

LA CATEGORIA FILOSOFICA DELLA *SUJETIVIDAD* IN ARTURO ANDRÉS ROIG

Tommaso Sgarro

Abstract: Arturo Andrés Roig (1922-2012) introduces in the text *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (*Theory and criticism of Latin American thought*) of 1981 the neologism *sujetividad* in opposition to the term *subjetividad* (subjectivity); at the same time, starting from the rereading of Kant and Hegel, he defines the category of *anthropological a priori* as an element necessary for the construction of the Latin American philosophical identity. Articulating these two categories, the Argentine philosopher elaborates his personal critical theory for the construction of objectivity starting from subjectivity, aiming to give a new meaning to words such as experience, temporality, and historicity within a redefined normativity of philosophical practice. Through an in-depth analysis of the historiographical-philosophical passages within Roig's work, this essay analyses the main problematic elements concerning the reflection on the term *sujetividad*.

Keywords: Roig, *Sujetividad*, *Anthropological a priori*, Kant, Hegel.

* * *

Il filosofo argentino Arturo Andrés Roig, su una copia personale del suo testo *La filosofía latinoamericana ante el “descentramiento” y la “fragmentación” del sujeto: una respuesta a la problemática de la “identidad” y la “alienación”* edito nel 1996 per la rivista “*Intersticios: Filosofía, Arte, Religión*”¹ scrive a margine, «gli editori non hanno rispettato il termine “*sujetividad*”, a quanto pare lo hanno inteso come un errore di ortografia»². Come indica Carlos Pérez Zavala nel *Diccionario del pensamiento alternativo*, opera curata dallo stesso Roig, «la parola *sujetividad* non compare nei dizionari; è un termine utilizzato da Arturo Roig, come il più appropriato per indicare la forma di essere soggetto come volontà di perseverare nell'essere. *Sujetividad* è il termine con cui si riassume la dottrina di Roig sull'argomento»³. La parola assume un ruolo specifico nella riflessione dell'autore argentino per la prima volta in *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) in opposizione al termine *subjectivum*; mentre quest'ultimo indicherebbe l'individuo nella sua mera dimensione sostanziale, la *sujetividad* rimanderebbe all'atto del porsi come soggetto nella costruzione dell'oggettività. La genesi del neologismo sta all'interno della più complessiva riflessione sullo statuto della filosofia latinoamericana e sul problema della sua identità, che Roig conduce a partire dalle tesi di Leopoldo Zea⁴, in relazione al tema del

¹ A.A. Roig, *La filosofía latinoamericana ante el “descentramiento” y la “fragmentación” del sujeto: una respuesta a la problemática de la “identidad” y la “alienación”*, in «*Intersticios: Filosofía, Arte, Religión*», II (1996), 4, pp. 9-33. Conferenza tenuta in occasione del conferimento del titolo di professore onorario presso l'Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, 30 settembre 1994.

² E. Roig, *Empeinado filósofo de la esperanza: biobibliografía anotada de Arturo Andrés Roig*, Buenos Aires, CLACSO, 2022, p. 334. La traduzione dei testi in lingua spagnola è a cura dell'autore dell'articolo, salvo quando diversamente indicato.

³ C. Pérez Zavala, *Sujetividad*, in H.E. Biagini, A.A. Roig (a cura di), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 514.

⁴ Cfr. G. Cacciatore, *Leopoldo Zea. Una filosofía para América Latina*, in G. Cacciatore, *El búho y el cóndor: ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*, Bogotá, Planeta, 2011, pp. 53-78; M. del Pilar Mora, *Desde la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizado*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2012, pp. 21-56.

soggetto (*sujeto*). Come scrive Yamandú Acosta «mentre la “*subjetividad*” si riferisce alle modalità di soggettivazione del soggetto, la “*sujetividad*” si riferisce alle modalità della sua oggettivazione [...], in relazione al “soggetto latinoamericano”»⁵.

Per comprendere dunque pienamente la portata del neologismo di Roig, occorre recuperare il ruolo che ha nella ricostruzione della funzione storica che viene assegnata alla filosofia del continente Sudamericano, a partire dal confronto con l’idea di “soggetto” della filosofia europea. A tal proposito risulta essere decisiva l’idea di *a priori antropologico* «filosoficamente fondato ed esercitato da Roig discorsivamente, socialmente e politicamente [...] a partire dalla “nostra America”, quella di un “nosotros” storico ed empirico, come soggetto la cui soggettività è ridimensionata come “*sujetividad*”, in continuità e in rottura con l’“*a priori antropologico*” espresso nella filosofia di Kant ed Hegel, che rappresentano paradigmaticamente la modernità eurocentrica del XVIII e XIX secolo»⁶.

