

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



TESIS DOCTORAL

**El concepto de a priori antropológico como fundamento de la filosofía
latinoamericana de Arturo Roig**

TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA

AUTOR

Joaquín Enrique Hernández Alvarado

ASESOR

Miguel Ángel Giusti Hundskopf

Mayo, 2019

RESUMEN

La tesis analiza críticamente el pensamiento filosófico de Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922-2012), para lo cual sigue el proceso de constitución del concepto de a priori antropológico y las implicaciones que este tiene en su propuesta teórica. Roig desarrolla una filosofía latinoamericana con las características de la filosofía moderna: criticidad, racionalidad, normatividad. Frente al debate existente en las décadas de los años 60 y 70 del siglo XX en torno de la existencia de una filosofía americana, Roig postula la construcción de una teoría del pensamiento latinoamericano. Siguiendo a Hegel (*Lecciones de la filosofía de la historia*), Roig considera que la filosofía tiene un comienzo, no de hecho sino de derecho, que radica en el a priori antropológico, en la posibilidad que tiene todo hombre de volverse sujeto consciente del valor que sí mismo y de la dignidad de pensarse como tal. Para formular el concepto de a priori antropológico, Roig emprende un diálogo y debate con la filosofía moderna occidental, especialmente con Kant y Hegel, que a su juicio ya lo formularon, pero de forma no aceptable para Roig, porque parten de la conciencia y no de la realidad o empiricidad, es decir el mundo independiente de la conciencia. El a priori antropológico es el fundamento de la historia de las ideas es decir del hecho histórico registrado en los términos de esa disciplina. Por ello, la filosofía latinoamericana de Roig es una crítica de la razón histórica que fundamenta el conocimiento del hecho histórico. En esta investigación, por tanto, se examinan tanto la constitución del concepto de a priori antropológico en Roig como su articulación con los de sujeto (plural, nosotros), autoconsciencia, historicidad, empiricidad, libertad.

Palabras clave: A. A. Roig, filosofía latinoamericana, a priori antropológico, pensamiento latinoamericano, crítica de la razón histórica, libertad.

ABSTRACT

This thesis is a critical analysis of Arturo Andres Roig's (Mendoza, 1922-2012), philosophical thinking; the process of constituting the concept of anthropological a priori is followed for this purpose, as are also the implications that it has in its theoretical proposal. Roig develops a Latin American philosophy that shows modern philosophy's traits, namely: criticality, rationality, normativity. When facing the twentieth century debate that existed in the sixties and the seventies concerning whether an American philosophy exists, Roig postulates the construction of a theory of Latin American thinking. Following Hegel (*Lessons of the Philosophy of History*), Roig considers that Philosophy does not have a beginning in fact but in law and that it is rooted on anthropological a priori, on every man's possibility of becoming the conscious subject of his own value and of the dignity of thinking of himself as such. In order to formulate the concept of anthropological a priori, Roig starts a dialogue and a debate with modern Western philosophy, especially with Kant's and Hegel's; in his judgement, they already formulated the concept, but not in a way that is acceptable to Roig, because both start from consciousness and not from reality or empiricity; in other words, they start from the independent world of consciousness. Anthropological a priori is the foundation of the history of ideas; in other words, it is the foundation of the historical fact that is registered in terms of that discipline. For that reason, Roig's Latin American philosophy is a criticism of the historical reasoning on which the historical fact is based. The present research, therefore, will examine both the constitution of the concept of Roig's anthropological a priori and its articulation with a plural self-conscious subject (we) with historicity, empiricity and freedom.

Keyword: A. A. Roig, Latin American Philosophy, anthropological a priori, Latin American thinking, criticism of historical reason, liberty.

A mis profesores que me despertaron en el asombro y la pasión por la filosofía: Ignacio Ellacuría, Antonio Pérez, Hernán Malo, Julio Terán.

A mi esposa Alexandra y a mis hijos Camila y Joaquín por este período de nuestra vida en que me acompañaron, me animaron y confiaron en mí

Agradecimientos

A Miguel Giusti, mi tutor, por su dirección y ánimo permanente, por su visión de la filosofía, especialmente moderna que me permitieron entender el proyecto latinoamericano de Roig;

A Víctor Krebs, por su amistad, consejo y por la advertencia sobre los límites y desafíos que atraviesa el pensamiento hoy;

A Iván Carvajal que compartió conmigo los planteamientos, desarrollos y conclusiones de la tesis y que me orientó sobre el pensamiento de Roig en Ecuador;

A Santiago Castro-Gómez por compartir sus análisis de la filosofía latinoamericana y por las orientaciones sobre los nuevos rumbos del pensamiento entre nosotros;

A Carlos Ortega por su confianza, respaldo y entusiasmo para que lleve adelante este proyecto pese a las vicisitudes;

A todos los profesores del departamento de filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú, especialmente a Rosemary Rizzo-Patrón de Lerner, Ciro Alegría;

Al Director del doctorado de filosofía de la PUCP, Raúl Gutiérrez por su acogida y apoyo.

A Greta Pinos que le dio forma a la multiplicidad de textos enviados.

ÍNDICE

	Pág.
Resumen	ii
Abstract	iii
Índice	vii
Introducción	1
PRIMERA PARTE: HACIA LA CONSTRUCCIÓN DEL “A PRIORI ANTROPOLÓGICO”	28
Capítulo I.- La pregunta por la posibilidad de una “filosofía latinoamericana”	29
1.1.1 El estado del quehacer filosófico hispanoamericano a mediados del siglo XX	29
1.1.2 El debate sobre la condición histórica de América Latina: dependencia y liberación	43
1.1.3 Salazar Bondy: La pregunta sobre la existencia de filosofía en América Latina. Tensiones y cuestionamientos	53
Capítulo II.- El problema del comienzo de la filosofía americana	73
1.2.1 La cuestión del comienzo de la filosofía	73
1.2.2 Las ideologías y la relación del discurso filosófico con el político	94
1.2.3 La ontología de Nimio de Anquín como ontología de la alteridad	114
Capítulo III.- La función de la filosofía actual: Historia de las ideas y liberación	121
1.3.1 La urgencia del compromiso, la facticidad y el a priori histórico	121
1.3.2 El a priori histórico, preludio del a priori antropológico	134
1.3.3 Para una fundamentación filosófica de la historia de las ideas	141
SEGUNDA PARTE: EL A PRIORI ANTROPOLÓGICO COMO FUNDAMENTO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA	150
Capítulo I.- El a priori antropológico en el horizonte de la filosofía de la modernidad: Kant y Hegel	151
2.1.1 El problema del legado para la filosofía latinoamericana	151

2.1.2 La filosofía como crítica. El legado kantiano	164
2.1.3 La cuestión del comienzo de la filosofía en Hegel	172
Capítulo II.- La crisis de la filosofía del concepto y de la prioridad de la conciencia	190
2.2.1 La “ambigüedad de la filosofía” como problema del dualismo en la historia de la filosofía occidental	190
2.2.2 Antecedentes latinoamericanos de la crisis del concepto y de las filosofías de la conciencia	194
2.2.3 Revisión de la crítica de Roig al “concepto” (Begriff) hegeliano	197
Capítulo III- Sobre la necesidad de elaborar un discurso propio	215
2.3.1 El a priori antropológico como comienzo de la filosofía latinoamericana	215
2.3.2 La filosofía americana de Juan Bautista Alberdi: 1837-1844	218
2.3.3 Alberdi: los problemas de una interpretación	226
TERCERA PARTE: LA FILOSOFÍA PRÁCTICA. UTOPIA, ÉTICA Y HUMANISMO (LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN COMO ÉTICA DEL PODER Y MORALIDAD DE LA PROTESTA)	237
Capítulo I.- La problemática de la filosofía práctica de Roig	238
3.1.1 El contexto histórico y filosófico del planteamiento de la moral de protesta	238
3.1.2 El problema de la construcción de la eticidad en Roig	246
3.1.3 La fundamentación filosófica de la “moral de protesta”	251
Capítulo II.- La discusión con los filósofos postmodernos	258
3.2.1 La crítica de Roig a los filósofos postmodernos	258
3.2.2 La filosofía latinoamericana como filosofía de la historia	271
3.2.3 Crítica de la razón latinoamericana	279
Capítulo III.- Filosofía de la historia, utopía y dignidad humana	287
3.3.1 El problema de la filosofía de la historia	287
3.3.2 La utopía como función del discurso liberador	301
3.3.3 ¿Una filosofía de la historia en clave kantiana?	309
Conclusiones	315
Referencias bibliográficas	328

INTRODUCCIÓN

1. Objeto de la tesis

En la tesis que se presenta me propongo analizar la categoría de a priori antropológico que construye y desarrolla el filósofo argentino Arturo Andrés Roig, así como el conjunto de conceptos a ella asociados, y, consiguientemente, examinar las posibles implicaciones de su propuesta para la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas, y su relación con la filosofía occidental moderna. Dicho concepto se elaboró en los años setenta del siglo pasado en un contexto marcado por la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la filosofía de la liberación surgida en Argentina, a la que Roig perteneció al principio. A lo largo de su obra, el a priori antropológico adquiere centralidad por su función axiológica y epistemológica. Sin embargo, Roig no se limitó a plantear una filosofía “latinoamericanista” sino que pretendió ser universal precisamente por el concepto de *a priori antropológico*.

El *a priori antropológico* constituye para Roig el punto de partida de la filosofía y, en ese sentido, es el fundamento teórico que posibilita hablar de una filosofía latinoamericana original y auténtica. El a priori antropológico es el acto valorativo originario de autoafirmación a partir del cual el hombre se constituye como sujeto al reconocerse como valioso para sí mismo en un mundo relacional humano, por lo que dicho reconocimiento implica necesariamente la relación con otro y la afirmación de la dignidad humana. De ahí que para el filósofo argentino el a priori antropológico sea un sujeto empírico, pero plural (“nosotros”), cuyo autoreconocimiento es por lo mismo social e histórico. La aprioridad de este sujeto expresa la condición de posibilidad o potencia que le permite vivir la experiencia del autoreconocimiento, que el sujeto elige y asume. Este sujeto plural empírico va

objetivándose en la realidad. Tal realización es un proceso de liberación, pues para Roig el filosofar es un acto de libertad.

A su juicio, como se verá en el curso de esta disertación, no hay un “comienzo definitivo” de la filosofía sino “recomienzos”, dado que el ser humano es un hacerse continuo desde la facticidad, un gestarse que no puede cerrarse ni ser definitivo. La revisión de los referentes de la filosofía occidental a los que Roig se remite en la construcción del concepto de a priori antropológico se interrelacionan con su visión del hombre como sujeto, pero también de la sociedad como lugar de conflictos donde el trabajo juega un papel primordial.

La presente tesis estudia a Roig fundamentalmente como un *filósofo* cuyo aporte central es el concepto de a priori antropológico, el cual constituye tanto la realización del proceso de constitución del sujeto humano como el fundamento de la filosofía. Todos los otros temas de la obra de Roig a la que hemos hecho referencia son tratados en relación a este concepto. Este no solo es el concepto central para entender la obra de Roig, sino además para situar su pensamiento en la filosofía latinoamericana, tarea necesaria desde mi punto de vista para abrirse a nuevas problemáticas. La conclusión de la obra de Roig o su agotamiento solo puede ser consecuencia de la posición en que se situó ante la filosofía de su tiempo, más allá de voluntarismos o de intenciones.

Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922-2012) ha sido considerado como uno de los más importantes representantes de la filosofía latinoamericana y de la historia de las ideas. Su legado es extenso y multifacético. Nos ha dejado una obra publicada que llega a una veintena de libros y múltiples artículos; seguramente hace ya falta que se emprenda con una recopilación ordenada de ese material que pueda concluir en una edición de sus obras completas, incluidos escritos póstumos que con toda probabilidad deben existir, lo que permitiría continuar los trabajos que con justicia a su esfuerzo se han realizado hasta hoy. Roig fue impulsador y director de proyectos de investigación de largo alcance, como la

“Biblioteca del pensamiento ecuatoriano” que llevó adelante durante su exilio en Ecuador y que sobrepasó los ochenta volúmenes. Fue profesor de filosofía antigua en la Universidad de Cuyo en Mendoza desde finales de los años 40 del siglo pasado. Volvió a esa universidad luego del fin de la dictadura militar y continuó en ella hasta su muerte en 2012. Hacia mediados de los años cincuenta estuvo en París en una estancia académica en La Sorbona, donde profundizó sus estudios sobre Platón bajo la conducción del profesor Pierre-Maxime Schuhl, y donde asistió a cursos y conferencias de Jean Wahl y Jean Hyppolite. Más tarde, en estancias en México tomará contacto con filósofos e historiadores de las ideas como José Gaos y Leopoldo Zea. Será importante su participación dentro del movimiento que propugna una filosofía latinoamericana en Argentina.

Roig alcanza un amplio reconocimiento en los ambientes de la filosofía latinoamericana a partir de la publicación de su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, cuya primera edición fue publicada en la Colección “Tierra Firme” del Fondo de Cultura Económica de México, dirigida por Leopoldo Zea, en 1981. Exiliado primero en México y luego en Ecuador hasta su regreso a Mendoza en 1984, Roig formó redes de investigadores sobre la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana.

La figura intelectual de Roig como pensador es sin embargo compleja, por la diversidad de temas y de problemas que estudia, y por las tesis que propone. ¿Se trata de un filósofo como lo manifiestan sus trabajos y discusiones sobre Platón, Kant o Hegel en el caso de la filosofía moderna, o sobre las ontologías de Nimio de Anquín y Miguel Ángel Virasoro en la Argentina del siglo XX? ¿O es más bien un historiador de las ideas, preocupado fundamentalmente por dar a éstas una nueva metodología de investigación a partir del discurso y del lenguaje, con prescindencia de su dimensión filosófica? ¿Es un pensador centrado exclusivamente en la problemática latinoamericana expresada en las ideas de los krausistas argentinos, Juan Bautista Alberdi, Sarmiento y la generación de 1837, Juan

Montalvo y otros? ¿Qué relación existe entre sus estudios sobre filosofía antigua y la filosofía latinoamericana? ¿Es un filósofo de la historia en la medida que le otorga a ésta un sentido?

2. Roig y su contexto

En la investigación que se realizó para esta tesis, se ha considerado especialmente importante la crisis del sentido del quehacer filosófico que se produjo, para un sector de pensadores latinoamericanos, en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado. La expresión de esta crisis puede sintetizarse en la conocida pregunta del pensador peruano Augusto Salazar Bondy: ¿Existe una filosofía de nuestra América? Esta pregunta, que pareciera limitar la interrogación al sentido del ejercicio de la reflexión en la región, es decir hacer filosofía de latinoamericanos sobre temas latinoamericanos, lleva implícita la pregunta sobre el sentido mismo de la filosofía. En esa época de crisis de la filosofía, cuando predominaba en los ámbitos académicos e intelectuales la teoría de la dependencia, y con ella la búsqueda de valores y de tradiciones consideradas propias como respuesta a los procesos de urbanización de los países latinoamericanos, cuando la necesidad de una nueva institucionalidad para las sociedades que se encontraban en crisis, es evidente que tenía que adquirir importancia para algunos pensadores el carácter latinoamericano de la nueva filosofía. Pero lo que posiblemente estaba en cuestión era la idea misma de filosofía.

No se ha relacionado la emergencia de esta crisis con la institucionalización de la filosofía en América Latina en los años cuarenta, sino que se ha insistido en la ruptura entre ambas. Como se sabe, la institucionalización llamada también “normalización”, permitió dejar atrás el carácter “artesanal” de la filosofía: expresión de pensadores aislados, formados de manera autodidacta, sin intercambio organizado con sus pares europeos y latinoamericanos y sin publicaciones sistemáticas destinadas a comunidades filosóficas. Toda

institucionalización requiere una institución y en el caso latinoamericano, igual que lo había sido para la filosofía de los países europeos un siglo y medio antes aproximadamente, fue la universidad la encargada de consolidar a la filosofía, inscribiéndola entre los saberes ofertados. Por ello, es válido plantearse si la exigencia de una nueva filosofía latinoamericana, como se reclama en la crisis de los sesenta, no solo supone la institucionalización como un antecedente, sino más bien, si lo que estaba en juego era una nueva forma de regulación de la relación entre filosofía e institucionalización.

La crisis de la filosofía de los años sesenta vuelve problema fundamental al quehacer filosófico mismo, cuestión que no se planteó a las generaciones anteriores, preocupados por cuestiones teóricas específicas pero que no ponían en duda el ejercicio de su pensamiento. En ese contexto, no solo político sino sobre todo filosófico, es donde hay que situar la filosofía de la liberación latinoamericana, y específicamente la de Arturo Roig, pese a la diversidad de los pensadores que la conformaron. El caso del pensador mendocino es, en este sentido, paradigmático, tanto por la forma de asumir el problema como por las opciones que planteó.

La originaria filosofía de la liberación fue la expresión de un grupo de filósofos argentinos de diferente formación y con distintas orientaciones, que exigían un cambio en el quehacer filosófico. Esta propuesta se sustentaba en la crisis de la situación de dependencia en que se encontraban los países latinoamericanos y que reclamaba un saber diferente, que planteara este cambio en términos de liberación. La filosofía asumía la política para replantearse a sí misma, lo que implicaba un cuestionamiento radical a las formas institucionalizadas de hacer filosofía, no a la institucionalidad en cuanto tal¹.

¹Leopoldo Zea en su Presentación a la primera edición del libro en 1983 sobre la historia intelectual de la filosofía de la liberación de Horacio Cerutti señalaba: “En 1973 una pléyade de filósofos, la mayoría jóvenes, se lanza a la elaboración y difusión de una filosofía que ha de ayudar a los pueblos latinoamericanos en su ya vieja lucha por la liberación”. (Cerutti, H., pp.2006, 29-30). Este planteamiento suscribe la tesis hegeliana de la necesaria relación entre pensamiento y época, única forma en que la filosofía podía ser de liberación. Esta relación era evidente para el grupo fundador pese a sus cuestionamientos a la filosofía europea. Por lo demás, la unidad del grupo no duró más allá de 1975 y el nombre “filosofía de la liberación” se convirtió en sinónimo del pensamiento de Enrique Dussel. Roig utilizará, eventualmente, el nombre de filosofía de la liberación para

En el Primer Coloquio Nacional de Filosofía realizado en Morelia, Michoacán, México, en 1975, la filosofía de la liberación adquiere dimensión latinoamericana. La historia de las ideas, una disciplina a la que pertenecían muchos de los filósofos de la liberación, Roig entre ellos, amplió su perspectiva. Gracias a su nombre, la nueva filosofía se consideró que realizaba a nivel de pensamiento, la tarea que cumplía la teología de la liberación en el ámbito de la religión tanto como la teoría de la dependencia en las ciencias sociales².

Muchos de los escritos de los filósofos de la liberación que estaban disponibles durante la primera mitad de la década de los setenta, no afrontaban la problemática filosófica de la liberación y asumían más bien la forma de ensayos sociológicos o de reflexión sobre la cultura a partir de la teoría de la dependencia. Esta situación fue planteada por el autor de esta tesis en el artículo “¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?”, publicado en la Revista *Estudios Centro Americanos* de San Salvador, El Salvador, y paralelamente en la revista *Cuadernos Salmantinos* en 1976 (Hernández, 1976). En síntesis, lo que se planteaba en ese artículo era que, pese a sus intenciones teóricas, la filosofía de la liberación se alejaba de ser un pensamiento racional. La crítica fue recibida por uno de los miembros fundadores del grupo, Horacio Cerutti, y aparece en las conclusiones del libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* en el que analiza los orígenes teóricos del movimiento y muestra las diferencias entre sus diferentes sectores, el populista y el crítico del populista (Cerutti, 2006, pp. 471-472). Cerutti posteriormente amplió la problemática planteada en mi artículo, utilizando el nombre del mismo, pero sin los signos de interrogación: *Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía* (Cerutti, 2001; primera edición: 1983).

caracterizar su pensamiento, justificándose en el hecho de que el mismo proceso de constitución del pensamiento es el de la liberación de los supuestos que le impiden ser autónomo.

²El adjetivo “latinoamericana” era demasiado amplio. Más exacto hubiera sido decir, por lo menos en la etapa inicial, “hispanoamericana”. Después de la etapa de expansión regional en que pretendió ser considerada como la filosofía latinoamericana en cuanto tal, la filosofía de la liberación se volvió una corriente de pensamiento más del quehacer teórico especializado, institucionalizado en la universidad.

Una excepción, en la que no reparé en el mencionado artículo por razones que se explican en la tesis, fue el pensamiento de Arturo Andrés Roig, integrante del grupo fundador de la filosofía de la liberación. Comencé a conocer su obra y volver a los escritos anteriores a raíz de su exilio en Ecuador. Me pareció entonces que Roig enfocaba el problema de la existencia del pensamiento latinoamericano desde el punto de vista filosófico. Éste, latinoamericano o no, debía cumplirlos requisitos de racionalidad, criticidad y normatividad, lo que suponía que la filosofía debía cuestionar, desde el comienzo, su propia certeza como saber, entendido no solo epistemológicamente, sino como “saber de vida”, esto es, en relación con la libertad y con la historia. Por ello, el pensamiento debía fundamentarse a sí mismo, a partir de un sujeto que realizara dicha fundamentación. El fundamento no podía ser meramente fáctico, sino que debía ser más bien condición necesaria de posibilidad de las diferentes realizaciones, potencia de los actos que se realicen.

Roig consideró que esta tarea de fundamentación de la filosofía latinoamericana debía hacerse en discusión con los filósofos europeos modernos que plantearon la necesidad de esta tarea. Para ello analiza el pensamiento cartesiano, el kantiano y finalmente el hegeliano. Ello implica que, para Roig, la filosofía europea es el referente necesario para la constitución de la filosofía latinoamericana.

La fundamentación cartesiana le resulta insuficiente a Roig por reducirse a un “ego cogito”, aislado de la historia y encerrado en el pensamiento. Esta crítica será en el fondo la misma con respecto a Kant, quien a su juicio más bien centra su reflexión en la fundamentación epistemológica y no en la del sujeto histórico que la realiza. De Kant, sin embargo, Roig asume el concepto de “aprioridad”, que, como se ve en la problemática de la fundamentación, marca decididamente su obra.

La fundamentación de la filosofía como saber de vida aparece para Roig en la obra de Hegel a propósito del “comienzo” de la filosofía. ¿Cuándo comienza un saber a ser filosofía y

deja de ser prolegómeno? ¿Es el modelo hegeliano válido para América Latina? Como historiador de las ideas, Roig se pregunta además sobre la relación de la filosofía latinoamericana con la disciplina fundada por José Gaos hacia los años cuarenta del siglo XX. Roig toma en cuenta estas cuestiones en su intervención dentro del debate planteado por Salazar Bondy. En este sentido, coincide en términos generales con la respuesta de Leopoldo Zea a la pregunta de Salazar Bondy, aunque se distancia de este por su carencia de una fundamentación filosófica, que Roig exige que debe cumplir el pensamiento latinoamericano si quiere alcanzar el estatuto de filosofía. Para Zea, la originalidad del pensamiento latinoamericano reside en su capacidad de recibir e incorporar, “creativamente”, los modelos filosóficos venidos de Europa. La tesis de Zea será replanteada por Roig desde el concepto de “legado”, que no es una herencia inmóvil de valores y de tradiciones sino el resultado de la interacción del hombre entendido como ser histórico con la realidad de su época.

Como es sabido, para Hegel el comienzo de la filosofía no es un comienzo fáctico sino de derecho. Este “comienzo” es la autoconciencia del sujeto humano como ser libre que se expresa tanto en el pensamiento como en la realidad política. Roig denomina *a priori antropológico* a esta autoconciencia de libertad, que debería ser el fundamento del pensamiento latinoamericano y que, como esta tesis plantea, es el concepto central de su propuesta filosófica.

El concepto de *a priori antropológico* como fundamento de la filosofía latinoamericana no hace de la libertad ni es un fin del filosofar, sino que es la condición de posibilidad ontológica del hombre entendido como sujeto³. Es el *a priori antropológico*, en cuanto acto del sujeto que se considera a sí mismo digno de valor y que considera el hecho de pensar sobre sí mismo como valioso, el que se constituye como horizonte de comprensión o *a priori*

³“Hemos dicho que el comienzo de la filosofía depende de aquella afirmación de Hegel a la que consideramos en su sentido normativo y por eso mismo *a priori*, la de ‘ponernos a nosotros mismos como valiosos’. Dicho de otro modo, no hay ‘comienzo’ de la filosofía sin la constitución de un sujeto”. (Roig, 2009, p. 81. La cursiva y comillas son del autor).

histórico, impulso de seguir viviendo o a priori óntico, idea reguladora de la dignidad humana o a priori ético-axiológico. “El hecho de que el saber filosófico sea una práctica surge con claridad justamente de la presencia del a priori antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de “saber de vida”, más que su pretensión de “saber científico”, y da a la científicidad de la misma su verdadero alcance.” (Roig, 2009, p. 11).

Si el a priori antropológico es el fundamento del pensamiento latinoamericano cuyos comienzos o recomienzos aparecen en el transcurso histórico, del que debe dar cuenta la historia de las ideas, entonces esta adquiere una nueva condición: es la historia de la filosofía latinoamericana. Con ello, queda planteada la pregunta acerca de si la filosofía latinoamericana se diluye en la historia de las ideas.

El a priori antropológico plantea varias cuestiones filosóficas que Roig ira resolviendo a lo largo de su obra, comenzando por su libro central, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, hasta sus últimos textos dedicados a la moral de emergencia y la utopía, y a la discusión de una posible filosofía de la historia latinoamericana.

Es importante en todo caso dejar sentado que el concepto de a priori antropológico y la temática que implica se mueven en el ámbito de la filosofía moderna. La afirmación de un sujeto empírico en el proceso de constitución del pensamiento y en la “empiricidad” en la que está situado, implica para Roig la preeminencia ontológica de los entes y no del ser, cuya discusión y resolución aparecen tempranamente con el nombre de “dilema ontológico” en su libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972). Esta discusión sobre el dilema ontológico se replantea, según Roig, en la obra de tres filósofos argentinos, Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro y Carlos Astrada.

La autoconciencia del sujeto empírico será finalmente planteada por Roig como idea reguladora de la moral. La tensión entre la condición empírica del sujeto y la constitución de la autoconciencia, o, lo que es lo mismo, la “exterioridad” del a priori antropológico con

respecto al pensamiento y a los discursos de la historia de las ideas, es uno de los problemas que surgen al considerar la obra de Roig.

Cabe señalar, finalmente, que la postulación del a priori antropológico como fundamento del hacer y del pensar sitúa al pensamiento de Roig en la problemática del sentido de la filosofía, más allá de la historiografía local a la que se refiere. Incluso lo “latinoamericano” o lo “nuestro” se definen a partir de dicho concepto.

3. Antecedentes: los estudios sobre el pensamiento de Roig

El pensamiento de Roig ha sido objeto de investigación y de referencia por parte de diferentes filósofos, tanto latinoamericanos como europeos. Estos estudios están centrados casi exclusivamente en lo que se suele denominar “etapa latinoamericanista” de su obra, es decir, la que se inicia en 1971 y se extiende hasta su muerte. La mayor parte de estos trabajos coinciden en que el concepto de a priori antropológico es de importancia central para la estructuración de la obra de Roig, aunque su estudio no haya sido propiamente el objeto de investigación. En cambio, la problemática de las tensiones que emergen a propósito de esta categoría dentro de la misma obra de Roig pasa casi desapercibida.

Aunque durante mi investigación he consultado una buena cantidad de artículos y libros sobre la obra de Roig que se han publicado, he considerado que cabe resaltar, como criterio de elección, el tratamiento sistemático que algunos libros hacen de la obra del filósofo mendocino. Hay que anotar que existen muchos artículos coyunturales sobre determinados aspectos de su pensamiento, pero que no afrontan la complejidad del mismo, requisito indispensable para plantear el tema del a priori antropológico.

Bajo este criterio, merece destacarse el libro de Carlos Pérez Zavala *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso* (Pérez, 2005), que se centra en la etapa

latinoamericana de Roig a la que separa de otras de su pensamiento, así como por el intercambio personal de cartas y trabajos con el pensador mendocino mientras preparaba su tesis que fue publicada posteriormente en forma de libro. Pérez Zavala distingue en la obra de Roig cuatro etapas: 1) la de los estudios clásicos, que comienza con la actividad docente de Roig como profesor de Filosofía Antigua en la Universidad de Cuyo y que se desarrolla sobre todo en los años cincuenta; esta etapa está representada por el libro sobre Platón al que ya nos hemos referido; 2) la de los estudios regionales sobre Cuyo y especialmente sobre su ciudad natal, Mendoza; 3) la de los estudios nacionales, con trabajos de la historia de las ideas como la investigación sobre los krausistas argentinos; y finalmente, 4) la etapa de los estudios latinoamericanos que se inicia a partir de 1971 hasta su muerte. Evidentemente, esta clasificación no opera rígidamente a nivel cronológico y los trabajos de la historia de las ideas son los correspondientes a los de filosofía latinoamericana.

Uno de los aportes del libro de Pérez que hay que mencionar es el concepto de “historicismo empírico” de Roig, que, según aquél resume el pensamiento del pensador mendocino, aunque Pérez no llega a hacerse cargo de las tensiones teóricas que implica. Lamentablemente, el tratamiento de dicho concepto por parte de Pérez es más bien descriptivo, una tendencia en la que caen la mayoría de los comentaristas de Roig, y por lo tanto se limita a reproducirlo en los mismos términos de este último. Pérez en todo caso señala la centralidad para la obra de Roig del concepto a priori antropológico: “En este sentido el *a priori* se presenta como una *natura naturans* (creativa, que se gesta) en que lo teleológico resulta decisivo. Si la filosofía es una función de la vida, la filosofía es *un hecho social*.” (Pérez, 2005, p.183; las cursivas son suyas).

Distinto es el enfoque de Adriana Barrionuevo que en su libro *Ética y discurso en Arturo Roig* analiza el pensamiento del mendocino en relación con la filosofía del lenguaje (Barrionuevo, 2011). Para ella, el concepto de a priori antropológico es también central, pero

lo sitúa en el contexto de las validaciones éticas y epistemológicas de los discursos políticos, contexto dentro del cual Roig intentaría evitar el relativismo. El subtítulo del libro de Barrionuevo, “Crítica a la crítica radical”, pone en evidencia ese problema. Roig es un filósofo crítico que supone la existencia de un sujeto empírico “anterior a los juegos de lenguaje”. Este sujeto, que es el a priori antropológico está dado en lo que denomina una “protoexperiencia”, “con sus propias normas e imperatividad”, lo que le permite hacer un reclamo universal válido para todos los hombres. Barrionuevo señala que en las tensiones que surgen de esta “empiricidad”, y no por azar, está dada como una especie de “cosa en sí” kantiana. Por ello Roig es un crítico, pero no un “ultracrítico”, ya que no cuestiona radicalmente a la conciencia excepto en su formulación idealista. Por ello, pese a su adopción de la teoría del discurso como recurso indispensable para el estudio de la historia de las ideas y del pensamiento político, no participa de la crítica radical de los postmodernos. Dice la autora: “En efecto, para Roig, el *a priori antropológico* como fundamento, es *a priori* en tanto posibilidad de toda experiencia a partir de una realidad concreta, *antropológico* en tanto es el hombre mismo quien tiene un valor germinal al posibilitar la realización de su experiencia de humanidad” (Barrionuevo A., 2011, p. 14). La limitación del análisis de Barrionuevo radica en que se limita a exponer la posición de Roig e incluso su confrontación con pensadores como Laclau, pero no va más allá de los límites puestos por el autor mendocino, es decir, su postulación de la existencia de una realidad “previa” a los discursos políticos.

El libro de Horacio Cerutti, *Filosofando y con el mazo dando* (Cerutti, 2013), intenta reexaminar “meticulosamente” la obra de Arturo Roig para poder dar cuenta de lo que denomina “la vanguardia de la reflexión latinoamericanista”. Lo que Cerutti plantea, en otras palabras, es presentar a través del estudio de la obra de Roig el estado de la cuestión de la filosofía latinoamericana en la primera década del siglo XXI. Lamentablemente, este esfuerzo, necesario para entender la situación de dicha filosofía se pierde por el enfoque que

le da Cerutti a lo largo del libro y que responde a la intención declarada en el título del libro: “Su obra convoca a la obra común y provoca a tomar partido en vez de perderse en pseudo neutralidades” (Cerutti, 2009, p.25). El libro de Cerutti trata en conjunto la etapa latinoamericana de la obra de Roig y ofrece una bibliografía exhaustiva para consulta. Sin embargo, no da cuenta de ninguna problemática en la obra de Roig y el libro se mueve entre la repetición de las formulaciones del pensamiento de su maestro y coterráneo, pues ambos son mendocinos, y su valoración positiva del mismo. Por centrarse en la exposición y defensa de los planteamientos de Roig no da cuenta del supuesto objetivo de su libro: el análisis del estado de la cuestión de la filosofía latinoamericana.

Uno de los problemas teóricos que los historiadores de las ideas agrupados en torno a Roig no analizan, y que Cerutti pudo hacerlo, es la discusión sobre la epistemología de la historia de las ideas que se inicia en los años setenta del siglo pasado en Brasil, a propósito de las “ideas fuera de lugar”, que cuestionaron entre otras a la teoría de la dependencia aplicada al orden cultural, y a la lectura de los textos de los pensadores no en cuanto a su contenido, sino en relación con las condiciones de producción de los mismos. (Palti, 2007 y 2012).

Otra cuestión imprescindible de tratar en un estado de la cuestión de la filosofía latinoamericana es la discusión contemporánea sobre el sujeto y sus implicaciones. En este punto, Cerutti se limita a repetir las críticas de Roig a los postmodernos sin dar cuenta de los cambios que se están experimentando a nivel filosófico no solo en Europa o en EE. UU, sino en la misma América Latina (cfr. Castro-Gómez, 2011). El libro de Cerutti resulta apologético y repetitivo del pensamiento de Roig. En todo caso, y precisamente por la identificación con el autor estudiado, Cerutti destaca la importancia del a priori antropológico, concepto que considera indispensable tanto para la filosofía latinoamericana como para la historia de las ideas.

El libro de Luis Gonzalo Ferreyra, *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig. Vers una philosophie de la libération latino-américaine (1945-1975)*, tiene un mérito frente a anteriormente citados hasta aquí: muestra olvidos deliberados de las etapas anteriores del pensamiento de Roig que inciden en la formulación de los conceptos de su etapa latinoamericana (Ferreyra G., 2014). Ferreyra considera que en esta última etapa existe una especie de “curriculum occultum” al que es necesario acceder para descubrir las pistas que el pensador mendocino ha “borrado” de sus trabajos del pasado, sobre todo los que tienen que ver con su estadía en Francia a mediados de la década de los cincuenta y sus investigaciones sobre filosofía antigua. Gracias al trabajo de Ferreyra es posible establecer la relación entre el concepto de a priori y la preeminencia a los entes que provienen de su estudio sobre Platón. Lamentablemente, no forman parte del objeto de la investigación del libro de Ferreyra los supuestos de la lectura de Roig en relación a Kant y a Hegel. Es en la discusión con ambos filósofos modernos donde Roig formula el concepto de a priori antropológico y la relación entre a priori y experiencia, sentido y contingencia. Por supuesto, Ferreyra señala la importancia del a priori antropológico y lo muestra como el concepto que reúne los principios ónticos, ontológicos, éticos y axiológicos del pensamiento de Roig.

Los múltiples artículos dedicados al estudio de la obra de Roig se limitan a exponer sus conceptos principales sin atenerse a la problemática de la que parten. Sin embargo, merecen mencionarse dos trabajos que resultan distintos por la forma en que analizan el pensamiento de Roig, aunque no lleguen a cuestionarlo ni a hacer un análisis intensivo de lo que hemos llamado sus tensiones. El primero es el “Prefacio” que escribe el filósofo francés Patrice Vermaeren para el libro de Ferreyra citado anteriormente y que podría considerarse emblemático de una nueva forma de apreciar a Roig como el heredero de tradiciones. Sin manifestar desacuerdos esenciales con los planteamientos de Roig, Vermeren muestra la ambigüedad de la obra del pensador mendocino. Al justificar porqué, desde su punto de vista,

hay que leer a Roig actualmente, recurre a la contradicción de una obra que se sitúa en conflicto consigo misma respecto de sus orígenes: “¿Roig contra Roig?” (Ferreyra, pp. 9- 16); una especie de duelo de herencias que combaten entre sí como en “El sur” de Borges. El corto texto de Vermeren plantea si no habría que entender a Roig más bien como el reencuentro de dos tradiciones, la europea y la latinoamericana, lo que puede complementarse con una ubicación histórica de su problemática, más bien coincidente con algunas que emergieron en el siglo XIX, período precisamente al que corresponde la problemática de la Modernidad. Dice Vermeren: “Leer a Arturo Andrés Roig relejendo el siglo XIX implica también la apuesta [...]de plantear ‘la pregunta moderna del modo de filosofar que surge en el momento en que la filosofía, bajo el asalto de crisis diversas (fin del espiritualismo, positivismo, nacimiento de la sociología y del socialismo, etc.,’ hace de la reflexión sobre sí misma el objeto de su interrogación”. (Vermeren, 2009, pp. 9-16; la traducción es mía.)

El otro artículo que debe considerarse por las reflexiones que hace sobre el pensamiento de Roig en el contexto de la filosofía europea es la reseña del libro de Günther Mahr a cargo del profesor Nolberto Espinoza y que aparece incorporado en la segunda edición de *Teoría y práctica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 2009, pp. 349-371). Espinoza señala que Roig entiende a la filosofía como la entendió Alberdi en su tiempo. Esta problemática afirmación permite a Espinoza plantear la relación de Roig con la filosofía de Hegel en términos de lo particular y lo universal. Tanto para Alberdi como para Roig la filosofía es por esencia inacabada, incompleta, y de ello surge la continua necesidad del “ponerse para sí”, la actualización de la toma de posesión del sujeto. El análisis de Espinoza muestra la relación de Roig con Hegel no como la confrontación entre dos contemporáneos, como los textos del mendocino dan a entender por la ausencia de mediaciones de su interpretación, sino la de dos pensadores que, en tiempos diferentes, asumen la tarea de

filosofar. Para Espinoza, el concepto de a priori antropológico es central como “fundamento activo” del movimiento que es la filosofía.

La impresión que produce la obra de Roig leída desde la aparición de su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* es la de un pensamiento sin tensiones ni problemas teóricos, que no discute sus propios principios epistemológicos y cuya interpretación de los demás pensadores de la historia de la filosofía no tiene cuestionamientos. No deja de sorprender que los cambios sucedidos tanto en el campo filosóficos como a nivel político o cultural que se produjeron en la región desde los años sesenta hasta los noventa, por señalar un período que resulta significativo en relación con su obra, no son tomados en cuenta por Roig.

Por ello resultan indispensable para el análisis de la obra de Roig en general y del concepto de a priori antropológico, los aportes de dos importantes libros donde se devela la problemática no resuelta de la obra de Roig y el nuevo estado de la cuestión de la filosofía en América Latina, y que nos permiten ver los límites teóricos del pensamiento de Roig, pero también de su condición de filósofo moderno. Se trata del libro del filósofo uruguayo Javier Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, (Sasso J, 1989); y el del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la filosofía latinoamericana* (Castro-Gómez S., 2011).

Ambos filósofos desde sus respectivas visiones, plantean el entorno teórico e histórico de la filosofía latinoamericana—entorno del que carece la obra de Roig salvo alusiones específicas—, desde el cual se puede entender su obra en contexto. Sasso, como veremos en su momento, cuestiona los principios hermenéuticos del pensamiento de Roig que le permiten tratar como contemporáneos suyos, a los pensadores latinoamericanos del siglo XIX en los que el mendocino sitúa el comienzo o los recomienzos de la filosofía latinoamericana. Así mismo plantea el análisis de la construcción del discurso político de las figuras considerados

fundadoras del “pensamiento propio” en el siglo XIX a partir de un cuestionamiento epistemológico y no de la constatación como la que Roig realiza.

Castro-Gómez señala el carácter histórico de la filosofía latinoamericana y sus implicaciones: la violencia que implica su discurso que hace abstracción de las particularidades de las historias individuales de las personas, la necesidad de una genealogía para entender la cultura de los diferentes países y el cuestionamiento a la figura del intelectual. Roig y quienes hacen filosofía latinoamericana asumen la existencia de Latinoamérica, cuando más bien “es aquello que debería ser demostrado”. Castro-Gómez cuestiona así el concepto de filosofía latinoamericana. Anota el filósofo colombiano: “Lo que quiero decir es que la pregunta por la filosofía latinoamericana presupone justo aquello que debería ser el *resultado* de una investigación filosófica.” (Castro-Gómez, 2011, p. 247). La crítica de Castro-Gómez muestra las tensiones del pensamiento de Roig y sus limitaciones y constituye la clave indispensable para realizar una nueva forma de filosofía a partir de la genealogía. En este sentido, el libro de Castro-Gómez cierra la etapa de la filosofía latinoamericana entendida como filosofía moderna por parte de Roig.

La única ausencia en la consulta bibliográfica de esta tesis es la obra del filósofo Günther Mahr, *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig* (2000), a la que no se pudo acceder. En todo caso, el objetivo de realizar una investigación filosófica, sostener una tesis y dar una interpretación nueva del pensamiento de Roig a partir del concepto de a priori antropológico, considero que está suficientemente logrado con la bibliografía utilizada.

Para la tarea de entender la confluencia del proyecto de Roig con la filosofía moderna europea me resultaron enormemente aclaradores, los estudios de Miguel Giusti sobre la filosofía de Hegel, especialmente, *Tras el consenso* (Giusti M., 2006); así como los dos volúmenes de los que es editor, que reúnen varios ensayos sobre el pensamiento del filósofo

alemán: *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (Giusti M., 2003, editor); y, *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la filosofía del derecho de Hegel*. (Giusti M., 2015, Editor). Los estudios de Giusti y de autores como Carla Cordua, Ramón Vals Plana, Jorge Aurelio Díaz y otros, muestran la complejidad del pensamiento hegeliano y revelan, a contraluz, la problemática de la lectura de Roig, sus límites y posibilidades. Igualmente, el libro de Charles Taylor, *Hegel* (Taylor Ch., 2010), permite entender en perspectiva el pensamiento del filósofo alemán a partir de problemas y no de la exposición de contenidos.

4. Metodología

La presente tesis plantea que el concepto de a priori antropológico articula el pensamiento de Arturo Roig: en él confluye todo su universo teórico. Este concepto constituye el fundamento de su propuesta de filosofía latinoamericana. El procedimiento seguido para dar cuenta de él es cronológico: desde el inicio de la etapa latinoamericana del pensador mendocino hasta sus últimos textos de finales de los años noventa del siglo pasado y primeros del presente. La elección cronológica tiene una fortaleza y una debilidad para el estudio de Roig: por una parte, muestra el proceso de constitución de este concepto clave tal cual Roig lo ha dejado en sus textos; por otra, proporciona la ilusión de una continuidad, de la realización de una filosofía que fluye teóricamente sin tensiones y en la que los conceptos que son utilizados tienen la condición de certezas y no de supuestos que hay que justificar. La elección cronológica puede volver incuestionable el pensamiento de Roig, pero también develar las omisiones y las limitaciones y revelar su ubicación como pensamiento en el tiempo. Ante esta situación, se ha optado por una exposición que, si bien se mantiene en el seguimiento cronológico, muestra los problemas que se van presentando. En relación con los estudios

existentes en torno a la obra del filósofo mendocino, este enfoque metodológico trata de obtener una visión de su pensamiento como un todo estructurado, pero a la vez intenta localizar los problemas de esa estructuración.

