si no existe amor que lo infunda. Siendo el amor fundamento del diálogo, es también diálogo. De ahí que sea, esencialmente, tarea de sujetos y que no pueda verificarse en la relación de dominación (Freire, 1970, p. 102).

Para Freire el amor es el principal pegamento social, es un cemento social que permite la construcción de relaciones dialógicas y de la confianza, una posibilidad histórica, política y social que da paso a la conversión del otro extraño, en otro cómplice. El amor hace alusión a la sensibilidad humana que reconoce, respeta y apoya el proceso histórico y político humano de “ser más”. Como ya se expuso, el “ser más” es una autoconstrucción de la vocación histórica.

En resumen, *el ser humano como ser de relaciones y contactos* propone filosóficamente un ser histórico que reconoce todo lo viviente y, por ende, un ser que ama, respeta, y siente y al sentir al otro, se compromete radicalmente con su cuidado y protección (Mesa, 2013, pp. 43-45). Este compromiso implica una decisión, el ser humano es un ser de decisiones, sólo él en sus relaciones es capaz de humanizarse. En este sentido, el profesor Hernández expone que: “Cuando el hombre delega su capacidad de tomar decisiones, va perdiendo una característica esencial: su humanidad; sin ella el hombre es cosificado, no es sujeto, es un objeto y víctima del sistema” (Hernández, 2010, p. 21).

El ser humano, histórico y de relaciones, es un ser que implica decisiones, un “ser para sí”, que en sus praxis vitales conquista la libertad y la conciencia. En el quehacer del sujeto el ser humano se hace humano, toda praxis es una actividad sobre sí en una situación concreta. Para Freire:

De ahí en adelante, este ser, que actúa de esta forma y que, necesariamente, es un ser consciente de sí, un ‘ser para sí’, no podrá ser, si no estuviese siendo en el mundo con el cual está, como tampoco existiría este mundo si este ser no existiese (Freire, 1970, p. 118).

Con las anteriores reflexiones se quiere destacar la configuración socio-cultural del sujeto, en sus implicaciones históricas y relaciones, que pueden ser sintetizadas en la expresión “hacerse humano”, un proceso donde se humaniza al otro y a sí mismo a través del diálogo.

## Conclusiones

La propuesta de la antropología relacional de Paulo Freire, se configura en su diálogo filosófico-antropológico con Karl Marx, lo que hace de esta un aporte al campo de la teoría crítica en sus aspectos filosófico-antropológicos y antropológico-pedagógicos. En el primer aspecto, la antropología relacional fundamenta como base de la condición humana el encuentro con el otro, la necesidad de establecer, propio de los procesos de humanización, vínculos sociales. Para Freire el ser humano es un ser de relaciones que se desborda en el encuentro con lo otro y los otros. El otro es fundamental para la filosofía y pedagogía freiriana, gracias a su presencia se puede establecer el diálogo humanizador.

Por lo anterior, el segundo aspecto, el antropológico-pedagógico, retoma de la antropología relacional las claves para comprender una pedagogía del oprimido, que busca que los oprimidos al transformarse, transformen el mundo a través del diálogo. La propuesta pedagógica de Freire se establece sobre las bases de una antropología relacional, de una concepción del ser humano como ser histórico, de relaciones y de contactos. Para Freire: “La pedagogía del oprimido, que busca la restauración de la intersubjetividad, aparece como la pedagogía del hombre” (Freire, 1992, p. 52).

Desde la antropología relacional de Marx y de Freire, el ser humano se realiza en sus relaciones con el mundo, con los otros y con lo otro, por ello es un ser de apertura. La apertura de la condición humana demanda, en el sentido de la antropología relacional, el inexorable encuentro con lo indeterminado que es el otro y su existencia, y la necesidad de establecer relaciones dialógicas-horizontales de reconocimiento y reivindicación del otro. Para Marx y Freire es sólo así que el ser humano puede salir de sí y transformar su existencia, más allá de la simple satisfacción material de las necesidades. Este salir de sí al encuentro con el otro es visto por Freire como transitividad o conciencia transitiva, una suerte de apertura y relación con lo otro. Para el autor:

Esta transitividad de la conciencia hace permeable al hombre. Lo lleva a vencer su falta de compromiso con la existencia, característica de la conciencia intransitiva, y lo compromete casi totalmente. Es por eso por lo que existir es un concepto dinámico.

co, implica un diálogo eterno del hombre con el hombre; del hombre con el mundo; del hombre con su Creador (Freire, 1971, p. 53).

En conclusión, la antropología relacional permite en la reflexión filosófica aquí propuesta, la defensa de una antropología filosófica que reivindica la condición humana en sus aspectos históricos y relacionales, que hacen del ser humano un ser de relaciones contextuales desde las cuales propiciar su apertura al mundo.

## Referencias

- Cleber, J. (2002). Revisión de las referencias teórico-prácticas del pensamiento de Paulo Freire. En: Saul, C.C. (Ed.) *Paulo Freire y la formación de educadores: múltiples miradas* (pp. 23-32). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1971). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1992). *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (2010). *¿Extensión o comunicación?* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Fromm, E. (2005). *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fullat, O. (1997). *Antropología filosófica de la educación*. Barcelona: Ariel Educación.
- Gogol, E. (2008). *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*. México: Casa Juan Pablos.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

- Hernández, O.A. (2010). Hacia una antropología de la educación en América Latina desde la obra de Paulo Freire. *Revista Magistro*, Vol. 4, (No. 8), pp.19-32.
- Horkheimer, M. (2003). Observaciones a la antropología filosófica. En: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marx, K. (2009). *La cuestión judía*. México: Anthropos.
- Mesa, P. (2013). *Concepción de ser humano, formación y educación en el texto “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire*. (Tesis de Maestría en Educación). Universidad de San Buenaventura.
- WULF, Ch. (2008). *Antropología, historia, cultura, filosofía*. México: Anthropos.