Con questi due autori Roig apre un confronto che sta dentro la questione della definizione di una storia delle idee latinoamericana, da realizzarsi metodologicamente «sempre al di là dell’interesse puramente erudito; [...] uno strumento di auto-conoscenza, legato alla consapevolezza della propria identità e al desiderio di liberazione nazionale e continentale. In questo senso, la storia delle idee latinoamericane fa parte di una lunga ricerca di identità iniziata con l’indipendenza e proseguita in diversi momenti storici, di cui il programma di liberazione emerso negli anni ’60 del XX secolo è l’erede»⁷. All’interno di questa traiettoria, e nella rilettura che Roig fa della tradizione europea, trova la propria ragion d’essere il neologismo *sujetividad*. Nella ricostruzione che proporrò delle motivazioni che hanno reso necessaria l’introduzione del termine nel linguaggio filosofico dell’argentino, proveremo anche a mettere in risalto come lo stesso autore colga solo parzialmente la sua portata emancipatrice, inscritta in una particolare fase del proprio percorso intellettuale, e di come nella sua riflessione l’attenzione si sposti progressivamente più sulla valorizzazione dell’*a priori antropologico* inteso come il *ponernos a nosotros mismos como valiosos y tener como valioso el pensarnos a nosotros mismos*, affermazione dell’empiricità e della storicità del soggetto (*sujeto*).

1. Kant e l’*a priori antropologico*

Per intendere il valore dell’*a priori antropologico* e in che rapporto sta con la *sujetividad* nell’opera di Roig, occorre vedere come esso si vada definendo mediante il confronto, la critica, la messa in discussione della storia della filosofia europea e dei suoi principali protagonisti, in particolare Kant ed Hegel. Nel 1974 si tiene a Morelia, in Messico, un incontro per il lancio della Filosofia della Liberazione in tutta l’America Latina; in quella occasione Roig presenta un intervento dal titolo *Función actual de la filosofía en América Latina*⁸, dove sostiene la necessità di sviluppare la filosofia alla luce dell’*a priori storico*,

⁵ Y. Acosta, *Filosofía latinoamericana y sujeto*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2009, n. 90, p. 61.

⁶ Y. Acosta, *Un humanismo crítico desde nuestra América*, in A. Arpini, M. Muñoz, D. Ramaglia (a cura di), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, Historia de las ideas y Universidad*, Mendoza, EDIFYL, 2020, p. 29.

⁷ D. Rawicz Morales, *Arturo A. Roig y la ampliación metodológica de la historia de las ideas*, in «Cuadernos Americanos 173» (2022), 3, p. 54.

⁸ Il testo è edito come A.A. Roig, *Función actual de la filosofía en América Latina*, in A. Ardao et al. (a cura di), *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 135-152.

termine già utilizzato da Foucault⁹ ma che egli ripensa in senso kantiano come trascendentale.

In *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* del 1981 scrive che «la storia della filosofia può essere intesa come un lungo processo in cui l'essere umano è stato ripetutamente costretto a smascherare la permanente ambiguità del termine stesso "filosofia", che ha implicato e implica forme di conoscenza sia critiche che ideologiche»¹⁰. La filosofia è un tipo di pensiero che si auto-interroga, e per sua stessa natura è un sapere critico già prima della riflessione kantiana, anche se solo con essa si è giunti a una chiara consapevolezza del suo carattere e della sua necessità. Come "critica" essa deve presupporre una *filosofia della filosofia*, ovvero un'indagine che non si fermi a ricercare i limiti e le possibilità della ragione umana, e che non si interessi solo della conoscenza ma anche del soggetto della conoscenza; essa «si propone quindi di avere una portata più ampia della tradizionale critica della ragione; è, infatti, un tipo di critica più ampia che mira a rispondere a una problematica che include questioni riguardanti la vita filosofica stessa»¹¹. Per Roig è lo stesso Kant che all'interno dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza* (1783) avrebbe considerato, seppur non sviluppato compiutamente, l'idea per cui la critica «presupponga il regolativo e faccia della filosofia un sapere normativo, in cui la norma non è qualcosa di esterno alla filosofia, ma qualcosa di derivato dalla sua stessa struttura, che si preoccupa non solo dei limiti della ragione, ma anche del modo di essere dell'essere umano, che spesso è incompatibile con quei limiti posti dal kantismo»¹². Nel paragrafo 57 della citata opera kantiana, il filosofo tedesco così scrive:

Quando noi connettiamo il precetto di evitare tutti i giudizi trascendenti della ragion pura con il precetto – che apparentemente vi contraddice – di risalire fino ai concetti che giacciono al di là dell'uso immanente (empirico) della ragione, noi ci avvediamo che ambedue possono coesistere, ma appunto solo rimanendo sulla linea limite dell'uso legittimo della ragione, perché questa linea appartiene egualmente al campo [357] dell'esperienza come a quello della realtà intelligibile; ed apprendiamo allora per questo mezzo come quelle così eccelse idee servano puramente a determinare il limite della ragione umana, affinché da una parte non si pensi solo ad estendere indefinitamente la conoscenza empirica, come se al nostro intelletto non restasse altro compito che di conoscere il mondo empiricamente dato, e d'altra parte non si pensi tuttavia di voler trascendere i limiti dell'esperienza e di giudicare delle cose che sono al di là di essa come cose in sé¹³.