El enfoque cronológico corresponde a la comprensión de Roig de su propio pensamiento, que se ve a sí mismo como un todo estructurado a pesar de sus concesiones a la contingencia, al azar y a la especificidad del sujeto empírico. Roig trabaja a partir de certezas: no pone en duda la existencia de un “comienzo” de la filosofía, que conduce teóricamente a la postulación del a priori antropológico. Este concepto abre lo que podríamos llamar la “constelación” de su pensamiento, cuya “cartografía” se trata de configurar a partir de preguntas que surgen en el desarrollo mismo de la investigación: ¿en qué consiste el sujeto de ese comienzo y cómo se constituye como tal?; ¿hay un dualismo en Roig entre lo que denomina “empiricidad”, que vendría ser una “realidad” fuera del sujeto, y éste? ¿No es dicho dualismo la base de su visión de la moral como protesta y de la dignidad humana como idea reguladora de la misma? Si bien es cierto que la filosofía latinoamericana, desde el a priori antropológico, funda la historia de las ideas y le permite ser pensamiento y no un mero archivo descriptivo de corrientes y de nombres, ¿estamos hablando de dos saberes con metodologías propias? Éstas son algunas preguntas que muestran que el enfoque cronológico es más un camino que se termina diluyendo cuando llega a la totalidad del pensamiento de Roig y no un mero seguimiento lineal.

El seguimiento cronológico textual encuentra desde el inicio de la etapa latinoamericana de Roig una cesura radical que él establece entre lo que fue su campo de trabajo y de investigación de las décadas anteriores, la filosofía antigua griega, y esta nueva que etapa se inicia a partir de 1971 con su artículo sobre el comienzo de la filosofía americana (Roig, 1971). Hay de su parte solo escasas y puntuales referencias exclusivamente a su libro sobre Platón (Roig, 1972), aunque a finales del siglo pasado aparecen ensayos breves sobre

filósofos antiguos. Sus trabajos sobre filosofía antigua de los años cincuenta y sesenta no han sido publicados. Sin embargo, la necesidad de organizar la propuesta de Roig en torno al a priori antropológico, muestra la insuficiencia de esta propuesta lineal que parte de una cesura inexplicable y que, pese al silencio del pensador mendocino, permite entender la discusión ontológica de los filósofos argentinos de la década de los cincuenta y la preeminencia que Roig concede a los entes.

La metodología así entendida permite dar cuenta del pensamiento de Roig más allá de sus declaraciones expresas. Así, por ejemplo, el privilegio al concepto de a priori antropológico para dar cuenta de su pensamiento no es casual. Éste no es sino su peculiar formulación del concepto de sujeto, central en la filosofía moderna. Aldana Contardi ha señalado que el tratamiento del sujeto por parte de Roig es alusivo-elusivo. (Contardi, 2017, p. 108). Ello conduce precisamente a la formulación del a priori antropológico que es un sujeto que reconcilia el sentido y la “realidad” en la que está situado desde la autoconciencia de autonomía. La metodología elegida conduce pues a un lugar de referencia para entender el pensamiento de Roig: la filosofía de la modernidad. Esto explica por qué Roig mantiene el concepto de sujeto que da sentido a la realidad sin volverlo trascendental, como critica a Kant, o absoluto, como cuestiona a Hegel. Por ello su énfasis en la coincidencia con los “filósofos de la sospecha” (Marx, Nietzsche y Freud, según Ricoeur); en su interpretación, éstos no ponen en cuestión a la conciencia como tal sino le señalan sus límites. En cambio, los filósofos postmodernos, al terminar negando al sujeto, se colocan, desde su punto de vista, en una posición “idealista” porque desconocen a la realidad.

La centralidad del concepto de a priori antropológico conduce pues al tratamiento de los conceptos del universo teórico de Roig: historicidad, empiricidad, legado, preeminencia de la ontología, relación entre conciencia, ideología y política, voluntad de fundamentación, la filosofía como saber de vida, moral de protesta, función utópica.

Una mención especial, aunque ya ha sido señalada antes, es la relación del a priori antropológico que constituye a la filosofía latinoamericana con la historia de las ideas. Para Roig, a la historia de las ideas, tal cual ha sido planteada hasta ese momento por Gaos y Zea, le falta la dimensión filosófica, que consiste en su fundamentación como saber. En América Latina la historia de las ideas es la alternativa de la historia de la filosofía europea, pero está determinada por su índole ensayística o narrativa. En muchos textos, Roig plantea que la historia de la filosofía latinoamericana es la historia de las ideas y que ambas serían como dos caras de la misma medalla. Esta afirmación debe ser analizada. ¿Se trata de hacer una historia de la filosofía al estilo de la hegeliana, aunque sin el espíritu?

El mismo procedimiento se sigue con respecto a la lectura que Roig hace de Kant y Hegel, que son los interlocutores necesarios para él en la construcción del a priori antropológico. Primero se expone dicha lectura en los textos de los autores utilizados por Roig. Esta lectura se presenta aparentemente sin ningún supuesto. Kant en este sentido marca, a través de los conceptos de aprioridad y de libertad como imperativo categórico el pensamiento de Roig. Hegel, en cambio, desde la historicidad y la constitución de la autoconciencia como sujeto. Pero, en un segundo lugar, se van presentando afirmaciones que no se discuten y que revelan supuestos no explicitados desde los que se parte y que no han sido puestos en cuestión, por ejemplo, el dualismo kantiano o el concepto de espíritu en Hegel. La pretensión de atemporalidad en su lectura de los pensadores es uno de los a priori metodológicos de Roig que justifica en nombre del objetivo que pretende alcanzar. No se trata sin embargo de hacer un estudio comparativo del pensamiento de Roig con el de Kant o el de Hegel, que iría más allá de los límites de esta tesis, sino de dar cuenta de los problemas de la construcción del concepto de a priori antropológico. Las lecturas de Roig, sus supuestos no explicitados, obligan a recurrir a los textos de los autores citados, más de lo que generalmente un estudio de filosofía implica. Hay sin embargo un límite: la tesis no puede convertirse en un

estudio del pensamiento de Kant o de Hegel, sino que se concentra en la lectura de los pasajes de ellos que el pensador mendocino presenta⁴. Tampoco está en cuestión, por lo mismo, la pertinencia de la lectura de Roig con relación a estos pensadores, sino que el análisis se limita a establecer cómo su lectura presenta problemas o tensiones en la formulación de sus propios objetivos. En casos especialmente significativos, sobre todo en relación con el pensamiento latinoamericano contemporáneo, se contrasta el pensamiento de Roig con autores como Javier Sasso, Santiago Castro-Gómez o Miguel Giusti, entre otros.

La centralidad del concepto de a priori antropológico obliga a ordenar de manera diferente a la de la exposición del pensador mendocino los estudios sobre diferentes pensadores, que, en caso contrario, no aparecerían relacionados con la problemática central. Son por supuesto Kant y Hegel, pero también los ontólogos Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro y Carlos Astrada por una parte, en cuanto a la preeminencia de lo óntico, Carlos Vaz Ferreira en la filosofía como saber de vida, o Alberdi y Sarmiento como expresión del recomienzo de la filosofía.

El procedimiento metodológico de la tesis tiene así una ineludible perspectiva crítica, pues se trata de analizar tanto la coherencia interna del pensamiento del autor argentino como la de sus lecturas o aproximaciones a los filósofos con los que entra en relación.

Finalmente, el corpus de textos de Roig sobre el que se ha trabajado en la presente tesis ha sido seleccionado en relación con la construcción del concepto de a priori antropológico. Fundamentalmente, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 2009) que es su obra central; su conferencia sobre la función actual de la filosofía en América Latina (Roig, 1976); el artículo “Acerca del comienzo de la filosofía americana”, que da inicio a la etapa latinoamericana; el libro *El pensamiento social de Montalvo* (Roig, 1984b.) que reúne la fundamentación de la filosofía latinoamericana con el estudio de un pensador

⁴Lo mismo podría decirse de Nietzsche que es mencionado como filósofo de la sospecha pero que no se explica en qué consiste esa sospecha y si ésta afecta o no a la condición de sujeto; o de Heidegger, que es cuestionado permanentemente, pero al que no se toma en cuenta la cuestión de la diferencia ontológica.

latinoamericano y finalmente los libros publicados en la primera década de este siglo, donde se recoge por una parte lo relativo a su pensamiento sobre la moral, y por otra se muestran todas las dimensiones del a priori antropológico: *Caminos de la filosofía americana* (2001); *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002); *El pensamiento filosófico y su aventura* (2008); y *Rostro y filosofía de nuestra América* (Roig, 2011). En este sentido, el criterio de selección del corpus ha sido centrarse en aquellos textos que exponen el concepto de a priori antropológico. Se toma como textos auxiliares aquellos artículos que amplían los conceptos centrales de la obra de Roig.

5. Estructura de la tesis

El objeto de la tesis es el concepto de a priori antropológico que fundamenta la filosofía latinoamericana de Arturo Roig. Su exposición consta de tres partes, cada una de las cuales consta a su vez de tres capítulos.

La primera parte, “Hacia la construcción del a priori antropológico”, analiza el estado de la cuestión de la filosofía latinoamericana en los años sesenta del siglo pasado y la propuesta teórica de Roig. Para el pensador mendocino, dicho estado de la cuestión implica la pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana, tema del capítulo primero. Para ello, hay que analizar el quehacer filosófico hispanoamericano en la crisis de los años sesenta y setenta del siglo pasado. Esta crisis, económica y política, entendida en los términos de la teoría de la dependencia, plantea la necesidad de emancipación de dicha condición. La formulación de esta crisis en términos filosóficos la realiza el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy con su pregunta sobre la existencia de una filosofía en América. Para Roig, la posibilidad de una filosofía latinoamericana debe ser planteada a nivel teórico, en el concepto de “comienzo” de la filosofía. Es el tema del capítulo segundo: la exposición de dicho

concepto en Hegel y en el pensamiento latinoamericano. Solo a partir del “comienzo” puede hablarse de la función actual de la filosofía en América Latina y del sentido de la historia del pensamiento en la región que, según Roig, debe estar fundamentado filosóficamente. Para ello es necesario analizar el problema de la ideología en la relación entre el discurso filosófico y el político. El comienzo de la filosofía implica, para Roig, la alteridad hacia lo otro, como aparece planteado en la ontología del filósofo argentino Nimio de Anquín, a quien nos hemos referido anteriormente.

La fundamentación de la filosofía latinoamericana por parte de Roig es el tema de la segunda parte de la tesis, “El a priori antropológico como fundamento de la filosofía latinoamericana”. Este concepto se sitúa para Roig dentro de la problemática de la filosofía de la modernidad, especialmente en las obras de Kant y de Hegel, con quienes el pensador mendocino debate en torno a la condición de sujeto empírico plural del a priori antropológico, debate que se analiza en el primer capítulo de esta segunda parte. Para ello es necesario revisar en un doble sentido la lectura que hace Roig de Kant: por un lado, el tratamiento que hace de los conceptos kantianos que considera relevantes para su obra: la filosofía entendida como crítica, las condiciones apriorísticas de posibilidad y el imperativo categórico. Pero esta revisión de los conceptos kantianos utilizados por Roig, que recogen a menudo sus comentaristas, solo tiene sentido si se pregunta desde dónde el pensador mendocino lee la obra kantiana. Éste es en general uno de los problemas de la obra de Roig: pese al privilegio teórico que concede al contexto como recurso hermenéutico para entender los discursos de los pensadores, sus interpretaciones carecen de un contexto teórico que las justifique de modo suficiente. En este sentido, hablar de un legado kantiano en Roig no significa inventariar las “influencias” de Kant en su obra, sino dar cuenta de las omisiones y de los silencios que actúan como supuestos en su interpretación y que configuran su pensamiento en el tiempo. Igual habrá que hacerlo en el caso de Hegel.

El a priori antropológico se encuentra formulado en Hegel. Ello fue ya planteado en su artículo “El comienzo de la filosofía americana” al que ya nos hemos referido (Roig, 1971). Hace falta sin embargo mostrar cómo el sujeto se constituye en autoconciencia que es el lugar donde se realiza el a priori antropológico. Para ello, Roig utilizará sobre todo el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Surge aquí la discrepancia con el filósofo alemán: para el pensador mendocino la conciencia se constituye en el quehacer histórico a partir de partir de la realidad en la que está situada y que es anterior ontológicamente a ella. Ello impide absolutizar a la conciencia y caer en un sujeto abstracto. Para Roig el privilegio ontológico y epistemológico de la conciencia que hace el pensamiento de Hegel entra en crisis con el advenimiento de las “filosofías de la sospecha”, expresión del filósofo francés Paul Ricoeur. Se trata de un salto del pensamiento hegeliano a lo contemporáneo. Es el tema del capítulo segundo, “La crisis de la filosofía del concepto y de la prioridad de la conciencia” que en lo fundamental es la discusión de Roig con Hegel sobre la condición del sujeto como empírico o como “espíritu”. A partir de este sujeto empírico, que se vuelve autoconsciente como una posibilidad de su estructura de ser humano, la *sujetidad* como la llama Roig, es posible hablar de la necesidad de un pensamiento latinoamericano propio que el pensador mendocino encuentra ejemplarmente realizado en los escritos de Juan Bautista Alberdi de 1837 a 1844. Este es el asunto del tercer capítulo de esta segunda parte.

La tercera parte de la tesis se ocupa de la filosofía práctica de Roig y de sus grandes temas políticos: la moral de emergencia y la utopía. Se trata de sus escritos de finales de los años ochenta y noventa en que desarrolla estos temas y cuestiona a la filosofía de los pensadores que califica de “postmodernos” en cuanto son representantes de una crítica radical que ponen en cuestión al concepto mismo de sujeto, imprescindible para la autoconciencia en la que consiste el a priori antropológico. El capítulo primero se plantea el contexto histórico y político de los años ochenta y noventa del siglo XX en el que Roig considera necesario

plantear una moral de protesta o de emergencia frente a las condiciones existentes. El conflicto se da ahora para Roig en términos de la confrontación de dicha moral con la “eticidad” o “ética del poder”, que expresa los valores e instituciones de la sociedad y que justifican el orden establecido de desigualdad y de injusticia. Roig fundamenta esta moral de emergencia en el a priori antropológico.

El segundo capítulo trata de la discusión con los postmodernos, a quienes Roig considera una amenaza para el pensamiento latinoamericano en lo que tiene que ver con la defensa de la libertad y los derechos humanos. Para Roig, el pensamiento de los postmodernos es una crítica radical que cae en el relativismo. Éste en último término es consecuencia de la pérdida de la realidad, de “la empiricidad” en la que está situada la conciencia, y que es una instancia extrínseca y anterior a la conciencia. La discusión tiene que ver con el problema de la justificación teórica de las filosofías de la historia. Se trata de esclarecer si la filosofía latinoamericana de Roig es una filosofía de la historia. Resulta indispensable para cerrar este capítulo el debate de Roig con los cuestionamientos del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez que constituyen una “crítica de la razón latinoamericana”, la primera que señala los supuestos y las limitaciones del pensamiento del mendocino y que no ha sido acogida prácticamente por el grupo que intenta continuar la obra de aquel.

Finalmente, el capítulo tercero plantea los problemas de la utopía, la filosofía de la historia y la dignidad humana en el pensamiento de Roig. Todos ellos están relacionados con el a priori antropológico. Se anota en esta parte de su pensamiento la influencia de Kant: así la utopía no es entendida como el conjunto de relatos que en un momento han dado diferentes escritores para criticar la situación presente, sino más como una función apriorística del ser humano y que, en cuanto tal es formal. Así mismo, la dignidad humana a la que tiende el

proyecto del a priori antropológico es una idea reguladora que fundamenta y da sentido al comportamiento moral.

La tesis se cierra con las conclusiones de la investigación. ¿Cómo situar y entender la obra de Roig? ¿Qué relación existe entre el a priori antropológico y la historia de las ideas? ¿Cómo opera el legado kantiano en su obra, más allá de sus declaraciones? ¿Es la obra del pensador mendocino el conflicto de dos tradiciones y, en ese caso, qué es lo que se debate? ¿Sigue vigente la filosofía latinoamericana diseñada por él? Todas estas preguntas que permiten entender y situar la obra de Roig son posibles a partir del concepto de a priori antropológico que responde a una división de saberes.

Primera parte

Hacia la construcción del “a priori antropológico”

CAPÍTULO I

La pregunta por la posibilidad de una “filosofía latinoamericana”

1.1.1. El estado del quehacer filosófico hispanoamericano a mediados del siglo XX

En un análisis de conjunto de la obra filosófica de Arturo Andrés Roig, hacia mediados de los años setenta del siglo pasado aparece con claridad su preocupación encaminada a construir una filosofía latinoamericana en América Latina. Esta preocupación que se consolida en su libro clásico *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, publicado en 1981, que recoge reflexiones y planteamientos que habían sido expuestos en algunos artículos, en seminarios y en conferencias desde la década anterior. Si bien la primera parte de esta tesis se ocupa de analizar el a priori antropológico que es el concepto central que será clave para el señalado proyecto filosófico de Roig, parece necesario mostrar el proceso de emergencia y construcción de este concepto, procurando presentarlo no solo ya configurado, si no aproximándonos a las tensiones de su formulación. Para ello, como punto de partida se requiere establecer el *status quaestionis* ante el que se encuentra el proyecto filosófico que emprende Roig, es decir, la situación de la filosofía en América Latina y el horizonte de preocupaciones intelectuales que con aquella se relacionan cuando inicia su proyecto de teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.

Roig denuncia la carencia, en el plano teórico y metodológico, de problemas y de temas que fuesen capaces de otorgar algún sentido histórico concreto a la filosofía; al mismo tiempo plantea, como tarea urgente, el tratamiento sistemático de esos problemas y temas, que deberían justificarse desde la racionalidad y la normatividad de la filosofía. En ese momento, es decir, hacia la década de los años 60 o inicios de los 70 del siglo XX, en el ámbito

académico latinoamericano, predominaban los estudios filosóficos dedicados fundamentalmente al análisis y a la discusión de las corrientes filosóficas occidentales. Se estudiaban desde las corrientes clásicas del pensamiento griego hasta las contemporáneas, como el existencialismo, la fenomenología o la filosofía del lenguaje; sin embargo, en tales estudios no se abordaba el contexto latinoamericano en que dichas corrientes de pensamiento eran interpretadas; no se incentivaban investigaciones que tuviesen el propósito de hacer de la filosofía algo más que un saber cerrado sobre sí mismo, fuera del tiempo y del espacio, independiente de las formas culturales y de la historia. Toda esta práctica, que se había institucionalizado en las universidades, se volvió especialmente conflictiva para la generación de pensadores a la que pertenecía Roig; esta generación se había visto afectada por las agudas confrontaciones políticas de mediados del siglo pasado, que parecían colocar en la actualidad la inminencia de las revoluciones o de las contrarrevoluciones. La filosofía, entendida como racionalidad crítica y normativa, tenía que confrontarse con esa problemática política; ante ella no podía permanecer indiferente, lo que implicaba un cuestionamiento del saber académico vigente y de la reciente tradición institucionalizada. Roig consideraba que hacer filosofía en América Latina no podía reducirse a aplicar, sobre la situación histórica de la región, las consecuencias de cualquiera de las corrientes del pensamiento occidental, tales como el existencialismo, la ontología heideggeriana o el marxismo. Se trataba de emprender una tarea filosófica diferente, sobre presupuestos por completo distintos a los de la ontología neotomista de un Nimio de Anquín, por ejemplo. Desde su problemática del *ente* y el *ser*, Anquín, al igual que Ezequiel Martínez Estrada, había abierto un espacio para filosofar sobre el ser americano. Más todavía, buscaba un origen telúrico perdido.

Cuando Roig asume la tarea de hacer filosofía latinoamericana, desde una racionalidad normativa y a partir de un fundamento, ésta aparece sólo como una posibilidad incierta; no existía siquiera un saber en construcción que pudiese denominarse así. La tarea planteaba,

desde su enunciación, una contradicción: volver regional el saber universal, especificando su validez respecto de un tiempo y de un espacio determinados, a diferencia de la universalidad abstracta que había sido prototípica de la filosofía. En ese sentido, desde el principio la suya emergía como una actitud heterodoxa, esto es intentar hacer una filosofía latinoamericana distinta “del modelo constituido en consecuencia con las partes vigentes a escala internacional” (Sasso, 1998, p. VIII). Esta conflictiva relación entre universalidad y particularidad permanecerá, de manera problemática, en la obra de Roig.

La posibilidad de hacer filosofía implicaba algunas cuestiones. La primera, que ya hemos señalado, es la ausencia de un saber filosófico latinoamericano en la región. No habría que confundir la afirmación posterior de Roig en el sentido de que siempre ha habido filosofía en América Latina, a partir de lo que él denomina “comienzo” y “recomienzos”; esta afirmación es un resultado de su trabajo filosófico, pero no es la situación que se presenta cuando emprende la tarea de hacer filosofía latinoamericana. A finales de los años sesenta y comienzos de los setenta del siglo pasado, el interés teórico acerca de la existencia de un saber filosófico sistemático, encaminado a hacer filosofía latinoamericana, no se formulaba ni se desarrollaba en los términos de las otras corrientes filosóficas vigentes en el ámbito académico. La producción de pensamiento sobre temas latinoamericanos o nacionales carecía de la forma filosófica canónica del pensamiento occidental cuando más, se reducía a *filosofemas*, como decía Leopoldo Zea a comienzos de los años cuarenta (Palti, 2003, p. 236). Por tanto, a juicio de Roig, no existía una teoría del pensamiento filosófico latinoamericano. Sí existían, desde luego, pensadores latinoamericanos que enfocaban sus reflexiones en diversos asuntos filosóficos, aunque no había en ellos la pretensión de asumir el filosofar latinoamericano como tal.

En segundo lugar, la posibilidad de hacer filosofía latinoamericana debía contar con el contexto institucional existente, así fuese para marcar las diferencias con él. Al respecto, cabe

tomar en cuenta la importante advertencia que el filósofo argentino Eduardo Rabossi consigna en su libro *En el comienzo Dios creó el canon. Biblia Berolinensi*: “La disciplina que llamamos ‘filosofía’ se constituye en el siglo XIX cuando se funda la universidad moderna y se crean las facultades o escuelas de filosofía. La institucionalización de la filosofía consagra la profesionalización” (Rabossi, 2008, p. 60). Roig fue durante la mayor parte de su vida un profesor de filosofía adscrito a facultades y universidades determinadas, con una carrera profesoral que le obligaba a tomar a su cargo cursos, seminarios, publicaciones, congresos y trabajos o a participar en debates compartidos con sus pares argentinos o de otros países. En ese sentido, la posición de Roig como docente e investigador de filosofía, desde la década de los cincuenta del siglo pasado en adelante, se inscribe en las consecuencias de los procesos de institucionalización de la filosofía, en cuanto a América Latina se refiere. En dichos procesos destacan dos importantes acontecimientos que tuvieron lugar durante la década de los años cuarenta: la “normalización” de la filosofía anunciada por Francisco Romero en Argentina y la fundación del Colegio de México donde, bajo la guía de José Gaos, se formó una nueva generación dedicada al “pensamiento hispanoamericano” y a la Historia de las Ideas.

Santiago Castro-Gómez ha observado que, si bien hubo estudios filosóficos en las universidades latinoamericanas durante el período colonial y buena parte del siglo XIX, solo fue, hacia “mediados del siglo XX, que logró convertirse en una disciplina. Se convirtió en un conjunto de proposiciones teóricas y de prácticas institucionales capaces de crear unos problemas para investigar y de proponer unos planes de estudio organizados alrededor de ese canon y de esos problemas” (Castro-Gómez, 2011, p. 177). Esta transformación tuvo que ver, en un primer momento, con la denominada normalización de la filosofía.

En Buenos Aires, el filósofo español-argentino Francisco Romero, en un artículo de prensa aparecido en diciembre de 1940, declaró la filosofía argentina “normalizada”, es decir “institucionalizada” y, por tanto, en el mismo nivel que las filosofías europeas. Ello implicaba

dejar atrás tanto el autodidactismo de los pensadores de finales del siglo XIX y comienzos del XX, como la imagen del filósofo que se presentaba al modo de un profeta solitario ajeno, por principio, a los procesos de inserción profesional. Su aserto se vio confirmado nueve años después, de forma paradójica en lo que a él respecta, con la celebración, en Mendoza, del I Congreso Nacional Argentino de Filosofía (1949). En él estuvieron presentes, entre otros, los filósofos Gastón Berger, Hans Georg Gadamer, Cornelio Fabro, Ernesto Grassi, Nicola Abbagnano y Eugen Fink. El Congreso recibió además una carta de adhesión de Martin Heidegger, que se excusaba por su ausencia. Entre los filósofos latinoamericanos concurren Coroliano Alberini, José Vasconcelos, Juan Llambías de Azevedo, Francisco Miró Quesada, Alberto Wagner de Reyna, Danilo Cruz Vélez, Rodolfo Mondolfo, Rodolfo Mario Agoglia, Nimio de Anquín y Honorio Delgado. No fue, seguramente, por azar o por equívoco que el Congreso, celebrado durante la primera presidencia del general Juan Domingo Perón, fuese denominado “Nacional”, pese a la presencia de connotados filósofos extranjeros como los mencionados, que le otorgaban más bien un carácter internacional. A la sazón se enfrentaban dos corrientes de pensamiento entre los filósofos argentinos: los neotomistas de una parte y los existencialistas de otra. No está por demás recordar el epígrafe tomado de Hegel, al que acudían como su referente estos últimos y que Carlos Astrada colocó, en alemán y en español, en su ponencia: “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, epígrafe que retomarían como su consigna los filósofos de la liberación argentina veinte y cuatro años después: “En lo que concierne al individuo, cada uno es, por lo demás, hijo de su tiempo; así también la filosofía es su época concebida ideológicamente” (1949, p. 349). Francisco Romero, opuesto al régimen peronista, no participó en el Congreso.

La institucionalización de la filosofía en México, iniciada también en la década de los cuarenta, tuvo su figura prominente en José Gaos, otro filósofo exiliado a consecuencia de la guerra civil de España. Fue decisiva su ingente labor como docente u organizador de

seminarios sobre Historia de las Ideas y como traductor de importantes obras filosóficas, aparte de su copiosa producción filosófica personal, aunque, en lo que nos interesa, sobre todo destaca su apertura al mundo intelectual mexicano e hispanoamericano. El antecedente político y cultural de la institucionalización de la filosofía en México fue la revolución de comienzos de siglo, la cual proporcionó una nueva ideología para la creación y la legitimación del nuevo orden surgido después de la guerra civil. Ya para los años cuarenta, la revolución estaba institucionalizada, como lo confirmaba el nombre del partido hegemónico del país. Se había institucionalizado gracias a la liquidación de las guerras entre caudillos y a la unificación, en un proyecto nacional desarrollista basado en la industrialización y en la sustitución de importaciones. Frente al caótico proceso argentino de crisis política permanente, golpes de estado militares e inestabilidad económica, en México se vivió, por lo menos como imagen internacional, lo que podríamos llamar una especie de *pax romana*, aunque al final de la década de los sesenta aparecieron guerrillas en el estado de Guerrero y, en 1968, se produjera la masacre de Tlatelolco y en general la violencia social fuese el denominador común de estas décadas. En cualquier caso, más allá de las vicisitudes políticas, en ambos países el proceso de institucionalización o normalización había propiciado la formación de comunidades de filósofos que escribían y publicaban libros y artículos en revistas, alternaban en diferentes seminarios o congresos con colegas de la región y de otros continentes y procuraban mantenerse al día acerca de las diferentes corrientes europeas de pensamiento. La labor de José Gaos en el Colegio de México permitió a filósofos de diferentes países de la región conocerse e intercambiar criterios dentro de la corriente, prevaleciente por entonces, de la Historia de las Ideas; tal fue el caso de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Arturo Ardao o el propio Roig. Este proceso y el valor de la normalización fueron reconocidos en su momento por Roig:

El nacimiento de la filosofía como quehacer específico, con un lugar institucional dentro de nuestras universidades, debía, lógicamente, llevar así mismo hacia una normalización, en el mismo sentido de la historia de las ideas. Podríamos decir que, en verdad, la Historia de las Ideas no hubiera alcanzado la difusión e importancia que actualmente tiene, si no se hubiera dado el hecho previo de la normalización filosófica (Roig, 1993, p. 15).

El quehacer filosófico de Roig, por consiguiente, surge en relación con estos dos escenarios de la filosofía institucionalizada: el argentino y el mexicano. Su entera actividad intelectual transcurre en el mundo universitario. En 1949 obtiene el grado de profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo en Mendoza; es el año en que se celebra en dicha universidad el I Congreso Nacional de Filosofía al que ya nos hemos referido y al que asiste como secretario de archivos (Ferreyra, 2014, p. 80). Hasta 1960, aproximadamente, el clima teórico predominante en esa facultad fue el de un “nuevo espiritualismo universitario” nacido como reacción, primero, al positivismo de las generaciones anteriores y, luego, al escolasticismo imperante en la universidad, pero en todo caso, no articulado a la situación política y social del país (Ferreyra, 2014, p. 34). Entre 1953 y 1954, Roig asiste, en la Universidad de la Sorbona, a conferencias y cursos dictados por Jean Wahl, Pierre-Maxime Schuhl y Jean Hyppolite. En 1959, durante el VI Congreso Internacional de Filosofía en Buenos Aires, conoce a Leopoldo Zea, quien lo pondrá en relación con otros historiadores de las ideas, entre ellos, Francisco Miró-Quezada y Augusto Salazar Bondy, quienes, de acuerdo con una cita de Roig recogida por Ferreyra, coinciden en la “voluntad férrea de hacer un modo de filosofía que diese respuestas a nuestros problemas y se hiciese responsable de la tarea de construir nuestra propia teoría” (Ferreyra, 2014, p. 39).

Roig señala, además, que todos habían tenido una experiencia europea similar a la suya, que les permitía desarrollar una labor teórica universal pero también concretamente nuestra⁵.

Los dos libros de Roig que recogieron estas experiencias intelectuales y académicas, esto es, la francesa y la mexicana, son *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972) y *Los krausistas argentinos* (1969). Como se ve hasta mediados de los años sesenta Roig era un filósofo académico que, incluso, dedicaba buena parte de su actividad a la historia y la organización de su facultad, como lo muestran sus artículos aparecidos en el libro *Memoria Histórica. Facultad de Filosofía y Letras, 1939-1964*, (Universidad Nacional de Cuyo, 1965), donde explica no solo los antecedentes de la fundación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, sino que se ocupa de la tarea editorial, de las bibliotecas, del edificio e incluso de los presupuestos. ¿Qué le permitió, entonces, señalar y justificar que el objeto de la filosofía no era otro: la fundamentación de un sujeto activo en la praxis y no lo gnoseológico o lo metafísico, entendido como pregunta por el ser?

Roig fue profesor de la materia Filosofía Antigua entre 1955 y 1964, ocupándose de distintos aspectos de las filosofías de Platón y Aristóteles y fue, además, el primer catedrático de una nueva materia que en ese momento se incorporó al plan de estudios de la enseñanza de filosofía, Historia del Pensamiento Argentino, en cuyo programa aparece el estudio sobre el *Fragmento* de Alberdí. Hay que anotar, en el recuento que hace Diego Pró de la enseñanza de filosofía en la Facultad, la destacada posición que tuvo Miguel Ángel Virasoro como profesor de una nueva materia apenas incorporada al plan de estudios en 1962, Antropología Filosófica, la cual “pretende integrar en la fenomenología de Husserl la estructura estática de la subjetividad, con una visión dinámica que toma en cuenta los resultados de la

⁵« Étaient mus par la ferme volonté de créer un mode de philosopher qui donne des réponses à nos problèmes, et qui se rend responsable de la tâche de construire notre propre théorie. Je pense que nous avons tous eu une expérience européenne semblable à la mienne, qui avait servi pour faire de la philosophie, mais aussi pour nous indiquer notre place dans le développement d'un labour qui prétendait être universel, mais aussi concrètement nôtre » (citado por Ferreyra, 2014, p. 39).

fenomenología del espíritu de Hegel” (Universidad Nacional de Cuyo, 1965, p. 344). El comentario de Pró a la labor del profesor Virasoro en esta nueva cátedra es por demás significativo: “Este es el curso más original que se ha dictado en esta materia en la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza”. Como podemos apreciar, Arturo Roig era, hasta su giro latinoamericanista, un profesor universitario completamente integrado a la enseñanza y a la investigación dentro del horizonte de la normalización de la filosofía y, en ese sentido, beneficiario de esa normalización, tanto en Argentina como en México, país que visitará a menudo a partir de 1959 y donde iniciará su largo diálogo con sus colegas que trabajaban en el campo de la Historia de las Ideas. Roig estuvo, a la vez, entre los filósofos que firmaron el *Manifiesto de la Filosofía de la Liberación*, un grupo de profesores de las diferentes universidades argentinas que se reunían en la universidad jesuita del Salvador en Buenos Aires. Más tarde, durante su exilio, de 1975 a 1984, Roig fue profesor invitado de varias universidades, sobre todo de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en Quito. Y a su regreso del destierro, después de diez años, volvió a formar parte de la Universidad Nacional de Cuyo hasta su muerte. De ahí la ambigüedad, ya anotada, que se refiere a la valorización que hace Roig de la normalización, ambigüedad que se tornará cada vez más explícita a partir del giro latinoamericanista; en la medida en que la academia sintonice con la problemática socio-política de la liberación, no sólo no tendrá ningún cuestionamiento, sino que se utilizará su institucionalidad para promoverla; en cambio, en la medida en que no participe de la preocupación latinoamericanista y del compromiso político, será cuestionada.

El orden del plan de estudios de un saber no surge al azar. Si bien es cierto que los graduados deben especializarse en determinadas áreas que corresponden a dicho plan, hay un orden de ese saber, en este caso de la filosofía, en el que debe inscribirse el nuevo docente. Desde el punto de vista de los contenidos, el Plan de Estudios de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuyo surgió en plena reacción contra el positivismo de finales del XIX —de

ahí la calificación de espiritualismo o espiritualista con que Ferreyra denomina el pensamiento de Roig durante los años 50 y 60— y Roig asume como eje y soporte de los diversos planes de estudios un humanismo que exalta al hombre como centro y lo eleva a la dignidad de persona (Universidad Nacional de Cuyo, 1965, p. 296). Desde el punto de vista del orden, sobresale la necesidad de marcar la prioridad ontológica y epistemológica del saber, prioridad que en las facultades de filosofía de la época se concedía a la metafísica. A fin de evitar equívocos y, tomando en cuenta lo anotado, conviene destacar que Roig ya se dedicaba a la filosofía mucho antes de la década de los 70, como podría malentenderse si se presta atención solamente a sus reflexiones dentro de lo que por ahora denominaremos “filosofía latinoamericana”; tampoco podría afirmarse que sus reflexiones filosóficas durante los años cincuenta y sesenta careciesen de consecuencias en su pensamiento posterior, justamente en su ocupación con la filosofía latinoamericana. Más bien, la necesidad de un fundamento a la vez ontológico y axiológico y el papel central del hombre son decisivos para la filosofía latinoamericana, son requerimientos indispensables que debieron resolverse filosóficamente, que marcaron la evolución del pensamiento de Roig y que provenían de su formación y de su anterior ejercicio de la filosofía.

Por ello adquiere especial interés la discusión sobre las ontologías contemporáneas, que es uno de los capítulos centrales de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, discusión que no es gratuita ni mera digresión. La discusión que se desarrolla ahí sobre un tema, aparentemente tan lejano a la identidad latinoamericana y a las preocupaciones de la sensibilidad sesentista, no se reduce a la justificación del tema de la historicidad. El carácter de esta discusión se centra en el pensamiento de los filósofos argentinos Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro y Carlos Astrada; su presencia en el escenario universitario argentino fue especialmente notable en los años cincuenta del siglo pasado, y no es sino la contraparte de la justificación de la filosofía como un pensar dialéctico sobre el ser y los entes. En él no se

ha de preguntar por el ser en sí directamente, sino por sus funciones entendidas desde la realidad eidético-óptica. Así lo plantea Roig en su libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972). Diez años antes de la aparición de este libro, ya Nimio de Anquín había planteado la cuestión en términos similares:

Pero ¿hay algo más que el ente? De la aprehensión para acá, no. Pero de la aprehensión “para allá”, sí, porque allí hay algo que no es ente, algo que no es aprehensible, pero donde emergen los entes. Si los entes no emergiesen no tendrían fundamento sino en el Selbstbewusstsein, pero ya vimos que “illud quod primo cadit in apprehensione est ens”, luego el ente es captado, cogido, apresado y emergido. Los entes no son por sí, ni son autocreaciones del intelecto. Los entes proceden de algo que les da la entidad y el algo que se les da es el SER. Los entes tienen la identidad porque son. Hay, pues, un ser del ente, pero no un ente del ser y ello acaece porque la raíz del ente es el SER, el cual es anterior al ente (De Anquín, 1962, p. 47. Los subrayados son del autor).

De Anquín plantea las preguntas y las alternativas que Roig entenderá que constituyen la elección del filosofar de esa época: ¿Debe éste ocuparse fundamentalmente del ser que “está más allá de la esencia” o más bien de los entes? Preguntarse por el ser es distinto de preguntarse por los entes, aunque, como dice Nimio de Anquín, son “lo primero que el intelecto concibe realmente, pues el ente da razón de todos y es mención de todo” (De Anquín, 1962, p. 46). Esta cuestión es la que atraviesa, con el nombre de dilema ontológico del ente y del ser, la investigación que lleva a cabo Roig sobre Platón. ¿Cuál es el papel del *sujeto* en este dilema? ¿En qué consistirá la relación de ese sujeto con los entes, supuesta, por un lado, la aprioridad de los entes —*derelicti sumus in mundo*— y, por otro, la del sujeto que conoce? En esta unidad del ser y de los entes, ¿de dónde surge la negatividad que permite hablar de una alteridad? Son estos los temas que gravitarán más tarde sobre *Teoría y crítica*

del pensamiento latinoamericano, dotándole de un carácter filosófico con base en el cual se pretenderá legitimar una metodología adecuada para la Historia de las Ideas. Roig, a propósito de la idea de “bien” que se plantea en los libros VI y VII de la *República* de Platón, apunta sobre esta cuestión del dilema ontológico, decisiva para sus elaboraciones posteriores, la siguiente observación:

¿El fundamento está dado en el horizonte de la esencia, o es un más allá de la esencia? ¿Es una realidad imposible de captar en sí misma en aquel horizonte en el que fundamos la experiencia del ente o es una realidad captable al modo del ente en cuanto idea? Negar el ser en sí como expectativa y quedarse tan solo con la expectativa del ente, o negar ésta y afirmar solo aquélla, implicaba negar la libertad misma del preguntar consustancial de la tarea filosófica (Roig, 1972, p. 51. Los subrayados son del autor).

Cada filósofo deberá dirimir su posición en torno al dilema ontológico. Roig optará por el mundo de los entes, en tanto que el ser será la alteridad que se presenta en los mismos, aunque de forma que recuerda a Kant quien en la *Crítica de la razón pura* Kant considera el mundo, el alma y Dios como ideas regulativas, no captables por el entendimiento en su relación con la sensibilidad, sino como expectativas del conocer. El dejar de considerar al ser como opción de la filosofía no significa excluirlo del horizonte de las preocupaciones fundamentales del hombre, sino la apertura del tema de la esperanza:

Otra vez estamos pues ante esa filosofía esencialmente expectante que, ejerciendo un acto de libertad implícito en la naturaleza misma del preguntar ontológico, deja abierta la pregunta por encima de los diversos frutos positivos que va logrando la razón, por la esperanza que le es connatural (Roig, 1972, p. 176).

El ser como plenitud, pero también como aquello que está más allá de la esencia, no queda eliminado como preocupación fundamental del sujeto, aunque su permanencia se dé solo en términos de esperanza, gracias a que el alma tiene una naturaleza expectante, que es el fundamento de posibilidad tanto de la esperanza como de la desesperanza (Roig, 1972, pp. 52-54).

A partir del análisis de la problemática del “vaivén ontológico” o “dilemático” que hemos señalado y que deberemos recorrer más precisamente para dar cuenta de los conceptos centrales de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, cobran sentido las afirmaciones de este libro sobre el significado de Virasoro, De Anquín o Astrada para este nuevo pensamiento de la liberación:

La respuesta de ellos fue en ellos casi la misma: la de subrayar la importancia del ente, su “peso ontológico”, ya fuera entendiendo que el ser tan solo puede realizarse en y por los entes, ya señalando la importancia de lo entitativo al remarcar su “distancia” respecto del ser. Y en todos los casos partiendo de una relativización de la univocidad: en unos, invirtiendo el orden del proceso en el sentido de que no es el ente el que “emerge” y “toma distancia” respecto del ser, sino que éste es únicamente posible en y por aquél, a posteriori en otros, tratando de establecer aquella distancia a partir de la noción de alteridad o desde la categoría de “juego existencial” (Roig, 1981a, pp. 159-160).

En *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* asistimos a una revisión de los más importantes textos de Platón; entre ellos destacan: *República*, *Alcibíades*, *Parménides*, *El Sofista*, *Apología de Sócrates*, *Cratilo*. Esta revisión que gira, como hemos dicho, en torno al vaivén o dilema ontológico entre el ser y los entes, está respaldada por una abundante bibliografía de los principales críticos y estudiosos de la obra del filósofo griego, vigentes en la época en que Roig lleva a cabo su estudio, aunque prescinda de notas a pie de página y de

las citas de sus interpretaciones; el único autor que aparece una y otra vez citado o comentado es Platón. Sin embargo, en la lectura del libro y para los fines que perseguimos en esta tesis, aparecen conceptos tradicionalmente no considerados dentro de los estudios sobre el pensamiento platónico o, en general, sobre la filosofía antigua: “el nacimiento del sujeto” (pp. 103-104); “la función de la psique” (pp. 159-160); el concepto de “potencia como dynamis” de tanta importancia para la aprioridad como potencia (p. 162); la Idea como “aprioridad” que debe ser entendida como trascendental. Lo a priori, insistirá Roig, no se obtiene por generalización y no se lo puede entender a partir de una derivación o génesis empírica. Así, el carácter esencial de lo eidético-óntico, que es donde se mueve la ontología del ente, es la “potencia de relación” que existe entre el alma entendida como sujeto y la *ousia* que es la esencia de lo ente. Contamos con ello, no obstante, con suficientes elementos para emprender la lectura filosófica de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*.

Cuando Roig se plantea su proyecto filosófico, como podemos ver, lo hace dentro de un momento en que se hacía filosofía en América Latina, en que desde distintas corrientes se propiciaba el quehacer filosófico, e incluso que se investigaba el pensamiento latinoamericano, pero no se hacía filosofía latinoamericana. Roig intentará hacer filosofía, pero filosofía latinoamericana, lo cual implicaba, desde su concepción de la filosofía como teoría crítica, una cuestión decisiva: la constitución de un sujeto. Como afirmará Roig una y otra vez, “no hay ‘comienzo’ de la filosofía sin la constitución de un sujeto” (Roig, 1981a, p. 76). En este sentido, la institucionalidad de la filosofía en la universidad se volvió para él un lugar que fluctuaba entre el rechazo y la acogida. Roig repetirá la conocida admonición del ideólogo peronista Arturo Jauretche sobre “el duro corazón de los cultos” para criticar a los filósofos que no optan por pensar la realidad latinoamericana; entre ellos señala a los discípulos locales de Heidegger, posteriormente extenderá esta apreciación a los postmodernos. Por otra parte, hará el debido reconocimiento de la institucionalidad que

permitió a Gaos en México desarrollar la Historia de las Ideas y que luego permitirá el desarrollo y la difusión de las Filosofías de la Liberación (y la suya propia).

Siguiendo a Hegel, Roig afirmará que la posibilidad de hacer filosofía latinoamericana implica un proceso de la razón y de la libertad. Todo ello supone la autonomía del pensamiento que se ocupa de “sí mismo por ser sí mismo” y, la de un pueblo donde sus ciudadanos son libres. Ambas condiciones son expresión del comienzo de la filosofía, de un comienzo que debe entenderse en un sentido no fáctico sino normativo. “Se ha dicho con razón —y los textos de Hegel son, en ese sentido, contundentes— que la filosofía ha de ser filosofía de su tiempo” (Roig, 2011, p. 111). Esto conlleva la pregunta acerca de qué deba entenderse por “tiempo”, así como por la existencia de una autonomía política capaz de garantizar el pensamiento en las condiciones fijadas por Hegel. En América Latina, estas preguntas tendrían que vincularse, en la época en la cual se inscribe la reflexión de Roig, con la “teoría de la dependencia” como presupuesto de la Filosofía de la Liberación. Por lo demás, y como veremos más adelante, la formulación de esta problemática apareció de forma clara en el libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1968). Será un problema teórico para Roig insertar este contexto de dependencia en el proceso de constitución del pensamiento latinoamericano. La consecuencia será que la constitución del sujeto de la filosofía latinoamericana tendrá que darse en términos de emancipación o de liberación.