In Kant ci sarebbe dunque, secondo Roig, un atteggiamento solo apparentemente (per sua stessa ammissione), contraddittorio per cui la normatività della filosofia tiene conto non solo della natura della ragione, ma anche della natura dell'essere umano che la usa. In questa direzione, la nozione di "critica" si allarga, non riducendosi a una scienza dei giudizi sintetici a priori che agiscono solo sul piano logico-formale ed epistemologico, ma andando

⁹ Cfr. M. Foucault, *La recherche scientifique et la psychologie* (1957), in M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. I, n. 3, pp. 137-158.

¹⁰ A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 100. Il testo completo del libro è liberamente disponibile online al link <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/index.htm>

Una seconda edizione del testo di Roig è stata pubblicata nel 2009 a Buenos Aires per l'editore "Una Ventana"; nel riferimento alle pagine però noi seguiremo la numerazione della prima edizione.

¹¹ Ivi, p. 9.

¹² *Ibidem*.

¹³ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, Milano, Rusconi, 1995, p. 229.

ad interrogare un altro tipo di *a priori*, secondo Roig già apertamente individuato da Kant¹⁴, che è l'*a priori antropologico*. La normatività della filosofia è dunque qualcosa di interno ad essa e può essere garantita solo dalla possibilità di una critica, kantianamente intesa, sul duplice livello logico-trascendentale e antropologico. Se dunque Kant definisce i giudizi sintetici a priori di tipo formale per stabilire i limiti della ragione e delimitare il campo della conoscenza, per Roig si tratterà di definire l'*a priori* del soggetto conoscente nella sua realtà umana e storica, di superare l'orizzonte del soggetto per come inteso dalla filosofia europea da Cartesio in poi, a partire dai criteri dell'evidenza logica e dalla razionalità pura.

Kant e Hegel della tradizione cartesiana furono eredi, non arrivando mai a dubitare del trionfo della coscienza grazie al potere dell'evidenza, che consentiva alla filosofia di fondarsi su una presunta conoscenza pura, una coscienza trasparente e incontaminata, quello che per Hegel sarà il regno dello Spirito. La radicalità del concetto logico ne faceva qualcosa di precedente alla realtà stessa, e il presupposto essenziale per la definizione di qualsiasi forma di esperienza; Kant poteva così, scrive Roig, nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* entusiasinarsi del fatto che la logica da Aristotele in poi «non ha dovuto fare alcun passo indietro [...] e sino ad oggi non ha potuto fare un sol passo innanzi, e quindi, secondo ogni apparenza, è da considerarsi compiuta e completa»¹⁵. La logica è una scienza che espone le regole formali del pensiero «sia questo a priori o empirico», volerne estendere i confini inserendo in essa elementi preconconcettuali vuol dire secondo Kant storpiarla e non accrescerla. La realtà così nient'altro sarebbe che una rigorosa manifestazione dei concetti logici, e lo stesso Hegel «concepisce la possibilità di raggiungere il concetto nella sua purezza, staccato da tutto ciò che può essere inteso come aggregato pre-concettuale»¹⁶. Verrebbe così ad essere fraintesa quella che è l'idea stessa di *esperienza*, termine che indica il rapporto “essere umano-mondo”, tutta schiacciata sull'*a priori* logico-formale; è il motivo che secondo Roig condurrebbe Kant a considerare ma non approfondire l'*a priori antropologico*. Quest'ultimo è da intendersi «come la condizione di possibilità di un tipo di conoscenza filosofica radicata in una soggettività storico-temporale e non trascendentale»¹⁷; al contempo però si può parlare di un “*a priori*” in senso kantiano perché riguarda le forme logiche su cui il pensiero si organizza, non perché il soggetto si affermi nella sua “purezza”, quanto nella sua autovalorizzazione storica. L'esperienza diventa dunque il campo in cui si manifesta la pratica filosofica stessa, e non la vuota affermazione di “asettiche” forme logiche: «filosofare è una funzione della vita e [...] la vita umana non è qualcosa di dato, ma qualcosa da fare, da parte di chi la vive, e che implica forme di dover-essere in relazione alla natura eminentemente teleologica della vita stessa»¹⁸.

Come sottolinea Acosta, «l'elaborazione di Roig della questione del soggetto avviene all'interno dello spazio teorico aperto da Kant e, allo stesso modo, non è confinata né nei suoi limiti, né in quelli della modernità che egli stesso fonda, ma li trascende in un altro esercizio di critica trascendentale, sia della modernità che della postmodernità»¹⁹.

¹⁴ Cfr. J.H. Alvarado, *Kant desde el “A priori antropológico” de Arturo Roig*, in «Podium» (2014), 25, pp. 81-94.

¹⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Torino, UTET, 2005, p. 39.

¹⁶ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 101.

¹⁷ C. Pérez Zavala, *A priori antropológico*, in *Diccionario del pensamiento alternativo*, cit., p. 38.

¹⁸ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 13.

¹⁹ Y. Acosta, *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad Editorial, 2008, p. 159.

2. Il confronto con Hegel

Il fatto che la filosofia sia un sapere in sé critico porta a riconoscerne la sua dimensione strutturalmente pratica, ma questo è possibile solo attraverso il riconoscimento dell'*a priori antropologico* «la cui evidenza restituisce alla filosofia il suo valore di “sapere della vita”, piuttosto che la sua pretesa di “sapere scientifico”, e dà alla scientificità della filosofia la sua vera portata»²⁰. La filosofia è una pratica che *emerge* a partire da necessarie determinazioni storiche; sta qui la sua dimensione normativa. La normatività della filosofia non può essere di carattere logico perché implicando l'essere umano deve avere a che fare con la dimensione dell'azione, della pratica. A tal proposito è Hegel, figlio della tradizione razionalista ed eurocentrica, ad indicare al filosofo argentino la strada da seguire, assumendo con lui concretezza l'inizio della filosofia che cessa di essere un mero dato storico di natura erudita per «essere fondamentalmente un “re-inizio”, e le norme o le linee guida che egli indica sono chiaramente ed evidentemente la formulazione dell'*a priori antropologico*, che a suo modo abbiamo già visto in Kant»²¹.

Nell'“Introduzione” alle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel scrive che se la determinazione generale per la quale il “pensiero pone se stesso” è da considerarsi come l'inizio del filosofare; essa tuttavia rimane astratta, fin tanto che con tale inizio non concorre anche un elemento storico, nello specifico un *popolo* particolarmente dotato e animato dal quel principio astratto, e che ha coscienza della propria libertà:

Un popolo, che possenga la coscienza della libertà, fonda su questo principio la propria esistenza, poiché la sua legislazione e tutta la sua struttura procedono soltanto dal concetto, che lo spirito si fa di se stesso, dalle categorie ch'esso ha. Il che dal lato pratico coincide col fiorire della libertà effettiva, della libertà politica; e questa fiorisce soltanto dove l'individuo per sé sa d'essere come individuo qualcosa di universale ed essenziale, dov'esso ha valore infinito, dove il soggetto ha conseguito la coscienza della personalità, e quindi vuol avere senz'altro valore per sé²².

La filosofia ha dunque bisogno non di un mero soggetto, perché l'individuo è tale in quanto si riconosce nell'universale, e ha bisogno della forma concreta di un *popolo* per emergere. Roig è alla ricerca non di una soggettività astratta, fondata su una normatività formale, ma di una normatività che definisca l'essere umano come l'atto del suo porsi e non come puro pensiero, come una determinazione storica: «l'*a priori antropologico*, nella misura in cui è fondamentalmente un “porre”, esige il salvataggio della vita quotidiana, all'interno dei quadri di quest'ultima, ed è una funzione contingente e non necessaria»²³. Roig fa risalire storiograficamente questo “porsi della volontà” soggettiva al platonismo dove «è possibile rintracciare la necessità di un *a priori antropologico* come condizione del filosofare»²⁴; è con Hegel tuttavia che l'*a priori antropologico* assume una sua precisa fisionomia.

Del resto, facendo il filosofo tedesco ruotare il problema dell'inizio della filosofia intorno alla questione del soggetto, e presentando di fatto l'essere umano come la mediazione più

²⁰ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 11.

²¹ *Ibidem*.

²² G.F.W. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1964, p. 111.

²³ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 12.

²⁴ *Ibidem*. Roig nel testo del 1972 su Platone riconosce nel *bene l'a priori máximo*, «una realidad ontológica, primera tanto en el orden trascendental como en el fundante, y tanto en relación con el ser como con el valor» (A.A. Roig, *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1972, p. 83).

importante e al tempo stesso l'unica vera mediazione che lo Spirito incontra nel suo autosviluppo, la sua filosofia si presta bene al superamento delle aporie della soggettività noetica kantiana. Pur ammettendo infatti che Kant abbia riconosciuto un qualche tipo di *a priori antropologico* e non lo abbia posto in contraddizione con la norma che definisce i limiti della ragione, esso «appare solo a partire da Hegel [...], inteso nella sua natura di sapere storico e radicato in una *sujetividad* la cui categoria fondamentale è la temporalità come storicità»²⁵. Questo comporta che l'*a priori antropologico* generi codici di comprensione del reale a partire non da vuoti e astratti concetti logico-epistemici ma da determinazioni storico-sociali; «in questo senso, l'*a priori antropologico*, rispetto alle forme logiche del pensiero, si presenta potenzialmente o effettivamente come una *natura naturans* in cui il teleologico, imposto o assunto a partire da un'autovalorizzazione, è la categoria decisiva»²⁶. Se il tema per Kant era determinare i limiti della ragione umana rispetto al campo dell'esperienza, per Roig è proprio quest'ultima che non può essere definita come un campo neutro:

il fatto che ogni essere umano sia definito dalla storicità implica l'esistenza di una coscienza storica, cioè di una certa esperienza di sé, che è possibile solo se esiste innanzitutto una potenza o una capacità di esperienza. La storicità è, quindi, un'insistenza e l'essere umano, in quanto soggetto storico, un soggetto empirico, il che non significa che ha elaborato e accumulato questa o quella esperienza, ma che è in grado di farlo. L'empiricità così intesa, come manifestazione immediata della storicità, ci porta a parlare di un soggetto empirico che non ha nulla a che vedere con l'"io empirico" disincarnato, ridotto al somatico²⁷.