1.1.2. El debate sobre la condición histórica de América Latina: dependencia y liberación

El proyecto encaminado a construir una filosofía latinoamericana se inscribe dentro del contexto socio-político de la región en los años setenta, marcado por una radicalización

política que invade todos los campos del saber y por la vigencia de la “teoría de la dependencia” como explicación de las crisis permanentes de todos los países. Esta radicalización, en el plano filosófico, será entendida por Roig como la insurgencia de lo nuevo que irrumpe contra la tautología implícita en las ontologías basadas exclusivamente en la conciencia o en el sentido del ser más allá de la esencia, así como contra la mera exposición de las corrientes del pensamiento europeo. En el I Congreso Nacional de Filosofía de México que se celebró en Morelia, Michoacán, en 1975, Roig inicia su ponencia, que trataba de la función actual de la filosofía en América Latina, con una declaración: “Nuestra hora actual se caracteriza por una actitud de compromiso fuertemente sentida por grandes núcleos de intelectuales a lo largo y ancho del continente” (Roig, 1976, p. 135). La “hora actual” implicaba un cuestionamiento radical del orden vigente en las sociedades latinoamericanas y sobre todo de la institucionalidad de sus Estados, cuestionamiento que venía acompañado de nuevas demandas políticas y sociales de transformación; no en vano la palabra “revolución” formaba parte del vocabulario de la época. Esta crisis o juicio sobre el orden vigente, que había comenzado a manifestarse a finales de los años cincuenta del siglo pasado, alcanzó su mayor radicalidad en las décadas de los sesenta y setenta, los “largos años sesenta”, como los han llamado algunos historiadores de las ideas. Por ello quizá más que hablar cuantitativamente, habría que hacerlo en términos de época, como plantea Claudia Gilman:

Podría decirse que, en términos de una historia de las ideas, una época se define como un *campo de lo que es públicamente decible* y aceptable—y goza de la más amplia legitimidad y escucha—en cierto momento de la historia, más que como un lapso temporal fechado por puros acontecimientos, determinado como un mero recurso *ad eventa* (Gilman, 2012, p. 36).

“Lo públicamente decible” se refiere aquí al discurso sobre la inminencia y necesidad de los cambios radicales que sobrevendrán en un futuro próximo y a los que ninguna esfera de

la sociedad podría considerarse ajena. Se trataba, en efecto, de “la valorización de la política y la política revolucionaria” (Gilman, 2012, p. 38). Este discurso invadió todos los dominios de la cultura, desde la literatura hasta las ciencias sociales, desde la religión hasta la filosofía, desde las artes hasta la vida cotidiana, la convivencia humana y aun la moda. Para la cultura intelectual, en la que había que contar a los filósofos, estaba a la orden del día el discurso crítico en el que sus miembros “argumentan y se posicionan según lo que Gouldner denomina cultura del discurso crítico” (Gilman, 2012, p. 17). En el caso argentino, Beatriz Sarlo denominó “batalla de las ideas” a este largo período crítico y conflictivo; los intelectuales, al igual que los políticos, los trabajadores y hasta el ciudadano común, polemizaron con sus teorías y vocabularios durante tres décadas, desde los años cincuenta hasta finales de los setenta del siglo pasado. Tanto en revistas especializadas, recién fundadas o ya con alguna tradición, en editoriales, congresos, foros, seminarios o medios de comunicación, los intelectuales fueron tomando posiciones y radicalizándose. (Sarlo, 2001).

Esta atmósfera de cuestionamiento generalizado y de radicalización no era solo un fenómeno intelectual, si por ello se alude a la discusión de teorías y análisis. Más bien, lo que prevaleció fue una expectativa de cambios políticos, sociales o económicos, y un malestar ante el orden establecido que puede llamarse con Eduardo Devés Valdés “la sensibilidad sesentista” (Devés Valdés, 2003). Esta sensibilidad desbordó a los partidos e ideologías de izquierda marxista o socialista que hasta entonces habían sido los depositarios de las propuestas de transformación de la sociedad. En Buenos Aires, los jóvenes intelectuales de los años sesenta pasaron de ser o bien ajenos al compromiso político, o bien intelectuales liberales poco afectos a la participación política directa —como lo habían sido algunos de sus antecesores más importantes, especialmente los escritores y artistas que giraron en torno de la emblemática revista *Sur*—; a tomar posiciones radicales de denuncia y de franca opción en partidos o movimientos de izquierda marxistas o populistas. Quizá uno de los documentos

más ilustrativos de la época sea el filme *La hora de los hornos* de Fernando “Pino” Solanas; retomando una estrategia puesta ya en práctica por Brecht en los años veinte en el teatro, ponía a los espectadores ante una disyuntiva: optar por la militancia revolucionaria o ser cómplices de la injusticia presente.

La “Presentación” del primer número de la revista *Cuestiones de Filosofía*, aparecida en 1962 en Buenos Aires, resulta demostrativa de este cuestionamiento acerca del compromiso político que deberían asumir los intelectuales y de las tareas del pensamiento en la cultura argentina, a la vez que se sienta un principio fundamental para la producción teórica: “Para la línea de pensamiento en que se sitúa esta publicación, la filosofía está ligada a la realidad social en que surge.” Por ello, “una filosofía pura, una contemplación desinteresada de las contradicciones que atraviesan nuestro mundo y nuestras vidas, una meditación que flota en las cajas sin resonancia de una subjetividad atemporal son las ilusiones mistificadoras de las ‘bellas almas’” (Sarlo, 2001, p. 443). O, como lo ha formulado Oscar Terán:

Hasta finales de los sesenta todavía el campo intelectual argentino se sigue legitimando en función de su propia práctica; más allá de que sea un intelectual comprometido o que funcione orgánicamente dentro de algunos movimientos políticos de izquierda, no abandona el espacio de legitimación de su discurso a partir de su saber. Por el contrario, interviene porque “sabe” y su palabra se legitima a partir de su conocimiento y de su práctica intelectual, pero a partir del 69, se inicia un movimiento que a partir de los años setenta va a estar absolutamente cristalizado y *por el cual la política es el lugar del intelectual* (Sarlo, 2006, p. 91. El énfasis es suyo).

Fue muy importante para esta sensibilidad revolucionaria el concepto de compromiso. El existencialismo sartreano de los años cuarenta, centrado en la primacía de la conciencia, y

en los cincuenta, el ejercicio permanente de la denuncia como compromiso del intelectual, fueron la puerta de ingreso de los intelectuales hacia la radicalización política, según Terán. Con un indiscutible acento sartreano, Juan José Sebreli ya en 1952 había advertido que el hombre es responsable de lo que no hace, y añadía que todo silencio es una voz, que toda prescindencia es elección, admonición que aparecerá en todas las expresiones del arte y del pensamiento precisamente autodenominado comprometido. Por lo demás, el concepto ético y político de compromiso encontró terreno fértil en la cultura católica de la culpa y del sacrificio, hegemónica entre las clases medias. Imposible, dirá Roig a su turno, en un artículo dedicado a Sartre en 1997, hablar de la responsabilidad y del compromiso entendiendo al sujeto solamente como un “constructor de la razón, una de las tantas invenciones con las que Occidente ha organizado el autoritarismo” (Roig, 2002, p. 183). Terán resume este ambiente de luchas sociales y compromisos políticos, que llega a su clímax a finales de la década de los sesenta, en los siguientes términos:

En el año 1968 era claro que estas radicalizaciones tenían de su lado el huracán de la historia. Los mismos diarios que informaban de la fundación de la CGT de los Argentinos daban cuenta de la incontenible ofensiva del Tet en Vietnam y del grito libertario que provenía del París de las barricadas. También de las revueltas estudiantiles que recorrían México, Berkeley, Rosario, Bogotá, Berlín, Madrid, Río de Janeiro.... En la Argentina, otro mayo, pero esta vez de 1969 y en Córdoba, vino a cerrar el decenio, llevando al extremo las esperanzas revolucionarias de años no poco esperanzados (Terán, 2004, p. 80-81).

Tendremos que examinar más adelante cómo intentó Roig comprender en términos filosóficos esta insurgencia que se hacía cada vez más notoria e imperiosa en el quehacer de los filósofos latinoamericanos.

Al curso de estos debates que, hacia mediados del siglo pasado, se daban en el ámbito de los estudios filosóficos, vendrá a sumarse la discusión que, en el campo de las ciencias sociales, con especial importancia para la historia social y económica, tuvo que ver con las teorías de la CEPAL y de la dependencia. Es importante tomar en cuenta estos debates en relación con el proceso de configuración del pensamiento roigiano en la medida en que, a las ideas filosóficas relacionadas con la libertad, con la autonomía del sujeto, con la historicidad, se vincularán por la peculiar historia de América Latina con la noción de dependencia, y consiguientemente con la idea de liberación.

En la “Introducción” a la primera edición de su libro *Dependencia y cambio social*, Theotonio Dos Santos delineó lo que, a partir de entonces, se denominaría “teoría de la dependencia”. Esta era el resultado de las investigaciones realizadas en las ciencias sociales latinoamericanas, como lo ha señalado Gonzalo Ferreyra, a partir de un equipo interdisciplinario de sociólogos y economistas que trabajaron la cuestión del desarrollo en el Centro de Estudios Socioeconómicos de la Universidad de Chile (CESO), en Santiago, entre 1960 y 1973 (Ferreyra, 2014, p. 163). Para ellos, la dependencia no debía entenderse como un fenómeno externo a la realidad de los países no desarrollados, como era el caso de los latinoamericanos, donde intereses extranjeros o imperiales (europeos primero, y estadounidenses luego) imponían sus condiciones en el intercambio mercantil, casi siempre favorables a sus intereses, sino, más bien, como una situación que condicionaba las estructuras internas de los países latinoamericanos, haciéndolos intrínsecamente dependientes (Dos Santos, 1970, p. 7). Esta teoría surgía del fracaso de los modelos de desarrollo autónomo de América Latina, basados en la industrialización por sustitución de importaciones o en el crecimiento del mercado interno que sustituyó a la economía de agro-exportación. Por ello, la teoría de la dependencia provocó un cambio epistemológico y hermenéutico en el

análisis de la realidad latinoamericana, que reemplazó al binomio “subdesarrollo-desarrollo” por el de “dependencia-liberación”. En palabras de Dos Santos:

Al comprobar que esa clase de desarrollo no nos liberaba de la dependencia, sino que, por el contrario, nos convertía en objeto de un nuevo tipo de dependencia, donde el capital extranjero se aliaba con el sector más dinámico que produce para el mercado interno de nuestros países, se constató también que la dependencia era algo más profundo, ligado a los mecanismos internos de funcionamiento de nuestra sociedad (Dos Santos, 1970, pp. 7-8).

La teoría de la dependencia rebasó el ámbito socioeconómico; se volvió clave para la explicación histórica, e incluso de la aparente falta de originalidad del pensamiento hispanoamericano. No deja de ser digno de anotarse que, en esa misma década, muchos escritores latinoamericanos adquirieron, en cambio, un reconocimiento amplio en Europa y en Estados Unidos, por su presencia innovadora en la narrativa mundial, dejando constancia de su condición de latinoamericanos, por su dominio y capacidad de expresión para expresar su realidad con la visión y las técnicas de la narrativa en el mundo occidental, como Borges, Rulfo, García Márquez, Asturias, Fuentes o Guimarães Rosa, entre otros, o en la poesía, Neruda.

Planteada para explicar las contradicciones del desarrollo político y económico de América Latina, la teoría de la dependencia fundamentó el carácter cuestionador de la sensibilidad sesentista, a tono con las insurgencias de la década, como lo ha señalado Devés Valdés: “Como buena escuela crítica, se orienta mucho más a criticar que a proponer” (Devés Valdés, 2003, p. 139-140).

En todo caso, el pensamiento de las ciencias sociales y la filosofía asumió el concepto de dependencia como antítesis del de liberación, como consta, por ejemplo, en el diálogo que el propio Arturo Roig sostuvo con Raúl Fonet-Betancourt al analizar retrospectivamente el surgimiento de la Filosofía de la Liberación: “No debemos olvidar que mucho antes de la

Filosofía de la Liberación, las ideas ‘liberacionistas’ formaban parte, aunque no desarrollada, de la ‘Teoría de la Dependencia’” (Roig, 2011, p. 287). Explícitamente, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, señaló la deuda de la Filosofía de la Liberación y del nuevo pensamiento latinoamericano con la teoría de la dependencia:

La novedad de la llamada “teoría de la dependencia”, radica en que por primera vez en nuestro proceso intelectual, el problema fue centrado sobre lo económico y en clara relación con el desarrollo de los imperialismos (...) Uno de los resultados más relevantes de las investigaciones socio-económicas llevadas a cabo por la teoría de la dependencia, ha sido dar un golpe definitivo a las explicaciones de los hechos sociales y culturales, entendidos exclusivamente como cuestiones de “mentalidad” y ha conducido a reubicar cualquier investigación de formas de conciencia, al margen del ensayo tradicional (Roig, 1981a, p. 264).

En cuanto aquí interesa, y para cerrar las consideraciones sobre las relaciones de la teoría de la dependencia y el filosofar en América Latina, hay que insistir en dos aspectos de aquella que tienen que ver con la construcción del a priori antropológico. En primer lugar, el carácter crítico y autocrítico que implica dicha teoría, como lo señala el mencionado Devés Valdés: “Una de las características más importantes de las ciencias sociales en América Latina ha sido su capacidad de reflexionar sobre sí mismas, de explicitar métodos, objetos, temas, paradigmas, posiciones y escuelas” (Devés Valdés, 2003, p. 139). Sin pretender establecer una explicación lineal y menos aún una influencia sobre su proyecto, esta reflexión será entendida por Roig desde una de las características fundamentales de la filosofía moderna: la *crítica*. Esta, como dirá al comienzo de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, debe reflexionar sobre las condiciones de posibilidad desde el punto de vista epistemológico o sobre las condiciones del sujeto que realiza dicho pensar. La crítica y la autocrítica, cualidades esenciales del pensamiento, son a la vez condición necesaria de su

legitimidad. Dicha reflexión, de acuerdo con el pensamiento de Roig, debe encontrar un fundamento:

La condición primera de todo saber y de toda moral, lo que hemos denominado **a-priori antropológico**, nuestra versión de aquella necesidad que es a la vez, impulso (*conatus*) de ‘perseverar en el ser’, como puede leerse en la *Ética* de Spinoza (III parte, Propositiones VI y VII) (Roig, 2001, p. 77. En énfasis es del autor).

La otra peculiaridad de la teoría de la dependencia, anotada por Devés Valdés, es su énfasis en lo particular, en este caso en lo latinoamericano. “El concepto de dependencia se forja en América Latina para pensar lo particular, aunque no lo exclusivo de nuestro continente. Entender, explicar lo particular es un objetivo de primera importancia” (Devés Valdés, 2003, p.140). Coincide con la preocupación de pensar América Latina a través de la historia de sus pensadores, con quienes nos uniría la búsqueda de autoafirmación y de identidad. Como muchos de estos pensadores fueron intelectuales y políticos y sus medios de expresión fueron, más que la cátedra, los manifiestos, los ensayos, los artículos de periódico, las declaraciones o hasta las ficciones como el *Facundo* de Sarmiento, había que buscar, más allá de lo académico, la plaza, la escena pública, es decir el ámbito de lo político, si es que se quería dar cuenta de lo que llamaríamos, en una frase un tanto trillada, el pensamiento vivo de lo político. La lección a extraer parecía evidente: los pensadores que lucharon por la libertad y se dedicaron a la fundación de los nuevos Estados no escogieron la academia como lugar preferencial para la construcción de su pensamiento. Se podría refutar tal afirmación argumentando, entre otras razones, que precisamente en esa época la filosofía no estaba institucionalizada y que, por lo tanto, no existía el conflicto entre la academia y la plaza. La filosofía había sido necesario complemento de la formación profesional, por ejemplo, de los

juristas que, como Alberdi, plantearon, desde el siglo XIX, las bases de los Estados latinoamericanos.

Es importante señalar que Roig siempre tuvo, a lo largo de toda su obra, una posición favorable a la teoría de la dependencia, que está en su proclamación de la necesidad para América Latina de una segunda independencia y del concepto de moral de emergencia que corresponden a sus escritos de comienzos del presente siglo. En una carta dirigida al filósofo alemán Günther Mahr en 1994, en la que aclara algunos comentarios que habría hecho el filósofo argentino Gustavo Ortiz en una conferencia en Berlín sobre su obra en relación con la teoría de la dependencia, Roig insiste en que su adhesión a dicha teoría nunca fue radical, porque ello le hubiera impedido valorar adecuadamente el pensamiento latinoamericano. Lo que no significa, por supuesto, que no estuviese de acuerdo con dicha teoría:

Y, a propósito de esta cuestión, debo decirle que nunca asumí la “Teoría de la Dependencia” de modo radical y en tal sentido, ideológico de algunos, por lo mismo que esa posición llevaba a negar la posibilidad misma de historiar nuestras formas de pensamiento, acusadas en bloque de alienadas. Dicho de otro modo ‘la teoría de la dependencia’ tal como fue usada en algún caso, desembocó en una ultracrítica, lo cual no quiere decir que tal teoría fuera infundada o no mereciera ser tomada en cuenta, antes y ahora (Roig, 1994, p. 91).

En la conferencia “Necesidad de una segunda independencia”, pronunciada ante los integrantes del Comité de Opinión Ciudadana de Mendoza, en el Aula Magna de la Universidad de Cuyo, en 2002, Roig no deja lugar a dudas sobre su identificación con la mencionada teoría:

Pero antes regresemos a la cuestión de la “dependencia”. A propósito de la misma y en cuanto realidad vivida y sufrida por nuestros pueblos, se formó una escuela en Santiago de Chile entre

los años 1969 y 1974, que elaboró una “Teoría de la Dependencia” y que estaba integrada por un número calificado de investigadores sociales. Esta teoría, más allá de las polémicas que suscitó, todas altamente fecundas, corrió la misma suerte que las categorías de las categorías que hemos comentado y su rescate y actualización a los tiempos que vivimos, sumada la experiencia de los años que han pasado, así como su incorporación al ámbito académico universitario, es tarea perentoria e insoslayable (Roig, 2002, p. 29).

La moral de emergencia, uno de los conceptos claves de Roig de la década de los noventa y de comienzos del nuevo siglo, al articular el tema de las “necesidades” como aspecto esencial de dicha moral, permite cuestionar todo discurso colonialista y postular una situación ideal de trabajo (Roig, 2002, pp. 75-80).

1.1.3. La pregunta sobre la existencia de filosofía en América Latina (Salazar Bondy).

Tensiones y cuestionamientos

Podría considerarse el libro del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) como la expresión teórica o la repercusión en el campo filosófico de los cuestionamientos sociales y políticos vinculados con la crisis de los años sesenta. En un libro de formato pequeño, después de hacer un recorrido crítico a través de algunos de los pensadores hispanoamericanos, Salazar Bondy negaba originalidad a la filosofía que se hacía en la región, la declaraba inauténtica por no ocuparse de los problemas de sus sociedades, e insistía en que se limitaba a imitar lo que se pensaba en Europa y en los Estados Unidos. La explicación de esta falta de originalidad y de autenticidad se basaba, en último término, en la dependencia política, económica y cultural de las sociedades latinoamericanas, que provenía de la Conquista. Al menos así lo entendió Roig, que había conocido a Salazar en los

seminarios de Gaos, y a quien volvería a encontrar en los seminarios de debate que se dieron luego de la salida del libro. Dice Roig:

No es necesario recordar que toda esta problemática [la exigencia de originalidad] tuvo un importante momento en la tesis que, acerca de nuestra filosofía, anunció Augusto Salazar Bondy, hecho que marca, a nuestro juicio, el inicio de una nueva e importante etapa en la historia de nuestra Historia de las Ideas (Roig, 1983, nota mía).

Salazar Bondy compartía la tesis de que la década de los sesenta había sido decisiva para su país y para Hispanoamérica:

La década que concluye en 1970 ha sido decisiva para la vida peruana: ha presenciado la aparición de nuevas corrientes de ideas sociales y políticas, la insurgencia guerrillera, la cancelación de las ilusiones sobre el régimen formal demo-liberal importado de los países capitalistas y el proceso revolucionario impulsado por el gobierno de la Fuerza Armada (Salazar Bondy, 1973a, p. 9).

Este cuestionamiento, no obstante, se venía elaborando desde años atrás, como lo ha señalado David Sobrevilla en *La filosofía contemporánea en el Perú* (1996, p. 254), donde anota que la primera formulación de esta problemática, la del pensamiento en una cultura de dominación, se encuentra en un artículo de Salazar aparecido en la revista *Cultura Peruana* en 1962 con el título “Carácter del pensamiento filosófico peruano”, artículo reproducido en *Entre Escila y Caribdis* (1973a, pp. 62-68):

Quiero insistir sobre esta tesis: la frustración del sujeto histórico en la vida peruana ha sido especialmente grave para la filosofía. La filosofía no es auténtica y fecunda sino en cuanto es

reflexión de la realidad, en el doble sentido de la proposición, esto es, como pensamiento emanado del ser propio y originario y como toma de conciencia de ese ser, de su proceso y de su lugar en el mundo... Ahora bien, una existencia alienada no puede superar la mistificación de la filosofía; una comunidad dividida y precaria, no puede generar una reflexión genuina y productiva (Salazar Bondy, 1973a, p. 65).

Asimismo, al concluir el “balance final” del libro *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*, cuya primera edición fue publicada en 1965, el propio Salazar advirtió:

Sin respaldo en su propia historia, la meditación ha tenido esencialmente un carácter imitativo; su evolución puede ser reducida todavía a sucesivas influencias extranjeras...Con ello ha perdido, en gran parte, su sentido de reflexión auténtica, quedándose solo en repetición y divulgación de ideas y doctrinas” (Salazar Bondy, 1967b, p. 456).

La incorporación del concepto de dependencia por parte de Salazar al quehacer filosófico y a la historia de las ideas, la relación de estas con las ciencias sociales, generó diversas tensiones en la propuesta-denuncia de *¿Existe una filosofía fue de nuestra América?* Vamos a enumerarlas rápidamente. Hay que advertir que algunas de ellas no fueron percibidas en su momento por unas cuantas circunstancias que procuraremos señalar. En primer lugar, la ambigüedad de la noción de autenticidad, como ha señalado Miguel Giusti en *Alas y raíces* (Giusti, 1999, pp. 279-295). La autenticidad podría entenderse como la afirmación sin límites de los individuos —excepto aquellos que son puestos por la propia decisión—, que desde sí mismos ejercen su libertad y por tanto son auténticos. O puede significar, y ese es el sentido que le da Salazar Bondy, dado el contexto de los estudios sobre la realidad nacional que realizaba en el Instituto de Altos Estudios Peruanos paralelos a su

actividad filosófica, la fidelidad a un “ser propio” cuya demarcación y pertenencia resultan problemáticas (Ibid, p. 280).

En segundo lugar, la adopción por la filosofía de la categoría de dependencia, tomada de las ciencias sociales y aplicada a las estructuras económicas y sociales de la región. ¿No se estaba con ello introduciendo en el quehacer filosófico las contradicciones, azares y vaivenes de la política y también la falibilidad de las teorías? Y, en tercer lugar, una preocupación que tendría consecuencias en las divisiones de los filósofos de la liberación que se conformarían posteriormente: ¿De qué “ser propio” hablaba Salazar, sin caer en una “cultura del fundamentalismo”, por razón de su autenticidad y del cumplimiento de su compromiso político, como ha señalado Miguel Giusti? Sin embargo, como se señaló anteriormente, las tensiones y ambigüedades del texto de Salazar no fueron detectadas en aquel momento, al menos no quedan testimonios de ello, porque el ímpetu de su denuncia y la novedad que anunciaba después de su análisis rotundo de la situación de la filosofía en América parecían innegables.

Las discusiones que tuvieron lugar en el Simposio de Filosofía Latinoamericana auspiciado por la revista *Stromata* de la Universidad del Salvador, Argentina, celebrado en el año 1973, en el que participó Salazar Bondy con una ponencia, permiten advertir que los principales cuestionamientos que se hacían a *¿Existe una filosofía de nuestra América?* eran la dependencia de la filosofía respecto de la estructura social de dominación y la relación determinista que ello implicaba para emprender cualquier proyecto de una filosofía auténtica (*Stromata*, 1973).

¿Existe una filosofía de nuestra América? Es para su autor un libro eminentemente filosófico y no una propuesta seccional para un área del pensamiento: no “es un estudio de historia de las ideas sino que supone la investigación en este campo y se nutre de ella” (Salazar Bondy, 1968, p. 12). Sin embargo, con su pregunta Salazar Bondy cuestiona

indirectamente la legitimidad del modelo de la filosofía institucionalizada o normalizada en la región, dada la pretensión que esta tenía de identificarse con la filosofía europea, y por no hacer aportes originales. No obstante, parte de la reflexión filosófica de años anteriores se había ocupado de analizar la realidad de los diferentes países latinoamericanos. Este fue el caso de los filósofos mexicanos que, en los años treinta, intentaron hacer filosofía mexicana —entre ellos Samuel Ramos, preocupado por esclarecer el “ser” del mexicano—, cuya labor valoró Gaos a su llegada a México y Salazar conoció durante los cursos organizados por el maestro español. Gaos, conocedor de la diversidad de la producción intelectual de los países latinoamericanos, que se expresaba muchas veces en la forma de ensayos, como en el caso de Samuel Ramos, e incluso de autobiografías, como en el caso de Vasconcelos, para legitimar teóricamente la diversa producción existente propuso la denominación de “pensamiento hispanoamericano”. En su generalidad, este incluía las diversas expresiones que se habían dado en la región, aceptando de paso que tales expresiones no se ajustaban al criterio ortodoxo de “texto filosófico”. No está por demás recordar el escepticismo de Gaos sobre la ortodoxia del canon filosófico, escepticismo que se transparenta en sus *Confesiones profesionales*: “sabido es que el pecado de Satán es el pecado de la soberbia. Por ello, y no por otra cosa, pienso hace ya su número de años que la esencia de la filosofía es la soberbia” (Gaos, 2015, p. 178). En todo caso, el concepto de pensamiento hispanoamericano que propuso Gaos legitimó la producción intelectual de la región, sustentando que tal producción trabajaba con la problemática de sus sociedades, así lo hiciese desde filosofías importadas. La forma disciplinar de la filosofía europea, el canon, era además histórica: por lo tanto, no podía alegarse la necesidad de una universalidad canónica en la forma de hacer filosofía. No obstante, a Salazar le resultaba insuficiente, desde el punto de vista filosófico, lo realizado por los filósofos mexicanos y otros pensadores iberoamericanos dado su carácter sectorial y por no haber desarrollado una teoría rigurosa, independiente de la que se realizaba en Europa.

La crítica de Salazar no planteaba, por consiguiente, que no hubiese habido hasta entonces una reflexión, incluso con pretensiones teóricas, sobre América Latina. Tampoco que no hubiese un cultivo de la filosofía como saber universal, institucionalizado, acorde con el canon filosófico vigente en Europa y los Estados Unidos. Más bien este era el problema. El pensamiento hispanoamericano no era sino una adaptación permanente o un comentario de los textos de los filósofos occidentales. Ninguna corriente filosófica nueva había surgido en América Latina; ilustrados, románticos, espiritualistas o positivistas, los pensadores latinoamericanos se habían limitado a recibir y adaptar las corrientes filosóficas que les llegaban desde Europa. La explicación de Salazar a esta falta de originalidad y de autenticidad no radicaba entonces en la relación entre universalidad y particularidad; tampoco residía en una especie de falta de madurez de los pensadores hispanoamericanos que, con el tiempo, alcanzarían a sus colegas europeos, una especie de adaptación de la filosofía a la teoría del desarrollo. Se trataba ante todo de una condición planteada por las ciencias sociales y no por la filosofía, y que formaba parte de un diagnóstico político que alcanzaría, incluso, a la teología: la dependencia, que daba cuenta del reiterado atraso económico, político y cultural de la región. Había una explicación estructural del subdesarrollo y de la condena de los latinoamericanos a girar permanentemente en torno a los grandes centros económico-industriales que, en la distribución del trabajo internacional, asignaban a la región un papel secundario de proveedor de materias primas. Estableciendo una analogía por demás problemática entre la dependencia económica y la intelectual, el filósofo peruano cifraba en la dependencia la explicación de la reiterada imitación del quehacer filosófico europeo o estadounidense por parte de los latinoamericanos.

La conciencia de la situación de dependencia introducía el problema de lo político en las condiciones de posibilidad del pensamiento hispanoamericano. La filosofía debía, por consiguiente, comenzar cuestionándose a sí misma, más allá de que reflexionase o no

reflexionase sobre lo hispanoamericano. Por ello, Santiago Castro-Gómez, en *Crítica de la razón latinoamericana*, ha señalado que Salazar marcó el inicio de una manera distinta de construir a Latinoamérica como problema filosófico. “Me refiero al paso del ‘americanismo filosófico’ a la *filosofía de la liberación*” (Castro-Gómez, 2011, p. 80. El énfasis es del autor).

Por su parte, Horacio Cerutti ha señalado también, en este punto, la novedad e importancia del pensamiento de Salazar al establecer el comienzo de la Filosofía de la Liberación, que “tiene como antecedente político la Revolución Cubana en 1959 y que filosóficamente se ubica a finales de la década de los sesenta con la publicación en 1968 de la obra clásica del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy” (Cerutti, 2009, p. 37). El cuestionamiento de Salazar se expuso a ser considerado como externo a la filosofía, más bien “sociológico” y ajeno al rigor y a la ortodoxia del discurso filosófico, como Castro-Gómez ha señalado:

Claro está que hoy, como entonces, los guardianes de la ortodoxia filosófica en Latinoamérica continúan reputando como “falta de rigor” cualquier intento de pensar filosóficamente problemas como la identidad cultural, la producción social de conocimientos o el desarrollo histórico de las sociedades latinoamericanas. Tales problemas —afirman— pertenecen al campo de las ciencias sociales (a las que consideran todavía como “ciencias menores”) pero no al de la filosofía, cuyo objeto de estudio es “lo universal en tanto que universal” y no lo particular y lo contingente (Castro-Gómez, 2011, p. 179).

Ha sido necesario hacer estos señalamientos con relación al libro de Salazar Bondy para dar cuenta de la inevitable distancia que nos separa hoy del momento en que apareció y para considerar las maneras en que fue leído. Para nuestros propósitos, cabe resaltar algunos de sus planteamientos fundamentales. El primero pone en discusión la originalidad del

pensamiento hispanoamericano, lo cual implicaba hacer un recorrido por su historia con el objeto de establecer si había sido “original, genuino o peculiar en esta parte del mundo” (Salazar Bondy, 1968, p. 11), recorrido que resultaba ajeno al espíritu clasificatorio y descriptivo de la metodología de la Historia de las Ideas, incluso al que habían guiado libros anteriores del filósofo peruano, como *La filosofía en el Perú* (1954) e *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo* (1967), con la notable excepción del comentario crítico que aparece en el balance final del segundo volumen, donde ya se habla de la situación de dependencia que afecta al pensamiento peruano (Salazar Bondy, 1967, II, pp. 453- 462). El segundo planteamiento, de índole normativa y prospectiva, se ocupa, en el caso de que el pensamiento hispanoamericano no fuese original, de cómo podría llegar a serlo. El tercero, inquiere sobre si lo hispanoamericano constituía tema de reflexión filosófica y qué significado tendría para la constitución de una filosofía propia (Salazar Bondy, 1968, p. 11). Se trataba de tres cuestiones intrínsecamente relacionadas: si el pensamiento hispanoamericano fuese original, su legitimidad y su normatividad estarían aseguradas. Así lo planteará Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. La originalidad debía estar relacionada con lo hispanoamericano como conciencia de la época, como lo propondrá el mismo Salazar más adelante.

Es en el capítulo tercero donde Salazar responde a estas tres cuestiones. Para ello comienza definiendo los conceptos que considera claves para plantear el problema. La filosofía es, en primer lugar, “un producto que expresa la vida de la comunidad pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo” (Salazar Bondy, 1968, p. 112). Evidentemente se está hablando de un ser “con una identidad colectiva previa y determinante” (Giusti, 1999, p. 290). Se establece así, desde el principio, que la filosofía es social en la medida en que es una expresión de la sociedad a la que pertenece y que además dicha expresión, por las razones que fueren, puede o no ser

“transparente”. Una filosofía será original si aporta ideas o planteamientos nuevos con respecto a las realizaciones anteriores. En este sentido, “una filosofía original será identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido” (Salazar Bondy, 1968, p. 100). No es el caso de la filosofía de lo mexicano, que no logró mostrar su originalidad pese al objeto de su reflexión:

Si hubo necesidad de un pensamiento filosófico como expresión histórica de nuestros pueblos, ligada a las circunstancias de la cultura y de la vida social -como fue la “filosofía de lo mexicano”, cultivada en México en la década del 50-, ya pasó su momento y no ha logrado producir un pensamiento original y vigoroso (Salazar Bondy, 1968, p. 73).

Lo genuino o auténtico resulta lo opuesto a lo falseado, equivocado o desvirtuado. La falta de autenticidad no puede imputarse a debilidades congénitas de raza o valores o conceptos poco precisos como “juventud cultural”, insiste Salazar. Esta contraposición de lo auténtico con lo falseado había aparecido antes en un texto de Luis Alberto Sánchez, *El Perú: retrato de un país adolescente*, que cita Eduardo Devés Valdés: “Cuando una casta carece de tradiciones propias, ha de resignarse a copiar usos ajenos” (apud en Devés, 2003, p. 84).

La condición de dependencia explicaría la actitud mimética de los filósofos iberoamericanos, por la cual no habrían realizado verdaderos aportes al pensamiento filosófico. Para Salazar, no ha existido una filosofía original, en el sentido de que alguna filosofía hubiese ofrecido una visión teórica nueva de la existencia humana o de la realidad, ni tampoco un pensamiento que asuma la responsabilidad de explicar el significado del fracaso de las nuevas repúblicas en su búsqueda de realización. “En todos estos casos operan el subdesarrollo y la dominación”, concluye (Salazar Bondy, 1968, p. 122). Como hemos

señalado, Salazar ya había planteado la cuestión en su artículo del año 1962, reproducido luego en *Entre Escila y Caribdis*. En consecuencia, la filosofía realizada en América Latina resultaba no ser auténtica. Se había aislado de la realidad de sus países y había intentado construir un mundo intelectual ficticio, legitimado por su adaptación a las escuelas o corrientes filosóficas de los países occidentales, cuya realidad cultural es diferente. Vista así, la cultura occidental proporciona “una ilusión de atemporalidad de los aspectos espirituales del mundo de bienes”, como apuntará Roig a su turno:

Este hecho, para nosotros los latinoamericanos, se pone de manifiesto claramente en el vasto fenómeno de recepción de la cultura europea y de las ideologías europeístas que se organizan sobre pretendidos valores intemporales. Ahora bien, lo que nos interesa destacar es que esas ideologías no solo ejercen una función de encubrimiento de la cultura europea misma, sino que al extenderse esta en su etapa colonial, provocaron un inevitable oscurecimiento, tanto de los colonizados en cuanto sujetos históricos, como de las formas autóctonas que esos sujetos portaban, que fueron entendidas como ajenas o extrañas a la “cultura espiritual” hipostasiada de los colonizadores (Roig, 1981a, p. 52).

Salazar Bondy, sin la referencia sartreana que tuvieron sus colegas contemporáneos argentinos, planteó, como consecuencia de la situación de dependencia y de la falta de originalidad y de autenticidad del pensamiento en Hispanoamérica, la necesidad y urgencia del compromiso para el intelectual e, inevitablemente, su cuestionamiento del poder establecido. Ello implica las preguntas y tensiones que hemos señalado antes, a las que se pueden agregar otras: ¿Es el filósofo la conciencia crítica y lúcida que definiría el sentido de los procesos políticos? ¿O, más bien, es el mediador de las voces del pueblo, como sostendrán luego algunos filósofos y teólogos de la liberación y, más tarde, los intelectuales de la razón populista? En Argentina, en la época en que se publicó *¿Existe una filosofía de nuestra*

América?, algunos filósofos e intelectuales ya habían vinculado el pensamiento con la política, como lo ha indicado Oscar Terán: “Entre el revolucionarismo y el populismo se abrió un juego de pinzas que cuestionó todos los espacios del intelectual crítico y modernizador” (Terán, 2004, p. 80).

La crítica al orden establecido que anunció Salazar, actitud que la Filosofía de la Liberación asumió de forma programática, cuestionó expresamente a las democracias liberales existentes en la región, por considerarlas encubridoras de las situaciones de explotación y exclusión social. Desde tal punto de vista, la filosofía, en una cultura de dominación como la imperante en Hispanoamérica, viviría en una situación paradójica. Salazar Bondy, siguiendo lo señalado por Hegel en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, considera que la filosofía es “filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal, de donde se desprende que solo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo” (Salazar Bondy, 1968, p. 112). Por ello, en el caso hispanoamericano, por las razones dichas, la filosofía no podía ser, estrictamente hablando, de su tiempo, sino del *tiempo por venir*. “La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica, una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos” (Salazar Bondy, 1968, p. 126).

Salazar fue crítico de las versiones oficiales y no oficiales del marxismo que se divulgaban en esa época en la región —Cuba incluida—. Dichas versiones, pese a su radicalidad, no eran para él sino otra forma de pensamiento calcado (Salazar Bondy, 1968, p. 128). Frente al mecanicismo que adquirió el marxismo ortodoxo, Salazar pensaba que la conciencia lúcida del filósofo debía anunciar las condiciones de dominación y de liberación de las mismas. Pese al enorme significado de la Revolución Cubana, que se convirtió en el modelo por excelencia de la insurgencia, Salazar se pregunta si en Cuba se estaban dando ya

los cambios filosóficos cabría que serían de esperar después de nueve años de la toma del poder. Si bien reconocía que se estaba desplegando una decisiva experiencia en lo que significaba la independencia nacional, no aparecía todavía una filosofía genuina y original.

La filosofía latinoamericana debía recuperar, entonces, la criticidad, que fue una de las características fundamentales de la filosofía de la Modernidad. Por ello, debía ser destructora de los mitos y los prejuicios a fin de develar la condición de dependencia y de dominación en que se movían las sociedades hispanoamericanas y, a la vez, de conciencia liberadora, filosófica, es decir, no debía abandonar su condición teórica, aunque tuviese que insertarse en las luchas por el cambio social:

Dicho de otro modo, este pensamiento habrá de poner de lado desde el principio toda ilusión enmascaradora y, sin temor al ejercicio más frío y técnico del pensar, deberá sumergirse en la substancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y categorías que la expresen positivamente y le revelen el mundo (Salazar Bondy, 1968, p. 126).

Para Salazar, en consecuencia, solo en su búsqueda de un pensamiento original y auténtico, en pleno proceso de lucha política, la filosofía podría alcanzar legitimidad. Esta exigencia, que aparece vinculada a los discursos filosóficos de la Modernidad, será entendida y asumida de diferentes maneras por los filósofos latinoamericanos en los años siguientes. En el caso de Roig, será el concepto de a priori antropológico el que proporcionará unidad a toda su compleja y extensa obra, que va desde la Historia de las Ideas a la filosofía moderna europea, del estudio de los filósofos latinoamericanos y de los textos de la cultura latinoamericana de la Colonia, la Independencia y la república hasta el presente. Habrá, sin embargo, un denominador común: será la conciencia, aún entendida en sentido plural, el punto de partida y el fundamento del proyecto filosófico.

El libro de Salazar reafirmó un humanismo que identificaba al hombre como conciencia, a la vez que abrió un señalado optimismo por la transformación de la historia. Sin embargo, y esto será de extraordinaria importancia para la futura obra de Arturo Andrés Roig, la tesis de Salazar de que no había filosofía en Hispanoamérica exigía a los filósofos de esta región que asumieran, como consecuencia de su cuestionamiento, la necesidad de una fundamentación del pensar a partir de un comienzo situado en su historia, para lo cual la *Historia de las Ideas* ofrecía un campo privilegiado.

Para Salazar Bondy, igual que para Roig y muchos de los filósofos de la liberación, la filosofía era ciertamente la expresión intelectual de la época o la conciencia de la misma. Es importante detenerse un momento sobre los supuestos hermeneúticos de este célebre *dictum*, de acuerdo con Javier Sasso. Ellos son: 1) conexión estructural entre los diversos planos que integran una sociedad o una cultura; 2) carácter privilegiado del saber filosófico dentro de la misma, por su abstracción y generalidad, y 3) identificación de hecho de época y con la circunstancia local del pensamiento en cuestión (Sasso, 1998, p. 5). Esta postulación de la filosofía como conciencia privilegiada estaba en la base del cuestionamiento de Salazar y de su propuesta de la filosofía como pensamiento de ruptura o auroral.

Más allá de las tensiones y hasta de las contradicciones que hemos anotado, cabe insistir en que lo que propuso el filósofo peruano en esta obra fue una filosofía que fuese tal, no siquiera una filosofía política ni una filosofía de lo hispanoamericano, sino una filosofía conectada con el panorama de transformaciones y de cambios de América Latina, puesto que debía ser conciencia de la época. Si la filosofía rompe este equilibrio entre filosofía *per se* y filosofía de la época, es posible que el esfuerzo teórico termine en el final de la filosofía, como advertí en el artículo “Filosofía de la liberación, ¿liberación de la filosofía?”, publicado en las revistas *Cuadernos Salmantinos* y *Estudios Centro Americanos ECA*, de la Universidad José Simeón Cañas de El Salvador (Hernández, 1976, pp. 365-380).

Conviene hacer todavía algunas precisiones para cerrar esta discusión. Si bien la falta de originalidad y de autenticidad de la filosofía en Iberoamérica resultaba evidente para Salazar y sus contemporáneos, la institucionalización no fue negada como tal. Salazar murió tempranamente, pero la difusión de su libro y las redes de contactos que se establecieron entre filósofos e historiadores de las ideas fueron posibles gracias a la normalización. Esta fue más allá de las tendencias ideológicas de quienes la llevaron a cabo o la anunciaron. Trajo consigo aspectos indispensables para que el quehacer filosófico como señala Santiago Castro-Gómez:

Implicaba la producción regular de artículos y libros especializados, la creación de cátedras universitarias, la formación de un perfil específico de subjetividad (el “filósofo” profesional en contraposición al “hombre de letras”) y de un mercado cultural capaz de hacer circular sus productos, en fin, la diferenciación de lo que Pierre Bourdieu llamó un “campo filosófico” autónomo con respecto a otros campos de producción cultural (Castro-Gómez, 2011, p. 177).

A Salazar Bondy le respondió casi de inmediato Leopoldo Zea. Conocido historiador de las ideas, pero también figura vinculada al establecimiento universitario mexicano, primer Presidente de la Asociación Filosófica de México, Vicepresidente de la Sociedad Iberoamericana de Filosofía, director y colaborador de importantes revistas de pensamiento latinoamericano y de historia de las ideas, con importantes contactos con el mundo editorial latinoamericano y con reconocimiento internacional al punto de que fue presidente de la Asociación Mundial de Filosofía, Zea era una figura de extraordinario prestigio en el ámbito de la filosofía latinoamericana. En *La filosofía americana como filosofía sin más*, Zea reiteró, frente al cuestionamiento de Salazar, la existencia y validez del pensamiento hispanoamericano. Como señala Elias Palti en su artículo “La Historia intelectual latinoamericana y el malestar de nuestro tiempo”, Zea se dio cuenta, al inicio de la década de los cuarenta del siglo pasado, que “lo verdaderamente relevante no son ya las ‘posibles’

aportaciones latinoamericanas al pensamiento en general sino, por el contrario, sus yerros, en fin, el tipo de ‘refracciones’ que sufrieron las ideas europeas cuando fueron trasplantadas a esta región” (Palti, 2003, p. 236). Zea expone su posición de manera clara en el prólogo al volumen VIII de las *Obras Completas* de Gaos:

Se dice que México no ha hecho, hasta ahora, ninguna aportación a la filosofía propiamente dicha, que lo que ha hecho es importar filosofías extranjeras, casi siempre europeas. ¿Pero es posible que esta importación sea puramente pasiva y no tenga, por el contrario, un origen que al hacerse expreso cambiaría el sentido de esa supuesta importación? El importar está animado por un porqué, por una razón que, en Gaos, va a ser determinante y que pondrá en entredicho la supuesta incapacidad del mexicano o del latinoamericano para la filosofía (Zea, en Gaos, 1996, p. VIII).

Zea responde a Salazar que sí existe filosofía en América: “a la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía americana, solo cabe una respuesta, no solo es posible, sino que lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independiente de su autenticidad o inautenticidad” (Zea, 1969, p. 157-158). De esta manera, Zea reduce la importancia concedida por Salazar a las condiciones de desarrollo o de subdesarrollo que influirían en la originalidad del quehacer filosófico.

Distinta fue la respuesta que a la pregunta de Salazar dio el grupo de filósofos argentinos que, en el convulsionado período de la salida del régimen de los militares y del retorno de Perón al poder, acogieron los planteamientos del libro del filósofo peruano y declararon enfáticamente la necesidad de un nuevo filosofar, crítico y acorde con lo que se consideraba que eran las exigencias de transformación del país. Fue el germen de lo que se llamaría posteriormente Filosofía de la Liberación, a la que se añadió casi inmediatamente el carácter de “latinoamericana”. En realidad, dicho grupo nunca constituyó un movimiento

filosófico por las diferencias internas que se fueron evidenciando posteriormente. Conviene señalar que la Filosofía de la Liberación no fue la única en Argentina durante esos años. En Buenos Aires, por ejemplo, la reflexión se desarrolló desde otras problemáticas y perspectivas, sin ninguna mención del concepto de liberación y sin que se pretendiese asumir la emergencia de un pensamiento nuevo, como lo muestra la bibliografía del periodo (Altamirano, 2011; Ferreyra, *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig*, 2014; Sarlo, 2001; Terán, 2013). Más adelante consideraremos las implicaciones de la Filosofía de la Liberación en relación con el pensamiento de Roig.

La contraposición planteada por Salazar entre filósofos no originales y, en esa medida, no auténticos, es decir, que se limitaban a asumir las problemáticas, temas y metodología de las filosofías europeas, frente a los filósofos latinoamericanos que reclamaban un pensamiento centrado en América Latina y sus problemas, no se resuelve solamente en los términos del conflicto entre la universalidad y la particularidad, sino que implica la diferenciación de intereses entre los filósofos. Como ha señalado Rabossi, esta problemática ha reaparecido décadas después y ya sin el contexto de la sensibilidad sesentista, en términos de la discusión entre los filósofos que trabajan en los centros de poder que usufructúan, por decirlo así, del canon disciplinario del “G-4” —es decir, los filósofos localizados en Alemania, Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña—, y los “periféricos” —es decir, aquellos que están trabajando en países que no son los centros de reflexión filosófica a nivel mundial, entre los cuales están los latinoamericanos, y que tienen que preocuparse permanentemente de lo que producen sus colegas del G-4 so pena de no estar actualizados y quedar sin reconocimiento en el mundo de las asociaciones filosóficas, de la producción editorial y de los seminarios y congresos internacionales (Rabossi, 2008, p. 103-107).

Para Salazar Bondy había un canon filosófico indiscutido al que deberían adherirse las filosofías locales, lo que le llevaba a la paradoja de afirmar por una parte la necesidad de

universalidad y por otra de particularidad. Para Rabossi, ese canon no existe sino de nombre y no es suficiente para evitar la dispersión y fragmentación de los diferentes grupos filosóficos, entre los cuales, como uno más, pueden figurar los de la liberación o los latinoamericanos.

La cuestión de la institucionalidad de la filosofía está atravesada por el conflicto entre la universalidad de la filosofía y la necesidad de pertinencia respecto de la situación local. Así lo planteó Javier Sasso, al reunir ambas temáticas en su libro sobre la filosofía en América Latina. Esta, en la fecha en que fue publicado el libro (1998), estaba marcada “por una escisión en dos sectores antagónicos entre los cuales parece haber escasa alternativa”, los universalistas, que plantean un modelo filosófico “en consonancia con las pautas vigentes a escala internacional”, y los que insisten en “la necesidad de orientar la disciplina hacia la elaboración de una reflexión sobre la propia realidad latinoamericana” (Sasso, 1998, pp. VII-VIII), con la excepción a la que hemos aludido antes, de Augusto Salazar Bondy:

El universalista entiende que su adversario incurre en una literatura ensayística que, bajo el nombre de filosofía, se limita a proclamar preferencias culturales o ideológicas, por lo que lo producido de esta manera no puede ser considerado como perteneciente propiamente al filosofar e incluso, es ilegítimo hacerlo pasar institucionalmente como tal. Por su parte, el americanista responde negando que su oponente haga otra cosa que transmitir opiniones ajenas o, en el mejor de los casos, elaborar un pensamiento desarraigado de su medio, el cual, valga lo que valiera en sí mismo, no formará parte siquiera de la cultura en la que se produce, salvo como apéndice local de una casa matriz que quizá desconoce, incluso, su existencia. No puede sorprender que esta última crítica culmine haciendo uso de las nociones de alienación o de inautenticidad como armas arrojadas en la querrela (Sasso, 1998 p. VII).

Tampoco es clara, en el caso latinoamericano, la disyuntiva entre hacer filosofía universal o particular. Así, en las décadas de los sesenta y setentas, filósofos universalistas que asumieron su tarea intelectual centrada en la discusión de las corrientes contemporáneas del pensamiento europeo, como Juan José Sebrelli o Eliseo Verón, analizaron y pronunciaron el significado de las luchas políticas y sociales de la Argentina de los sesenta y setenta. Incluso, como en el caso de Sebrelli, adoptaron una clara opción política frente al populismo peronista. Para ellos, trabajar desde los conceptos y la metodología del existencialismo sartreano o del estructuralismo no significó una aceptación exclusiva del universalismo ni un olvido de la problemática local. En el campo de la historia de las ideas, Oscar Terán, compatriota y más o menos contemporáneo de Roig, asumió el trabajo de su disciplina, no como la búsqueda de un pensamiento propio, sino para entender el proceso argentino a través del estudio de figuras como Juan Bautista Alberdi. Terán no creía en una filosofía latinoamericana, producto del “arte dudoso de preguntarse una y otra vez por aquello que les hace ser lo que son” (Terán, 2006, p. 95). Filósofos de otras corrientes de pensamiento, como los analíticos mexicanos, trabajaron en sus áreas de investigación y publicaron sin perturbarse por las preocupaciones del agitado mundo político de la época. El mismo caso de Salazar confirma lo que estamos señalando: universalista por formación, pero con una marcada inclinación por el pensamiento local (su tesis doctoral fue sobre Hipólito Unanue), optó sin embargo radicalmente por el pensamiento sobre la realidad socio-política a la vez que mantuvo sus investigaciones sobre la fenomenología y la filosofía de los valores.

Con el propósito de demarcar adecuadamente las circunstancias en las que Roig emprende su proyecto filosófico, conviene situar al grupo de filósofos argentinos que venían reuniéndose anualmente desde 1971 en Santa Rosa de Calamuchita y que impulsarían posteriormente, aunque de forma efímera, la denominada Filosofía de la Liberación. A este grupo pertenecieron, entre otros, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch,

Horacio Cerruti, Osvaldo Adelmo Ardiles y Arturo Roig. En su “Declaración” del año 1973, suscrita en San Miguel, asumieron el desafío de un nuevo pensamiento latinoamericano, respondiendo al cuestionamiento de Salazar Bondy. En realidad, los filósofos de la liberación fueron, en ese momento, un grupo relativamente marginal, ajenos a las disputas que entonces tenían lugar entre los intelectuales porteños, que reseña Beatriz Sarlo en *La batalla de las Ideas*. En efecto, entender el quehacer filosófico como sinónimo de liberación no fue el proyecto de un Verón, de un Sebrelí o de un José Aricó. Los filósofos liberacionistas trataron de formular una filosofía latinoamericana que denunciase las condiciones de dominación del país y de la región, que se identificara con los cambios que parecían entonces irreversibles y que hiciesen una revalorización de lo propio. Para ellos, el universalismo filosófico abstracto y ahistórico que cultivaba la filosofía de los países occidentales, en sus instituciones universitarias y academias, era encubridor de la dependencia, y por consiguiente, inadmisibile. Es ilustrativo, a este respecto, el prólogo “Dos Palabras” que inicia el el libro colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, donde queda claro que la nueva filosofía es un saber de ruptura con el precedente y que está totalmente centrado en el hombre latinoamericano:

La filosofía, entendida tradicionalmente como una ‘teoría de la libertad’, quiere ser ahora ‘saber de liberación’, para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de ‘libertad’, y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente ‘otro’. Este hombre, para el filósofo latinoamericano, es sin más, el hombre latinoamericano sumido, marginado e incorporado en su alienación en las estructuras dialécticas dictadas por los centros de poder del mundo (Ardiles et al., 1973, prólogo).

Esta nueva filosofía exigía además un compromiso militante con las luchas por la liberación de estas mayorías, aunque evidentemente cada uno tenía su propio concepto de lo que significaba ese compromiso militante (Ardiles et al., 1973, pp. 271-272). Sea de ello lo que fuere, la cuestión requería un tratamiento filosófico y, por tanto, no solo un vocabulario, no solo categorías y conceptos filosóficos, sino una fundamentación filosófica. Roig asumió filosóficamente el cuestionamiento de Salazar, con base en la problemática planteada en su libro sobre Platón acerca de la imposibilidad de acceder al ser sin los entes y sin la necesidad de un fundamento que otorgue la normatividad del pensar.

Castro-Gómez ha señalado los problemas que implicó para la filosofía latinoamericana de la liberación, específicamente la de Roig y de sus discípulos, la elección de un punto de partida centrado en la conciencia, la adopción del modelo hegeliano a partir de un sujeto y la suposición de que todo universo discursivo se caracteriza por una dualidad constituyente. No hay discurso liberador sin discurso opresor y viceversa; todo discurso supone y contiene siempre su discurso contrario (Castro-Gómez, 2011, p. 111). Este lenguaje binario, como dice el filósofo colombiano, pondrá en permanente conflicto a la Filosofía de la Liberación latinoamericana de Roig con todas las nuevas corrientes de pensamiento que surjan en el futuro en Europa y en los EE. UU, que serán tachadas de encubridoras. En todo caso, el concepto de a priori antropológico de Roig reunirá teóricamente, como esta tesis pretende demostrar, la necesidad de fundamentación del pensamiento latinoamericano con la otra necesidad de contribuir a la liberación de las sociedades latinoamericanas desde el legado del pensamiento de los pensadores de la región.

CAPÍTULO II

El problema del comienzo de la filosofía americana

1.2.1 La cuestión del comienzo de la filosofía

Roig plantea los conceptos centrales y los problemas de lo que será la teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, a partir del giro hacia los debates teóricos y políticos de la región, hacia inicios de la década de los 70. Llamará todavía filosofía americana a lo que más tarde denominará filosofía latinoamericana. El tratamiento del tema del comienzo de la filosofía americana implica para Roig la existencia del pensamiento latinoamericano, pero también la justificación de la disciplina de la Historia de las Ideas que había surgido hacia los años cuarenta. Sin embargo, el pensamiento latinoamericano, que tiene un comienzo y una historia, se ha expresado en forma distinta al pensamiento europeo, al que los estudios académicos han denominado Historia de la Filosofía. Este pensamiento, que tiene una ruptura entre su forma y su contenido, es, de acuerdo con la terminología hegeliana, un “filosofema”, y pertenece al ámbito de la representación. Será necesario, según Roig, justificar la condición epistemológica de los filosofemas para dar carta de nacimiento al pensamiento latinoamericano. En segundo lugar, será necesario mostrar que los filosofemas, en especial, las ideologías, forman parte del proceso de constitución del concepto y que este oculta, en su proceso de identificación, supuestos de poder que hay que esclarecer. En el tratamiento del concepto de ideología, Roig mostrará su condición de humanista e historicista que, lejos de ser una etiqueta clasificatoria, marca en él la impronta de la filosofía moderna. Moderna significa, en este caso, que postula un sujeto que va progresivamente asumiéndose como tal, mediante tomas progresivas de autoconciencia.

Para situar la relación de la filosofía con la política, tema central para los filósofos de la liberación entre los que se enmarca nuestro autor, procede al análisis de los discursos políticos y filosóficos a partir de las demandas sociales. Toda sociedad plantea demandas sociales; que son formuladas por los diferentes grupos que integran la sociedad; estas demandas deben ser reformuladas en un discurso que siempre será representativo de un grupo: el discurso político. A su vez, este discurso político deberá ser justificado por el discurso filosófico dentro del sistema de conexiones de una época dada. Ese sería el lugar de la filosofía. Para Roig, la prioridad ontológica de la conciencia o del sujeto es la clave del pensamiento moderno europeo. Esta prioridad entra en crisis en las filosofías de finales del siglo XIX y comienzos del XX, que ponen en duda la transparencia de la conciencia o del sujeto, con lo que abren una nueva ontología a partir del objeto. Este paso teórico, de la ontología del sujeto a la del objeto, es el que realizan en América Latina, en los años cincuenta del siglo pasado, pensadores como Nimio de Anquín o Miguel Ángel Virasoro. De ahí la importancia de revisar el ensayo de 1973 de Roig sobre de Anquín, donde se encuentra la propuesta de una ontología de la alteridad.

Según Roig, el comienzo de la filosofía se da, de acuerdo con lo planteado por Hegel en su "Introducción" a las Lecciones sobre la *Historia de la Filosofía*, en dos hechos diferentes, pero que deben ocurrir simultáneamente en el ámbito del concepto y de la política. Su coincidencia ontológica es la libertad que acontece como una autoafirmación que se expresa en la fórmula: "el pensamiento de sí que se considera como valioso". Es esto un a priori que antecede a los discursos filosóficos. Esta relación con Hegel se volverá, sin embargo, problemática. Como fuese, siguiendo en este punto decisivo a Hegel, Roig intentará fijar el problema del comienzo de la filosofía latinoamericana.

¿Tiene un comienzo la filosofía?; ¿Qué puede ser, para la filosofía, un comienzo? ¿Cuándo puede un pensamiento llamarse propiamente filosófico? O, lo que es lo mismo, ¿qué

hace que un pensamiento sea “filosófico”? La pregunta plantea otras interrogantes: Si la filosofía requiere un fundamento, ¿es ese fundamento su comienzo? En su artículo de 1971, Roig plantea la existencia de la filosofía americana como original y auténtica; asume las prescripciones de Salazar Bondy; parte, sin embargo, de la necesidad de que la filosofía tenga un comienzo, sin el cual no se la podría denominar propiamente, filosofía (Roig, 1971). Ahora bien, este comienzo no consiste solo en prescripciones por cumplir; es un hecho que ya ha acontecido en la historia de la filosofía y que, si sus condiciones se cumplen en cualquier otro tiempo y en cualquier parte del mundo, puede repetirse. De paso, Roig reafirma, con este planteamiento, el carácter universal de la filosofía, precisamente cuando comienza a tratar el tema de la filosofía americana.

La ontología que Roig está desarrollando en esos años aparece en su libro sobre Platón (1972) y sobre todo en el artículo sobre Nimio de Anquín (Roig, 1973). Conforme a ella, los hechos tienen prioridad ontológica sobre el conocimiento, lo cual, sin embargo, no equivale a caer en un positivismo radical. El énfasis más bien sobre la relación entre el sujeto y el objeto; no existen hechos sin interpretación, no pueden separarse el hecho y el sentido en nombre de una presunta objetividad⁶. ¿De qué hecho se trata? Para explicarlo Roig se remite a la “Introducción” a *la Historia de la Filosofía* de Hegel. Ahí, el filósofo alemán no solo habría indicado lo que debe entenderse como comienzo de la filosofía, sino que, además, habría consignado las condiciones que implican tal comienzo y que se han dado ya en la historia de la filosofía. A partir de este planteamiento hegeliano, Roig intenta explorar cómo se habría dado en América Latina este comienzo. Ahora bien, la filosofía se ha dado como hecho, lo cual se intenta demostrar a lo largo del artículo citado. Todo ello implica, además, preguntarse

⁶Es importante destacar las implicaciones de lo que significa “hecho” para Roig. En el texto que analizamos crítica como “ingenuidad”, “la creencia de que podemos ponernos frente al hecho desnudo, ignorando el problema del *sentido* del hecho” (Roig, 1971, p.15. El énfasis es mío). En esa época, Roig considera necesario desmontar la visión todavía imperante del positivismo en las universidades argentinas que, en nombre de la objetividad, reclama la fidelidad a los hechos sin interpretación y que por consiguiente impone una sumisión a lo fáctico.

por la función de la filosofía en América Latina en las décadas de enfrentamiento político y social del que los filósofos son contemporáneos.

En el planteamiento del problema de la filosofía americana, Roig no pone en cuestión ni la existencia ni la necesidad de dicha filosofía. Esta forma parte de los procesos de liberación de la región y del mundo. El lugar estratégico que los filósofos tienen se volverá explícito en sus trabajos de años posteriores. No cuestiona a la filosofía como tal; lo único que cuestiona es la forma de realizarla, la que se practica en las universidades desde la normalización académica. Desde su punto de vista y desde el de sus compañeros del grupo de la filosofía de la liberación, esta forma de realizarla la priva, por principio, de la criticidad política y social.

Según Roig, el comienzo de la filosofía se plantea para Hegel cuando tienen lugar dos hechos: uno en el orden del pensamiento y otro en el de la política. En el orden del pensamiento, cuando lo absoluto, que es su objeto, deja de ser expresado como representación y es enunciado como concepto; en el orden de la política, cuando el individuo se despoja de su carácter de tal y se convierte en ciudadano, a lo cual se considera integrado como ser autónomo. “El surgir del espíritu —dice Hegel— se relaciona con el florecimiento de la libertad política” (Roig, 1971, p. 11)⁷. ¿Qué une ambos hechos para evitar pensar que se trata de dos acontecimientos necesarios, pero no relacionados intrínsecamente? ¿Por qué el pensamiento requiere como condición la “liberación política”, para “descorrer los velos de la *representación* y ponerse frente al contenido puro del pensar”? (Roig, 1971, p.1. El énfasis es mío). Roig señala solamente, sin interrogarse acerca de ello, que la filosofía implica necesariamente la libertad y que “ambas nacen juntas”.

⁷Roig cita la “Introducción” a las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, traducción española de Wenceslao Roces de la edición de Hoffmaister del año 1940 del texto alemán (Hegel, 1955, I). Actualmente, existen nuevas ediciones en alemán de *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; actualmente, autores como Gilbert Gérard en *Le concept hégélien de l'histoire de la philosophie* (2008) hacen reparos a la utilización de dicha edición para una investigación. No es objeto de esta tesis una discusión sobre este punto, pero conviene dejarlo anotado; las *Lecciones* no han tenido, en español, traducciones nuevas a partir de las más recientes ediciones alemanas, como sí es el caso de Antonio Gómez Pinto sobre *La Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 2010) o la de Ramón Vals Plana de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (Hegel, 1999).

La libertad que el hombre alcanza cuando accede al plano de lo universal (al plano del ‘concepto’ hegeliano) es ejercicio de pensamiento y esta libertad debe alcanzar su desarrollo propio, si realmente se quiere que la libertad política adquiera su pleno sentido. A su vez, es imprescindible el hecho de esta libertad política, si queremos que sea posible aquel desarrollo (Roig, 1971, p. 12).

La prehistoria de la filosofía sucede mientras el pensamiento no se piensa a sí mismo como concepto y recurre a formas exteriores como la religiosa, la artística o la mítica para pensarse a sí mismo como absoluto. Los contenidos del pensamiento en esta prehistoria están ocultos bajo la representación en la que la forma está separada del contenido.

Hegel dice:

El verdadero punto de arranque de la filosofía debe buscarse allí donde el absoluto no existe ya como representación y donde el pensamiento libre no piensa simplemente lo absoluto, sino que capta la idea de ello; es decir, allí donde el pensamiento capta como pensamiento el ser (que puede ser el pensamiento mismo), conocido por él como la *esencia* de las cosas, como la totalidad absoluta y la esencia inmanente de todo, aunque no sea, por lo demás, más que un ser exterior (Hegel, 1955, I, p. 91. El énfasis es mío).

En el caso de la libertad política, precisa:

Cuando decimos que, para que surja la filosofía, hace falta que se dé la conciencia de la libertad, queremos decir que este principio debe ser básico en el pueblo donde comienza la filosofía; el pueblo que abriga esta conciencia de la libertad, basa su existencia en este principio, en el sentido de que la legislación y el estado de todo el pueblo tiene su fundamento,

exclusivamente, en el concepto que el espíritu se forma de sí mismo en sus categorías (Hegel, 1955, I, p. 92).

Para el filósofo alemán, este doble acontecimiento sucedió en Grecia cuando el concepto se liberó de las ataduras de las representaciones del mito y de la religión y el hombre dejó de verse como individuo aislado y apareció como ciudadano en el Estado. No se trata entonces de un mero comienzo cronológico sino de la coincidencia o sincronía entre lo racional y lo histórico, como señala Ferreyra a propósito de la reflexión de Roig.⁸

Roig no duda de que en los países latinoamericanos se ha dado también el comienzo de la filosofía, relacionado “de modo necesario con el hecho histórico de su libertad política” (Roig, 1971, p.11). Contra lo que pudiera pensarse, tal comienzo no se habría producido en la época de la Independencia; en esa época, la historiografía generalmente señala que comienza precisamente la autonomía de los países latinoamericanos libres del tutelaje de España. Sin embargo, para Roig, ni el pensamiento de la Ilustración tardía que se llamó “ideología”, ni las declaraciones constitucionales de las nuevas naciones independientes, cumplen las condiciones señaladas por Hegel para el comienzo de la filosofía. Dicha filosofía no alcanzó el nivel del concepto pese a la innegable valoración del pensamiento propio, “el ponerse para sí”. La libertad de que hablaban los ciudadanos de las nuevas naciones independientes, era más un proyecto que una realidad. “Habría que decir, pues, que con la independencia política no comienza el filosofar americano, sino que simplemente se plantea la posibilidad de su comienzo” (Roig, 1971, p. 11). Mientras la filosofía de la época que se impartía en las universidades no estuviera “sincronizada” con la realidad histórica, las recientes constituciones eran, pues, solamente proyectos. Fue un inicio, sí, el que se dio en esa época,

⁸ “Dans ce texte, c’est justement ce Hegel «a cheval » entre la logique et l’historique Roig met en valeur. Il n’existerait pas de commencement de l’histoire de la philosophie nous enseigne Roig commentant l’œuvre *Lecons sur l’histoire de la philosophie* sans l’existence de deux faits” (Ferreyra, 2014, p. 231).

pero no era todavía el comienzo propiamente dicho, porque hay grados de desarrollo en la autonomía del concepto y en la realización de la libertad política. “Se habían dictado ‘constituciones libres’, sin que hubiera aún, propiamente, ciudadanos y sin haberse planteado como cuestión fundamental aquella de ‘de tenerse por valioso el conocerse por sí mismo’. Solo a partir de esto habría de comenzar la filosofía americana” (Roig, 1971, p. 12).

Más bien habría que situar el comienzo de la filosofía americana, según Roig, en el *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* de 1843 y en los *Programas Montevideanos* de 1844 de Juan Bautista Alberdi. En ambos textos, Alberdi plantea tanto considerar como valioso el conocerse por sí mismo como el tenerse para sí como valioso. El hombre americano es visto desde lo universal. En ese sentido, Alberdi habría cumplido, según Roig, las prescripciones del comienzo: “su pensamiento es filosofar, en la medida en que se ponía a su modo en aquel orden del concepto que exigía Hegel” (Roig, 1971 p. 12). Alberdi habría logrado así la sincronía entre el pensamiento y la realidad histórica:

El para sí no es únicamente fruto de la espada; es necesariamente también fruto del pensamiento. La libertad que el hombre alcanza cuando accede al plano de lo universal (al plano del "concepto" hegeliano) es ejercicio de pensamiento; esta libertad debe alcanzar su desarrollo propio si realmente se quiere que la libertad política adquiera su pleno sentido. A su vez, es imprescindible el hecho de esta libertad política, si queremos que sea posible aquel desarrollo (Roig, 1971, p. 13).

Alberdi llama “la hora de la espada” al período de la independencia. Para Roig, la hora de la espada no considera todavía valioso el conocerse por sí mismo. El comienzo aparece cuando “la juventud romántica exige explícitamente, ‘la ‘autoconciencia nacional’, y a la vez, pone como condición que el hombre sea visto fuera de las formas de la sociedad patriarcal en la que es imposible la autonomía” (Roig, 1971, p.13).

La ideología es la filosofía de la época. Para Roig, el pensamiento de la independencia, expresado en dicha filosofía, es el inicio de la autoconciencia del ponerse para sí. Esta afirmación implica que hay grados en el desarrollo de dicha autoconciencia. Incluso, el ponerse para sí es una tarea permanente que no se puede considerar cerrada en un momento histórico. Y así como para Alberdi el pensamiento de la independencia y la proclama de la autonomía y de la libertad de los ciudadanos a nivel de constituciones, a “la hora de la espada”, le parecieron insuficientes, ahora, su pensamiento y el de los “próceres de la emancipación mental” como los llama Zea, resultan también insuficientes, desde la tesitura en que Roig piensa durante los años setenta del siglo XX. El pensamiento de Alberdi “no supera el horizonte de la descolonización política” (Roig, 1971, p.13). La “descolonización política” que se llevó a cabo en “la hora de la pluma” abrió sin embargo paso a una neocolonización económica y cultural, que continuaba América Latina y que había sido denunciada por la teoría de la dependencia. Los filósofos contemporáneos -la generación de pensadores argentinos que constituirán la filosofía de la liberación en el inicio de los años setenta del siglo pasado- tendrán que asumir de nuevo el comienzo de la filosofía. Si bien dicho comienzo puede considerarse como un legado, es un legado abierto que inevitablemente debe asumirse como tarea. Por ello, en estricto sentido, no cabe hablar de un “comienzo” de la filosofía sino de varios “recomienzos”.

“Los recomienzos” implican que, en cada ocasión, hay espacios u horizontes no aclarados ni discutido, que están más allá de la conciencia pensante del filósofo, y que este no puede ver. En este sentido, la conciencia se vuelve engañosa. Solo si se asume a la filosofía como crítica se pueden lograr nuevos “recomienzos”, asumiendo lo que la conciencia ha dejado de lado. Hasta este momento, Roig ha seguido el planteamiento hegeliano del comienzo de la filosofía.

Por ello, aunque Roig aún no lo exponga explícitamente en este artículo, existe un importante campo que no puede ser descuidado por la historiografía filosófica. Es el ámbito de lo que Hegel llamaba “la prehistoria de la Filosofía”, el cual abarca también otras formas culturales que se han desarrollado paralelamente con la filosofía, pero que pertenecen al orden de la representación. ¿Cómo se debería considerar teóricamente a estos conocimientos en relación con el conocimiento filosófico? Recordemos la tajante formulación de Hegel: “una vez que el pensamiento es lo suficientemente vigoroso para ofrecerse en sus elementos para darse su propia existencia, el mito se convierte en un adorno superfluo que en nada contribuye a impulsar la filosofía” (Hegel, 1955, I, p. 85).

Para Roig, en este punto, se presenta una evidente tensión. Por una parte, ratifica la tesis hegeliana de que la filosofía no tiene su comienzo en el mito ni en las ideologías; ambos no son por tanto filosofía. “El filosofar tiene un objeto y un método que le son propios. Por tanto, el filosofar -y paralelamente la Historia de la Filosofía- tiene su comienzo *únicamente* cuando como se constituye como tal” (Roig, 1971, p. 14). Pero, por otra parte, sostiene que estas formas de pensamiento del ámbito de la representación deben considerarse dentro de la Historia de la Filosofía, lo que significa darles un rango filosófico. Para hacerlo, es necesaria, “una ampliación de la Historia de la Filosofía” que incluya el estudio sistemático de las formas pre o parafilosóficas que es, precisamente, lo que se entiende como Historia de las Ideas.

¿Cómo pueden ser parte de la Historia de la Filosofía los filosofemas si carecen del status de concepto filosófico del comienzo? Para Roig es necesario que el filósofo latinoamericano piense en lo parafilosófico, en el mundo de los filosofemas constituido por los pensamientos míticos, religiosos, artísticos o el mundo de las ideologías, porque los filosofemas forman parte del proceso de la filosofía. Existen grados de desarrollo de la autoconciencia en los que ésta va dejando de ser un otro y transcurre por ámbitos de claridad

y de oscuridad. En último término, la razón de todo ello es que, para Roig, el comienzo de la filosofía no es la conciencia. Se admiten sus grados de desarrollo que implican oscuridad y claridad, pero el comienzo de la filosofía está en la praxis, en el hombre mismo; se gesta desde un acto originario de libertad. Por ello, toda experiencia, y no solo las experiencias crueles y dolorosas, marcan el pensamiento. La razón no es la rosa en la cruz del presente, sino que el presente es la cruz de la razón:

Y he aquí que el descubrimiento de la alineación no lo hacemos generalmente desde el concepto sino cuando descubrimos el mundo preconceptual que rodea y acecha al concepto, descubrimiento este que se ha ido produciendo hasta ahora, no con instrumentos lógicos, sino por obra de aquella cruel y dolorosa experiencia histórica (Roig, 1971, p. 15).

Aparece aquí, a propósito del tema que estamos analizando, la crítica a los intelectuales y a la academia que piensan que desde la razón pueden dar cuenta de la realidad.

El filosofema cobra así una función epistemológica que no tenía en la propuesta hegeliana. Su tratamiento justificaría de esta manera la Historia de las Ideas desde una perspectiva filosófica. De ahí la importancia de este concepto para la futura obra de Roig, especialmente para la construcción del a priori antropológico que, como sabemos, tendrá una función central en la Historia de las Ideas⁹. Diez años después en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, al insistir en la importancia del filosofema lo formulará en términos parecidos al artículo de 1971: “un modo de representación de lo verdadero, en que existe una separación interior, una quiebra o ruptura que impide la coincidencia de forma y

⁹Adriana Barrionuevo hace aportes al concepto de filosofema: “Lo propio del filosofema o, lo que es lo mismo, el nivel de la representación (Hegel, 1959: 150) es poseer contenidos temáticos de verdad que tienen cierta generalidad, pero que no logran el nivel exclusivo de integración del concepto, integración de las particularidades, donde la forma de la Razón expresada en los conceptos es capaz de dar cuenta de la totalidad de los contenidos de la realidad” (2011 p. 54).

contenido” (Roig, 2009 p. 111). Por lo demás, el concepto de filosofema tiene una función estratégica para Roig según señala Barrionuevo:

La crítica roigiana a la filosofía de la libertad hegeliana se desenvuelve fundamentalmente en torno a la recuperación de la noción de filosofema que anuncia el mismo filósofo alemán. Oponiéndose a la idea hegeliana de que en los filosofemas subyacentes y ocultos bajo la forma de la representación no hay propiamente un ponerse para sí del pensamiento, recuperará a estos como forma de saber filosófico (Barrionuevo, 2011, p.p. 53-54).

La ampliación metodológica que incluye los filosofemas permite establecer el sistema de conexiones de los conocimientos de la época cuando la filosofía es el pensamiento más importante, pero no el único de los momentos de la estructura de acuerdo con la visión hegeliana de estructura histórica (Roig, 1981^a, p. 102):

Esto conlleva de seguro a replantear la cuestión del comienzo del filosofar. De ahí que un verdadero comienzo de la filosofía americana únicamente podrá lograrse para nosotros según vemos ahora, no solo poniéndonos la exigencia de pensar sino en relación con su circunstancia histórica, y para esto habremos de romper con los márgenes de una lógica pura e introducirnos en el mundo de los filosofemas a los que un tanto ingenuamente Hegel creyó posible separar del concepto (Roig, 1971, p. 15).

¿Cómo fundamentar la Historia de las Ideas dentro de la filosofía? Para hacerlo, Roig señala que esta historia no puede entenderse desde el punto de vista del positivismo, que, como hemos señalado antes, planteaba, en nombre de la objetividad, la separación entre el hecho y el sentido. La historia de las ideas debe ser asumida desde un principio de interpretación, que Roig denomina como “el derecho de la subjetividad” y que será el futuro a

priori antropológico. Este principio, en el que Roig reconoce la herencia hegeliana, significa “dar en los fundamentos para alcanzar aquel *ponernos a nosotros mismos como valiosos y hacer posible un nuevo comienzo, el nuestro, de la filosofía americana*” (Roig, 1971, p. 15. El énfasis es mío). No es posible, pues, hablar más de una “investigación desinteresada” ni de una “tradicción objetiva”, consignas de la historia de la filosofía académica y erudita. Políticamente, la afirmación del positivismo implica la aceptación del orden establecido.

Son importantes unas consideraciones sobre este primer artículo en el que Roig asume la problemática de la filosofía americana desde las condiciones señaladas por Hegel para el comienzo de la filosofía¹⁰. En primer lugar, la relación de Roig con el pensamiento hegeliano ha de tomarse en consideración a fin de entender posteriormente el pensamiento del filósofo mendocino, más allá de lo que enuncie expresamente. Resulta evidente que en este artículo existe todavía un equilibrio entre lo señalado por Hegel y las demandas propias de la filosofía americana. A Roig no le parece aceptable que Hegel no haya tomado en cuenta los filosofemas e incluso cuestiona “la transparente libertad con que el concepto se le mostraba al autor de la *Fenomenología del espíritu* [cursivas añadidas] (Roig, 1971, p. 15), pero reafirma el comienzo de la filosofía en la autoconciencia, en los términos señalados por el filósofo alemán:

Tenemos que conceder sin embargo razón a Hegel en algo muy importante, en algo que es verdaderamente fundamental. El filosofar no comienza en efecto con el mito, ni tampoco es filosofar la expresión de pensamiento que va incluida en los *pre-juicios*, en las *ideologías* o en otras formas dadas totalmente en la praxis política y económica. El filosofar tiene un objeto y un método que le son propios. Por tanto, el filosofar -y paralelamente la Historia de la

¹⁰No existen en la bibliografía de Roig artículos de estudios sobre Hegel anteriores ni posteriores a la aparición del artículo que estamos analizando; existen, en cambio, artículos dedicados a Platón, a los krausistas argentinos, o a su maestro Nimio de Anquín. La posición y el tono de este primer artículo, “no tenemos miedo alguno en declararnos herederos de Hegel”, (Roig, 1971, p.15) será cambiado posteriormente hasta denunciar al filósofo alemán como representante del pensamiento imperial de la dominación.

Filosofía- tiene su *comienzo* únicamente cuando se constituye como tal (Roig, 1971, p.14. Los énfasis son míos).

En segundo lugar, hay que señalar lo que podríamos llamar el *estilo* de Roig, que aparece en este artículo y que será distintivo en su obra posterior. Como hemos visto, frente a otros filósofos, Roig enuncia conclusiones directamente; no las explica ni fundamenta sino en contadas ocasiones. Así, parte del hecho de que es válido el concepto del comienzo de la filosofía planteado por Hegel (no hay ninguna discusión sobre por qué Hegel llegó a esta conclusión); lo considera adecuado para pensar la historia del presente filosófico en América Latina, y lo justifica igualmente en un texto de Alberdi, para concluir señalando, como omisión de Hegel, el tratamiento de los filosofemas. No existe la interrogación sobre la obra hegeliana y por qué se habría llegado, en una obra de madurez como fueron las *Lecciones*, cuyo texto fue recopilado por sus discípulos y reconstruido de los apuntes de clase de los mismos, a definir el comienzo de la filosofía en los términos indicados. Hegel, igual que Alberdi, aparecen como pensadores “sin fisura”, interlocutores perennes, estáticos en sus pensamientos, que habrían enunciado sus conceptos sin un análisis de su contexto histórico y sin las condiciones de producción de su pensamiento. Lo cual, es evidente, contradice Hegel, a su comprensión histórica y su dialéctica, precisamente a propósito de una cuestión esencialmente histórica. Aunque este comentario haya aparecido en la introducción de esta tesis, no está por demás insistir en él ya que constituye, como se ha dicho, el estilo que Roig mantendrá a lo largo de su obra.

Este estilo ha llevado a pensar que Roig es un filósofo ecléctico. Según Adriana Barrionuevo, sin embargo, habría que pensar más bien en que Roig se ubicaría en la corriente filosófica del “pragmatismo” Uno de los principios del pragmatismo, señala Barrionuevo, es que los “enunciados no son atemporalmente verdaderos, sino que *llegan a ser* verdaderos si resultan satisfactorios para la conversación y mejoramiento de nuestras vidas” (Arenas et alia,

2001, p. 12. El énfasis es mío). Sin pretender identificar, sin más, este principio del pragmatismo con la obra de Roig, hay que señalar que este pone la historia de la filosofía occidental a disposición de la elaboración y enunciación de un pensamiento “propio” (o latinoamericano). Más que buscar el significado a partir de los textos que formulan la filosofía de un autor, o una problemática, lo que interesa son los efectos sociales que se producen por dichos textos. Por ello, se echa de menos continuamente la falta de justificación del uso de los textos sin analizar su contexto y sus condiciones de producción. No hay que confundir, desde luego, el pragmatismo con la pragmática. Esta no es una parte de la semántica, pero las condiciones de producción y de recepción de los discursos inciden en su sentido. Roig no estaba preocupado por desarrollar una discusión de su hermenéutica sobre los autores arriba mencionados. Más bien se empeñaba en integrarlos para formular el pensamiento latinoamericano que buscaba, como advierte Barrionuevo:

Cuando se siguen los pasos a través de los cuales se va armando la metodología, puede verse operando aquella idea tantas veces expresada por Roig, que es la de poner a la tradición filosófica occidental al servicio de un pensar propio. Es notable que no parece tener problemas en realizar una lectura selectiva de los autores, tomando prestadas diversas nociones que responden a diversas y a veces opuestas tendencias y que no implica la aceptación de la totalidad del marco teórico que las sustenta (Barrionuevo, 2011, p. 46).

Roig mismo en su libro *El pensamiento social de Montalvo* (1984) pareciera dar razón a Barrionuevo en relación a esta lectura “pragmática”:

De ahí que una “lectura filosófica del siglo XIX”, tal como la proponemos, no pretende resolverse exclusivamente en la descripción de contenidos que puedan ser considerados como filosóficos (el qué del discurso); se pregunta más bien por el fin perseguido con la elaboración

teórica (el *para qué* del discurso) en la que aparecen aquellos contenidos temáticos a los que a partir de Gaos se generalizó llamarles “filosofemas” y todo ello, inevitablemente refiriendo ese fin al sujeto mismo que está en juego, como sujeto del discurso (el *quién*). Un desplazamiento, pues, de la idea hacia el sujeto de la idea, que siempre se nos presentará ordenando su conducta (práctica o teórica) de modo teleológico e insertando, por eso mismo, la filosofía en una política filosófica (Roig, 1984, p. 173, los énfasis son míos).

Por ello, Barrionuevo puede concluir:

Esta especie de trasplante de ideas de un contexto a otro no es una descontextualización ni mucho menos una contradicción. Si bien Roig no se detiene a justificar este mecanismo podemos afirmar que es coherente con una teoría del lenguaje que considera que la pragmática no es un agregado a la semántica y que precisamente las significaciones se configuran a partir de los diversos contextos en que puedan desarrollarse. Roig mismo señala que más que detenerse en categorías abstractas, muchas de las cuales son inobjectables en sí mismas, le interesan los efectos sociales que ellas provocan. En verdad no profundiza demasiado sobre la estructura estrictamente lógica de las teorías, por lo que sus argumentaciones son de tipo pragmáticas, ocupándose de ponderar los pros y los contras de las acciones que de ellas se puedan seguir, para averiguar si contienen más ventajas que inconvenientes (Barrionuevo, 2011, pp. 46-47).

Habría que anotar cierta ambigüedad en el uso terminológico que hace Barrionuevo de los términos “pragmatismo” y “pragmática”. El primero no significa necesariamente una consecuencia de la pragmática, que es una dimensión de la comunicación humana y a la vez una disciplina lingüística. Roig, incluso en sus posteriores aproximaciones a una teoría del discurso, aunque bordee algunos problemas surgidos en esta disciplina, no los tomará en

cuenta, y ello a pesar de su inquietud en torno a la función de las ideologías y la interrelación entre los sujetos.

No obstante, surgen preguntas relacionadas con lo señalado por Roig. ¿Cómo afecta lo ideológico o lo religioso a la racionalidad? La advertencia de “los engaños de la conciencia”, la necesidad de recurrir a los filosofemas para evitar que el pensamiento se mixtifique, coloca al filósofo en la necesidad de tener un principio que le permita diferenciar lo estrictamente filosófico de lo ideológico para impedir el solipsismo de la conciencia¹¹. Por otra parte, Roig da un giro intelectual en cuanto a la consideración epistemológica de las ideologías. Éstas han sido consideradas desde el siglo XIX como conocimientos aparentemente verdaderos, que son utilizado para engañar a la conciencia y manipular a las personas. Ese es el sentido que le ha dado al término por un sector del marxismo al pensamiento occidental moderno y contemporáneo que no sigue sus tesis. El caso extremo fue el de Georges Lukàcs en su libro *El asalto a la razón*; en el que denuncia todo el pensamiento occidental de los últimos dos siglos, desde Schelling hasta Hitler, como irracionalista y, en ese sentido, expresión del nacional-socialismo que comienza a gestarse en Alemania hasta la toma del poder en 1933¹².

El concepto de ideología que maneja Roig tiene una doble función: por una parte, muestra, por así decirlo, “el lado oscuro de la conciencia”. En un proceso donde se dan grados de desarrollo de la conciencia, es inevitable la sospecha sobre la total transparencia de la misma. Por otra parte, la existencia de la ideología postula como correlato necesario la

¹¹Aunque no es la tarea de este trabajo cotejar la concepción de la ideología por parte de Roig con su formulación contemporánea, resulta importante compararla con textos de un autor como Zizek para desenredar de alguna manera el círculo en el que se mueve aquel, entre una visión de lo ideológico como falsa conciencia por una parte y por otra como clave del fracaso de la conciencia, en su afán de transparencia y de objetividad plena. No se trata tampoco de reprochar a Roig por no haber tenido en cuenta un enfoque contemporáneo del problema. Lo que sí, en cambio, resulta preocupante es que los críticos y analistas de la obra de Roig no hayan reflexionado sobre este problema de base en su postulación concepto/representación y en general de la postulación de un pensamiento filosófico y uno ideológico. “Estos mismos ejemplos de la realidad de la noción de ideología, sin embargo, también muestran claramente las razones por las que hoy nos apresuramos a renunciar a la noción de ideología: ¿Acaso la crítica de la ideología no implica un lugar privilegiado, eximido de alguna manera de participar en la agitación de la vida social, que permite a algún sujeto agente percibir el mecanismo oculto que regula la visibilidad y la no visibilidad social?” (Roig, 2003, p. 9).

¹²El libro de Lukàcs se titula en alemán *Die Zerstörung des Vernunft* que habría que traducir por la destrucción de la razón y no el asalto a la misma. La traducción castellana de Wenceslao Roces dio ese título equívoco al libro (1959).

existencia de “un punto de vista objetivo” que, como ya hemos dicho, es capaz de separar el falso conocimiento del verdadero. Es el discurso humanista al que Roig se adscribe y que mantendrá hasta el final:

La tesis de la ideología como *falsa conciencia* presupone un tipo de sujeto humanista: la gente hace lo que está en contra de sus propios intereses porque, en realidad, *no saben lo que hacen*. Pero cuando lo sepan, cuando descubran las *verdaderas causas* de aquello que hacen, cuando caigan de sus ojos las *gafas ideológicas* que los enceguecen, podrá ver la *realidad real* de las cosas y empezarán a actuar libremente. El concepto marxista de la ideología trabaja entonces con la idea de un sujeto que puede ir más allá del mundo de las apariencias y *tomar conciencia* de lo que en realidad quiere (Castro-Gómez, 2015, p. 79. Los énfasis son míos).