La normatività a cui l'*a priori* di Roig si riferisce non potrà essere quella formale dell'*a priori* kantiano, ma è assiologicamente orientata, e «la vera portata della critica può essere indicata, quindi, solo nella misura in cui si tiene conto della presenza dell'assiologico, a tal punto che non c'è "critica della ragione" che possa essere estranea a una "critica del soggetto", dalla cui *sujetividad* si costituisce ogni possibile oggettività»²⁸. La vita del soggetto conoscente e ciò che si conosce non possono essere scissi, perché si incontrano sul campo dell'esperienza storica; l'inizio di ogni filosofia è la generazione di un *discorso* nuovo che sta all'interno della storia del popolo dove esso emerge. Se per Hegel si può fare filosofia solo di quanto già accaduto (*saber vespertino*), per Roig la filosofia ha una dimensione *aurorale* (*saber auroral*), programmatica, che definisce la sua normatività nella comunicazione e nel discorso, nella relazione tra soggetti reali, vivi, che appartengono a un popolo, alla sua storia. Si tratta sicuramente di una forma di storicismo, ma nuovo, aperto, che poggia la sua narrazione sulla *sujetividad*, giacché «le sue radici risiedono nel riconoscimento dell'essere umano come attore e autore della propria storia, [...] che ci indica, come idea regolatrice, un dover essere, un obiettivo, che non è estraneo all'atteggiamento che mobilita il pensiero utopico, all'interno delle varie forme di conoscenza congetturale, riconosciute all'interno di una filosofia del mattino come legittime o almeno legittimabili»²⁹.

I problemi che si pone Roig sono quelli del re-inizio della filosofia in America latina e delle sue implicazioni al livello della filosofia della storia; il soggetto non è più l'individuo,

²⁵ Ivi, p. 13.

²⁶ Ivi, p. 14.

²⁷ Ivi, p. 76.

²⁸ Ivi, p. 14.

²⁹ Ivi, p. 15.

l'egoità trascendentale della modernità europea, ma una soggettività composita e plurale che riafferma la necessità di una ricomprensione filosofica a partire dall'*a priori antropologico*, ovvero «l'atto di un soggetto empirico per il quale la temporalità non si fonda, né sul movimento del concetto, né sullo spostamento logico da un'essenza all'altra»³⁰.

3. Il rapporto tra *a priori antropologico* e *sujetividad*

È la crisi della soggettività europea, la messa in discussione di quella tradizione a rendere necessaria agli occhi di Roig la riflessione sullo statuto della filosofia Latino Americana;

la nostra epoca ha aperto nuovi orizzonti. Le grandi filosofie di denuncia post-hegeliane del XIX secolo, quelle di Nietzsche, Marx e Freud, sono state riprese nel loro messaggio più profondo e hanno provocato la crisi definitiva della filosofia del "soggetto" o del "concetto", provocando un radicale ribaltamento, un nuovo cambiamento copernicano, che ha portato all'elaborazione di una filosofia dell'"oggetto" o della "rappresentazione", all'interno della quale il problema della libertà raggiunge una formulazione certamente rivoluzionaria³¹.

Si tratta di guardare alle questioni poste dalla filosofia con occhi nuovi e nuove categorie. *L'a priori antropologico* pur traendo la sua cornice teorica dalla storia della filosofia europea se ne distacca nel momento in cui non presuppone un "soggetto puro" della conoscenza, ma si fonda sulla comprensione della *sujetividad*; quello che si realizza è un ribaltamento tra teoretico e realtà storica. Se partiamo dal superamento del "soggetto" inteso come concetto logico-formale, non si tratterà di rinunciare alla normatività della filosofia, alla sua capacità cioè di stabilire gli schemi entro cui si realizza il rapporto "essere umano-mondo", ma riconoscere che la validità di quella normatività è internamente condizionata dalla *sujetividad* che ne è portatrice e creatrice, inserendosi insieme ad essa stessa nella realtà storica. Alla base di questo ragionamento c'è l'esigenza, che è conseguenza del re-inizio della filosofia nel continente sudamericano, di superare la sovrapposizione tra soggettività e individuo come elemento originario del pensiero. Un re-inizio è possibile solo a partire da una soggettività pensata al plurale, quella che caratterizza l'*essere* del continente latino, come pensato già da Simon Bolivar³², un "nosotros" (noi) che superi la logica dell'"io penso" della tradizione europea.

L'a priori antropologico dunque non ha più a che fare con la necessità noetica del singolo che mira alla universalità della conoscenza, ma con una universalità che si realizza concretamente nel modo di essere di un popolo. Se la matrice del ragionamento è evidentemente di marca hegeliana, l'ancoraggio alla storia quotidiana evita qualsiasi scivolamento nel campo del concetto; «è un compito dialettico, quello di porre l'uno di fronte a una data molteplicità, a cui non si deve rispondere, come pretendeva la metafisica tradizionale, ricorrendo a un mondo di essenze»³³. Il punto di partenza errato di questa tradizione metafisica stava nell'aver proiettato astrattamente le relazioni tra unità e molteplicità sugli *enti culturali*. Se da un lato è riconosciuta la necessità della dialettica nel ragionamento filosofico, dall'altro si impone come necessario il superamento del concetto di *ente* per come pensato dalla tradizione occidentale. Un costrutto logico-formale non può

³⁰ Ivi, p. 12.