¿Cómo están relacionados intrínsecamente el paso de la representación al concepto (*Begriff*) y el acontecimiento de la libertad? Roig insiste en que ambos hechos no pueden darse por separado, pero no establece en qué consiste la unión de los mismos. “Hegel ha visto con claridad que la filosofía implica necesariamente la libertad y que ambas nacen juntas (Roig, 1971, p.12). La filosofía como hemos visto, tiene como condición la libertad, la del concepto que realiza su autonomía, y la del ciudadano que pierde la ilusión de ser un individuo, se reconoce y es reconocido por los otros y alcanza la libertad en la ciudad. En ambos casos hay una superación de la individualidad, de la positividad y la realización de lo universal. Encontramos aquí los grandes intereses hegelianos constantes a lo largo de su obra: la búsqueda y afirmación de la libertad, clave de la Modernidad, y la afirmación más allá de las diferencias y de la dispersión de la unidad que tiene que ser realizada en el pensamiento y en la historia.

En este punto de la investigación podemos llegar a concluir que lo ideológico es entendido básicamente por Roig como “falsa conciencia”. Su análisis ha mostrado la

necesidad de que la historia de las ideas se ocupe de las ideologías. Pero ello no elimina el carácter de falsa conciencia de las mismas. Más aún, son la muestra de que, por ser esa su consistencia epistemológica, es imposible que la filosofía se pueda mover, en un mundo de conceptos, sin conexión con la cotidianidad. Las oscuridades u omisiones del concepto, aquello que queda no dicho, por ejemplo, la dominación ideológica en Alberdi, son fenómenos que hay que esclarecer y despojar de su apariencia engañosa. Lo cual solo lo puede hacer, desde esta perspectiva, un sujeto situado en un punto de vista privilegiado.

Esto nos lleva a otro tipo de consideraciones. ¿Acaso la elección de un pensador como referencia epistemológica y axiológica, como es el caso de Hegel para Roig, no tiene consecuencias sobre lo que se piensa? La historia de la filosofía para el filósofo que inicia su pensamiento, como le sucede a Roig, no es un tema de erudición, sino que, de alguna manera, sitúa también su pensamiento. Realizar la “inversión de Hegel” es otra forma de ser hegeliano. En ese sentido, la tradición filosófica es el interlocutor invisible que establece las condiciones de la producción del pensamiento. Así, Roig, para acometer la tarea de plantear la filosofía americana, recurre al concepto de comienzo, de fundamento e incluso, como veremos, al de sujeto. Igualmente, a la relación pensamiento-objeto. Roig no acusa recibo de esta deuda teórica, pero permanece dentro de su sombra, como veremos en los capítulos siguientes:

En ese superar la simple posesión histórica de los hechos y alcanzar su comprensión constante, consiste lo que llamamos *el derecho de la subjetividad*, derecho irrenunciable, so pena de querer renunciar al pensar y, atentos al cual, no tenemos miedo alguno en declararnos herederos de Hegel (Roig, 1971, p. 15, los énfasis son míos).

Esta herencia intelectual con respecto al autor de *La Fenomenología del Espíritu*, coincide en América Latina, por una parte, “con un cierto regreso a Hegel que se ha venido

gestando y madurando desde 1930” (Roig, 1971, p. 15), pero también con la crítica y denuncia de los principales filósofos modernos europeos al habérselos considerados encubridores del neocolonialismo cultural. El grupo de filósofos argentinos que, en 1971 se reunieron para criticar la filosofía existente y pensar lo que será la filosofía de la liberación, participan, con la excepción de Roig, de dicha crítica y denuncia. Gonzalo Ferreyra ha hecho notar la relación Roig con Hyppolite, quién no aparece citado por Roig como antecedente teórico, que plantea la necesidad de que la filosofía esté relacionada con “el pueblo”. Dice Ferreyra¹³:

La importancia de Hegel para el filósofo de Mendoza, reaparecerá en este cuadro, que comenzará a tomar forma en torno de los años 70. En el pensamiento de Hegel, Roig encuentra un gran arsenal teórico que le permitirá pensar la problemática del comienzo de la historia de la filosofía. En 1970, Roig iniciará sus cursos de filosofía antigua con la lectura y el comentario de algunos textos hegelianos, particularmente sobre el inicio del saber filosófico (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*) y la cuestión que ya había sido puesta en relieve por su maestro Jean Hyppolite: la relación entre filosofía y pueblo. (Ferreyra, 2014, p.231. La traducción es mía).

A propósito de la relación de Roig con Hyppolite es importante, no para simplificar la lectura del primero y su relación con el pensamiento de sus maestros como meros antecedentes de su pensamiento, sino, más bien, de sus omisiones teóricas, recordar el

¹³ L'importance de Hegel chez le philosophe de Mendoza ressurgira dans ce cadre, qui commence a prendre forme autour des années 70. Dans la pensée de Hegel, Roig trouve un grand arsenal théorique qui lui permettra de penser la problématique du commencement de l'histoire de la philosophie. En 1970, Roig débutera ses cours de philosophie ancienne avec la lecture et le commentaire de certains textes hégéliens, particulièrement sur le début du savoir philosophique (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*) et la question que avait déjà été relevée par son maître Jean Hyppolite: la relation entre philosophie et peuple (Ferreyra, 2014, p. 231).

problema de la filosofía política de Hegel, que aparece planteada como reflexión final en la *Introduction a la philosophie de l'histoire* del maestro francés:

En la frase que sigue, Hegel condensa toda la síntesis que expresa el sentido de su filosofía política: “el principio de los estados modernos tiene la potencia y la profundidad extremas de dejar el principio de la subjetividad realizarse hasta el extremo de la particularidad personal autónoma y al mismo tiempo conducirlo a la unidad sustancial y así mantener esta unidad en este mismo principio”. ¿Esta síntesis que sería la del liberalismo y del totalitarismo para emplear términos modernos, es posible? (Hyppolite, 1983, p.123. La traducción es mía).

Para Hyppolite, en Hegel razón e historia se interpretan la una por la otra. El Absoluto, sin las formas que toma necesariamente en la historia, sería “la soledad sin vida” y la historia es aquello con lo que nos tenemos que reconciliar. La libertad es la reconciliación misma “porque es la reconciliación del hombre con su destino y este destino es la historia que lo expresa” (Hyppolite, 1983 p.123). Como se ve, estamos lejos de un Hegel portador de un pensamiento unilateral que niega los conflictos de la historia y, para quien, la libertad sí tiene un sentido histórico y no es meramente formal, una especie de condición de posibilidad de un pensamiento.

La relación de Roig con Hegel es compleja, más de lo que muestran sus textos del período latinoamericanista, dedicados primero a establecer las condiciones universales del filosofar y, luego, a pensar la particularidad del pensamiento latinoamericano. Si bien al principio esta relación es de reconocimiento por parte de Roig, como acabamos de ver, al declararse “heredero de Hegel”, en los textos siguientes se irá enrareciendo y adoptando un carácter hostil. De referente obligado de la filosofía, se convertirá en el adversario ideológico que hay que desmontar. Por ello, entre los mismos comentaristas de Roig, existen también apreciaciones diversas sobre su relación con el filósofo alemán. Para los latinoamericanos,

como Cerutti o Pérez Zavala, que valoran como definitivo el período latinoamericanista de Roig, resulta necesario insistir en las diferencias teóricas entre el filósofo mendocino y los pensadores europeos modernos como Kant o Hegel y contemporáneos suyos, sobre todo Heidegger y los postmodernos. En cambio, filósofos europeos como Patrice Vermeren (2009) buscan más bien las conexiones de Roig con los dos pensadores alemanes y hablan más de diálogo que de conflicto intelectual. Esta disparidad de sus comentaristas proviene del estilo mismo de Roig, especialmente de la eliminación de los referentes a los que ha recurrido con anterioridad al periodo latinoamericano, que se inicia en 1971. Dice Vermeren:

No hay que equivocarse allí: como todos los grandes filósofos, Arturo Andrés Roig toma a veces la palabra de otros, pero es para forjar sus propios conceptos. Su siglo XIX puede ser llamado cultural, su proyecto filosófico una inversión de Hegel, pidiendo como efectos morales y políticos la necesidad de una Segunda Independencia y una moral de emergencia. Pero lo que hace la singularidad de su avance filosófico, atravesado al infinito por lecturas críticas, confrontaciones polémicas y el trabajo incesante de los conceptos, no está destinado ni siquiera a jóvenes para que pueda, devenidos especialistas gracias a la adquisición de competencias técnicas, formar a su vez otros especialistas, sino que se dirige a los hombres para que cambien su existencia e inventen una nueva manera de vivir (Vermeren, 2009, p. 7).

¿Pueden ser leídos los textos de Roig como una especie de llamado ético para que los ciudadanos “cambien su existencia e inventen una nueva manera de vivir”? ¿Sería esa la herencia hegeliana?

Es notable, en el artículo analizado, la “recuperación” que hace Roig de la historia de las ideas mediante el recurso de la “ampliación metodológica” de la historia de la filosofía. Tres años antes se había dado la controversia entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la existencia o la inexistencia de la filosofía en América. Zea había respondido a Salazar

que existía una filosofía, que consistía en “nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean, hasta las últimas raíces, tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre” (Zea, 1969, p. 153). O, como sintetiza Elías Palti: “Lo verdaderamente relevante no son ya las posibles ‘aportaciones’ mexicanas (y latinoamericanas al pensamiento en general), sino, por el contrario, sus ‘yerros’; en fin, el tipo de refracciones que sufrieron las ideas europeas cuando fueron trasplantadas a esta región” (Palti, 2007, p. 24). En este sentido, el positivismo mexicano no fue equivalente al positivismo francés ni su mera aplicación, aunque los dos se denominen de la misma manera y tengan los principios semejantes.

La respuesta de Zea a Salazar no establece en qué consiste el carácter filosófico del pensamiento hispanoamericano, sino solamente que es diferente respecto al europeo en la medida en que tiene que adaptarse a la situación de los países de la región. No queda claro en qué consiste lo filosófico del pensamiento hispanoamericano que aparece en textos tan diversos como ensayos, proclamas políticas, prólogos de libros o cursos de ética, política o derecho, y no en la forma de los tratados de filosofía que se utilizan en las universidades. Hasta ese momento, la historia de las ideas, como disciplina, había sido un catálogo clasificatorio de pensadores sin ninguna justificación epistemológica, una “historia externa de las ideas”, enfocada desde el positivismo, que planteaba hechos y no interpretaciones (Roig, 1971, p.15). Precisamente, la ampliación metodológica que Roig da a la historia de las ideas las ubica en otra perspectiva: la de la crítica epistemológica que es el tema del siguiente ensayo de Roig.

1.2.2. Las ideologías y la relación del discurso filosófico con el político

“Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” (Roig, 1973) fue publicado en el volumen colectivo que hizo de manifiesto del naciente grupo de filósofos que plantearon la filosofía de la liberación argentina, con sus propuestas críticas contra el orden político y filosófico establecido y que estaba en sintonía con la insurgencia y el reclamo de cambios estructurales para su país y para la región. El título del libro, muy claro en cuanto a las intenciones de los autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, confirmaba este pensamiento confrontador, centrado en la denuncia y en el aviso de necesidad de la ruptura por venir (Ardiles et al, 1973). El artículo de Roig, sin embargo, disonaba del tono radicalizado del resto de las contribuciones de sus colegas y aparecía más bien preocupado por temas epistemológicos y metodológicos, lejanos de la denuncia y del aviso liberador. Considerado en retrospectiva, su artículo en cambio, contribuyó a asentar con derecho el pensamiento latinoamericano en el terreno, hasta ahora poco estudiado en la región, de las ideologías cuya importancia para el filósofo mendocino hemos señalado en el tratamiento de su artículo “El comienzo de la filosofía americana” (Roig, 1971).

El artículo está dividido en dos partes; la primera se denomina “Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías dentro de una Historia del Pensamiento Latinoamericano” (Roig, 1973a, pp. 217-232). Persigue el tratamiento de los problemas planteados en el artículo señalado, específicamente en la cuestión de las ideologías, para lo cual desarrolla una amplia discusión con Hegel sobre la prioridad de la representación frente al concepto, a partir de la concepción de la filosofía como crítica. La segunda parte se ocupa de lo que anuncia el título del artículo: “Las bases metodológicas del discurso político y del filosófico”; su relación y la ubicación epistemológica de lo filosófico como reformulación.

2.2.1. La cuestión de la ideología (los filosofemas)

La primera parte del indicado artículo de Roig podría verse como una operación de desmontaje de su pensamiento en relación con el de Hegel. El filósofo alemán suministró el modelo del comienzo de la filosofía, decisivo para asentar lo que podríamos llamar la partida de nacimiento del filosofar latinoamericano. Si nos atenemos las fechas de publicación de los artículos mencionados, sabemos que corresponden a un período marcado por múltiples experiencias teóricas y políticas, por su afán de dar un estatus epistemológico al pensamiento latinoamericano; a Roig le resultaba necesario librarse de la “herencia” teórica hegeliana. Esta “apropiación” crítica de la herencia hegeliana tiene que ver con la diferenciación entre representación y concepto. De ella depende también la “ampliación metodológica” que había anunciado. Al poner en cuestión la exclusión hegeliana de los filosofemas dentro de la historia de la filosofía, Roig incorpora a esta con igual derecho los ensayos, las proclamas, los prólogos y reportajes de los pensadores latinoamericanos del siglo XIX y XX, anteriores a la “normalización”. Roig, fiel a su estilo de escritura, no muestra la necesidad de esta ruptura ni lo que está en juego en ella; desarrolla sin más el tema de las ideologías y justifica su distancia con Hegel¹⁴.

Roig comienza señalando que la historia de la filosofía tiene que aclarar la ambigüedad permanente de su objeto de estudio, la filosofía, que debe ser entendida tanto como un saber crítico como ideológico. A Roig le parece tardía esta conciencia de la filosofía como saber ideológico, aunque no precise nombres ni fechas ni de las razones de esta toma de conciencia. No obstante, según Roig, han sido los filósofos modernos, desde Descartes hasta la Ilustración, los que precisamente plantearon la necesidad de la crítica para la certeza del

¹⁴No conocemos por otra parte la recepción de su artículo sobre el comienzo de la filosofía americana. Como hemos afirmado en la Introducción a esta tesis, y pese a la importancia de su trabajo intelectual durante un período crucial de la historia contemporánea de América Latina, Roig ha sido uno de los pensadores menos estudiados con espíritu crítico. Con dos escasas excepciones, los trabajos sobre su obra son laudatorios o se limitan sin discusión a explicar determinados puntos de la misma. Si sus libros más conocidos no han sido investigados, menos lo han sido los artículos como el que hemos analizado anteriormente, aunque fueron decisivos para marcar el camino intelectual del filósofo mendocino. ¿Fue objeto de crítica la excesiva hipoteca o deuda de Roig con Hegel precisamente en el nacimiento de la filosofía americana?

conocimiento. Basados en el poder del concepto, no han tomado en cuenta debidamente la dimensión de lo ideológico, para excluir el engaño o la mismificación.

En las primeras líneas de su artículo, de una aparente simplicidad, Roig está intentando formular una cuestión compleja y que, por momentos, parece contradictoria: la doble función de lo ideológico. Por una parte, no es cierto que la filosofía, y sobre todo la moderna, no haya tenido en cuenta lo engañoso del mundo de la representación a la que pertenece lo ideológico. Desde siempre la búsqueda de la verdad, o de la luz como su metáfora privilegiada, han sido vistas como una lucha contra los errores del sentido común, de las fantasías o de los engaños de la misma conciencia. Lo que ha hecho la Modernidad filosófica ha sido mostrar que en el mundo en el que surge el pensamiento filosófico, el del siglo XVII para poner el referente clásico, la certeza solo es posible a partir de un sujeto que se convertirá en trascendental (Kant) o en absoluto (Hegel) como única forma de conciliar la relación entre pensamiento y realidad. Es evidente que lo ideológico se refiere al mundo de la representación; no es un hecho tardío en la historia del pensamiento: forma parte de su estatus.

¿Significa esto que lo ideológico actúa como una especie de corrector de lo filosófico? Afirmar que ambos están mezclados no resuelve nada, aparte de que quita propiedad a los términos. ¿Qué es lo que quiere decir, entonces, el filósofo mendocino? Es evidente que su crítica está dirigida fundamentalmente contra los dos filósofos más representativos del racionalismo occidental, Kant y Hegel. “Herederos del cogito cartesiano, Kant y Hegel no dudan en ningún momento del triunfo de la conciencia por su poder de evidencia y no cabe duda en ellos sospecha alguna que les mueva a denunciar a la conciencia misma” (Roig, 1973, p. 218. La redacción de la frase es así en las diversas ediciones de este artículo).

Para Roig ese vuelco de la filosofía del sujeto hacia el objeto, o la representación, tiene consecuencias no solo epistemológicas sino éticas. Sin aclarar tampoco, por el

momento, esta implicación, Roig afirma que ahora la libertad tiene que ser entendida como liberación, contrapuesta a la filosofía como teoría de la libertad, característica de las filosofías donde el sujeto o la esencia tienen la prioridad ontológica (Roig, 1973, p. 218). La pérdida de esta prioridad conduce a aceptar otros tipos de pensamiento como el ideológico, donde se trata de la realización de la liberación y no meramente la enunciación de la misma. En otras palabras, la filosofía y su historia tienen que incorporar otros tipos de pensamiento para conocer la realidad, si no quieren ser víctimas de los solipsismos de la conciencia. A eso apunta la “ampliación metodológica” que se extiende a la historia de las ideas, a fin de incluir en ella las ideologías que, de otra manera, serán excluidas.

La filosofía no es pues un saber autónomo, sustante por sí mismo; forma parte del sistema de conexiones de la estructura histórica de una época dada. Este planteamiento aparece ya en Hegel, pero Roig considera que hay que reformularlo.

¿Cómo entiende Hegel, en principio, la relación entre la filosofía y la historia política? ¿Qué le permite establecer esa relación? Ya hemos dicho que esta forma parte del sistema de conexiones de una estructura histórica. Ahora bien, la filosofía es el pensar, el espíritu de una época; es una “estructura viviente y real”, “el saber pensante de lo que existe en una época dada”. Es un elemento de esa estructura epocal total, aun cuando se manifieste cuando todos los elementos han madurado (Roig, 1973, p. 219). Así cobraría sentido la afirmación que hace Hegel en los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*, de que la filosofía es su época aprehendida en conceptos (Hegel, 24, 1975). Esta es una afirmación de larga tradición en el pensamiento hispanoamericano y ha sido entendida de varias maneras. Al respecto, Roig apunta:

De ahí que la filosofía sea definida como el saber pensante de lo que existe en una época dada. Y aun cuando la filosofía se presenta recién cuando esa época ha madurado, cuando el modo de aquellas relaciones ha alcanzado todo su desarrollo posible, no por

eso escapa a la estructura epocal dentro de la que es uno de sus elementos. De ahí que sea posible hablar de una conexión, por ejemplo, entre la forma histórica de una filosofía y la historia política (Roig, 1973, p. 219).

Si la filosofía es la reformulación de una época dada y si se ha producido el vuelco de la filosofía de la conciencia a la filosofía del objeto, dicha reformulación dependerá, para Roig, de la “facticidad” de la época dada. Esta reformulación puede concluir en una totalidad objetiva cerrada que justifique la estructura social dada o en una totalidad abierta que no oculte ni impida la presencia de lo nuevo histórico. Hegel se vuelve el representante de la totalidad cerrada que ha dejado de ser un “pensamiento del mundo” para convertirse en un “mundo del pensamiento” (Roig, 1973, p.219).

¿Cuál es la conexión entre filosofía y política para Hegel? Según Roig, y esto constituye una novedad con relación al artículo de 1971 que hemos citado; el comienzo de la filosofía acontece cuando el absoluto ha sido pensado como concepto, y no como representación, y el individuo se piensa como tal en lo universal. La libertad que ha sido alcanzada en ambos casos implica “que ambos términos son homogéneos, en la medida en que son reductibles a pensamiento” (Roig, 1973, p. 220).

La crisis de las filosofías del sujeto y de la conciencia obliga a replantear el comienzo de la filosofía que, contra lo que Hegel planteaba, puede darse en países o zonas que piensan a nivel de la representación y no del concepto. La conciencia sensible no puede ser cancelada como expresión del pensamiento ni tampoco se puede excluir el tiempo. La filosofía latinoamericana debe pensar una especie de “antimodelo” contrapuesto al modelo de la filosofía hegeliana del sujeto.

Por ello la ampliación metodológica, necesaria para la filosofía latinoamericana, debe realizar como condición previa una “denuncia” del concepto tal cual Hegel lo entiende, a fin de legitimar la inclusión de lo sensible y del tiempo. El concepto tiene las funciones

intrínsecas de integración y de ruptura. Para analizarlas, Roig va a recurrir al parágrafo 213 de la *Lógica de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

La idea es lo verdadero *en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad*. Su contenido ideal no es otro que el concepto en sus determinaciones; su contenido real es la exposición del concepto que éste se da en la forma de la existencia exterior, y esta figura incluida en la idealidad del concepto, en su [fuerza] o poder, se mantiene así en la idea (Hegel, 1999, p.283. Los énfasis son del autor).

Para Roig, el concepto así entendido como Idea solamente tiene una función, la de integración, dentro de lo que califica de “tautológica objetividad”. La ruptura, solo es posible a nivel de la representación, es decir en la no-coincidencia de forma y contenido, anterior al nivel del concepto. El proceso de constitución del concepto para Hegel va de un momento de ruptura a un momento de integración que consiste en “el movimiento dialéctico en que el concepto integra en sí mismo lo que se le aparecía como negativo o enfrentado y al negarlo, lo asume” (Roig, 1973, p. 222). De ahí que la ruptura sea siempre exterior y en ese sentido anterior a la constitución del concepto. Roig va a tratar de mostrar por el contrario que la ruptura es parte del concepto. Para ello señala que la misma función de integración del concepto no siempre es ejercida del mismo modo, ya que lo dialéctico puede significar una cancelación, pero también una apertura del proceso de integración mismo.

Roig intentará mostrar, lo que llama “quiebra del sistema de Hegel”, que no es sino la contraposición de lo que hemos visto a nivel filosófico en la exposición de las funciones de integración y de ruptura del concepto, en el ámbito de lo político. Para ello, se sirve de los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho* de Hegel (2010). Allí Roig procura poner en evidencia a lo que llama la quiebra del sistema de Hegel, específicamente respecto de la noción de Estado.

El texto mencionado habla de que “cuando el filósofo pinta gris sobre gris, una forma *Gestalt* de la vida ha envejecido y no se deja rejuvenecer sino solamente reconocer (*erkennen*)” (Roig, 1973, p. 223). La función de la filosofía es en consecuencia el reconocimiento, que, para Roig, equivale a la función de integración, que conduce a que los elementos de la estructura histórica pertenecientes a la época estén comprendidos en una totalidad objetiva y por ello mismo justificados. La función de reconocimiento equivaldría entonces a la de la justificación de la estructura, función específica de la filosofía. Aunque Hegel habla de envejecimiento, para Roig se anuncia, aun cuando sea en forma negativa, la posibilidad de un rejuvenecimiento. La filosofía queda de esta manera sometida a una contradicción: por una parte, solo puede justificar lo acontecido, por otra, advierte la posibilidad de algo nuevo, de un cambio del que no puede hacerse cargo.

El Estado como totalidad objetiva ejerce la función de integración de todos los elementos de la sociedad. Es, en este sentido, la reformulación de la sociedad civil. A su vez, ésta es la formulación de toda la demanda social existente. Ninguna demanda, por tanto, puede quedar fuera de esta reformulación de la totalidad objetiva. El agente reformulador es el “Grande hombre”, “el que cancela la mera Naturaleza de la sociedad y la integra en un orden de Razón dándole sentido a todos sus elementos que solo alcanzan su verdad en la totalidad” (Roig, 1973, p. 224). Sin embargo, frente a esta totalidad organizada aparece el “populacho” que representa el punto de vista negativo porque se niega a toda integración. Para el Estado, es irracionalidad que no puede asumirla dentro de la totalidad objetiva y que quiebra la juridicidad misma. En cuanto “negatividad pura”, la razón se declara impotente y solo puede reprimirla. “De este modo, el concepto que en la lógica hegeliana cumple tan solo una función de integración, viene a exigir en nombre de tal integración, un acto de ruptura” (Roig, 1973, p. 224).

La explicación de las contradicciones señaladas anteriormente reside, para Roig, en el concepto de lo ideológico. En realidad, lo que Roig quiere llegar a mostrar, a través de los filósofos que va a analizar a continuación, es la crisis de la autonomía del concepto o de la conciencia. De acuerdo a su revisión de la historia de la filosofía moderna, existen antecedentes de la puesta en crisis de la filosofía de la conciencia: Spinoza en su *Ética* habría mostrado la categoría ontológica de “conato” y que el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las afecciones del cuerpo. Leibniz enunciaría a su vez, la existencia de modos de conocimiento no conscientes como el apetito o el esfuerzo¹⁵.

De acuerdo a lo señalado al principio, la crisis definitiva de la filosofía del concepto para Roig adviene con las filosofías de denuncia poshegelianas del siglo XIX, en las obras de Nietzsche, Marx y Freud. Ciertamente en términos generales todos ponen en duda la primacía de la conciencia. Nietzsche, por su crítica al estado de conciencia como el más perfecto y por la presencia de una fuerza *preconciente*, *la voluntad de vivir* (Roig, 1973, p. 225). Freud, por la relevancia del deseo que es un factor condicionante de la conciencia entendida como intencionalidad. Marx porque con su concepto de intereses de clase muestra una interferencia entre el sujeto que conoce y el objeto que son las relaciones sociales mismas:

Lo mismo que en Nietzsche y Freud, es imposible pues en Marx un análisis de la conciencia desde el punto de vista de un método eidético y solo cabe aquí una hermenéutica de la escondida significación de los contenidos intencionales (Roig, 1973a, p. 226).

En realidad, lo que Roig postula es que la conciencia es engañosa; no solo que puede ser engañada, sino que ella misma genera las condiciones para serlo. Esta ambigüedad de la

¹⁵Roig no explica, sin embargo, cómo la postulación del concepto de conato o de que existan modos de conocimiento no conscientes pueden llevar a la conclusión de la crisis de la filosofía del sujeto o conciencia y justificar la filosofía del objeto o de la representación.

conciencia es la que habrían advertido las “filosofías de la denuncia” del siglo XIX, poshegelianas, de Freud, Nietzsche y Marx¹⁶.

Quizá no sea todavía esto lo más fuerte que tienen en común; su parentesco subterráneo va más lejos; los tres comienzan con sospechas sobre las ilusiones de la conciencia y continúan por el ardid del desciframiento; los tres finalmente, lejos de ser “detractores de la conciencia”, apuntan a una extensión de la misma (Ricoeur, 1970, p. 34).

La cita de Ricoeur señala que la conciencia no es capaz de acceder a la verdad mediante la autoconciencia. La verdad de la conciencia ya no será absoluta (del latín “absolutus”, libre de). Para llegar a ella, tendrá que lograrlo por el mundo de la representación en un proceso de desciframiento. Pero, y esto es muy importante, ni en Ricoeur ni en Roig hay una eliminación de la conciencia que mantiene su condición de guía. En Roig es la conciencia de alteridad:

La conciencia de alteridad, en la que tiene su raíz natural toda filosofía de la liberación, es un estado de ánimo al que no llamaríamos “originario” en el sentido que suele darle una ontología de tipo heideggeriano, sino que es originario en cuanto surge espontáneamente como modo de la conciencia condicionada por las contradicciones que le oprimen en su desarrollo. Es pues causada por los hechos históricos, dentro de los cuales se destacan las estructuras sociales en cuyo marco surge toda conciencia y dentro de los cuales es oprimida o liberada (Roig, 1973a, p.228. El énfasis es mío).

¹⁶Roig se refiere a una conocida afirmación de Paul Ricoeur quien anota que los mencionados filósofos tienen en común haber puesto en duda la transparencia de la conciencia. No se ha encontrado en la bibliografía de Roig ningún trabajo sobre Ricoeur (Ricoeur, 1970, p.p. 32-34). Las obras del período en el que se refiere a los filósofos de la sospecha, tampoco incluyen un estudio a fondo de las obras de Nietzsche, Marx o Freud. La propuesta de estos filósofos significa para Roig la crisis de la “filosofía del sujeto” o del “concepto”. ¿Hasta qué punto se los puede equiparar como lo hace Roig en el texto? La única explicación posible sería su lectura de Hegel, en donde la conciencia se eleva, a través de su proceso, a la identificación del concepto como absoluto. Pero ello no significa que Roig vaya a rechazar la filosofía del sujeto que, como se verá décadas después en su disputa con los postmodernos, reivindica.

Para Roig las filosofías de la “denuncia” o de la “sospecha” se convierten, por todo lo aquí señalado, en filosofías de la representación o del objeto. Apunta hacia la crítica a la conciencia en su función de transparencia y de su pretensión de dotar de sentido a la realidad. El filosofema aparece más bien como la verdadera forma del concepto que cumple a la vez las funciones de integración y de ruptura. Para el pensamiento de Hegel, la ruptura se daba por la presencia de “algo” -lo particular, lo singular, el sentimiento, la imagen- que se interponía entre la conciencia y su objeto. Este “algo” era siempre externo a la conciencia. Lo que las filosofías de la denuncia van a plantear, según Roig, es que ese “algo” no es externo a la conciencia, sino que es causado por la conciencia misma, “una posición de la conciencia por la cual el objeto resulta oscurecido por un acto mismo del ser consciente. Surge así una conciencia falsa o culposa” (Roig, 1973, p. 227).

Ya no se podrá hablar más de una crítica del conocimiento sino de una “autocrítica de la conciencia”, lo que abre una nueva dimensión al pensamiento filosófico y que será base para Roig, en su lectura de Kant -de la que nos ocuparemos posteriormente- que privilegiará los intereses axiológicos frente a los epistemológicos. Eso otro que aparece a la conciencia nos conduce al concepto de conciencia de alteridad que es relevante para la filosofía latinoamericana. La *conciencia de alteridad*, es pues un fenómeno que se da en el seno de la *conciencia social* y que no es ni puede ser extraño a las manifestaciones de la *conciencia de clase*” (Roig, 1973, p. 228, los énfasis son míos).

La conciencia de alteridad tiene una función revolucionaria: según Roig, es una respuesta a la opresión, a la marginación, al hambre, en fin, a todos los problemas de América Latina que la teoría de la dependencia había mostrado como determinados por el colonialismo. Por ello tiene lugar dentro de la conciencia social e incluso puede no ser extraña a las manifestaciones de la conciencia de clase siendo el origen de las ideologías de los

oprimidos, aunque a la vez permite dar cuenta también de las ideologías de los opresores. En todo caso, la conciencia de alteridad es, una actitud pre-filosófica que la filosofía se ocupará en formular. Para todo pueblo oprimido, insistirá Roig, prima la prioridad ontológica del objeto respecto del sujeto; este objetivismo implica un rechazo a la razón y al concepto como lo puramente integrador. Así, Roig, a su manera, desde el camino iniciado, da cumplimiento de la filosofía como la época aprehendida en conceptos, acorde con el espíritu de cambios radicales, exigidos por la sensibilidad sesentista que analizamos en el capítulo primero. “Si la filosofía es objetivista no podrá ignorar aquellos campos de pensamiento en donde el objetivismo se da con fuerza, en donde la presencia del “ser-ahí-otro” es, más que un simple señalamiento, una denuncia de alteridad” (Roig, 1973, p. 231).

¿Cómo se establece entonces la relación de lo político con lo filosófico? Todo discurso político proviene de una demanda social, la cual reformula dicho discurso. Según Roig, los términos de base de ese discurso, como sociedad o Estado, por ejemplo, serían justificados por la filosofía. “Todo discurso político lleva siempre inserto necesariamente un discurso filosófico y es en la función que allí cumple donde la filosofía puede leerse su contenido ideológico” (Roig, 1973, p. 231). Como consecuencia, la filosofía tiene una razón de ser en medio del turbulento y agitado mundo latinoamericano de los años sesenta y setenta. La filosofía no puede ser más la justificación del orden establecido; se impone un cambio radical que es la tarea de la nueva filosofía latinoamericana:

Habrá que rehacer toda la historia del pensamiento latinoamericano, despojándola, en particular, en cuanto historia del pensamiento filosófico, de su academicismo pretendidamente apolítico; habrá que estudiar las filosofías correlativamente con las ideologías que les han sido contemporáneas, con una viva conciencia de la totalidad estructural de los sistemas de conexiones de las épocas históricas; habrá que proponer nuevos modelos de lectura del “discurso filosófico”, en su relación con otros discursos, en particular el “discurso político”,

habrá que abandonar de una vez por todas, el seudo-problema de si es posible una filosofía latinoamericana (Roig, 1973, p. 232).

La dependencia no puede ser obstáculo insalvable para un pensamiento latinoamericano nuevo y cuestionador. A este respecto, Roig, años después, reconoció que el mismo Salazar Bondy, en su libro de 1968, había pecado de determinista al negar la posibilidad de ese pensamiento, reconoció implícitamente la función de ruptura del pensamiento:

La dificultad que ofrecen las páginas finales del combativo escrito de Salazar, primero que es posible “la novedad” y “la emergencia de formas inéditas de existencia” y luego, que no es posible un pensamiento genuino auténtico y original “mientras no cancelemos el subdesarrollo y la dominación”, fue salvada por el propio autor en la reunión de San Miguel, en Argentina, (1972) en donde afirmó que “una situación global, como la de dependencia, no es nunca total ni cerradamente determinante. (Roig, 2008, p. 86).

2.2.2. Discurso político y discurso filosófico

¿Cómo deberían leerse el discurso político y el discurso filosófico? ¿Existe alguna relación entre ambos? Propósito de Roig es no solo establecer la relación entre ambos discursos sino su mutua referencia. En tal relación están dadas las bases metodológicas para la historia de las ideas, tema pendiente, aunque ya anticipado, en la primera parte del artículo que analizamos, una vez que ha quedado justificada la legitimidad de las ideologías en la estructura del conocimiento y en general del pensamiento, que como el religioso y el mítico, se mueven en la representación.

El discurso político es la reformulación de una demanda social. Se habla de reformulación, porque esta ya está formulada, de hecho, en la sociedad misma. La demanda social, finalmente de naturaleza económica, gira en torno al sistema de producción. El discurso político es un encargo de la sociedad porque asume su demanda. La demanda social, sin embargo, no es una sola; existe una multiplicidad, porque proviene de diferentes grupos sociales. Hay un sujeto de la formulación y otro de la reformulación que es “el hombre político” como lo denomina Roig. Este último reformula desde el grupo o clase social al que pertenece.

En este punto, Roig se pronuncia contra el populismo al que pudieran dar lugar las expresiones anteriores. No se trata de que la demanda de la sociedad, entendida como “pueblo”, pueda ser reformulada por un intérprete privilegiado porque ello implicaría una relación transparente y directa entre pueblo, como totalidad, e intérprete; pero tal relación no es posible porque, entre otras cosas, no existe el “intérprete” como tal; cualquier intérprete proviene de un determinado grupo social. La relación entre pueblo o intérprete vela otros componentes del discurso, como las funciones de ocultamiento o de represión, que serán tratados más adelante.

Ahora bien, habrá que preguntarse por el sujeto que asume en el discurso político la reformulación de la demanda social. Para analizar esta cuestión, de enorme importancia ciertamente, Roig va a recurrir a la dialéctica hegeliana del Amo y del Esclavo, que en su interpretación se da tanto a nivel individual como social. En la lucha entre las conciencias que devienen posteriormente el amo y el esclavo, el primero arriesga todo para alcanzar su libertad; el segundo, para evitar la muerte, acepta la esclavitud. Por ello la demanda social del amo u opresor es por el reconocimiento que le otorga el esclavo y la apropiación del trabajo de éste; la del esclavo o dominado es la supervivencia. Pero no se trata de una relación eterna. El poder de reformulación no es exclusividad del amo: ésta se organiza sobre las

categorías apropiación-consumo mientras que las de esclavo son transformación-trabajo (Roig, 1973, p. 234). Por ello, hay un momento en que el esclavo puede asumir su condición de transformador mientras que el amo se hunde en el estado de naturaleza.

Ideológicamente estos discursos políticos, el del amo u opresor y el del esclavo o dominado, se reformulan. El primero girará en torno a los opuestos “necesidad-libertad” o “naturaleza-espíritu”, donde la libertad o el espíritu serían los valores absolutos, ya que tanto la verdad de la necesidad o de la naturaleza residen en aquellos. “Tal es el esquema de las totalidades opresoras” (Roig, 1973, p. 234). En el caso de los dominados, hay que distinguir dos tipos de ideologías: las que se desarrollan dentro de la totalidad dialéctica opresora sin quebrarla, como el estoicismo, o las que reclaman la ruptura de aquella, como el anarquismo. En todo caso, lo que aquí se advierte es la no coincidencia entre el sujeto de la formulación de la demanda y el de la reformulación.

El discurso político de la dominación, considerado en abstracto, se estructura sobre el esquema binario facticidad-razón. La demanda social es un hecho; su reformulación, no. Uno es el sujeto de la facticidad y otro el de la reformulación. En la dialéctica del discurso del dominador, los dos términos sobre los que se configura, que aparecen contrapuestos, serán superados dialécticamente. La facticidad social constituye la demanda que será ordenada por la razón. Ambos términos, insiste Roig, se dan dentro del marco histórico y son de naturaleza histórica, lo que afecta tanto al sujeto de la reformulación como a las totalidades opresoras.

Roig propone tres casos de interpretación del esquema facticidad social-razón. En el primero, el de Rousseau, en el *Contrato social*, los términos aparecen invertidos, porque se rechaza la reformulación (la Cultura) en nombre de la facticidad social (la Naturaleza) y se reclama el retorno a la primera. Pero para el filósofo mendocino hay un error: el de creer que la demanda social es precisamente un estado natural y no un estado histórico, con lo cual la totalidad dentro de la que existe la relación naturaleza-cultura permanece intocada.

En el caso de Hegel, Roig de acuerdo a su lectura de las “Líneas fundamentales de la filosofía del derecho”, la facticidad social es entendida como “Naturaleza” y frente a ella, la reformulación es obra del “Espíritu”, y aunque ambas categorías son realidades históricas, la verdad de la primera está en la segunda. No se afecta tampoco la totalidad objetiva.

En el caso del “Sarmientismo”, la barbarie es la facticidad social y la Civilización es la Razón. Aquí, en cambio, la barbarie no es asumida por la civilización y es destruida.

En estos tres casos, para Roig, la demanda social es una y la reformulación por parte del sujeto del encargo es otra; “en los tres casos se parte del presupuesto de una conciencia imparcial, desde la cual la demanda del pueblo sería asumida justicieramente (Rousseau, Hegel) o como el caso de Sarmiento, de la convicción de la pureza de su propia demanda social” (Roig, 1973, p.235).

La función de la filosofía aparece, aquí, en la totalidad objetiva de la dominación: es la encargada de justificar o legitimar la reformulación ideológica. Resulta evidente en los tres casos, tal cual Roig los ha expuesto, la interposición de la demanda social del sujeto encargado de la reformulación con la demanda de la sociedad, haciéndolas coincidir. Sin embargo, la demanda social es múltiple, como dijimos anteriormente. Proviene de los grupos o nacionalidades que componen la sociedad y del mismo sujeto que reformula la demanda que está integrado también en estructuras que conforman su “conciencia social”. Por ello se pueden dar los mecanismos de olvido, represión o de rechazo. Por ello, “la reformulación oculta o encubre la verdadera relación que hay entre el *pueblo* y el *hombre político* y se constituye en esta medida en una forma ideológica en el sentido negativo del término” (Roig, 1973, p. 236, los énfasis son míos).

Veamos ahora las conclusiones de Roig en este artículo para señalar posteriormente los problemas que implican. En primer lugar, la índole de la facticidad social y su reformulación a cargo del discurso político. ¿Significa ello que existe una realidad extra-

discursiva, a la que Roig llama “la presencia de demandas sociales no reproducidas” que pueden ejercer una fuerza respecto de la totalidad dialéctica opresiva? La respuesta de Roig no es clara en este punto:

Como conclusión de todo lo dicho habrá pues que decir que la lectura de un discurso político no puede reducirse jamás a la lectura de un *texto* en la medida que las contradicciones que el mismo pueda manifestar en un primer momento de *lectura interna*, son expresión inmediata de contradicciones reales dadas en el seno mismo de la sociedad. Es necesario ejercer la lectura desde un *contexto social*, dentro del cual las relaciones mismas han de ser consideradas como las *frases* del *discurso* real (Roig, 1973, p.p. 237-238).

¿Cómo se hace esta lectura desde el contexto social que formaría parte de un discurso real? ¿Está sugiriendo Roig que el contexto es, en último término, un texto? Pareciera que sí, en la medida en que propone su lectura desde el discurso sociológico. Sin embargo, abre de nuevo interrogantes al atribuir a este último discurso la determinación del valor teleológico del discurso político. ¿Qué quiere decir aquí teleológico? ¿Qué está situado más allá del discurso? ¿O que implica una finalidad? Roig no aclara más el tema y pasa al discurso filosófico.

Plantear la filosofía desde el discurso implica considerar el *qué* del discurso filosófico, pero también el *para qué* del mismo. Roig no establecerá expresamente ninguna relación con la temática del comienzo de la filosofía, tal cual fue desarrollada en su artículo anterior que hemos analizado. Pero lo que va a proponer a continuación se enmarca dentro de la prioridad de la praxis y no dentro del concepto sobre el pensamiento y la libertad como un acontecimiento en el que funda un discurso legítimo.

Formalmente hablando, el discurso filosófico “es aquel por el cual la actividad filosófica señala el objeto que le es propio, la cuestión del ser y del ente y establece el grado y

modo de su conocimiento” (Roig, 1973, p. 238). A Roig le parece insuficiente esta definición formal, porque se limita al señalamiento del campo que es propio del pensamiento filosófico, pero no explica la función de ese conocimiento. A lo que se refiere es a si el conocimiento es una contemplación o una transformación. Es el problema de la inmanencia o trascendencia del ser. Si este es entendido como trascendencia absoluta, solo cabe la contemplación; si se supera la relación inmanencia- trascendencia puede pensarse entonces en la transformación, que es lo que habrían planteado, desde su interpretación, Marx con su consigna de que hasta ahora la filosofía se había limitado a interpretar el mundo cuando de lo que se trataba era de transformarlo; Nietzsche con la transmutación de los valores, y Freud con la fuerza liberadora de la psicología profunda (Roig, 1973, p. 238).

La superación de la relación entre inmanencia y trascendencia para desembocar en un conocimiento transformador debe partir de la afirmación existencial del hombre como sujeto de esa superación. Roig está pensando en Hegel para quien, según aquel, el hombre no tiene importancia puesto que lo importa es el despliegue del Espíritu.

El objeto de la filosofía plantea el dilema de la estructuración del saber filosófico como una ontología del ente o del ser; es ahí donde cabe plantear el problema de la relación entre inmanencia y trascendencia. Esta problematización se advierte ya en la “ontología del ente”, aunque la preeminencia que en ella se otorga al ente respecto del ser no es suficiente para una filosofía de la liberación. Hace falta lo que Roig denomina una “conciencia de alteridad”, aunque no aclara en qué consista pues solamente advierte que se trata de un “sentimiento”, un punto de partida pre-filosófico, (Roig, 1973, p.p. 239-240), para luego establecer una relación con lo filosófico a nivel de lo epistemológico¹⁷.

¹⁷ Es notable la falta de precisión de Roig en este tema. Señala que en la medida en que el punto de partida prefilosófico se vuelva “determinante del *status* epistemológico de las ideologías de los oprimidos” y coincida con el *status* epistemológico de la filosofía, llegará a ser inevitablemente transformador; no aclara sin embargo en qué consistiría la “alteridad”. En la lectura del pensamiento posterior de Roig, sobre todo *Teoría y práctica del pensamiento latinoamericano* (2009), es indudable que se trata del a priori antropológico que, por su carácter fundacional se constituye en alteridad en el dilema ontológico.

La consecuencia de todo lo analizado hasta aquí confirmaría, para el pensador mendocino, la relación entre el discurso político y el filosófico. Dicha relación resultaría clara si se parte de la función del discurso filosófico, de su para qué, y no se limitase el análisis al qué del mismo. El discurso político es el referente necesario del discurso filosófico, en la medida en que éste tiene que justificarlo, sea desde la contemplación o desde la transformación.

Desde luego, y como lo advierte él mismo, esta visión no ha sido la tradicional en la filosofía. La filosofía ha rechazado el “para qué” como criterio de validez y ha establecido un hiato epistemológico entre la ideología y el saber filosófico que aparece como un saber neutral. Ha primado la lectura “interna” del discurso filosófico, que versa sobre los contenidos teóricos del mismo, y por ello opuesta a otra lectura, la “externa”, donde se hace hincapié en los contenidos no teóricos del discurso filosófico, las “intenciones implícitas y explícitas en el mismo”, que suponen una cierta conciencia falsa.

Roig considera que es necesario ir más allá de estas dos formas de lectura. En el caso de la lectura interna, si se coloca el análisis del estatus del discurso epistemológico de la filosofía en relación con el del epistemológico de las ideologías de opresores y de oprimidos, la función de la filosofía aparece referida a un contexto social. Si se parte en cambio del método externo y se analizan problemas morales, donde surge la relación entre ocultamiento y manifestación de la conciencia, estos fenómenos que son advertidos desde una instancia más allá del texto, siempre ocurren en la conciencia.

En definitiva, a lo que Roig quiere llegar es a su afirmación, que ya hemos conocido en el artículo del comienzo de la filosofía, de que esta forma parte de la estructura de un sistema de conexiones y que no se constituye en un dominio autónomo. Incluso los discursos filosóficos más aparentemente distanciados de lo político y de las conflictividades sociales debieran ser vistos dentro de las totalidades a las que pertenecen, como es el caso de los

tratados de lógica o de economía. En definitiva, es principio metodológico para la lectura de los discursos filosóficos el no solo compararlos con los políticos, analizando el status epistemológico de cada uno, sino sobre todo estudiar estructuralmente, “dentro de un mismo autor, de una misma escuela o aun de una época, los discursos filosóficos morales” (Roig, 1973, p. 243) con la totalidad de los demás discursos. Los discursos filosóficos morales deben ser tratados en relación incluso con los discursos filosóficos no axiológicos como podrían ser la filosofía de la ciencia, la semiología, la teoría de las ideologías.

Resulta significativo el comentario que hace Horacio Cerutti en *Filosofía de la liberación latinoamericana* (2006) sobre la conciencia de alteridad que tiene una función fundamental en el pensamiento de la filosofía de la liberación tal cual la concibe Roig:

Indudablemente una propuesta metodológica de estas características no pretende ser normativa. Más bien surge como resultado **a posteriori** de un continuado, paciente y riguroso esfuerzo de investigación historiográfica sobre la filosofía latinoamericana llevado a cabo durante más de dos décadas. Por tanto, no cabe una discusión “en el aire” sobre la misma. Solo el laboreo historiográfico aportará las necesarias rectificaciones exigidas por las propias dificultades de los fenómenos por estudiar. La propuesta del subsector historicista tiene el mérito de no rehuir el problema metodológico. Muy por el contrario, lo pone de relieve. Por otra parte, se abre novedosamente a la consideración de la problemática ideológica ínsita en todo discurso. A su vez corre el riesgo de ubicar el punto neurálgico de las transformaciones posibles en una “espontánea” conciencia de alteridad que, con base en una alternativa (¿cabría hablar de opción?) Ética, decide el destino de la elaboración teórica y de la praxis misma (Roig, 2006, p.p. 394-395).

A Cerutti, en una de las pocas críticas a su *maestro* Roig, le parece riesgoso ubicar la carga transformadora del discurso filosófico en la conciencia de alteridad que, a esas alturas,

le resulta poco clara, como ya también hemos señalado. De ahí la necesidad futura que tiene Roig de aclarar en qué consista la alteridad y su fundamento, que es el a priori antropológico. A su vez, será necesario “situar” el lugar del a priori. Este será el tema de la ontología latinoamericana.

La otra consecuencia de todo lo aquí planteado para la lectura del discurso filosófico de la liberación (eso es en definitiva lo que Roig está proponiendo) es la interminable tarea que supone. Los discursos filosóficos no deben analizarse solo con los discursos políticos y con los discursos morales de un determinado autor, de una escuela, de una época. Pero la tarea no resulta interminable por la cantidad de documentos que supone, sino por algo previo, por el criterio epistemológico del estatus de la historia de las ideas que hasta el momento no aparece claro¹⁸.

1.2.3 La ontología de Nimio de Anquín como ontología de la alteridad

En su artículo “El problema de la ‘alteridad’ en la ontología de Nimio de Anquín” (1973b) Roig inquiriere sobre la posibilidad de una ontología que fundamenta la filosofía de la liberación latinoamericana, en la cual se inscribe. Hemos visto la necesidad de una conciencia de alteridad para la filosofía latinoamericana y hemos señalado que lo que Roig quiere decir con ello resulta ambiguo e impreciso. En su artículo anterior se había referido a tal conciencia como un “estado de ánimo”, aclarando que no se refería al mismo concepto empleado por Heidegger, sino a un estado anímico espontáneo causado por hechos históricos. Era una

¹⁸Si se analiza la discusión epistemológica sobre la historia de las ideas que plantea Roig con la que paralelamente se está llevando a cabo en Estados Unidos y Gran Bretaña, tal cual la desarrolla Elías J. Palti, resalta la imprecisión del pensador argentino. Sus preguntas, pero sobre todo sus afirmaciones, son, en ese momento, producto de un duro debate que esclarece muchos de sus silencios o faltas de precisión. (Palti, 1998, p.p. 19-156).

respuesta a la opresión para pasar a una formulación positiva en el mutuo reconocimiento de los oprimidos, donde la alteridad debía constituirse en una tarea común y con la condición de la mera supervivencia (Roig, 1973^a, p. 228). Es el tránsito de las figuras del esclavo al amo, como Roig lo ha explicado también. Por ello, insiste en que el punto de partida de las ontologías de la alteridad es la conciencia social y no el mero descubrimiento de la alteridad en el ser respecto del ente.

Toda esta problemática se centra al analizar, el pensamiento de Nimio de Anquín en una discusión con Hegel sobre la alteridad, concretamente sobre la inversión de la autoconciencia hegeliana. La necesidad de hacerlo estriba en “un hecho real: que, en nuestro mundo contemporáneo, continúa vivo el Espíritu Absoluto (*Ente y Ser*, p.66); es decir, que mantiene vigente la circularidad de la razón, el espíritu mismificante y, por tanto, la negación de la alteridad en aras de una identidad dentro de la tautología de los sistemas” (Roig, 1973b, p. 214. Las comillas son del autor). Ciertamente de Anquín no utiliza la expresión “inversión de Hegel”, que es empleada frecuentemente por Roig. De Anquín por su parte acepta la necesidad, para el pensamiento contemporáneo y americano, de la discusión con Hegel, pero su libro central, *Ente y ser. Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente* (de Anquín, 1962) se ocupa, sobre todo, del pensamiento tomista y de la filosofía de los griegos¹⁹. La filosofía de la liberación en Latinoamérica, “la expresión más viva de su pensar”, “de los jóvenes y de los que se sienten jóvenes” (Roig, 1973b, p.202), no surge de la nada; pretende fundarse en una ontología que fue hecha posible por los filósofos “que para nosotros

¹⁹ En el ejemplar del artículo citado que consta en los archivos de la Revista *Nuevo Mundo* donde se lo publicó, consta escrito a mano lo siguiente: “Para el Dr. D. Nimio de Anquín, con el afecto, estima y consideración de su amigo” y viene a continuación la firma de Roig con sitio y fecha del envío: “Mendoza-XII-73”. En una carta de Roig del año 1994 a uno de sus comentaristas, Carlos Pérez-Zavala, aclara su posición con respecto al “emergentismo” en relación con el filósofo cordobés: “en mi estudio sobre la cuestión en Nimio de Anquín, no he pretendido, en ningún momento, establecer coincidencias y, si de lo que digo respecto de la univocidad del ser, se desprende alguna coincidencia, debo decirte que el sentido que la ontología de Nimio tiene para mí lo he expresado en *Teoría y Crítica* y sigo pensando la cuestión en esos términos. En pocas palabras, para mí toda metafísica (u ontología metafísica) vale por lo que *metafóricamente* nos permite entender lo que se quiere decir, no tanto lo escatológico, como de la realidad inmediata que vivimos” (Roig, 2012, p.85. Las cursivas son del autor).

constituyeron el saber ontológico”, entre los cuales está Nimio de Anquín (Roig, 1973b, p. 203). Esta importancia que Roig atribuye al pensador cordobés muestra su apertura intelectual en esos años de radicalización: se considera a De Anquín ideólogo del movimiento fascista argentino y su pensamiento se inscribe en el tomismo.

Para su análisis, Roig tuvo en cuenta, sobre todo, el artículo “El Ser, visto desde América”, que forma parte de su libro *Ente y Ser* (De Anquín, 1962, pp. 51-67) sin que ello implique, por supuesto, el desconocimiento de los otros textos que expresan su pensamiento, dentro del mismo libro o en otros artículos publicados en diferentes oportunidades. El pensamiento de Nimio de Anquín se mueve dentro de la historia de la filosofía occidental, desde el mundo griego pasando por el período medieval, hasta Hegel y Heidegger. Roig examina esta propuesta de historia de la filosofía desde la perspectiva de la alteridad, “axial” como la califica, para la filosofía de la liberación.

La concepción de la historia de la filosofía de Nimio de Anquín es hegeliana, aunque discrepe con Hegel en varios temas. Para él, dicha historia tiene un sentido, con continuidades y rupturas, que gira entorno a la relación entre el ser y el ente, que es donde se dan la univocidad y la alteridad. De Anquín, por lo demás, destaca y valora para el tratamiento de este problema el pensamiento de Tomás de Aquino y de la escolástica medieval cuyo reconocimiento no existe en la obra de Hegel ni en la de Roig. Los tres momentos fundamentales del pensamiento occidental serán, en consecuencia, el de los filósofos griegos, desde los presocráticos hasta Aristóteles (siglos IV-V A.C); el medieval, sobre todo con la obra de Santo Tomás (siglo XIII D.C.) y el moderno, con Hegel. Estos tres momentos comparten la condición crepuscular de la filosofía advertida por Hegel en su famoso texto de *Introducción a la Filosofía del derecho*. En Grecia, el período de adultez de la filosofía coincide con el principio de su decadencia como nación; en la Europa medieval y cristiana, la filosofía de Santo Tomás acontece precisamente cuando se produce “la disgregación de la

Cristiandad, puesta bajo las dos espadas” (De Anquín, 1962, p. 64); en el caso de la Modernidad, Hegel es el gran filósofo del crepúsculo de la misma. Lo crepuscular no es una figura sino la verdad de la filosofía y está relacionado con la cuestión de la alteridad.

Ya hemos señalado el *status quaestionis* que vive la filosofía actualmente: “continúa vivo el espíritu Absoluto”, es decir, continúa vigente la circularidad de la razón, la hegemonía de la identidad que reduce a lo mismo a los entes y niega, por tanto, la alteridad. Y aunque en Europa en esos años se asiste al retorno del individuo real-concreto como lo muestra “la ontología existencialista de Heidegger”, que, “implica una reacción contra la mismificación del sujeto” que queda dentro del imperio del Espíritu Absoluto²⁰. (De Anquín, 1962, p.66) ¿Es este retorno a lo real-concreto la situación filosófica de América Latina y especialmente de Argentina? De Anquín piensa que esa no es la tarea que debe asumir el pensamiento americano. No se trata de ser copias o epígonos del pensamiento europeo: “quien filosofe genuinamente como americano, no tiene otra salida que el pensamiento elemental dirigido al *Ser* objetivo existencial” (De Anquín, 1962, p.67, el énfasis es mío). ¿Cómo es ello posible? Mediante lo que Roig denomina “la inversión de Hegel en Nimio de Anquín”.

Existen dos tipos de conocimiento que de Anquín llama “cognición” (*kennen*) y “conocimiento” propiamente dicho (*erkennen*). La primera entiende al ente como lo que emerge desde el Ser; entre ellos hay una distancia relativa. “Es el saber de lo fáctico, de las cosas y del Mundo como puras presencias sin ningún compromiso de mediación”, aclara Arturo García Estrada en la presentación del libro de de Anquín (De Anquín, 1962, p. 15).

La “cognición” en palabras de deAnquín no es un “*scire simpliciter*” sino un “*scire secundum quid*”, no es un saber de la cosa en sí misma, mientras el “conocimiento” es un saber que procede a “la inteligibilización del mundo sensible” por medio de la abstracción.

²⁰En relación a la cita de Heidegger, es curiosa la referencia que hace el texto de Roig de que dicho retorno habría sido primero planteado por el “vigoroso” pensar de Marx y “que no es extraño por ello que Heidegger lo haya planteado a su vez” como se puede ver en la *Carta sobre el humanismo* (Roig, 1973b. p.p. 217-218). En el texto indicado de deAnquín sin embargo no aparece ninguna referencia a Marx y menos a la relación Marx-Heidegger, explicable por la posición ideológica del filósofo cordobés.

Evidentemente, la concepción medioeval que planteaba que el ente no emerge del ser, sino que es creado por el ser desde la Nada ontológica, es conocimiento.

A partir de Hegel asistimos al derrumbamiento de la síntesis medieval según de Anquín: “presenciamos la desaparición de la Nada y la reimplantación de la comprensión unívoca de lo real” (Roig, 1973b. p. 212). El conocimiento se contrae a la cognición simple. ¿Cómo plantear entonces la alteridad? ¿Puede volver a plantearse la conversión del ente en creatura? Hegel pensó de diverso modo la alteridad en el mundo griego y en el cristiano medieval. Para los griegos, el objeto tiene preeminencia ontológica y el sujeto tiene una presencia mínima. El ente emerge del ser y no es posible superar el horizonte de la univocidad, pese a los intentos de Platón o Aristóteles. Para el mundo medieval en cambio, el ente es creado por el ser desde la nada ontológica. La relación unívoca entre el ente y el ser se rompe y, por ello, se requiere hablar de analogía: el ser es un análogo trascendente. La nada desde la cual son creados los entes implica la separación de esencia y existencia. La alteridad aparece en el pensamiento medieval, tanto a nivel de la cognición en la que el ente aparece emergiendo de una realidad homogénea, como del conocimiento por la creación, desde la nada, del ente por un ser trascendente.

Una forma de “inversión hegeliana” sería lo que de Anquín denomina “la transgeneración cristiana”, que implica, sin embargo, el “salto a otro género”, una conversión del “ente” en “creatura”, es decir “algo que lleva a salirse del marco del concepto y ordenarlo desde lo preconceptual, prefilosófico” (Roig, 1973b, p. 214)²¹.

¿Es el “salto a otro género”, propio del pensamiento medieval de Tomás de Anquín la única forma de romper la mismificación de la relación ser-ente? El problema es que dicha “transgeneración” no deriva de un modo de ser espontáneo y natural sino de algo accidental,

²¹Dicho salto no es obra del pensar abstractivo que fragmenta y encierra sino del pensar “analogizante” que “une en la continuidad y libera” (De Anquín, 1962, p.48). No sería por tanto cognición sino conocimiento y en ese sentido sale del mundo de los entes, premisa fundamental para el pensamiento de Hegel y de Roig. La alteridad tiene que darse, por así decirlo, en la experiencia, aunque ello no implica facticidad pura.

que es un acto de la voluntad. Roig insiste, en que la alteridad tiene que darse en ese mundo de los entes y no en el mundo de las creaturas que es el del conocimiento.

El problema, pues, vuelve a plantearse en términos de volver a la relación de los entes con el ser. Sin embargo, la “inversión” de Hegel no será un mero cambio de posición de los términos como a veces, de forma simplista, se ha creído, sino que implica un cambio tanto en el modo del ser unívoco como en la dialéctica misma. “El saber dialéctico”, recuerda Roig, se caracteriza por el intento de mostrar cómo se integran procesualmente en una totalidad los momentos de una realidad. Esta totalización se da en dos niveles: uno relativo a los momentos en que se constituye la totalidad misma; otro, relativo a la totalidad dialéctica misma. En el primer nivel, las rupturas de los momentos permiten avanzar hacia otra, que es incorporada a un nivel superior y no puede hablarse de alteridad. En el segundo, dicha totalidad puede ser abierta o cerrada. El caso típico es la autoconciencia hegeliana: se trata de una totalidad cerrada debido a que, en todo momento, “el objeto es un simple predicado contenido en el sujeto, la relación ‘sujeto-objeto’ constituye una totalidad dialéctica cerrada” (Roig, 1973b, p. 215). Lo único que puede romper esta totalidad dialéctica cerrada, es según de Anquín, “la afirmación existencial del objeto”.

Para comprender lo que se quiere decir con este concepto, hay que recordar lo que ha dicho el filósofo cordobés sobre el ente, que puede ser considerado como un objeto, “un ‘ser-ahí’ integrante del mundo”, lo “allí- estante” integrado en sí mismo con su materia y su forma, en otros términos, sus causas intrínsecas” (Roig, 1973b, p. 216). Si bien es cierto que, las cosas, lo “allí-estante”, no implican causas extrínsecas por donde pudiera pensarse la alteridad, “aparece como una fuerza, capaz de presentarse por sí misma, y con impulso para ejercer una ruptura” (Roig, 1973b, p.216). Esta “fuerza”, que está relacionada con la oscuridad del objeto, y que tiene que ver con la emergencia, de la que hemos hablado, así sea en el mundo de la univocidad, muestran una alteridad por parte del objeto, una exterioridad

existencial donde “aquella dialéctica de la circularidad se quiebra con la presencia de lo otro, deja de ser una dialéctica de la esencia para convertirse ahora en una dialéctica de la existencia, es decir, de lo ajeno o lo extraño por naturaleza (*ex-sistere*); se ha negado asimismo el retorno del objeto hacia la Autoconciencia, con lo cual se ha patentizado la novedad” (Roig, 1973b, p. 217).

¿Cómo entender esta problemática en América Latina? El pensar americano no tiene la característica vespéral, que como dijimos anteriormente, marca el filosofar occidental. Su signo es la “originalidad”, es decir, y de acuerdo con lo que hemos señalado anteriormente, que reúne los caracteres que todo ente muestra en el momento de su emergencia. Su alteridad tiene una razón intrínseca que le impide caer en la nada, momento de la mismificación del sujeto, típico del pensamiento hegeliano.

Ahora bien, lo importante que destaca Roig es que la “juventud” de la que habla de Anquín, no es una condición de ser natural, sino que surge de la historicidad que es el hacer del hombre. Roig señala que para el hombre “no hay alteridad sino hay historia” lo que quiere decir, en el contexto del análisis, que si la alteridad solo podía ser “la afirmación existencial del objeto” que tiene la fuerza proveniente de su emergencia, esta fuerza es el hacer, es decir es la historia, en la acepción que Roig le da. Lo americano no es algo colocado antes de la historia, “en el marco de una geografía y de una prehumanidad sumidas en la naturaleza, que son tan solo consecuencia accidental de la carencia de una ‘gran historia’ que nos ate a una tradición” (Lugones, p. 77).

Nimio de Anquín ha elaborado así lo que podríamos llamar una ontología para el pensamiento latinoamericano cuya figura completa se mostrará en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*.

CAPÍTULO TERCERO

La función de la filosofía actual: Historia de las ideas y de la liberación

1.3.1. La urgencia del compromiso, la facticidad y el a priori histórico

El año de 1975 ha sido considerado clave tanto para la “latinoamericanización” de la Filosofía de la Liberación como para el inicio de lo que se ha llamado el “giro latinoamericanista” de Arturo Roig. En ese año se hizo pública la Declaración de Morelia, Filosofía e Independencia (Roig, 1981b, pp. 95-101), suscrita por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea en el contexto de la realización del I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia, estado de Michoacán, México. Ahí se identificaba a la “Filosofía de la Liberación como experiencia latinoamericana”, declarando que “la realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado o intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como “Filosofía de la Liberación” (Roig, 1981b, p. 99). En el caso de Roig dos hechos fueron para él decisivos: su expulsión de la Universidad de Cuyo, en la que era docente, por la Misión Ivanissevich, preludio de lo que sería la persecución de intelectuales críticos o de militantes en las luchas políticas en Argentina y que en su caso terminó con el exilio en México y Ecuador, y su participación como conferencista en el mencionado Coloquio (Ferreyra, 2014, pp. 39-40). Sin embargo, lo más importante para el pensamiento filosófico de Roig es que en su ponencia aparece, por primera vez, el concepto de *a priori histórico* antecedente teórico del *a priori antropológico* (Roig, 1981b, pp. 35-62). La ponencia fue incorporada posteriormente en el libro *Latin American Philosophy in the*

Twentieth Century. Man, values, and the search por philosophical identity, editado por Jorge J. Gracia (Buffalo, New York, Prometheus Book, 1986, (Cerutti, Lapuente, 1989, p. 12).

La filosofía actual en América Latina fue el título provocador del Coloquio, conforme al ambiente de radicalización política que vivía la región. Aparte de los firmantes de la Declaración que hemos citado arriba, participaron historiadores de las ideas como Arturo Ardao, Arnaldo Córdova, Ricaurte Soler o filósofos como Abelardo Villegas, entre otros. La ponencia de Enrique Dussel presentó la filosofía de la liberación argentina como “la irrupción de una nueva generación filosófica” (Dussel, 1976, pp. 55-62). Leopoldo Zea, uno de los anfitriones del evento, señaló que la función actual de la filosofía en la región era “cancelar el problema de la dependencia” y que la liberación era la respuesta a esa situación. La filosofía contemporánea latinoamericana se inscribía en esa lucha por la cancelación de la dependencia y asumía la liberación igual que otros saberes (Zea, 1976, p.210).

La tónica predominante en las ponencias fue el señalamiento de la necesidad que el pensamiento latinoamericano tuviese un carácter ético, de compromiso con la realidad histórica de la región. Las conferencias fueron publicadas en un volumen de la Colección “Teoría y praxis” dirigida por Adolfo Sánchez Vázquez, porque, como se indica en solapas, respondían al objetivo fundamental de aquella: “rechazar toda especulación o actividad teórica encerrada en sí misma y aceptar la teoría que, vinculada a la praxis, contribuya a enriquecerla o impulsarla”, lo que coincidía, por lo demás, con el espíritu de la Declaración de Morelia.

Pese a las diferencias teóricas y políticas de las posiciones de los filósofos presentes en el Coloquio, Francisco Miró Quesada destacó la coincidencia en el proyecto intelectual de los presentes:

En todos ellos se nota, a pesar de que utilizan ideas diferentes, un rasgo común: el afán de fundamentar filosóficamente la revolución, la convergencia entre la teoría como fundamento y la praxis que, aunque puede constituirse por diferentes motivaciones, queda iluminada por la razón (Miró Quesada, 1976, pp. 85-98).

Arturo Ardao, filósofo uruguayo e historiador de las ideas, planteó en su ponencia lo que implicaba hablar de una función actual de la filosofía en América Latina (Ardao, 1976, pp. 9-20). En ese sentido fue una base para lo que Roig desarrolló en la suya. Se trataba no solo de delimitar dicha función en términos de espacio y de tiempo sino, sobre todo, de pasar de una concepción de la filosofía como contemplación a otra dinámica. La filosofía no es un saber aislado sino perteneciente a una estructura:

Si toda función importa el ejercicio de una actividad, esta actividad lo es siempre de un elemento o miembro de relaciones de interdependencia dinámica, o interacción dialéctica, con los demás del todo o conjunto de qué forma parte. Se vuelve, así, inseparable de la idea de conexión activa que es propia de la estructura, sea ella mecánica, biológica, síquica o social (Ardao, 1976, p. 12).

En consecuencia, la filosofía solo podía entenderse por su actividad, por lo que hace y cómo lo hace. ¿Implicaba afirmar la autonomía de la filosofía su distancia con respecto del quehacer político? ¿Cómo relacionar el mundo y sus acontecimientos con el proceso mismo del filosofar? Son preguntas que quedan pendientes de la conferencia de Ardao, que Roig respondería en la suya.

La ponencia de Roig es un diagnóstico de la situación actual, en ese momento, de la filosofía occidental europea y latinoamericana a partir de la urgencia del compromiso, que es una actitud fuertemente sentida en los círculos intelectuales, y por tanto los filosóficos, de

América Latina. Es también el programa de lo que llamará “teoría y crítica del pensamiento latinoamericano”. Para la filosofía, el compromiso tiene un doble aspecto: con el saber en cuanto tal, el nivel que podríamos denominar epistemológico, y con la función social de ese saber, el nivel axiológico. Este doble aspecto se vuelve, para muchos filósofos, un abismo infranqueable que crea un dualismo entre teoría y práctica.

No obstante, para el mendocino este dualismo entre lo epistemológico y lo axiológico no debiera ser un obstáculo ni teórico ni político, sobre todo si nos atenemos a lo expuesto en su relativamente reciente artículo del año 1971, sobre “el comienzo de la filosofía” que hemos revisado anteriormente (Roig, 1971). A partir de la problemática del “comienzo” del filosofar en Hegel desarrollada en su *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Roig coincide en que el pensamiento se inicia precisamente cuando “existe por sí mismo, cobra conciencia de su libertad” y, “que esta conciencia es básica para el pueblo donde comienza la filosofía”, es decir, que exista libertad política (Hegel, 1955 I, p. 91). Sin embargo, Roig no hace en su conferencia ninguna alusión al texto hegeliano ni a su interpretación, sino que, más bien, comienza por analizar la situación de la filosofía en ese momento. Ello no quiere decir que el concepto de comienzo no esté presente como se verá en el desarrollo de su ponencia. Más aún, el concepto de comienzo de la filosofía que reúne el pensamiento que se piensa a sí mismo y la existencia de la libertad del pueblo, lo epistemológico con lo axiológico, es una constante que atraviesa el texto, dotándolo de sentido.

La conferencia se inicia con el diagnóstico de la situación actual de la filosofía occidental y latinoamericana. Esta situación es problemática, según nuestro autor, debido a la crisis producida por lo que llama “la quiebra de la conciencia”. La crisis plantea, sin embargo, la necesidad de la fundamentación de una nueva ontología desde la cual se podría cumplir el compromiso de liberación social y nacional requerido en América Latina. Al revés de muchos de los ponentes del Coloquio, Roig no procede a analizar en detalle la conflictiva situación

socio política de la región, sino que, más bien, el tema de la fundamentación que es el central de la misma.

Roig considera que la filosofía actual mantiene vivos algunos de los principios que orientaron al idealismo europeo contemporáneo, pero con un nuevo sentido. Dichos principios, que pertenecen al “idealismo de las esencias”, como los llama, son las tesis de que “el pensamiento filosófico avance hacia las cosas mismas” y que “el saber de esas cosas sea un saber sin supuestos”, principios claves de la Fenomenología de Husserl. Entre este idealismo de esencias y los actuales filósofos ha ocurrido, según él, “la crisis existencialista” que hizo entrar “en quiebra toda forma de platonismo, en el sentido peyorativo del término y nos ha abierto hacia la búsqueda de una ontología en cuyo terreno se disputa hoy la fundamentación de nuestro pensar” (Roig, 1976, p. 136). Esta quiebra del platonismo es la quiebra de toda filosofía de la conciencia y son las filosofías de la denuncia, principalmente el marxismo y el psicoanálisis, las que proporcionarían las bases, para una nueva forma de crítica. Según señalamos, Roig cita sin nombrarlo a Ricoeur.

Llama la atención, en la argumentación de Roig, la falta de explicación de los enunciados de los que parte y del debate que implican. Sostiene así, por una parte, la quiebra de toda forma de platonismo²² pero restringe a continuación esta afirmación solo a la que es considerada así de forma peyorativa. ¿A qué platonismo se refiere, él, que ha publicado tres años atrás un libro sobre Platón? (Roig, 1972).

²²La expresión “quiebra de todo platonismo” puede remontarse, por supuesto, a Nietzsche, pero no parece lo más pertinente en el caso de Roig. Es notable la ausencia referencial al pensamiento del filósofo alemán en la obra del pensador mendocino; solo le dedica unos cuantos párrafos por ser “filósofo de la sospecha”, de acuerdo a la proposición de Ricoeur. En Roig no hay evidencia alguna de que haya prestado atención a Nietzsche en cuanto se refiere a cuestiones tales como el sentido de la filosofía, la crítica y la moral. Resulta impensable que el filósofo mendocino hubiese suscrito afirmaciones como la que aparecen, por ejemplo, en la *Genealogía de la Moral*: “¿Pero alguna vez os habéis preguntado vosotros mismos suficientemente a qué precio se ha hecho pagar la instauración de cualquier ideal sobre la tierra?” (Nietzsche, 2003, p. 137). El proyecto genealógico de Nietzsche pone en crisis no solo la cultura occidental sino también muchos de sus conceptos fundamentales, a los que Roig no cuestiona lo de conciencia, bien o historia. El hombre, en Nietzsche, no ocupa ya ningún lugar, ni la antropología, peor en el humanismo; es el centro de lo que se seguiría llamando filosofía, más por costumbre que por otra razón.

Gonzalo Ferreyra, en el libro que hemos indicado desarrolla el concepto de platonismo en Roig. Habría, de acuerdo con su investigación, dos períodos en el pensamiento del filósofo mendocino en los que se ocupó del estudio de Platón: el primero, antes del giro latinoamericanista, que es el más conocido de su obra, y el segundo, luego de este giro (Ferreyra, 2014, p.176). Para Ferreyra, la importancia del platonismo de Roig, y en general, de toda su formación griega clásica y universitaria, previa al giro latinoamericanista, es indispensable para entender las conclusiones de la filosofía latinoamericana. Dichos estudios previos funcionan como una especie de *curriculum occultum* en la obra de Roig, aunque éste nunca los explicita.

El primer platonismo, que pertenece a su etapa anterior a su estancia en París, sería, por una parte, espiritualista y, por otra, realista, “una suerte de dualismo gnoseológico que concede un igual grado de realidad a la materia y a nosotros, en tanto que seres pensantes” (Ferreyra, 2014, p. 183. La traducción es mía). No fue una posición asumida por azar: formó parte de su rechazo intelectual contra el escolasticismo predominante en la Universidad de Cuyo al que cuestionó tanto desde una lectura “realista” de Aristóteles como desde la posición fundamentalmente axiológica de Platón, en la cual lo espiritual está asociado con la búsqueda del “bien”. En cuanto al “segundo platonismo”, posterior a su estancia en París, puede formularse de acuerdo con una de las conclusiones de su libro *Platón o la filosofía como libertad y experiencia*: “No hay en el platonismo por un lado ideas y por el otro cosas que participen de ellas en una absurda duplicación de las sustancias, sino estructuras eidético-ónticas, con una interna dinamicidad dialéctica” (Roig, 1972, pp. 29-30, la traducción es mía). Gracias al concepto de estructura eidética-óntica, que Roig encontró en su lectura de Platón, es posible concluir que, entre ambos niveles, el óntico y el ontológico, no existe un dualismo ontológico y que, “tanto lo que se `agarra con las manos`, lo dado, como las `formas a priori`, la idea, constituyen momentos de un mismo acto de experiencia” (Roig, 1972, p. 162). El

segundo platonismo de Roig no concede a lo espiritual el papel relevante del primero, como dimensión exclusiva de la realidad, y revaloriza lo sensible. Por tanto, la expresión “la quiebra de toda forma de platonismo” en el sentido peyorativo del término, se referiría al dualismo entre lo sensible y lo formal, dualismo dentro del cual lo espiritual, separado del mundo de las apariencias, tiene la última palabra. Ello no implica, por supuesto, para Roig, la quiebra de toda filosofía de la conciencia.

En la línea de lo planteado por Ferreyra, cabe insistir que, en el ámbito de la fundamentación de la ontología, la presencia del platonismo en Roig es decisiva: el dilema ontológico que es una de las grandes claves de su lectura de Platón, ¿acaso no sigue vigente en la medida en que la apertura al ser a través de los entes es la condición de la libertad, pero, a la vez, solo es posible por la mediación de los entes? ¿No es del dilema ontológico el terreno en el que se debe que plantear la nueva ontología latinoamericana, prosiguiendo lo propuesto por Nimio de Anquín y Miguel Ángel Virasoro? ¿Y, finalmente, puede pensarse en una ontología, por latinoamericana y liberadora que sea, sin Platón?

En todo caso, esta nueva ontología tiene que ser crítica. Y lo es, para Roig, partiendo de la herencia cartesiana que está en la base de la filosofía moderna: la necesidad de la certeza que exige evitar la confusión y los engaños de lo aparente. Ello implica, por supuesto, que la conciencia puede equivocarse. Si no se está claro sobre los términos de la fundamentación de la nueva ontología gracias al trabajo de la racionalidad, advierte Roig, las actividades para emprender la liberación podrían ser enmascaradas, y el filósofo contemporáneo podría caer en la misma ambigüedad en la que en su momento cayeron los “fundadores” de la filosofía latinoamericana (Roig, 1976, p. 137). Korn, Deústua o Caso entendieron su filosofía como “Filosofía de la Libertad” pero no asumieron que, si bien la filosofía es universal, y en ese sentido integradora, esta integración podría llevar también a marginaciones y rupturas. “La integración requiere, pues, la colaboración de una doctrina que nos ofrezca los instrumentos

conceptuales adecuados, con los cuales el hombre pensante pueda sumarse sin traiciones a esta causa que es la causa de los pueblos” (Roig, 1976, p. 137).

Lo cual no implica, sin embargo, conceder una valoración elitista al papel del filósofo como líder de los cambios por venir. Roig insiste en que, si bien la misión ineludible del filósofo hoy es la participación en la liberación social, nacional y continental, la filosofía no puede ser considerada un saber aislado, señero sino que forma parte del sistema de conexiones intelectuales de su época, dentro de la cual debe asumir la justificación de lo existente o la adhesión a los cambios que se advienen hacia lo nuevo histórico (Roig, 1976, p. 136). De todas maneras, justificar o no lo existente o comprometerse con el cambio, otorga un lugar privilegiado:

La filosofía, tal como la entendemos, no se compagina pues, con la vieja categoría clásica del saber contemplativo y desinteresado, ni con la noción de objetividad que le acompañaba y pretende cumplir una función social desde una conciencia crítica de nuevo sentido. A la vez esta filosofía pretende organizar su discurso de modo riguroso, más la exigencia de rigor se aleja también de las modalidades con que las que fue entendida dentro de los vastos campos del racionalismo moderno y contemporáneo (Roig, 1976, p. 138).

Se trata, entonces, de un racionalismo riguroso, pero que no tiene su punto de partida en la conciencia. Para Descartes, la conciencia era el punto de partida inmediato, en el sentido que aparecía directamente, sin mediaciones y apodíctico, dado que el yo se mostraba a sí mismo con total certeza. La conciencia, desde el pensamiento cartesiano, proporciona verdades necesarias, pero no de facto. Ahora bien, Roig no quiere recaer en el idealismo que hace de la conciencia el punto de partida. Su punto de partida son los hechos tales cuales se dan en la experiencia, es decir, inscritos en una comprensión y en una valoración (Roig, 1976, p.137). Ese es el concepto de *facticidad* que, para evitar recaer en cualquier tipo de dualismo,

debe ser envolvente: en ella están dados, a la vez, el sujeto pensante y el objeto pensado. Es un punto de partida *asertórico*: “se trata de verdades de hecho, no necesarias, inscritas en la existencia misma” (Roig, 1976, p. 137). La facticidad pura no existe para Roig. Esta siempre mediada:

¿Podríamos decir que nuestro inicio está dado por una facticidad? Tenemos necesariamente que decirlo, pero, siempre y cuando no entendamos por tal un hecho bruto, una facticidad pura. No hay facticidad sino en la medida en que ella se inscribe en una comprensión y valoración. Tal vez haya que decir que se trata de una facticidad envolvente dentro de la cual están dados, a la vez, el sujeto pensante y el objeto pensado. (Roig, 1976, p.137)

De inmediato a este señalamiento sobre la facticidad, dirigido, como vemos, a poner en cuestión la posición del yo, la conciencia como fundamento de la verdad y de la certeza Roig prosigue con una mención al *a priori histórico*, noción cuyo uso inicial atribuye a Foucault. Roig prosigue:

Se trata, en otras palabras, de una situación existencial captada, desde lo que podríamos denominar, siguiendo a Michel Foucault, un cierto *a priori histórico*, a pesar de los riesgos que ello implica, y señalando que, para nosotros, ese concepto debe ser redefinido en cuanto que lo *a priorino* lo es respecto de lo histórico, como algo que determina lo temporal desde fuera, sino que es asimismo histórico (Roig, 1976, pp.137-138).

El concepto de facticidad, aunque Roig no lo señale, tiene como referentes contemporáneos a Husserl y a Heidegger. Lalande en su *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* lo define en el Suplemento “*Caractère de ce qui est un fait*” (Lalande, 1968, p. 1248). Pero inmediatamente añade una nota de Jean Wahl al significado heideggeriano de facticidad, que esclarece lo planteado por Roig:

Para Heidegger (*Sein und Zeit*, 35), la “facticidad” no es el simple carácter del hecho (*Tatsächlichkeit*) que pertenece al hecho bruto, sino un carácter existencial, “retomado en la existencia” (*in der Existenz aufgenommen*). Introduce un elemento de “reasunción”, de responsabilidad, que no está en la significación que le daba Husserl, y que no tiene nunca la significación que se le da ordinariamente (J.Wahl) (Lalande, 1968, p. 1249. La traducción es mía)²³.

Es conveniente hacer una reflexión del camino recorrido. Lo que Roig pretende es fundamentar desde la racionalidad una nueva ontología que permita, sin dualismos, tanto la libertad ontológica como la libertad política, de acuerdo con el modelo del comienzo de la filosofía, planteado por Hegel. Esta ontología debe tener, como punto de partida, no la conciencia, sino el mundo de los hechos, pero de los hechos con sentido. El concepto de “facticidad envolvente” no le pareció suficientemente preciso a Roig como para expresar la complejidad del concepto de relación entre la conciencia y el mundo de los hechos con sentido. En esta relación hay dos aspectos fundamentales que deben destacarse: por una parte, la dinámica de la conciencia humana en su relación con el mundo igualmente en cambio y, por otra, la dimensión del ser y del conocer que ha pretendido denominar con el término *envolvente*. Más aún, el término “envolvente” no expresa el principio de la relación entre conciencia y mundo. ¿Qué es propiamente “lo que” envuelve? ¿Cómo lo envuelve?

²³Pour Heidegger (*Sein und Zeit*, p.135), la “facticité” n’est pas le simple caractère de fait (*Tatsächlichkeit*) qui appartient au fait brut, mais un caractère existentiel “repris dans l’existence” (*in der Existenz aufgenommen*). Il y introduit donc un élément de “reprise”, de responsabilité, qui n’est pas dans la signification que lui donnait Husserl, et qui n’est pas non plus la signification qu’on lui donne ordinairement” (J. Wahl). (Lalande, 1968, p. 1249). La acepción heideggeriana del término implica, según Wahl de acuerdo a Lalande, una duplicidad en el significado de facticidad, similar a la establecida por Roig: no se trata de designar el simple carácter del hecho, el *hecho bruto*, como suele entenderse desde la cotidianidad, sino de entender que todo hecho está dado en una comprensión y en una valoración, lo que introduce un elemento moral, la responsabilidad, la toma de decisión.

Probablemente, por estas razones, Roig recurre al concepto de a priori histórico (Roig, 1976, p.137)²⁴.

Roig indica que asume “con dubitaciones” el concepto de *a priori histórico* y ha señalado su proveniencia de Michel Foucault. No obstante, Roig no cita la obra de Foucault de la cual provendría tal noción, ni tampoco explica en qué consistirían sus “dubitaciones”. No volverá a utilizar este concepto en sus artículos y trabajos posteriores. ¿Es lo envolvente lo a priorístico? ¿Es la relación de sentido la que une en forma de red a todos los que participan en ella? La presencia del sentido es fundamental: viene a colmar esa “impotencia de lo fáctico”, como sostenía en *Platón o la filosofía como experiencia y libertad*, por la que los entes se nos muestran siempre parciales e incompletos, es decir, carentes de algo (Roig, 1972, p. 37).

Más adelante, Roig aclara lo que entiende por a priori histórico: “una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega, a nuestro juicio, una causalidad preponderante y cuya *a prioridad* es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo, también una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación” (Roig, 1976, p.138).

¿Qué fundamento es el que está buscando Roig? Comencemos con el concepto de *a priori histórico*. Foucault lo utilizó en *La arqueología del saber* (Foucault, 1970, pp. 214-223)²⁵. Hay un malentendido desde el comienzo en esta “utilización” del término por parte de Roig, que tampoco ha sido destacada ni tratada por sus comentaristas. Roig advierte que el concepto debe ser redefinido porque no debe entenderse el a priori como algo que determina a

²⁴Roig no ha explicado en ningún texto la razón por la que utilizó este concepto de Michel Foucault, en los términos en que lo hace. Tampoco sus comentaristas lo explican. Pero el problema no es la utilización del término como tal sino el contexto teórico al que pertenece Foucault, que Roig parece desconocer y que por el contexto de la filosofía moderna en que se mueve debiera justificar ya que el pensamiento del filósofo francés implicaba una crítica radical, precisamente a la tesis de un sujeto pensante y de un objeto pensado, envueltos en una situación existencial.

²⁵La primera edición en francés de ese libro fue en 1969, esto es seis años antes de la conferencia de Roig y cinco si se toma el año de la publicación en español por Siglo XXI Editores.

lo temporal desde fuera, sino que el a priori es asimismo histórico. Foucault, en *La arqueología del saber* (1970), tampoco señala que el a priori sea una determinación atemporal. Como señala Edgardo Castro en su *Diccionario de Foucault*, el a priori al que se refiere el autor de *La arqueología del saber* no consiste en “la regularidad de lo que puede ser dicho a partir de las categorías lógico-trascendentales del entendimiento; sino de las condiciones históricas de lo que ha sido efectivamente dicho y, más precisamente de lo que hizo posible que haya sido dicho de esa manera” (Castro, 2011p. 23)²⁶.

Da la impresión de que Roig está pensando más bien en una interpretación del a priori en Kant como forma de la sensibilidad, que determina a lo captado en la experiencia dentro del espacio y el tiempo. Para Foucault, en cambio, el concepto de a priori histórico no es una condición de validez para unos juicios, sino que en *La arqueología del saber* está relacionado con el concepto de positividad, con la existencia histórica de los discursos que, en ese sentido, plantea condiciones de realidad para determinados enunciados. La problemática del a priori histórico remite en Foucault a la positividad del concepto de archivo que no “está”, por cierto, sobre lo temporal:

Además, este a priori no escapa a la historicidad: No constituye, por encima de los acontecimientos, y en un cielo que estuviese inmóvil, una estructura intemporal; se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: Ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidas en aquello mismo que ligan; y, si no se modifican con el menor de ellos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos. El a priori de las positivities no es

²⁶En su *Diccionario de Foucault*, Edgardo Castro añade, para la comprensión del significado del a priori histórico en el filósofo francés: “Foucault utiliza la expresión ‘a priori histórico’ para determinar el objeto de la descripción arqueológica. Aunque varias veces haya señalado la herencia kantiana de su trabajo filosófico (Dea, 631, 687-688), con el adjetivo ‘histórico’ sin embargo busca diferenciarse del a priori kantiano. El a priori histórico en efecto, no remite a las reglas lógicas de los juicios, sino a las formas concretas de aparición y transformación de los enunciados: según la terminología de *l'Archéologie du Savoir*, a sus condiciones de emergencia, a sus leyes de coexistencia, a sus formas específicas de ser, a los principios según los cuales se sustituyen y desaparecen” (Castro, 2011, p. 23).

solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable (Foucault, 1970, pp. 216-217).

Por lo demás, Roig concluye que el a priori histórico no solo está integrado por categorías intelectuales sino también por estados de ánimo que dan sentido al discurso en el que se expresa el saber (Roig, 1976, p.138).