³¹ Ivi, p. 101.

³² Cfr. A.A. Roig, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, FLACSO, 1984, pp. 71-72.

³³ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 20.

essere in grado di mettere in evidenza il mondo delle relazioni unità-molteplicità della storicità; sono gli *enti culturali* a «rivelarci la vera portata di ciò che è stato chiamato “oggettività” o “mondo oggettivo”, che non è sinonimo di “realtà” nel senso di un’esteriorità estranea al soggetto, ma è l’inevitabile mediazione che costituisce il referente di ogni discorso e lo integra come una delle sue parti»³⁴. Gli *enti culturali* consentono la mediazione del *sujeto* con il “nosotros”, elemento ontologicamente primo, e per questo potenzialmente attivo e trasformante, che si rivela nella *sujetividad*.

Secondo Roig l’individuo in quanto integrato in una totalità sociale non è un “io”, ma un “noi” che presuppone un «principio fattuale di universalità», così che se non c’è oggettività senza soggettività, non c’è individualità senza universalità; per questo «la *sujetividad*, l’atto di porsi come soggetto, non si risolve in una soggettività, ma è, inoltre, la radice di ogni oggettività senza la quale la soggettività stessa non sarebbe possibile»³⁵. Se infatti la modernità europea ha sviluppato una teoria della soggettività, è pur vero che l’atto costitutivo dell’essere umano come soggetto è precedente a ogni stessa filosofia, e «l’*a priori* antropologico affonda le sue radici nella coscienza storica, che, nella sua forma originaria, è un’esperienza propria dell’essere umano in quanto tale, e quindi identificabile in tutte le epoche e in tutte le culture»³⁶.

Il filosofo argentino non può fare a meno di sottolineare come, finché al “soggetto” compete il campo della mera coscienza come preconditione logico-formale dell’esperienza, sia la *sujetividad* ad attuare l’oggettività della coscienza storica. Per la *sujetividad* la temporalità non è una categoria trascendentale ma il luogo della realizzazione stessa del soggetto rispetto a se stesso per mezzo di quei fatti, di quelle azioni, che gli permettono di percepirsi come tale: la coscienza storica implica la comprensione della temporalità dell’essere umano. È chiaro come per Roig la *sujetividad*, dunque, risulti essere la manifestazione storico-sociale dell’*a priori antropologico*. Quest’ultimo è sempre qualcosa di immediato per l’essere umano, e se è vero che le risposte date dall’età moderna al problema dei rapporti tra soggettività e oggettività hanno aperto le porte alla sua scoperta teorica, è altrettanto vero che ne hanno complicato la sua autentica comprensione perché «la riduzione della realtà al “mondo oggettivo” porterà all’impossibilità di quella consapevolezza storica»³⁷ che ne è alla base. Da qui la necessità di una *storia delle idee*, perché «la storicità, separata dall’empiricità, non sarà ciò che costituisce l’essere dell’essere umano dall’interno, ma solo ciò in cui egli “cade”, e la temporalità stessa dell’essere umano sarà depotenziata dall’affermazione di ogni futuro come “ritorno”»³⁸. Attraverso la *storia delle idee* si comprende come la filosofia europea sia la storia dell’affermazione illegittima dell’*a priori antropologico*, giacché “*porsi come valore*” non deriva da un fondamento epistemologico corretto o scorretto su cui si pretende di aver raggiunto la scientificità del discorso ma, sostiene Roig, da qualcosa che sta più indietro, prima di ogni discorso: la *fatticità sociale*. In particolare la storia delle idee latinoamericana permette di chiarire il rapporto tra l’autocoscienza di un popolo e la sua *sujetividad* mostrando l’itinerario di quest’ultima attraverso «il viaggio zigzagante nei diversi momenti in cui questo soggetto, negato nella sua capacità storica e trasformativa, emerge, resiste e afferma il suo valore e la

³⁴ Ivi, p. 19.

³⁵ Ivi, p. 198.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 200.

³⁸ *Ibidem*.

sua identità, diventando un agente capace di modificare il presente e proiettarsi nel futuro»³⁹.

L'autocoscienza che sta alla base della *sujetividad* è pensata da Roig come forma di normatività incarnata⁴⁰ che si manifesta in un soggetto plurale; questo perché ogni autocoscienza ha bisogno di un'altra autocoscienza e l'esercizio stesso della *sujetividad* implica la sua irriducibilità a soggetto individuale e astratto, ma necessita di un "noi" (*nosotros*) capace di darne un corpo. Laura Aldana Contardi fa opportunamente notare come il concetto di *emergencia* assuma un carattere decisivo nella riflessione di Roig, ma aggiungiamo non solo sotto il profilo della proposta morale avanzata nel suo ultimo testo *Ética del poder y moralidad de la protesta: respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo* (2002). La parola, infatti, rimanda tanto all'atto dell'urgenza, della necessità, tanto a quella dell'emersione, del venire dal basso. Il porsi della *sujetividad* è infatti al contempo una necessità della coscienza storica, e qualcosa che si afferma in quel *nosotros* che è soggettività filosofante, dunque popolo. Yamandù Acosta evidenzia come il tema della costituzione di un soggetto che abbia come obiettivo la liberazione latinoamericana si produca attraverso varie mediazioni tra il soggetto (collettivo) della prassi e il soggetto (individuale) del discorso. È il tema irrisolto di ogni prassi rivoluzionaria che tiene dentro immanenza del singolo e collettività del soggetto storico che la pone in essere.