Llama la atención la heterogeneidad de los conceptos utilizados por Roig en su definición de a priori histórico, heterogeneidad que remite a diferentes corrientes filosóficas, algunas de ellas en discusión en los ambientes en los cuales trabajaba entonces el profesor mendocino, como lo fue, tanto en París como en Buenos Aires, la relación de oposición y confrontación entre el existencialismo y el estructuralismo. Al hablar de estructura Roig parecería que está remitiéndose al estructuralismo. Pero, a continuación, señala que en dicha estructura la “conciencia social juega una causalidad preponderante”, referencia que remite a la filosofía moderna, cuyos conceptos centrales son la conciencia, la causalidad, la búsqueda del origen, la época, conceptos todos ellos ajenos al proyecto arqueológico de Foucault.

¿Qué referentes tiene Roig en la historia de la filosofía para la elaboración de su concepto de a priori histórico? Ya se ha anotado su reserva al hablar de sus fuentes de pensamiento y de las tensiones para articular su teoría. Ahora bien, gracias a la investigación que emprendiera Gonzalo Ferreyra acerca de la trayectoria teórica de Roig antes del giro latinoamericanista, conocemos que una de sus lecturas más importantes, y de la que nos ha quedado un libro, fue la filosofía de Platón. Pero se trata de un Platón leído desde el neokantismo (Ferreyra, 2014, p. 255). Una de las claves para entender el a priori histórico sería entonces el texto sobre Platón ya mencionado, y precisamente bajo esa impronta neokantiana.

En el círculo del dilema ontológico entre el ser y los entes que Roig considera, procura articular los diálogos de Platón para establecer, a partir de ellos, el dualismo entre la realidad

sensible y la eidética. El problema que tiene entre manos no es puramente epistemológico sino ontológico, relacionado con la tarea de la realización moral del ser humano. Aparece con ello la problemática de la formación de los futuros dirigentes de la República que deben tener la capacidad de dirigir la ciudad. El problema del a priori hacia el Bien se revela en consecuencia como un problema axiológico, en el sentido de que en él se resuelve la relación entre el ser y los entes desde el punto de vista de la libertad:

Platón pasa a hablarnos de la experiencia moral (98c-99^a). En la que la función del a priori se nos muestra con toda evidencia. Sócrates no está sentado esperando la cicuta por razones mecánicas y fortuitas, sino que lo está por motivos que ha elegido libremente. Su destino está decidido en virtud de su elección de lo mejor (99^a-99b, 1). Hay, pues, un canon que, si bien no se nos ofrece como ordenador, al modo como sucede entre los entes físicos, posee una fuerza reguladora de nuestra conducta. En lo físico, el “mejor modo de ser” nos permitiría dar con la razón necesaria de ser una cosa; en lo moral, “el mejor modo” de ser da la razón ante la cual se decide mi voluntad. Más, en ambos casos, lo fáctico solo alcanza dignidad para nosotros a partir de un a priori desde el cual se ejerce la función del sentido, por parte de un sujeto que lo pone (Roig, 1972, pp. 39-40).

Ese a priori desde el cual se ejerce la función de sentido, donde lo fáctico alcanza su dignidad y en el que interviene decisivamente un sujeto que la pone, es lo que Roig está buscando, como fundamento de la ontología de la filosofía latinoamericana.

1.3.2 El a priori histórico, preludio del a priori antropológico

Al retomar la función de la filosofía de la liberación en América Latina, Roig señala que también los fundadores del filosofar en la región partieron de un a priori histórico, desde el cual dieron sus respuestas filosóficas a su propia facticidad (Roig, 1976, p. 138). Respondieron de esta manera a la doble exigencia de saber riguroso y de compromiso. La donación de sentido, no obstante, no es para él primordialmente una cuestión epistemológica sino axiológica, y es en ese ejercicio de libertad donde se resuelve el problema epistemológico. Filosofar sería para Platón ejercer un acto de libertad (Roig, 1972, p.11). Sin embargo, el a priori histórico de los fundadores no es el que se requiere en la época de la conciencia de la dependencia y de la tarea de la liberación.

Resulta inevitable, al hablar de los fundadores de la filosofía en América Latina, situarlos en el proceso de normalización de los estudios filosóficos en la región, de su institucionalización en la universidad, la construcción, en suma, de la filosofía académica (Rabossi, 2008, p. 34). Los fundadores fueron los que iniciaron el proceso de normalización de la filosofía. Las filosofías posteriores, como la de la liberación, tendrán una relación conflictiva y compleja con este proceso, ya que criticarán duramente la institucionalidad universitaria, por una parte, pero, por otra, les resultará indispensable como escenario ideal para la difusión de su quehacer. La normalización, además, tratará de romper el “atraso” teórico y metodológico de los filósofos locales a fin de que devengan eruditos y se conviertan en pares académicos de sus colegas, a nivel mundial. Esto, por supuesto, traerá inevitables confrontaciones como la que Roig señala en su momento.

Resulta evidente la función privilegiada que concede el mendocino a la conciencia dentro del proyecto de la nueva filosofía latinoamericana. Ella es el lugar privilegiado para el surgimiento de la libertad. Sin embargo, algunas filosofías contemporáneas europeas que en ese momento adquieren vigencia y publicidad en América Latina, como el estructuralismo provocan discusiones en los centros filosóficos ya se estaba cuestionando la indicada

centralidad de la conciencia, gracias precisamente al proceso de normalización. Roig advierte ese peligro como él lo denomina:

La exigencia de rigor propia de la “normalización” ha llevado peligrosamente, dentro del campo de la epistemología estructuralista, a un intento de análisis de la forma pura del discurso filosófico, eliminado su contenido, previa la eliminación de la función referencial del lenguaje que es lo que ata lo concreto histórico. De este modo, el rigor de las filosofías académicas no solamente se ha contentado, en unos casos, con reducir la temática filosófica a las esencias, sobre la base del magisterio de Husserl, sino que, avanzando más en aquella exigencia, ha terminado por anular la conciencia misma en cuanto sujeto (Roig, 1976, p. 139).

Roig estaría de acuerdo, aunque por razones distintas, con el balance que hace Maurizio Ferraris sobre el significado político de los nuevos movimientos filosóficos. Solo que la transformación política radical que anuncia el filósofo italiano, al cuestionar el papel privilegiado de la conciencia, resulta una estrategia mal de los procesos de dominación que niegan la identidad de lo latinoamericano:

No es difícil reconocer bajo del discurso filosófico, una transparente implicación política. El núcleo de la cuestión se puede resumir en los siguientes términos: aquello que se discute bajo los nombres elevados o teóricos de “superación de la metafísica”, “muerte del hombre”, “muerte de la filosofía”, “revolución del lenguaje poético”, y otros semejantes, es en realidad la posibilidad de una transformación política radical conducida a través de la teoría, en la cual el intelectual sería el líder de una revuelta que no es hecha tanto en nombre de otras instituciones, sobre todo, como habría sugerido Zarathustra, contra toda institución, y por tanto, contra toda tradición. (Ferraris, 2003, pág. 52. La traducción es mía)²⁷

²⁷ Non è difficile riconoscere, sotto il discorso filosofico una trasparente implicazione politica. Il nocciolo della questione si può riassumere in questi termini: ciò che si discute sotto i nomi alti o teorici di “oltrepassamento de

Según Roig, el estructuralismo, por la anulación del sujeto que implica, conlleva una amenaza para la filosofía latinoamericana de la liberación, tanto como el “ontologismo” cultivado por Heidegger y sus discípulos, que por su parte conduce hacia una evasión de la función social de la filosofía:

La conciencia resulta entendida como el lugar de la revelación de lo real, ya sea como consecuencia de una intuición eidética, ya sea como fruto de los templos existenciaros que fundan nuestra apertura al ser y, paralelamente, la tarea del hombre es la de entregarse a una indagación alienante que urgida por la necesidad de explicar al ente, desfonda de toda dignidad a éste y termina por anular al hombre como constructor de su propio mundo (Roig, 1976, p.140).

Frente a estas corrientes de pensamiento, Roig, plantea las siguientes proposiciones: primero, que la conciencia, antes de ser sujeto, es objeto. Segundo, que la conciencia debe entenderse como una realidad social y no individual. Tercero, que la conciencia no es transparente a sí misma, por lo que debe ejercerse no solamente la crítica, sino la autocrítica. Cuarto, que el conocimiento humano opera por medio de la representación y no de la intuición, habida cuenta de que el ser, “más allá de la esencia”, no es accesible sino por medio de los entes. Y quinto, finalmente, que, dada la función de la conciencia, la ontología debe transformarse en antropología (Roig, 1976, p. 40). Conforme a esta tesis, estas proposiciones configuran a la filosofía de Roig como filosofía moderna, como expondremos en detalle.

Estas proposiciones mostrarían, además, según el filósofo mendocino, la diferencia entre el a priori histórico de los fundadores y el que él plantea. Aquellos, pese a defender una

la metafísica”, “morte dell’uomo”, “morte della filosofia”, “rivoluzione del linguaggio poético”, o simili, é in realtà la possibilità di una trasformazione politica radicale condotta attraverso la teoria, in cui l’intellettuale sarebbe il leader di una rivolta che non é fatta tanto in nome di altre istituzioni quanto piuttosto, come forse avrebbe suggerito Zarathustra contro ogni istituzioni, e dunque contro ogni tradizione (Ferraris, 2003, p. 52).

filosofía de la libertad, aislaron el pensamiento de la política y de la vida y terminaron en el esteticismo o en el eticismo. Para Roig, en cambio, ninguna autoconciencia puede convertirse, en definitiva. El “tenerse para sí como valioso” y “el valorar el conocimiento de sí” constituyen el comienzo de la filosofía, pero este comienzo no es absoluto ni definitivo; siempre habrá la posibilidad de nuevos comienzos, por lo que en realidad había que hablar, más que de comienzos, de “recomienzos” es decir, de pérdidas y recuperaciones de la conciencia de lo valioso.

En este proceso histórico, de acuerdo con Roig, el esteticismo habría intentado mantener la pureza del pensamiento aislándolo de la política y del mundo de la vida cotidiana. A su vez, toda la problemática social y política fue reducida por el eticismo al cumplimiento de un programa moral. En consecuencia, propuso, en vez del análisis y de la crítica a las estructuras sociales, la observancia de tablas de valores que, desde el punto de vista de Roig, no hicieron sino confirmar el orden establecido. Los valores del espíritu no fueron compatibles con los problemas de la realidad histórica, como fue el caso del “espiritualismo” de los fundadores que escogió como símbolo el Ariel de Rodó bajo la influencia de la filosofía de Bergson y que planteó la necesidad de élites que tuviesen la misión de renovar espiritualmente a América Latina, basándose para ello en los valores de la tradición greco-romana y la herencia cristiana y enfrentándose al materialismo utilitarista representado por Calibán. La burguesía liberal, recordará Roig, propuso como ideal para América Latina, el triunfo de la “Civilización” contra la “Barbarie” y de las élites contra el ascenso de las masas. Para la filosofía de la liberación, no se trata ya de proclamar un espiritualismo arielista ni de apelar a tablas de valores, sino de analizar lo que está sucediendo en la sociedad. No cabe proponer élites espirituales ni de condenar a las masas como mediocres. El espiritualismo, eso sí, forma parte de la memoria filosófica del pensamiento latinoamericano en la medida en que permite entender procesos de mistificación de la conciencia que aún siguen vigentes en la

región. El filósofo latinoamericano debe volverse a los entes, a la realidad social en la que existe:

La filosofía se ocupa del ente y del ser, mas ya se construya como una ontología del ente o como una ontología del ser, en el sentido de lo que está más allá del ente, o como un momento de integración dialéctica de ambas, siempre el punto de partida ineludible está en el ente. No tiene el hombre otro acceso al ser que a través del modo cómo se nos da en cuanto ente y cómo es realizado en nuestra naturaleza óptica (Roig, 1976, p. 144).

Si la filosofía, como se ha visto en el caso de los fundadores, puede correr el riesgo de terminar justificando las estructuras sociales de opresión, la condición indispensable para romper con esta situación es, insiste Roig, una fuerte preeminencia del ente, captado en su novedad y en su alteridad. Así, el pensamiento de la liberación podrá a la vez desenmascarar las totalidades objetivas opresoras y elaborar categorías de integración que no le resten presencia histórica (Roig, 1976, p.146).

¿Cómo entender esta preeminencia del ente? ¿Quién puede captarlo en su integridad y su alteridad? La facticidad de la que se ha partido no se reduce a los hechos puros sino que en ella interviene la conciencia, que está en permanente realización poniendo en acto sus posibilidades. Este movimiento permanente es la historicidad. La historia es historia de la realización del hombre de acuerdo a un repertorio epocal de fines. Ese asumir los propios fines supone un hacerse, un acaecerse como acto de libertad (Roig, 1976, p. 146). En otras palabras, el hombre, ontológicamente, no es solamente un hacer sino un hacerse en la medida en que elige y se elige. La elección de los fines implica un acto de libertad que se ejerce en la multiplicidad de lo empírico, potencia o posibilidad que es lo que Roig ha denominado a priori histórico. Por ello no hay contradicción entre la postulación de una conciencia y la historicidad. La conciencia no es, por supuesto, una substancia, sino el acto de un sujeto que

consiste en su acaecer. En realidad, el ser humano es un ser forzado a hacerse, solo que en ese hacerse existe la posibilidad de la elección con base a fines, posibilidad que se actualiza y que constituye a la autoconciencia. Retomando el símbolo de Calibán y volviéndole equivalente al prisionero de la caverna platónica, Roig afirma que aquel que está encadenado es el hombre que no ha descubierto su relación de trascendencia con lo meramente fáctico (Roig, 1972, p. 103). El autoconocimiento de la conciencia es también un acto de libertad que permite ir más allá de lo fáctico.

Frente a este planteamiento no cabe sino afirmar, como lo hace Villegas [Abelardo Villegas, filósofo mexicano, contemporáneo de Roig y participante del Coloquio, pensador crítico, escritor entre otros temas de filosofía iberoamericana] que no hay una estructura ontológica desvirtuada luego por los acontecimientos que vendrían, de este modo, a serle externos, sino que el hombre es un ser en desarrollo, inmerso en condiciones sociales e históricas, dentro de las cuales, *ab initio*, se han dado sus posibilidades de realización o de frustración (Roig, 1976, p. 148).

Para concluir, señala la relación de esta filosofía de la liberación con la técnica y la utopía. En cuanto a la primera, para Roig no es una especie de poder extraño al hombre, porque el problema de la técnica está mediado por el trabajo y éste por la autorrealización del hombre. Si el hombre puede y asume el trabajo como su realización, la técnica estará al servicio de aquél. En cuanto a lo utópico, Roig aclara que la filosofía de la liberación no está buscando ni una “ontología del ser nacional” ni una “ontología del hombre americano”, y en ese sentido no acepta los presupuestos del populismo que coloca al pueblo como noción pretendidamente homogénea que oculta la heterogeneidad y que posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar la liberación nacional (Roig, 1976, p. 151). La claridad de Roig en este momento de su conferencia tiene enorme significado, dado que es un exiliado de

su país donde los jóvenes de izquierda creyeron encontrar en el peronismo la revolución social que buscaban, en una confusa mezcla de discurso de izquierda, autoritarismo mesiánico, nacionalismo y utopismo. A esas alturas, en 1975, en el Congreso de Filosofía, la declaración de Roig le sitúa fuera de las fuerzas populistas que luchan por el poder en Argentina: el “populismo” tiene sin duda como símbolo a Calibán, pero es un Calibán nuevamente atado y encadenado (Roig, 1976, p. 151).

En cuanto a la utopía, la filosofía de la liberación la entiende como el abrirse hacia el futuro en tanto lugar de lo nuevo (Roig, 1976, p. 152). Lo utópico es, como él lo dice, *ingrediente natural* de dicha filosofía, precisamente porque, el proyecto humano apunta a fines cuya consecución se va logrando, gracias a elecciones permanentes. La crítica de lo establecido, su quiebra, solo será posible desde esta apertura hacia lo nuevo. Lo utópico surge precisamente de la historicidad del sujeto.

A propósito de la conferencia de Roig en el Coloquio de Morelia, Jorge E. Gracia en su artículo “Roig y la función de la filosofía en América Latina” que apareció en el libro de ensayos de diferentes filósofos en honor al filósofo mendocino, resumió el significado que tuvo dicha ponencia en la situación en que se vivía en la región:

Más que nada, sin embargo, su aporte ha sido filosófico, pues es en la originalidad y peso de las ideas filosóficas de Roig que encontramos el valor permanente de su obra. Entre éstas se destaca su teoría sobre la función de la filosofía en América Latina, una teoría cuya originalidad la pone a la cabeza de la especulación historiográfico-filosófica de nuestros países (Cerutti, Lapuente, 1989, p. 193).

1.3.3 Para una fundamentación filosófica de la historia de las ideas

¿Dónde queda la historia de las ideas en esta ontología que pretende fundamentar al pensamiento latinoamericano? Roig no aborda este problema en su conferencia de 1975; lo hará posteriormente, en un artículo aparecido dos años después, “De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación, publicado en *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina* (Roig, 1981b).

En él, la conclusión a la que llegará es que la historia de las ideas era la otra cara de la filosofía latinoamericana de la liberación. De ahí la necesidad de unir ambos saberes desde una fundamentación ontológica; es esta la propuesta del artículo.

¿Qué relación había entre pensamiento latinoamericano e historia de las ideas en el momento en que Roig comienza a plantear su ontología? ¿Por qué un determinado pensador latinoamericano pertenecía a la historia de las ideas y no a la filosofía latinoamericana o viceversa? De González Prada, por ejemplo, comentaba Augusto Salazar Bondy, que no se podía decir en verdad que su obra fuese la de un filósofo puro (Salazar Bondy, 1967, I, p.10) pero nadie le discutía su lugar en una *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo*. Así mismo, Leopoldo Lugones tampoco era considerado un filósofo en un sentido estricto, aunque tenía que ser incluido en una historia de las ideas argentinas que quisiera dar cuenta de los procesos de constitución de la nacionalidad y de la lucha por la hegemonía de la élite liberal en Argentina (Terán, 2004, p. 32). De ahí la necesidad de replantear, a propósito de la función de la filosofía latinoamericana, el sentido de la historia de las ideas:

Bien lo señala Zea: la historia de las ideas ha adquirido para nosotros los latinoamericanos un sentido que ha superado hace ya tiempo el mero interés erudito que pueda haberla movido en alguna ocasión, para convertirse en una imprescindible herramienta de autoconocimiento (Roig, 1981b, p. 25).

La historia de las ideas ha estado relacionada con una valoración de lo iberoamericano. Si se recorre la historia del siglo XIX, según nuestro autor, se advierte la preocupación por la función social del pensamiento en las polémicas que se entablaron a lo largo del siglo. Sin embargo, existen muchas acepciones de lo que se ha entendido por historia de las ideas: “No resulta fácil una definición o por lo menos una caracterización de la ‘historia de las ideas’” (Roig, 1981b, p. 35).

La Historia de las Ideas ha sido considerada una especie de “filosofía de la nacionalidad” dentro de una “filosofía de la americanidad”. En el Uruguay, éste fue el caso de José Enrique Rodó, y luego de Arturo Ardao. Lo mismo ha sucedido con Leopoldo Zea en México. En otras ocasiones, la historia de las ideas ha intentado ser una “filosofía de la cultura”: tal fue el proyecto de Joao Cruz Costa, quién intentó una caracterización cultural del pueblo brasileño, o de José Ingenieros y Alejandro Korn en Argentina, que relacionaron su pensamiento con el desarrollo de la cultura nacional. En otros casos, la historia de las ideas ha conducido a un análisis del discurso filosófico latinoamericano, como en el caso de Francisco Miró Quesada, quien a partir de las nociones de “tradicición” y de “circunstancia”, sentó las bases para dicho análisis (Roig, 1981b, p. 36). O ha promovido la “filosofía política”, como propone Abelardo Villegas, que no se reduce a ser una historia de las ideas políticas, sino que incluye una intención política al analizarlas. O la filosofía social de Ingenieros, para quien la historia de las ideas se convierte en historia del pensamiento social:

Es evidente que una historiografía filosófica de tipo tradicional, que se ocupe de hacer un estudio de los sistemas considerados como sustantes en sí mismos, o de describir corrientes de pensamiento entendidas como impulsadas por una especie de dialéctica autónoma, tal como ha llevado a cabo la historiografía filosófica europea en las universidades latinoamericanas, no hubiera podido mostrar jamás todo este rico conjunto de posibilidades y esta amplia riqueza temática (Roig, 1981b. p. 37).

Para Roig, de acuerdo con su ponencia en el Coloquio de Morelia que acabamos de analizar, la filosofía es un saber de compromiso teórico y político. Por ello la historia de las ideas no pretende ser ingenuamente una historiografía objetiva, que termine en una descripción erudita de nombres y de corrientes, ni una investigación de las ideas como poseedoras de un mundo de sentido que permitían ir más allá de lo fáctico, lo ideológico o lo cotidiano. Más aún, si se considera a los iniciadores de la historia de las ideas como Ingenieros, Korn, Alberini o incluso Francisco Romero, se advertirá que nunca la entendieron como un saber exclusivamente erudito.

Igual que la filosofía en América latina, la historia de las ideas ha sido cultivada en el ámbito universitario. A Roig los resultados le parecen poco satisfactorios: ha predominado el academicismo, sin preocuparse de la comprensión social y sin cuestionar la ideología del sistema universitario. En este sentido, la lección de un José Ingenieros, quien se atrevió a hablar de “la hipocresía de los filósofos”, seguirá siendo para muchos incomprendible y hasta escandalosa (Roig, 1981b, p. 48).

El trabajo de investigación en las diferentes corrientes de la historia de las ideas en Argentina llevó a una problemática filosófica más de fondo: el sentido que la filosofía tiene para la nacionalidad y la región (Roig, 1981b, p. 54). Ello llevó a Roig a preguntarse por el sentido que la filosofía tuvo en pensadores como Juan Bautista Alberdi. Al plantearse el problema del comienzo de la filosofía en América, Alberdi, como hemos analizado en el capítulo anterior, es un pensador paradigmático en el que se puede descubrir, según Roig, la madurez del pensamiento y de la libertad:

El problema del “comienzo” tenía como objeto dar las bases para el ejercicio del juicio de valor respecto de los materiales que nos ofrece la historia de las ideas latinoamericanas y a la vez mostrar cómo la filosofía, desde su campo propio, puede y debe asimilar una historia que

se nos muestra como un proceso de alienaciones, pero también, en ciertos momentos, de autenticidad y afirmación de nosotros mismos. De ahí apareció precisamente la idea de considerar cuáles serían las pautas que un filosofar debe tener en cuenta para poderse constituir en un filosofar propio, entendiendo tales pautas no tanto como normas morales, sino más como momentos y actitudes metodológicas en la pregunta por el ser latinoamericano (Roig, 1981b, p. 55).

El trabajo de investigación desarrollado por los diferentes historiadores de las ideas en sus respectivos países, a partir de la década de los cuarenta, la continua intercomunicación entre ellos, el aumento de las publicaciones, sea en revistas o en libros, generaron en tres décadas la consolidación de esta disciplina en la región. A ello habría que añadir los conflictos institucionales que la nueva disciplina afrontó en las universidades, para encontrar un lugar como saber, puesto que no era la filosofía que se cultivaba normalmente y dada la radicalización política que, como hemos visto, cuestionó y movilizó a todos los intelectuales de los setenta. Esta circunstancia llevó, según Roig, a “una ampliación metodológica” en el ámbito de la historia de las ideas.

La ampliación metodológica implica, en primer lugar, la necesidad para la historia de las ideas de la superación de los límites nacionales y la búsqueda del tratamiento de los problemas a nivel regional. Como se puede constatar en los estudios de los especialistas de la disciplina, la historia de las ideas en Argentina forma parte de la historia de las ideas latinoamericanas. Quizás inspirándose en ello, la filosofía de la liberación argentina pasó a denominarse, latinoamericana, sin más. En segundo lugar, debe producirse un cambio en el “sujeto histórico” de la historia de las ideas: se rechaza una filosofía entendida como quehacer solamente de los “filósofos” (Roig, 1981b, p. 56) y la investigación se orienta hacia otros pensadores generalmente excluidos de las historias de la filosofía tradicionales. En tercer lugar, la historia de las ideas debe abarcar el estudio de las estructuras en las que aquellas se

producen. Finalmente, la historia debe realizar el estudio de lo ideológico, asumiendo que las ideologías forman necesariamente parte de una investigación filosófica y resultan ser un denominador común que funda la posibilidad epistemológica de aquella ampliación (Roig, 1981b. p. 56). Como se ve, para Roig, la filosofía tiene una función en el ámbito de las ideas: ser la garante de la legitimidad de las mismas en el sentido de que apoyan o niegan las transformaciones sociales. La filosofía así entendida se convierte en autoconciencia nacional y regional.

Todo ello plantea, para Roig, una comprensión de la conciencia, contraria a la convencional que la entiende como transparencia y en esa medida capaz de darse por sí misma la certeza; más bien la conciencia es ambigua y actúa desde un a priori no precisamente lógico. Esta autocrítica de la conciencia supone, desde su punto de vista, un intento de liquidación del platonismo, raíz y cuna de todas las filosofías de la conciencia (Roig, 1981b. p. 58).

La historia de las ideas no intenta seguir a Dilthey lo que la conduciría a culminar en la exposición de las concepciones del mundo. Para Roig, la historia de las ideas, más que una disciplina, es un modo de realización del hombre que, como hemos dicho antes, consiste en un hacer permanente, y que permite la actualización de diferentes posibilidades. Este quehacer del hombre, expuesto en la historia de las ideas, es la raíz de la filosofía de la liberación. De ahí el carácter comprometido tanto de esa historia como de la filosofía que surge de ella como una de sus virtualidades o posibilidades.

La filosofía de la liberación adquiere, así, una función para la vida. ¿Cómo asegura dicha filosofía esta función? No partiendo exclusivamente de sí misma sino abriéndose a nuevos horizontes que no son los intelectuales definidos en el ámbito académico:

La filosofía se instala sobre ellos como un intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida. Esta fue la experiencia

argentina de los años setenta: un descubrir, más allá de las aulas de las academias, la existencia de una realidad afligente que abría hacia una nueva comprensión y con ello hacia un nuevo descubrimiento de la filosofía (Roig, 1981b, p. 60).

Este *nuevo* descubrimiento de la filosofía, apunta a la:

Necesidad de un preguntar ontológico, centrado principal y fundamentalmente en los problemas de la historicidad y alteridad, una historicidad que tuviera la fuerza dialéctica y la capacidad crítica necesarias para asumir los propios desarrollos anteriores del pensamiento ontológico que se habían dado entre nosotros (Roig, 1981b, p. 61).

Desde la propuesta del comienzo del pensamiento americano de 1971 a la definición de la función actual de la filosofía en 1975 y su relación con la historia de las ideas han aparecido conceptos claves para Roig en su proyecto de una nueva filosofía latinoamericana. Esta filosofía es una ontología que intenta romper, por una parte, el dualismo del problema del conocimiento del siglo XIX y de parte del XX, donde las posiciones antagónicas de empirismo e idealismo han elegido la experiencia sensible o la conciencia como el punto de partida del pensamiento. Por otra, el restablecimiento de la relación entre teoría y praxis o, en los términos hegelianos del comienzo de la filosofía, la libertad ontológica y la libertad política. Dada la situación de crisis política de la región, el fracaso de las democracias y la sucesión de golpes de estado, Roig y muchos de sus colegas contemporáneos pensaron que la política debía tener rango filosófico y para ello el pensamiento debía volverse hacia la praxis, es decir hacia los problemas concretos y las luchas por la libertad que estaban al orden del día. Roig es, en este sentido, como ya lo hemos indicado anteriormente, el único de los filósofos de su generación que intenta construir una teoría crítica del pensamiento latinoamericano

mientras el resto vacilaba entre el activismo político, la elaboración teórica y la crítica política o ideológica.

La historia de las ideas no debía concebirse como un archivo de lo pensado y escrito por los distintos pensadores de la región sino como la muestra del surgimiento de la autoconciencia plural de libertad. Todos estos conceptos serán presentados pocos años más tarde en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* en 1981. En él, los conceptos de a priori histórico como también los de historicidad, conciencia, sujeto, fundamento, ontología, que ya han sido enunciados, encajarán en una teoría que los sistematice. Algunas observaciones que hemos colocado hasta aquí, como la pregunta por el origen teórico del a priori histórico, no han tenido otro objetivo que llamar la atención sobre la índole “en construcción” de éste y de otros conceptos que requieren un tratamiento sistemático, precisamente para aclarar su novedad y su poder disruptivo. Las continuas referencias al libro de Roig sobre Platón no han pretendido aclarar, por una especie de recurso a las fuentes la utilización de determinados conceptos por parte de aquél. Más bien, con ello se pretende problematizar su uso, porque si bien resulta evidente la tesis de Gonzalo Ferreyra de que los estudios clásicos, y sobre todo los de Platón, funcionan como una especie de *curriculum occulta* en el período latinoamericanista de Roig, no menos urgente resulta explicar cómo y por qué Roig llegó a esa interpretación de Platón. Por otra parte, el uso del concepto de función en una conferencia de tanta importancia como la de 1975 no se agota en su carácter meramente práctico o de vinculación de los conocimientos en red, sino a partir de un cuestionamiento radical del concepto de substancia, como el realizado por los neokantianos. Por lo demás, las afirmaciones sobre la conciencia requieren una explicitación más profunda, lo mismo que la especificación de su relación con la realidad sensible, que pasará a ser llamada, en 1981, *empiricidad*. ¿Cómo lo nuevo, lo otro de la realidad social y política latinoamericana forma parte del nuevo acervo de la filosofía? O, más radicalmente, ¿cómo

estar cierto de que lo nuevo es nuevo? El balance a favor de la filosofía frente a la historia de las ideas, si es que podemos hablar en estos términos, es evidente: la nueva ontología será la que fundamente las investigaciones historiográficas.

Segunda Parte

El a priori antropológico como fundamento de la filosofía latinoamericana

CAPITULO I

El a priori antropológico en el horizonte de la filosofía de la modernidad: Kant y Hegel

2.1.1. El problema del legado para la filosofía latinoamericana.

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, libro publicado en 1981²⁸, Roig expone los presupuestos conceptuales y metodológicos de su filosofía latinoamericana. En este libro Roig presenta los conceptos fundamentales de su pensamiento, expuestos en conferencias, cursos y artículos, dictados o publicados a lo largo de la década de los años setenta y comienzos de los ochenta del siglo pasado; conceptos elaborados en una sostenida investigación a lo largo de ese período, a pesar de la adversidad a que se vio sometido el autor a consecuencia de su exilio. Dichos conceptos, como el de nueva ontología, el comienzo de la filosofía, el sujeto del filosofar, la existencia de una filosofía latinoamericana, la relación entre filosofía e historia de las ideas e incluso el concepto de “a priori antropológico” que tiene un antecedente en el “a priori histórico” al que se refiere en la conferencia de Morelia, son unificados para constituir una teoría del pensamiento latinoamericano.

Hay dos preocupaciones que abren la reflexión: 1) ¿en qué consiste el filosofar?; y, 2) ¿cómo ese filosofar puede ser “latinoamericano”? La primera preocupación ha sido respondida en el sentido de que la filosofía tiene un comienzo, que no es fáctico, y que es obra de un sujeto plural, empírico, un “nosotros”. Está pendiente ontológicamente el determinar en qué consista ese “nosotros”, lo que implica una discusión con Kant y Hegel en torno al sujeto.

²⁸*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* se publicó en la colección Tierra Firme del Fondo de Cultura Económica de México, colección dirigida por Leopoldo Zea, en el año 1981. Para esta tesis se ha preferido utilizar la segunda edición de este libro, publicada en Buenos Aires, que añade un artículo del filósofo austríaco Gunther Mahr, un comentario bibliográfico sobre el libro de Mahr por Nolberto Espinoza y la Bibliografía de las fuentes utilizadas que no consta en la edición de 1981. Por lo demás el texto de la primera edición no ha sido cambiado y reúne artículos y conferencias publicadas por Roig desde el año 75 hasta el de la publicación.

La segunda preocupación tiene que ver con lo que deba entenderse por latinoamericano, término ambiguo para Roig por las diferentes significaciones que ha tenido y los propósitos para los que ha servido a lo largo de la historia desde el siglo XIX. Roig plantea esta preocupación en términos del problema del legado cultural, en tanto posibilite una reflexión filosófica para el ámbito latinoamericano. Queda una tercera cuestión, sin embargo, que Roig no analiza: la tradición filosófica occidental, ¿no es también un legado del que hay que dar cuenta? Cuestión que abre un doble problema, el de la justificación de la interpretación de ese legado— léase Kant y Hegel para el caso de Roig— y el del significado de esos filósofos en un contexto que es el de la Modernidad. En la obra que estamos analizando de Roig, las dos primeras preocupaciones, so pena de dejar abierto un dualismo, tienen que coincidir.

Roig inicia su libro señalando el dualismo inherente a la filosofía, pues esta puede ser entendida como “saber de vida” o como “saber científico”. Este dualismo atraviesa la filosofía moderna. A su criterio, el “saber de vida” se pregunta por el hombre “concreto” y el ejercicio de su libertad, el “saber científico” inquiera por el conocimiento con la certeza de verdad. Las implicaciones de esta dualidad estarán presentes en la formulación de los conceptos a los que nos hemos referido.

No obstante *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* no registra las tensiones que se presentaron a lo largo de la investigación encaminada al logro de la indicada unificación conceptual y metodológica, cuestión que es importante tener en cuenta dadas las temáticas tan diversas que el autor explora, pero sobre todo no da cuenta de las dificultades teóricas que ha tenido que resolver para la construcción de su teoría. Tal es, por ejemplo, el tema de la facticidad y la aprioridad, la relación del sujeto con la historia y la presencia de lo corporal en el “a priori antropológico”. En efecto, Roig prescinde de exponer los antecedentes teóricos de los que parte y no comparte con sus lectores los problemas que ha debido afrontar

para llegar a sus conclusiones; más bien tiende a presentarlos directamente²⁹, lo que conlleva dificultades singulares dentro de la lectura crítica que pretendemos realizar. Roig es un historiador de las ideas que rechaza la tradicional historiografía positivista porque ésta, a su juicio, no daba cuenta del contexto en el que surgen los pensamientos de los autores estudiados y sobre todo de la relación entre pensamiento y época; no obstante, omite, cuando en su caso debería realizar estas correlaciones, cualquier examen de contexto que no sea el referido a una América Latina en situación de dependencia. Lo cual no resulta suficiente si se considera que su pensamiento participa tanto del legado teórico de los autores latinoamericanos como de los europeos, Kant y Hegel especialmente, en quienes, según su propia declaración, habría encontrado la formulación del a priori antropológico. Sin duda el legado europeo del pensamiento moderno es decisivo para el intento de Roig dirigido a construir la teoría y la crítica del pensamiento latinoamericano. Kant y en Hegel, pero también Descartes y Spinoza, dejan su impronta en la obra del argentino. Por ello se entiende que el concepto central de su teoría, el del a priori antropológico, que abre el proceso de constitución del sujeto, resulte indispensable cuando se proponga establecer la normatividad de la historia y su sentido hacia la liberación. Junto a ello, aparece como problema la cuestión del sujeto, la necesidad de pensar su constitución y su lugar en la historia del pensamiento.³⁰ Roig manifiesta su adscripción a la filosofía del sujeto en reiteradas oportunidades a lo largo de su obra. En su crítica a los filósofos postmodernos, expresa lo que entiende por ella: “La

²⁹ Por ejemplo, no constan los antecedentes teóricos para llegar a sus conclusiones sobre Kant a propósito del “a priori antropológico”; tampoco para la interpretación de Hegel. En el momento en que escribía su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* existían ya varias obras y estudios sobre Hegel en Europa y en América Latina, entre ellos, los de Jean Hyppolite (Hyppolite J., 1974), Alexandre Kojève (Kojève A., 2013), Jorge Aurelio Díaz (Díaz J., 1986), para citar algunos nombres. Un trabajo de contrastación de fuentes y de discusión de interpretaciones se echa de menos en la interpretación de Hegel que Roig propone, la cual corre el riesgo de ser percibida como inconsistente y de no resistir al paso del tiempo. Hay una cuestión no planteada, pero que emerge de la lectura de los filósofos europeos modernos que emprende Roig: ¿se puede utilizar sin más sus conceptos en orden a la construcción de un pensamiento latinoamericano sin una meditación sobre la obra de ese filósofo que haga comprensible la interpretación?

³⁰ “No hay ‘comienzo’ de la filosofía sin la constitución de un sujeto”. (Roig, 2009, pág. 81, las comillas son del autor).

Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autofirma como tal” (Roig, 2011, p. 113).

La filosofía moderna coloca al sujeto como fundamento del pensamiento y de la realidad. El sujeto, tal como se configura en la filosofía moderna, es el resultado final de un proceso de la conciencia que se despliega hasta alcanzar el conocimiento de sí misma, la autoconciencia. La filosofía del sujeto comenzó con Descartes y llegó a su más elaborada y compleja formulación con Hegel. Ello no quiere decir que no existan posteriormente filosofías del sujeto; la de Roig es una de ellas.

Por otra parte, aunque vinculada esencialmente con la centralidad del concepto de sujeto, lo que confiere a la filosofía su carácter moderno es la prevalencia de la crítica, que coloca al sujeto como fundamento del pensamiento y de la realidad, y exige su necesidad de objetivarse en el mundo.³¹ Al poner como fundamento al sujeto, muchos filósofos, Roig entre ellos, identifican a ese sujeto con el “hombre” y se autodenominan por ello “humanistas”. El “hombre” pasa a ser considerado el centro de la filosofía.

La filosofía moderna se autodenomina crítica porque comienza por la pregunta acerca del fundamento del filosofar, fundamento que no puede ser una instancia ajena o exterior al sujeto. La pregunta implica la búsqueda de una norma. Los primeros comentaristas de Roig, entre ellos Cerutti, Pérez Zavala o Gracia, no se preguntaron por el carácter moderno de la filosofía de Roig, es decir, por su inserción y sus relaciones con la filosofía moderna; más bien han sido comentaristas posteriores como Gunther Mahr (Roig, 2009, p. 351) o Norberto Espinoza (Roig, 2009, pp. 349-380) quienes se han detenido en esta pertenencia o relación. Roig, sin embargo, se declara crítico de la prioridad de la conciencia tanto en el plano axiológico como en el epistemológico, y en ese sentido expresa su acuerdo con los llamados

³¹ Paul Ricoeur ha advertido que existen muchas filosofías del sujeto; más aún que no existe como tal “la filosofía del sujeto”, sino “una serie de estilos reflexivos procedentes de un trabajo de redefinición impuesto por la discusión misma” (Ricoeur, 2003, p.2015) Como se verá más adelante, el concepto de sujeto en Roig adquiere su pleno sentido en lo que se entiende por filosofía de la Modernidad (Habermas, 1989).

“filósofos de la sospecha”, es decir, Marx, Nietzsche y Freud, los cuales, según una extendida apreciación a partir de Ricoeur, habrían planteado la “quiebra de la conciencia” como instancia absoluta, independiente de la realidad en la cual está situada. Roig mantiene que el sujeto se constituye desde la autoconciencia, pero ésta no es previa ontológicamente hablando a la realidad, sino abierta, “atravesada” por así decirlo, por la realidad histórica.

Para Roig la historicidad del hombre es su cualidad fundamental y consiste en un constante hacerse. La historicidad implica la realización consciente de hechos, a la que denomina “empíria”. En la historicidad se constituye el sujeto mediante un acto de autoconciencia, proceso que él llama “sujetividad”. La historicidad es en este sentido aprioridad a partir de la cual se produce el “a priori antropológico”. La expresión “no hay proceso sin sujeto”, resume el pensamiento de Roig.

Los filósofos argentinos de la liberación, Roig incluido, se presentaron a sí mismos como una generación filosófica nueva, que no respondía a ninguna tradición europea y que se planteaba analizar y recuperar desde un punto de vista innovador a las grandes figuras del pensamiento latinoamericano de los siglos XIX y XX. Ese nuevo punto de vista consistiría en el diagnóstico de la realidad latinoamericana dentro de las tesis postuladas por la teoría de la dependencia, que concluían en la necesidad de un proceso de liberación; se consideraba que tal enfoque establecía su distinción respecto a las generaciones de los “fundadores” y pensadores anteriores. Los pensadores de las generaciones anteriores, como Antonio Caso o José Enrique Rodó, habrían hecho de la libertad el objetivo de su pensamiento, pero no la liberación.

Una primera lectura de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* pareciera enfatizar los desacuerdos de Roig con los filósofos modernos europeos de quienes sin embargo ha asumido conceptos fundamentales para la filosofía latinoamericana, como el de

“comienzo” o “crítica”, llama la atención que, al hablar de legado, Roig no incluya la recepción de la filosofía moderna de la que su obra es claro exponente.

El tema del legado está relacionado directamente con el “comienzo de la filosofía”. Desde el principio de su etapa latinoamericana, hacia 1971, Roig asume que la filosofía tiene una historia y que en ella hay que buscar ese comienzo. Y así como Hegel ha situado dicho comienzo en la filosofía griega y en la sociedad griega, Roig lo hace en la obra de Alberdi, en el momento en que los Estados latinoamericanos logran su institucionalización. Más que un comienzo, según Roig existen varios “recomienzos” en los que se constituyen los diferentes sujetos históricos mediante el reconocimiento de sí, tal como se encuentra en la formulación hegeliana: “es necesario ponernos para nosotros mismos como valiosos”. Cabe, entonces, que nos preguntemos: ¿a quiénes designa el deíctico “nosotros”, que recibe y ha de verse con un legado? Pareciera que el autor se dirige a los “latinoamericanos”, lo que implica una nueva pregunta, en este caso sobre qué sea esta Latinoamérica a la que pertenecen los latinoamericanos³².