Il filosofo uruguayano coglie il pensiero di Roig che «rifiuta espressamente la tesi secondo cui il soggetto individuale può semplicemente diventare il rappresentante o l'interprete del soggetto collettivo. [...] L'articolazione di una *sujetividad* emergente relativizza ogni possibile pretesa di *rappresentazione* in relazione alla *partecipazione* come idea regolatrice di questo processo di autoaffermazione collettiva»⁴¹. Mentre Acosta prova a tenere insieme *subjetividad* e *sujetividad*⁴², Roig abbandona definitivamente la pretesa di articolare la pratica di liberazione filosofica a partire dal soggetto inteso trascendentalmente. Non potrà mai essere l'astratto concetto hegeliano, né l'egoità della filosofia eurocentrica a offrire la normatività necessaria per fare della filosofia latinoamericana un re-inizio liberatorio; questo compito spetta alla *sujetividad* come sua sussunzione al livello della vita, della pratica, del quotidiano della normatività filosofica. La connessione tra soggetto e oggetto determina il criterio di tutta l'oggettività e del discorso su di essa, così che «la formulazione del discorso e il suo carattere oppressivo o liberatorio dipendono dalla costruzione di questa oggettività. In altre parole, la soggettività sottolinea il carattere sociale del soggetto, [...] un soggetto collettivo e plurale, che si definisce in opposizione ad altri soggetti con i quali si trova in conflitto, in una data società e in una data congiuntura storica»⁴³.

Questo mostra con evidenza ciò che anche accreditati commentatori della filosofia di Roig come Carlos Paladines hanno avuto modo di indicare, e cioè che «sottoporre la modernità a una dura critica non significa passare dalla parte della post-modernità [...]. Il soggetto non è una semplice "invenzione" destinata a scomparire [...] anche se è il frutto di

³⁹ E. Fernández Nadal, *El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig*, in «Utopía y Praxis Latinoamericana», XVII (2012), 59, p. 19.

⁴⁰ Cfr. G. Oviedo, *Filosofía latinoamericana como ancilla emancipationis. Arturo Roig, o la moral de la escritura filosófica emergente*, in A. Arpini, M. Muñoz, D. Ramaglia (a cura di), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig*, cit., p. 71.

⁴¹ Y. Acosta, *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, cit., p. 69.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 132-134.

⁴³ L. Aldana Contardi, *Territorios de emergencia en nuestra América: recorridos en la obra de Arturo Andrés Roig*, in A. Arpini, M. Muñoz, D. Ramaglia (a cura di), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig*, cit., p. 133.

una “costruzione”. La lotta di liberazione dei popoli – uno dei temi centrali di questo filosofare impegnato – ci mette di fronte alla validità di questo atto costruttivo»⁴⁴. Come è noto, Castro-Gómez legge il tentativo di Roig sulla scorta di Zea, considerandolo un tentativo di adattamento del pensiero latinoamericano ai canoni della filosofia e in particolare della filosofia della storia europea, dove «il kantiano “dover essere” si mescola alla dialettica storica di Hegel per costruire una meta-narrazione in cui l’utopia bolivariana rappresenta l’asse centrale attorno al quale si ordina l’intera storia del pensiero latinoamericano. [...] Il lento ma sicuro avvicinamento a una “lega delle nazioni” kantiana – in cui l’unità latinoamericana sarebbe solo un passo preliminare e necessario – acquisisce le caratteristiche di un imperativo morale»⁴⁵. La costruzione di questo soggetto collettivo che è il “nosotros” sarebbe il segno del progetto umanista di Roig che non si muoverebbe oltre la visione europea dell’essere umano razionale al centro del mondo; una sorta di ripresa dell’umanesimo rinascimentale adattato al XX secolo. Se tuttavia si analizza la riflessione di Roig sulla *sujetividad* ricostruendo storiograficamente genesi ed elaborazione di questo lemma, si può meglio delineare la questione e notare come proporre un nuovo umanismo non sia la prima istanza dell’argentino.

4. Conclusioni

All’inizio degli anni ’80, attraverso l’introduzione del termine *sujetividad* in contrasto con *subjetividad*, Roig mira a definire un orizzonte più umanizzatore, che umanista. Nell’“Introduzione” di *Teoría y crítica* scrive che è «il riconoscimento dell’altro come soggetto, ovvero la comprensione della storicità di ogni essere umano, che ci porta a rivisitare il problema dell’umanesimo»⁴⁶; questa “rivisitazione” risulta essere nel testo, più che una ripresa di temi umanistici, l’affermazione della necessità di un progetto filosofico, liberatore, ed emancipatore per il continente Latinoamericano, e da lì per il mondo, che faccia dell’essere umano la mediazione necessaria per la sua realizzazione storica⁴⁷.

Sarà solo nella fase finale del suo pensiero, abbandonato il progetto di una *sujetividad* storica, plurale e politica, che l’essere umano verrà rimesso al centro di un processo dove la dignità torna ad essere individuale, come è evidente dal saggio contenuto in *Ética del poder* dal titolo *Las morales de nuestro tiempo y las necesidades a partir de la lección de Pico della Mirándola y Fernán Pérez de Oliva*. Se nel testo del 1981 l’emergenza della discorsività come elemento della normatività filosofica era affidata al “nosotros”, affermazione storica della dignità di un popolo filosofante, il cambio di prospettiva si definisce compiutamente alle soglie del nuovo millennio a partire dal desolante panorama morale contemporaneo. Dall’egoismo razionale (*egoísmo racional*) si è sviluppata una serie di dottrine che costituiscono quello che Roig chiama *umanesimo di principio* (*humanismo principista*). Attraverso la figura di Pico della Mirandola egli può appellarsi all’emergenza di una dignità individuale ma al contempo universale che ponga non più una soggettività emancipatrice ma l’essere umano, la persona, al centro dei processi di riscatto socio-storici. Progressivamente Roig, dunque, rinuncia alla *sujetividad* (termine che sostanzialmente

⁴⁴ C. Paladines, *Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*, Ecuador, Academia Nacional del Historia, 2013, p. 29.

⁴⁵ S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996, p. 120.

⁴⁶ A.A. Roig, *Teoría y crítica*, cit., p. 16.

⁴⁷ Cfr. C. Pérez Zavala, *Mediaciones*, in *Diccionario del pensamiento alternativo*, cit., pp. 327-328.

scompare nel testo del 2002) ma non all'*a priori antropologico* senza del quale non sarebbe ontologicamente possibile nessun processo di liberazione.

Questo progressivo abbandono è spiegabile con la connotazione preminentemente etico-politica data alla categoria di *sujetividad*; con essa Roig rimanda alla matrice sociale dei soggetti, all'insieme degli atti che emergono storicamente dalla critica al potere ideologicamente dominante e che rendono visibile la dimensione etica dell'*a priori antropologico*⁴⁸ sul piano della storia. Non è un caso che la categoria di *sujetividad* venga elaborata negli anni dell'esilio (1974-1984), quando a causa dall'attuazione della cosiddetta "Missione Ivanissevich", con l'obiettivo di eliminare il disordine e promuovere la "purificazione ideologica" delle Università a partire dal 14 agosto 1974, furono costretti a lasciare l'Argentina molti intellettuali, tra questi lo stesso Roig⁴⁹.

L'*a priori antropologico*, ponendosi come l'atto di autovalorizzazione del *sujeto*, va tuttavia assumendo nella sua riflessione una dimensione preminentemente morale, perché ha a che fare con un soggetto che sta con gli altri, che costituisce la sua soggettività in mezzo a gruppi, comunità. Il primo è il soggetto attuatore della prospettiva di liberazione sul piano della pratica filosofica, il secondo lo è sul campo della filosofia della storia. I due termini sono evidentemente contigui e Roig prova attraverso la loro articolazione a tenere insieme singolarità e pluralità della prassi per la trasformazione, e superamento della oggettività costruita dalle ideologie dominanti. Il neologismo *sujetividad*, usato con il preciso scopo di mettere in discussione l'idea della soggettività moderna europea, pare tuttavia funzionale a una precisa fase dell'itinerario intellettuale del filosofo argentino che sta dentro alla necessità di affermazione della filosofia della liberazione e il riconoscimento del popolo latinoamericano come soggetto attuatore dello sviluppo storico dell'*a priori antropologico*. Resta il dubbio, quindi, che lo stesso Roig non si sia reso pienamente conto di aver dato nuova dignità ai movimenti sociali di liberazione, avendo riconosciuto in loro non solo una prospettiva meramente politica, ma avendoli resi elementi di una proposta teoretica più complessiva che investe il modo in cui l'uomo sta nel proprio mondo. Nel tentativo di ribaltamento tra teoretico e pratico da lui compiuto, tutti i discorsi di contropotere trovano legittimità ontologica nel dispiegarsi storico della normatività dell'*a priori antropologico*; se è a partire da quest'ultimo che si definisce l'orizzonte naturale e di vita dell'essere umano, senza la categoria della *sujetividad* quell'orizzonte stesso non potrebbe essere nemmeno compreso.

⁴⁸ Cfr. L. Aldana Contardi, *Las tramas del sujeto en la obra de Arturo Roig: a priori antropológico, condición humana y dignidad*, in «Utopía y Praxis Latinoamericana», XXII (2018), 81, pp. 58-72.

⁴⁹ A.M. Arpini, *Historicidad y utopía: los escritos de Arturo A. Roig durante el exilio*, in «Cuadernos Americanos 173» (2020), 3, pp. 27-42.