Sin embargo, no ha existido una “Latinoamérica” que tuviese una continuidad histórica claramente discernible, ni tampoco quienes han hablado de ella, es decir, los sujetos de la enunciación de los discursos que la han supuesto en las diferentes etapas de su historia, han entendido lo mismo al hablar del contenido de ese nombre propio. No hay una “Latinoamérica” esencial o permanente. Lo “latinoamericano” es más bien una ideología, una construcción intelectual, y no una realidad física. Así, en el siglo XIX lo “latinoamericano” fue una de las ideologías del “americanismo”, junto con el bolivarismo o el hispanoamericanismo que cobra fuerza en el cambio del siglo XIX al XX³³. No obstante, Roig

³² Roig señala que “La particular naturaleza del ‘nosotros’ nos obliga a una identificación, en este caso en relación con una realidad histórico-cultural que nos excede, a la que consideramos con una cierta identidad consigo misma, ya que de otro modo no podría funcionar como principio de identificación. (Roig, 2009, pág.19)

³³ Arturo Ardao en el libro dedicado a la Historia de las Ideas en América Latina, hace una precisión muy importante al respecto: “Panamericanismo”, derivó de *Pan American*, término forjado en Estados Unidos en

considera que, en el momento en que desarrolla su reflexión, se estaría asistiendo a la emergencia de un nuevo “latinoamericanismo”, distinto de los anteriores. La diferencia entre ellos dependería de lo que entiendan por “legado”, y, por tanto, de las modalidades de su recepción. En consecuencia, el legado no es un concepto permanente ni es entendido de la misma manera por los sujetos que lo enuncian en las diferentes circunstancias históricas; incluso puede ser utilizado como forma de manipulación para encubrir realidades. El legado tiene este carácter histórico, está conformado de una parte por un “mundo de bienes”; y de otra, por sistemas de relaciones humanas. El mundo de bienes es un conjunto de medios “que pueden presentarse como positivos o negativos para un sujeto que es por naturaleza el fin respecto del cual funcionan como tales” (Roig, 2009, p.53). El segundo, es un mundo de sujetos en interacción entre sí y en relación con los bienes. El sentido de los bienes como medios depende del sistema de relaciones humanas como fines. El hecho de que el valor que se atribuye a los bienes sea algo que se encuentra condicionado por el sistema de relaciones dadas, es una consecuencia de la prioridad del sujeto respecto de aquellos bienes, como respecto del sistema mismo de relaciones humanas. (Roig, 2009, p. 54)

Esta preeminencia de las relaciones humanas sobre los medios muestra el carácter de transmisibilidad del legado. Los sujetos están en permanente interacción; la transmisibilidad es a su vez expresión de la historicidad del hombre. En consecuencia, no cabría afirmar la existencia de “una Latinoamérica” cuyos caracteres esenciales habrían permanecido invariables a lo largo del tiempo. “De ahí que los nombres no valgan por sí mismos y que, en definitiva, será un sujeto el que legitime nuestra autoafirmación y el autoreconocimiento.” (Roig, 2009, p. 30). Para entender a los filósofos modernos, Roig considera como criterio la transmisibilidad, esto es, la necesidad de decidir sobre el legado desde la situación histórica e intelectual en que se encuentra el sujeto, y no el prestar atención a las condiciones igualmente

1889 y ‘latinoamericanismo’ de América Latina o ‘Latinoamérica’, vocablo que remonta a 1836 en Francia”. (Ardao, 1986, p. 157 en *América Latina en sus Ideas*).

históricas e intelectuales en que se originó ese legado. Esta afirmación puede implicar la falta de valoración por parte de Roig al problema del contexto en que surgió el pensamiento.³⁴ Si se entiende el legado de esta manera, resulta imposible afirmar la visión convencional que lo define como el conjunto de bienes o valores espirituales que provendrían desde los orígenes fundacionales de una cultura, que habrían permanecido invariables y que, en ese sentido, se constituirían en una especie de canon para las generaciones posteriores. “La transmisibilidad no es, en efecto, algo externo y mecánico, sino que es una posibilidad intrínseca de toda herencia cultural que explica que pueda ser recibida”. (Roig, 2009, p. 49). Por ello, las formas de recepción del legado son múltiples: pueden ser utilizadas para velar las condiciones en que se desenvuelve la vida de los seres humanos, o, por el contrario, para ver con un nuevo punto de vista la situación. En todo caso, “el sentido mismo de la transmisión (...) se logra únicamente en el momento y modo de la recepción”. (Roig, 2009, p. 50)³⁵. Lo importante de la problemática del legado, para Roig, radica en que el receptor de dicho legado es el hombre en su mundo cultural y social específico en el que habita y en el que actúa, es decir que la recepción no se hace desde una conciencia aislada y la apropiación se efectúa a partir del sujeto plural en su hacer cotidiano:

³⁴ Es interesante recordar aquí la advertencia de Judith Butler sobre la importancia del contexto histórico en que surgieron los pensamientos de los filósofos que se investigan: “Transitamos un terreno incierto cuando nos referimos con *excesiva ligereza* a la [[filosofía]] y al [[deseo]], sin haber establecido antes un significado unívoco para estos términos. Sabemos sin lugar a dudas, *que se trata de términos historizados, cuyos múltiples significados resultan reducidos y tergiversados si los empleamos fuera de los contextos filosófico e histórico en que surgieron*. (Buttler, 2012, p. 31, Los corchetes son de la autora; las cursivas son mías).

³⁵ Es interesante cotejar esta visión de Roig con lo señalado por Elías J. Palti a propósito del relativismo en la adopción de las herencias culturales: “La expansión de la idea de selectividad a las propias tradiciones desnuda, en última instancia, el hecho de que éstas no son algo simplemente dado, sino constantemente renovado, en el que solo algunas de ellas de ellas perduran, refuncionalizadas, mientras que otras son olvidadas o redefinidas.” (Palti, 2007, p. 33) A continuación Palti hace una observación que habrá que tener presente más adelante: “Y ello haría imposible distinguir hasta qué punto éstas son causa, o más bien, consecuencia de la historia política. La relación entre pasado y presente (entre ‘tradiciones’ e ‘ideas’) se volvería ella misma un problema: ya no se sabría cuál es el *explanans* y cuál es el *explanandum*”. (Palti, 2007 p. 33. Las cursivas son del autor).

El punto de partida para una definición de lo “nuestro” y del “nosotros” *ha de ser siempre el sujeto concreto inserto en su mundo de relaciones humanas*, desde el cual recibe o se apropia de las formas culturales, y no lo recibido en sí mismo, cuya riqueza intrínseca se juega toda entera en el acto de recepción. (Roig, 2009, p. 63. El énfasis es mío).

Por consiguiente, el sujeto receptor no es pasivo con respecto a la recepción del legado, sino que participa activamente en su conformación. El acto de recepción implica la constitución del sujeto que se apropia de la tradición a partir de una decisión. Hacerse cargo del legado implica un sujeto que decide qué sea ese legado y la manera en que lo recibe. No obstante, si bien el sujeto goza de dicha prioridad, las formas culturales del legado son también parte constituyente de esa conciencia del sujeto. ¿Estamos entonces ante un círculo vicioso? Roig no lo considera así, porque la autoconciencia del sujeto no es una realidad absoluta, independiente de la realidad histórica en la que surge. No niega tampoco la capacidad de la conciencia para tomar decisiones; por ello afirma su prioridad axiológica sin que esta prioridad la convierta en el fundamento de la realidad. Aunque situada la conciencia en la “facticidad”, no se reduce a ser un “hecho” más. Entre la conciencia y la facticidad hay una relación que Roig explicita en su discusión con Hegel³⁶. La validez de una filosofía dependerá de su apropiación de las formas culturales recibidas desde el sistema de relaciones humanas en que está situado el sujeto que filosofa.

Para Roig, la recepción del legado en Latinoamérica asume un carácter violento a partir de la Conquista y de la consiguiente colonización de las culturas existentes. Pasado el choque inicial, sin embargo, las formas culturales que vinieron de afuera se fueron conformando de acuerdo con una determinada funcionalidad, es decir, que fueron reformuladas y adaptadas en un proceso de “endogenación”, donde aparecerá lo creativo.

³⁶ Roig formula la inexistencia del círculo vicioso de la siguiente forma: “Mas no hay tal círculo por lo mismo que la conciencia, en cuanto conciencia para sí desdoblada en forma de autoconciencia y en la medida en que se constituye como tal, puede poner y de hecho pone en cuestión su propia constitución, aun cuando esto sea contingente y se encuentre sometido a los riesgos de las diversas formas de alienación” (Roig, 2009, p. 52).

Muestra de ello es la arquitectura religiosa donde no se trató simplemente de trasplantar estilos sino de la manifestación de un nuevo sentido³⁷.

El análisis del proceso de recepción del legado en América Latina no puede quedar limitado a las formas receptoras que van desde la acumulación hasta la “endogenación” creadora, sino también debe incluir la organización de la memoria histórica. Para los habitantes de los países conquistados y posteriormente colonizados, las “memorias nacionales” que trajeron los intelectuales y burócratas del imperio español, fueron perdiendo peso. No había identificación entre los sujetos del orden colonial y los relatos de esas memorias. El Cid, por ejemplo, es un nombre conocido en determinadas regiones, pero no hay una identificación con su figura como algo propio, sino como un personaje fabuloso. Ante la pérdida de peso de estas memorias, surgieron, en las repúblicas que acababan de independizarse, nuevas formas de asumir el legado, que rechazaban determinados valores del pasado español. La más importante y que estuvo vigente en el discurso político del siglo XIX fueron las categorías de “civilización” y “barbarie”. Ciertamente, a lo largo de esa centuria, los contenidos de estas categorías fueron cambiando. Pero lo que le interesa a Roig no es hacer una historia de las variaciones de los contenidos de estas categorías, sino destacar la prioridad del sujeto receptor en la transmisibilidad del legado. Ello se muestra de forma ejemplar en el proyecto del idealismo hispanoamericano del 900 que, a partir de las categorías mencionadas, pretendió retomar bienes y formas de vida del pasado que la interpretación del concepto de civilización por parte de los liberales había dejado en el olvido. El idealismo del 900 quiso, ante las nuevas condiciones de América Latina, hacer un nuevo ordenamiento de

³⁷ “Ya Aristóteles había entendido, como en general todo el mundo clásico, que una autoconciencia no es posible sin otra autoconciencia”, es decir busca el reconocimiento de la otra, señala Roig, para inmediatamente añadir que éste se da entre dos conciencias contrapuestas, una de las cuales busca el reconocimiento de la otra mediante el dominio. (Roig, 2009, p.89). Las culturas indígenas recibieron así, “desde afuera”, formas culturales ajenas a las que estaban vigentes en su mundo. El choque de las dos culturas, la española y la indígena comenzó entonces como una violenta acumulación que posteriormente, se transformará en un juego de acumulación y de endogenación. El sujeto de las culturas que sufrieron la “violenta acumulación”, pasará, con el tiempo, a otra conformación cultural desde la cual, “... utilizando las mismas formas culturales impuestas, ponga de manifiesto una transmutación de valores” (Roig, 2009, p. 64).

bienes y valores. La crítica de Roig es que se postuló este cambio de valores sin poner atención en el sujeto receptor de los mismos, por lo que cayó en respuestas tradicionalistas. (Roig, 2009, pp. 68-69).

“No se trata de “borrar” un mundo de bienes, o de restaurarlo luego, sino de reconocer como hombres, a individuos o grupos humanos que han sido convertidos en medios. Los bienes espirituales adquirirán su peso legítimo en la medida en que, por parte de esos hombres, se rescate lo que tienen de valor intrínseco, desde esos mismos hombres en cuanto integrantes de un reinado de fines. Esos bienes tendrán una nueva vigencia, *sin que interese primariamente que sean los de un pasado*”. (Roig, 2009, p. 78. El énfasis es mío).

La filosofía latinoamericana no puede quedarse en la repetición de los contenidos de las nuevas filosofías que surgen en los países occidentales, sino que debe utilizarlos creadoramente para alcanzar los fines que persigue el sujeto. En este sentido, la historia de la filosofía pierde su carácter de saber universal, descontextualizado, válido en su abstracción para todos. El fin que el sujeto persigue en la América Latina de la época en que escribe el pensador mendocino es la liberación, que es la lucha por la libertad de los modernos. Como señala Adriana Barrionuevo:

De acuerdo al acento puesto por Roig en la recepción, (1981:59) la lectura de nuestro pasado o de autores ajenos, no tiene que ser necesariamente una lastimosa repetición. “Se puede hacer un uso de ellos considerando sus posibilidades creadoras para entender una realidad, aunque ésta diste bastante de la condición de producción de aquellos pensadores.” (Barrionuevo, 2011 p. 21)

Por ello, la referencia a los pensadores del pasado de “forma creativa” se justifica desde el mundo de fines, por más distante que se encuentren dichos pensadores de nosotros. Dicho uso de los discursos filosóficos del pasado, basado en fines, explica la diferencia que establece permanentemente Roig entre “filosofía académica” y filosofía “comprometida” con el sujeto que está en proceso de liberación. La filosofía académica se limita a la investigación y a la discusión de los textos de la historia de la filosofía o del pensamiento. La filosofía “comprometida” corta esa autonomía de la historia de la filosofía considerada como un saber totalmente autónomo. Surgen varias preguntas: ¿Sería para Roig, por ejemplo, *Hegel y la sociedad moderna* de Charles Taylor un caso de filosofía académica? Taylor explica la relación entre los problemas de la época y las posiciones intelectuales de la misma para situar el pensamiento hegeliano. El lector contemporáneo debería aprehender el pensamiento de Hegel situándolo históricamente. Para ello, tiene que trabajar con los textos de Hegel y de los demás filósofos contemporáneos suyos. Otra es la intención de Roig, para quien los pensadores del legado, en este caso Hegel, deben ser estudiados no para quedarse en su mundo ni en su problemática sino para sacar conclusiones respecto del problema que le parece central para de la filosofía latinoamericana: ser una teoría crítica que permita cancelar la dependencia y lograr la liberación³⁸. “El problema de la recepción, endogenación y pervivencia de formas culturales es, como lo hemos dicho, una cuestión que se da en relación directa e íntima con los antagonismos sociales tal como se generaron en los países colonizados y dependientes” (Roig, 2009, p. 71), señala enfáticamente en torno a esta cuestión.

A Roig le interesa más bien preguntar por el “para qué” de la filosofía. Adriana Barrionuevo hace en este punto una importante aclaración:

³⁸ No hay que equivocarse allí: como todos los grandes filósofos, Arturo Andrés Roig toma a veces las palabras de otros, pero es para forjar sus propios conceptos (Vermeren- Muñoz, 2009, pág. 7)

El contenido de los discursos es remantizado desde una nueva matriz significativa según los planteos que impone el *para qué*. Este *para qué* guía todo el armado metodológico para la lectura del *corpus* filosófico producido hasta el presente. Esto significa que, si se lee a un autor, por ejemplo a Hegel, no se lo hará solamente para conocer su pensamiento, sino que su estudio se realiza siempre bajo la pregunta: ¿Qué *nos* dice el autor? ¿Para qué *nos* sirve? ¿En qué lugar *nos* pone su discurso? (Barrionuevo, 2011, p. 47. Las cursivas son de la autora)

Se puede apreciar claramente la diferencia entre “filosofía académica”, que supone la autonomía de la filosofía, y “filosofía comprometida”, en este caso la latinoamericana ordenada a un fin, la liberación de las mayorías. Esta diferencia hay que tenerla en cuenta en el tratamiento que hace Roig de los autores de la historia de la filosofía, tanto occidental (europea) como latinoamericana, tratamiento que parece arbitrario, dado que no toma en cuenta el contexto en que dichos filósofos pensaron ni se preocupa por las discusiones que se han producido en cuanto a la comprensión y alcance de sus discursos, sino que responde a su visión de que la interpretación no puede quedar reducido al “qué” del texto, es decir a su expresión, sino que debe ampliarse al “para qué” de los textos, en el que aparece el sujeto del discurso, el “quién”. Aunque no lo diga explícitamente, su interpretación está fundada en último término en su comprensión de la filosofía como “saber de vida”, como práctica, más que como “saber científico”.

El legado está en permanente construcción por parte del sujeto concreto inserto en su mundo de relaciones humanas. Ya Hegel había advertido el carácter histórico (en el sentido que Roig otorga a la historicidad como hacer permanente) cuando se refiere a la tradición: “no es solamente una buena ama de casa que se dedique a guardar fielmente lo recibido para transmitirlo íntegramente a los herederos, como el curso de la naturaleza (...) no es una estatua inmóvil, sino una corriente viva” (Hegel, 1955, I, p. 9).

Todo legado adquiere validez a partir la autoafirmación de un sujeto histórico concreto: “El punto de partida para una definición de lo ‘nuestro’ y del ‘nosotros’ ha de ser siempre el sujeto concreto inserto en su mundo de relaciones humanas desde el cual recibe o se apropia de las formas culturales, y no lo recibido en sí mismo, cuya riqueza intrínseca se juega toda entera en el acto de recepción”. (Roig, 2009, p. 63). Está claro que el legado no constituye una esencia, sino que se refiere al mundo de interacciones humanas.

El legado resulta por tanto problemático; no está dado de una vez para siempre y es tarea de las diferentes generaciones asumirlo. La pregunta se vuelve entonces una interrogación por el sujeto que recibe creadoramente el legado; hay que explicitar en cada oportunidad a quiénes se refiere el deíctico “nosotros”, lo que equivale a determinar en cada caso el sujeto mismo del discurso.

2.1.2 La filosofía como crítica. El legado kantiano

Hemos dicho que la filosofía es para Roig un saber crítico, normativo y autónomo. Un saber racional. Sólo desde la razón se puede ejercer criticidad, y sólo desde ella la filosofía puede encontrar su norma fundamental. Crítica significa para la Modernidad que la razón es autónoma, que no depende de otros para fundamentarse. La filosofía moderna: “Se caracteriza por ser un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo.” (Roig, 2009, p. 9). Ahora bien, “lo crítico mismo exige lo normativo, como cosa interna de la filosofía” (Roig, 2009, p. 10). Esta normatividad es previa a toda experiencia. Kant mostró la necesidad de lo apriorístico en el conocimiento de los objetos. Pero si se quiere hablar de lo social en busca de una norma que defina el valor de la decisión, resulta insuficiente una a prioridad centrada exclusivamente en lo epistemológico. Según la lectura que hace Roig de Kant, ambos a priori están presentes,

el que se refiere al conocimiento, el epistemológico, como el que se refiere al hombre, el antropológico. Este último consiste en una “filosofía de la filosofía”, es decir, una meditación sobre el sujeto que conoce, sobre “el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica”. Desde la norma se ejerce la crítica. “La filosofía aparece, pues, como un saber normativo que tiene en cuenta, no solo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que hace uso de esa razón, aun en contra de sus propias posibilidades, con lo que la crítica adquiere una amplitud que le restituye su verdadero valor” (Roig, 2009, p.10). La crítica, entonces, opera en dos ámbitos: el “epistemológico”; y el “antropológico”. Roig reconoce que este segundo ámbito no aparece expresamente formulado por Kant, pero arguye que existe una normatividad de la filosofía interna al ser humano que no puede quedar reducida a señalar los límites de la razón, sino que tiene que ver con el modo de ser del hombre. Así como existen condiciones apriorísticas para el conocimiento, hay otra para la vida política de los sujetos, que no se reduce a “la práctica”, ni a conductas o hábitos o a labores y acciones, debido a que es anterior a todas ellas. La importancia de lo apriorístico en el pensamiento, apareció ya en la conferencia dictada en el Coloquio de Filosofía de Morelia en 1975 cuando Roig planteó el “a priori histórico”; aunque éste no pueda considerarse una formulación primera del “a priori antropológico”, si expresa el reconocimiento de la necesidad de la aprioridad, necesidad que proviene de Kant³⁹.

El a priori antropológico expresa a la historicidad del ser humano: “El a priori antropológico, por contraposición con las formas lógicas del pensamiento, se presenta potencial o actualmente como una *natura naturans* en donde lo teleológico, impuesto o asumido desde una autovaloración es categoría decisiva”. (Roig, 2009, p. 15).

³⁹ Ninguno de los comentaristas de la obra de Roig ha señalado a propósito de su caracterización de la filosofía su relación con la filosofía de la Modernidad y su deuda con la misma. Tampoco que al plantear la fundamentación de la filosofía latinoamericana se sitúe en la conciencia y elija para ello a Kant y Hegel, sin tomar nota de sus implicaciones.

¿Dónde encuentra Roig en la obra kantiana la existencia de ambos a priori? No en las *Crítica de la Razón Pura* ni en la *Crítica de la Razón Práctica*, sino más bien en un libro aparecido entre la publicación de los dos citados. Posterior a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, a mediados de 1783, se publica *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* (Kant, 2007)⁴⁰.

La argumentación de Roig se centra en el párrafo 57 de los *Prolegómenos*. Su objetivo es mostrar que está justificada, en el pensamiento de Kant, la existencia tanto del a priori epistemológico como del antropológico. Así, la afirmación de que “es necesario evitar todo juicio trascendente de la razón pura”, es el antecedente necesario para afirmar el a priori epistemológico. El “antropológico” se justifica, en cambio, por la afirmación de que podríamos “elevarnos hasta conceptos que estén dados fuera del uso empírico de la razón” (Roig, 2009, p. 9), consecuencia de una “exigencia inevitable y espontánea del hombre”, que no es sino el otro nombre de la Metafísica. (Roig, 2009, p. 10). El a priori antropológico “restituye a la filosofía su condición de ‘saber de vida’, y no su pretensión de ‘saber científico’, y da a la científicidad de la misma, su verdadero alcance” (Roig, 2009, p. 11. Las comillas son del autor).

Roig entiende que la justificación del “a priori antropológico” se muestra en la necesidad de “la amplitud de lo crítico” a la que Kant se ha referido. Por ello:

La filosofía aparece, pues, como un saber normativo que tiene en cuenta no solo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que hace uso de esa razón, aun en contra de sus

⁴⁰ Algunos de los comentaristas de Kant piensan que el libro habría tenido como objetivo “popularizar la filosofía crítica” y volverla más comprensible mediante la utilización del método analítico. Otros, en cambio, señalan que su intención fue más bien polémica: responder las objeciones hechas por otros pensadores a la primera edición la *Crítica* de 1781 (Kant, 7-8, 1999). Roig utiliza la traducción de la obra de Kant editada por editorial Porrúa de México con notas de Francisco Larroyo (2007). Sin embargo, nos parece más adecuado utilizar para el presente trabajo la edición bilingüe de Mario Caimi, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (Kant, 1999), cuya Introducción aporta información sobre del propósito del libro del filósofo prusiano).

propias posibilidades, con lo que la crítica adquiere una amplitud que le restituye su verdadero valor” (Roig, 2009, p. 10).

La primera norma anunciada antes se refiere a la prohibición de emitir juicios trascendentes por parte de la razón pura. Trascendentes se refiere aquí a objetos situados más allá de la experiencia, Dios, alma y mundo, que son ideas reguladoras del conocimiento, y no a los objetos dados en la experiencia. Es el límite de la razón que responde a la pregunta “¿qué puedo conocer?”. Roig no hace ningún cuestionamiento a esta orden como tal. Solamente critica que el saber científico erigido sobre esta norma se presente como el único modelo válido de saber, excluyente de cualquier otro. Frente a las exigencias del “saber científico”, Roig pregunta por aquella “disposición natural” del hombre, que es la que le lleva a buscar conceptos que estén fuera del uso empírico de la razón y que además tengan una implicación axiológica:

Los verdaderos alcances de la crítica únicamente podrán señalarse, por lo dicho, en la medida en que se tenga en cuenta la presencia de lo axiológico, a tal extremo que no hay una “crítica de la razón” que pueda ser ajena a una “crítica del sujeto”, desde cuya *sujetividad* se constituye toda objetividad posible”. (Roig, p.15; 2009, las cursivas son del autor)

El “a priori antropológico” es mencionado por Kant “cuando nos habla de la metafísica como una exigencia espontánea e inevitable del hombre, o cuando nos afirma que existirá siempre una metafísica y que ella es apremiante necesidad de la que nos es imposible renunciar. (Kant, 1973: parágrafo 60) (Roig, 2009, p. 10). La exigencia espontánea e inevitable del hombre por hacer metafísica se refiere a la “disposición natural” de la que se habla en la *Crítica de la razón pura*, y que se refiere a preguntas que surgen “de la naturaleza de la razón humana universal (...) que la razón pura se plantea a sí misma, y a las que ella es

impulsada por su propia necesidad a responder cómo pueda” (Kant, B21-B22). Estas preguntas son, por ejemplo, si el mundo tiene un comienzo o existe desde la eternidad, etc. Y conducen, como a una de sus posibilidades, a la pregunta “¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?” (Kant, B22).

La crítica de la razón conduce pues, en último término, necesariamente a la ciencia; en cambio, el uso dogmático de ella sin crítica [conduce] a afirmaciones sin fundamento., //a las que pueden oponérseles [otras] igualmente verosímiles, y por tanto, conduce al **escepticismo**. (Kant, B23)

Esta fue la conclusión de Kant en la *Crítica de la razón pura*. En los *Prolegómenos*, en el párrafo final, 60, se llega a la conclusión: la metafísica “está dada realmente en la disposición natural de la razón humana” (Kant, 2014, 275). Ello sin embargo plantea problemas que ya fueron conocidos en la *Crítica de la razón pura* y que ahora aparecen en los *Prolegómenos*:

Pero como hemos encontrado, entre tanto, que este uso meramente natural de tal disposición de nuestra razón, si ésta no está refrenada y mantenida dentro de limitaciones por una disciplina de la razón, disciplina que solo es posible mediante la crítica científica enreda a la razón en conclusiones dialécticas trascendentes, en parte meramente aparentes, y en parte conflictivas entre sí; y como además encontramos que esta metafísica sutilizante es superflua para el progreso del conocimiento de la naturaleza”. (Kant, 2014, p. 275. Las cursivas constan en el original alemán y en la traducción).

¿Por qué entonces existen tales preguntas en el uso natural de la razón? Para Kant, se trata de un recurso para liberar al concepto de la sensibilidad, no para conocer objetos trascendentes como si estuviesen dados en la experiencia, sino para que los principios prácticos encuentren la universalidad que la razón requiere para sus expectativas y esperanzas. Kant, al hablar de los objetos por los que se pregunta desde la “disposición natural” y por tanto de una metafísica natural, no se está refiriendo al quehacer humano histórico, sino a lo que está situado fuera de la experiencia — Dios, alma y mundo —, para que actúen como ideas regulativas y de síntesis de los conocimientos. En Roig la cuestión es otra. Se refiere al proceso de constitución de un sujeto, el “ponerse”, en el rescate de la cotidianidad “dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria” (Roig, 2009, p. 12).

La conclusión que extrae Roig de su lectura de los párrafos 57 y 60 de los *Prolegómenos* no resulta evidente. La mención explícita al hombre como objeto de esta preocupación metafísica no aparece justificada. Tampoco puede confundirse el a priori antropológico con la búsqueda de “finalidad” que Kant tilda de “provechosa”, pero que se refiere a la preocupación metafísica por el alma, el mundo y Dios. Ahí no aparece el “hombre que hace uso de esta razón”.

Así, las ideas trascendentales, si bien no sirven para instruirnos positivamente, sirven empero para anular las afirmaciones del *materialismo*, *del naturalismo* y *del fatalismo*, afirmaciones temerarias y restrictivas del uso del campo de la razón; y con ello sirven para procurarles a las ideas morales un espacio fuera del campo de la especulación; y esto explicaría, en alguna medida, me parece, aquella disposición natural (Kant, 1999, p. 279).

Julián Marrades ha mostrado en la obra hegeliana el aporte de Hegel a la fundamentación kantiana del a priori epistemológico, el único existente:

Por esta razón, y a diferencia del tipo de fundamentación que suministra la *Crítica de la razón pura*, —donde el análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo se atiene a criterios y procedimientos independientes por completo de dicho conocimiento, que no tienen por qué ser reconocidos por el sujeto de éste —, tanto la meditación metafísica cartesiana como la exposición fenomenológica hegeliana tratan de ajustar la forma de la deducción del verdadero saber a partir del conocimiento disponible, a las condiciones de comprensión del sujeto de dicho conocimiento. (Marrades, 2001, pp. 119-120)

Pese a lo señalado por Roig hasta el momento, la formulación kantiana del a priori antropológico llega a su expresión adecuada con Hegel. “Si comparamos las dos normas señaladas por Kant con las que surgen del texto hegeliano, resulta claro que las dos primeras no hacen tanto a la forma que se ha de dar al sujeto, como sujeto histórico, cuanto al ejercicio de la razón de ese mismo sujeto”. (Roig, 2009, p. 13). El interés de Roig es la filosofía como saber de vida y no como conocimiento que es la limitación del enfoque de Kant:

El verdadero sentido y peso del a priori antropológico no podría surgir del sujeto kantiano, aun cuando, como hemos visto, Kant no puede evitar el reconocimiento de ese tipo de a priori, e incluso nos llega a decir que su formulación, en los términos que él nos la presenta, no es contradictoria con la norma que exige movernos dentro de los límites posibles de nuestro conocimiento. (Roig, 2009, pp.13-14).

Lo decisivo de la herencia kantiana en Roig, sin embargo, no está en los antecedentes teóricos del “a priori antropológico”. Lo más importante es la caracterización de la filosofía

como crítica y normativa. Fue “a partir del filósofo alemán cuando se tomó una clara conciencia tanto de ese carácter como de su necesidad”. (Roig, 2009, p 9)⁴¹.

A partir de ese principio [el principio de la subjetividad] explica simultáneamente la superioridad del mundo moderno y su propensión a la crisis; ese mundo hace experiencia de sí mismo como mundo del progreso y a la vez del espíritu extrañado”. (Habermas, 1989 p. 28, la aclaración entre corchetes es mía)

Adriana Barrionuevo ha señalado la dificultad que entraría el formalismo kantiano en relación con el pensamiento de Roig: “Un hombre que pensara conforme al formalismo kantiano lo haría desde su más absoluta y solitaria racionalidad, siendo la sola razón quien guía la constitución de la verdad sin dejarse influir por afinidades, antipatías o intereses”, (Barrionuevo, 2011, p. 12). De ahí la necesidad que se le presenta a Roig de encontrar el antecedente conceptual del “a priori antropológico” en Kant, en su búsqueda de establecer relación entre lo formal (lo apriorístico, y la historia. Es curioso también que Roig no mencione el carácter trascendental de la aprioridad. Tanto el “a priori epistemológico” como el “antropológico” son trascendentales en los sentidos que Kant les dio: “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestros conceptos *a priori* de objetos. Un sistema de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*” (Kant, 2009, A11, p. 45. Las cursivas son del traductor y corresponden al original alemán.)

La filosofía debe encontrar su fundamento en sí misma. Este fundamento es un a priori respecto de la experiencia, aunque se dé en la experiencia y esté situado en la misma. El énfasis en la racionalidad marca una notable diferencia de Roig en relación tanto con los

⁴¹ La crítica es la dimensión de la razón que ejerce el Entendimiento. Habermas lo denomina “principio de la subjetividad”. La crítica o el principio de subjetividad dan carácter propio a la Modernidad hasta el punto de identificarla ambas: “La edad de la crítica” es el otro nombre de la Modernidad

“fundadores” de la filosofía latinoamericana, como con los planteamientos de sus colegas de la filosofía de la liberación de los años setenta del siglo pasado. El giro moderno que Roig exige a la filosofía, encontrar su propio fundamento en sí misma, a partir de la razón, no ha sido explícitamente planteado antes.

Sin duda alguna, recae en Kant el enorme mérito de, a la vez, ser el paradigma del propósito ilustrado acerca de la razón, y de dar origen a esta actividad autocontemplativa de la razón (...) En este esfuerzo por aclarar su procedimiento y preservarse de errores, la razón establece un juicio sobre sí misma, examinando la posibilidad *de* su propia indagación objetiva”. (Pérez S., 2012, p. 62)

2.1.3. La cuestión del comienzo de la filosofía en Hegel.

La relación que Roig establece entre Kant y Hegel es la propia de la filosofía de la Modernidad. Para Habermas, Kant es el antecesor de Hegel en la construcción del “discurso filosófico de la Modernidad”: “Kant expresa el mundo moderno en un edificio de ideas. Pero esto solo significa que en la filosofía kantiana se reflejan como en espejo los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcanzara a entender la modernidad como tal.” (Habermas, 1989, p. 32). Para Habermas, la explicación de esta falta de comprensión de la modernidad en Kant se debe a la insuficiencia del principio de la subjetividad (el entendimiento) para “estabilizar una formación histórica, que ha roto con todas las ligaduras tradicionales” (Habermas, 1989, p. 33)⁴².

⁴² “Y el choque entre la razón como analítica y divisora y las exigencias de la unidad expresiva hacen surgir la distinción de Hegel entre entendimiento y razón. ‘Entendimiento’ tiene para Hegel todos los rasgos atribuidos a la racionalidad en la polémica romántica; distingue y divide. Pero “Razón” es un modo superior de pensamiento que, de algún modo, vuelve a poner en marcha todas estas distinciones y nos lleva a la unidad unificadora”. (Taylor, 1983, pp. 36-37. Las comillas son del autor).

La premisa de la Ilustración, “sapere aude”, declaró la ruptura con todas las épocas anteriores. El entendimiento o el “principio de subjetividad” que es “la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo —retrospectivamente—” (Habermas, 1989, p. 31), se convierte en el juez de los nuevos tiempos. Sin embargo, el principio de subjetividad puede volverse absolutista en el ejercicio de la crítica (Habermas, 1989, p. 41). De ahí la necesidad de que el “saber de vida” vaya más allá de las divisiones que crea el entendimiento y muestre la unidad de la época. Se trata de alcanzar un saber que reconcilie los conflictos de la época. La modernidad tiene conciencia de ser actual y en ese sentido, histórica. El proceso de fundamentación tiene que realizarse en la historia y no solamente en el ámbito de la reflexión (el entendimiento). La razón y no sólo el entendimiento deberá movilizarse “como poder reconciliador contra las positividades de una época desgarrada” (Habermas, 1989, p. 35).

El punto de partida del pensamiento de Hegel no fue encontrar las condiciones de posibilidades del conocimiento ni responder a la pregunta, “¿qué puedo conocer?” Frente a las crisis del mundo moderno, la preocupación del joven Hegel fue encontrar la armonía perdida existente en su caso en los orígenes del cristianismo. Tanto Hegel como Hölderlin en su juventud fueron admiradores de la figura de Jesús y del mundo helénico respectivamente, como modelos de conciliación en medio de la conflictividad de su época:

Ambos comprendieron su propio tiempo como una época escindida y necesitada de unificación. Y los dos —cada uno por su lado— dirigieron sus miradas en una dirección retrospectiva, fijándola en épocas ya desaparecidas, --el mundo helénico, el mundo judeo cristiano--, a fin de recobrar reflexivamente del pasado una imagen fiable del presente. (Marrades, 2001, p. 24)

De ahí la preocupación de Hegel por encontrar la unidad en la Modernidad.⁴³

Hemos analizado antes el artículo publicado en la Revista “Nuevo Mundo” de Mendoza en el año 1973, en que Roig plantea el problema del concepto de alteridad en el pensamiento del filósofo cordobés Nimio de Anquín. Esta cuestión, que parecería ser propia de la filosofía “académica” tan denostada por Roig, es uno de los referentes principales para entender el papel que Hegel ha jugado en la construcción de la teoría de la filosofía latinoamericana. “El pensamiento hegeliano —que tiene sus raíces en la modernidad y que es la expresión más acabada de la misma— viene pues con esto a destruir la posición del pensamiento griego y el medioeval en lo que respecta al problema de la alteridad, si bien de diverso modo” (Roig, 1973, p. 203).

La alteridad, “concepto axial dentro de la filosofía de la liberación” (Roig, 1973, p. 203), fue absorbida por el Espíritu Absoluto señala Anquín y con ello el objeto perdió la oportunidad de ser diferente, otro. Ahora bien, la presencia de América Latina no puede ser pensada en los términos hegelianos que según la expresión de Anquín se reduce a un “solipsismo dialéctico” sino que debe plantear “la afirmación existencial del objeto”, como veremos posteriormente (Roig, 1973, p. 217).

Construir la tesis de una filosofía latinoamericana implica pues, para Roig, analizar el *status quaestionis* de la filosofía moderna, Hegel en primer lugar, desde la lectura realizada por Nimio de Anquín, pero también las que llevaron a cabo Miguel Ángel Virasoro y Carlos

⁴³ Como señala Charles Taylor, las dos oposiciones que más agudamente expresaban la división de la época cuando el joven Hegel comienza sus escritos eran los ideales de libertad radical y de expresión integral. Ello conducía a las “oposiciones entre pensamiento, razón y moralidad, por un lado, y deseo y sensibilidad, por el otro; la oposición entre la más plena libertad autoconsciente, por una parte y la vida en la comunidad, por la otra, la oposición entre la conciencia propia y la comunión con la naturaleza, y por encima de esto, la separación de la subjetividad finita de la vida infinita que corría a través de la naturaleza, *la barrera entre el sujeto kantiano y la sustancia spinozista*”. (Taylor, 1983, p. 27. Las cursivas son mías).

Astrada, que asumieron a Hegel en la búsqueda del reconocimiento de la historicidad del hombre a partir de la alteridad.

¿Cuál es la diferencia que Roig establece entre Kant y Hegel? Fundamentalmente esta tiene que ver con la caracterización del a priori antropológico. Para el mendocino, Kant se queda en lo epistemológico; no le interesan tanto los sujetos que filosofan como las condiciones formales que les permiten hacerlo. Desde este punto de vista, las discusiones sobre el énfasis en la razón entendida como entendimiento, el problema del sujeto mismo que va atravesando diferentes etapas y que va cambiando de identidad, no es tema de discusión. El mérito de Hegel, para Roig, radica en haber formulado el “a priori antropológico” que es el momento en que el sujeto se constituye como tal. A su manera, Roig, para dar cuenta de la existencia de este a priori en la historia, va a intentar también hacer una “inversión” de Hegel, partiendo no de la conciencia sino de lo que denomina facticidad.

Al comienzo de su etapa latinoamericana, Roig acudió a Hegel para plantear el comienzo de la filosofía americana. Si había filosofía en América, debería tener un comienzo, comienzo no de hecho sino de derecho. Para un pensamiento moderno, ello sólo es posible cuando la conciencia se vuelve consciente de sí misma, es decir autónoma, libre. Dicho comienzo, como hemos visto, está formulado conforme a las pautas prescritas por Hegel en la *Introducción a Las lecciones de la Historia de la Filosofía* (Hegel, 1955, I). La filosofía comienza cuando el pensamiento abandona la forma de representación y, libre, capta la idea de lo absoluto; y cuando, simultáneamente, en las ciudades florece la libertad política y el ciudadano se considera integrado al estado. “El comienzo de la filosofía tiene para Hegel un aspecto social inevitable. No es un hecho de un hombre aislado, sino de una comunidad que se ha constituido como estado” (Roig, 1971, p. 11):

Cuando decimos que para que surja la filosofía hace falta que se dé la conciencia de libertad, queremos decir que *este principio debe ser básico en el pueblo donde comienza la filosofía*; el pueblo que abriga esta conciencia de la libertad basa su existencia en este principio, en el sentido de que la legislación y el estado todo del pueblo tiene su fundamento, *exclusivamente, en el concepto que el espíritu se forma de sí mismo en sus categorías*. (Hegel, I, 1955, p. 91, las cursivas son mías).

Este sujeto plural es el “a priori antropológico:

Por lo demás, la filosofía, cuyo comienzo solo es posible desde un autorreconocimiento de un sujeto como valioso para sí mismo, necesita, como dice Hegel en una valiosa tesis que habrá de ser rescatada en su justo sentido, de un ‘pueblo’, por donde el sujeto no es ni puede ser nunca un ser singular, sino un plural, no un ‘yo’, sino un ‘nosotros’, que se juega por eso mismo dentro del marco de las contradicciones sociales, en relación con las que se estructura el mundo de códigos y de subcódigos. (Roig, 2009, p. 15).

La pregunta por el comienzo de la filosofía implica una historia de la misma. Este comienzo se produce cuando el pensamiento es consciente de volverse autónomo y cuando los individuos pierden su carácter de tales y son conscientes de ser libres en el Estado. Lo que implica, aunque Roig expresamente no lo señale, una relación intrínseca entre pensamiento e historia, que mantiene por así decirlo la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad.

Las hazañas de que nos habla la historia de la filosofía no tienen nada de aventuras, del mismo modo que la historia universal no es algo puramente romántico (...) La historia de la filosofía no es tampoco un desfile de pensadores dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario, sino que en el movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional. (Hegel, I, 1955, p. 24).

Las condiciones necesarias para que pueda hablarse propiamente del comienzo de la filosofía son acontecimientos históricos⁴⁴. La afirmación hegeliana de que el comienzo de la filosofía acontece simultáneamente con el florecimiento de la libertad en “la forma concreta de un pueblo”, fue acogida en el siglo XIX y comienzos del XX por diferentes pensadores europeos y latinoamericanos que insistieron en la necesaria relación entre filosofía y época. No se entendieron sin embargo en los términos del filósofo alemán ni se mantuvo su nivel ontológico, dejando de lado la función del “Geist” o “Espíritu” en Hegel⁴⁵.

Para Roig, la fundamentación de la filosofía latinoamericana debe darse a través de la razón. Es lo que Hegel planteó en la *Fenomenología del Espíritu*⁴⁶. Coincide con esta etapa de formulación de la teoría del pensamiento latinoamericano, la desaparición de los filósofos griegos estudiados por Roig durante décadas atrás. Su libro sobre Platón publicado en la década anterior (1972) es citado pocas veces, y sobre todo el filósofo griego deja de ser un referente teórico, como pasan a serlo Kant o Hegel. Esta ausencia puede explicarse en el sentido en que Roig quiere tratar en los términos de la Modernidad el problema de la teoría del pensamiento latinoamericano, pese a que en *Platón o la filosofía como experiencia y libertad* (Roig, 1972), el autor de República fue considerado un interlocutor obligado para la

⁴⁴ Es muy importante el señalamiento que hace Hegel en relación a la “encarnación” de lo absoluto en lo histórico y que será tema de controversia para la lectura de Roig: “aunque la filosofía, como el pensamiento y la comprensión el espíritu de una época, es necesariamente algo apriorístico, es también, al mismo tiempo y no menos esencialmente, un resultado puesto que el pensamiento se produce, más aún, es la vida y la actividad que consisten en producirse. Esta actividad encierra el momento esencial de una negación, en cuanto que producir, es al mismo tiempo, aniquilar, pues la filosofía para poder producirse, tiene como punto de partida lo natural, de lo que arranca para superarlo”. (Hegel, I, 1955, p. 53).

⁴⁵ “Toda filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución espiritual; de donde se desprende que solo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo” (Hegel, I, 1955, p. 48). De todas formas, esta sentencia hegeliana constituirá presupuesto permanente para la filosofía latinoamericana de autores como Zea, Salazar Bondy o el mismo Roig. Ello implica el privilegio concedido a la filosofía para entender los problemas de la época. Sin embargo, es lícito preguntar sobre la validez general de dicha afirmación. ¿Qué tienen en común esa conciencia e historia para coincidir?

⁴⁶ “Lo que separa a Hegel de sus contemporáneos románticos es su insistencia en que la síntesis se logre por medio de la razón. Para muchos pensadores de la generación romántica, ésta pareció una exigencia imposible; pues la razón era precisamente lo que analizaba, lo que segmentaba la realidad para hacerla comprensible” (Taylor, 1983, p. 33)

época actual, en el que encontraba conceptos propios de la filosofía moderna como el de “sujeto”.

Hegel en la “Introducción” a las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, hablaba de lo inútil que significaba volver a las filosofías antiguas para pensar el presente. Ni la nostalgia por el pasado considerado ideal ni la presunta legitimidad que concede la vuelta a los orígenes del pensamiento puede disminuir la aguda conciencia del presente de la Modernidad, su tensión por el cambio constante, su conciencia de ser única frente a las demás etapas: “En el espíritu de los tiempos modernos laten ideas más profundas, que, para sentirse despiertas, para alumbrarse, necesitan de otro medio, de otro presente que aquellos pensamientos abstractos, vagos y grises de los tiempos antiguos” (Hegel, I, 1955, p. 51). Por ello, la herencia de los pensadores griegos no puede ser traspasada sin más a la Modernidad:

Y otro tanto acontece con los problemas referentes a la capacidad de conocimiento y a la contraposición de subjetividad y objetividad, inexistente aún en tiempo de Platón. La sustantividad del yo, su ser para sí, era algo ajeno a este filósofo; aún no había llegado el hombre a replegarse tanto sobre sí mismo, no se había establecido aún por sí mismo. (...) Pero ni Platón ni Aristóteles ni los juristas romanos, a pesar de ser ese concepto la fuente única del derecho, sabían que el hombre es libre en sí y para sí, conforme a su sustancia, que nace como un ser libre. (Hegel, I, 1955, p. 51)

El problema de la fundamentación del pensamiento latinoamericano centrado en el “a priori antropológico” se plantea en el concepto de conciencia que, de acuerdo con lo señalado en la *Fenomenología del Espíritu*, en su desarrollo pasa a ser autoconciencia, en donde se constituye el sujeto. Comienzo y sujeto integran un mismo proceso: “No hay ‘comienzo’ de la filosofía sin la constitución de un sujeto”. (Roig, 2009, p. 81). De la “Introducción” a las *Lecciones de historia de la filosofía* donde aparece el “a priori antropológico”, Roig pasa a

analizar la *Fenomenología del espíritu* para aclarar la constitución de la conciencia como autoconciencia:

Por lo que venimos diciendo, no nos cabe duda que el verdadero aporte que hizo Hegel, tal como lo vemos desde nuestra perspectiva, se encuentra en sus análisis del hecho de la autoconciencia, nivel en el que precisamente fue enunciado el *a priori antropológico*. (Roig, 2009, p. 91. Las cursivas son del autor)

El planteamiento hegeliano *constituye* para el filósofo mendocino “un nuevo *Discurso del método*, tal vez el segundo y el más importante luego del cartesiano” (Roig, 2009, p. 83). Considera que este nuevo discurso es válido para el pensamiento latinoamericano, ya que en él se sientan las bases teóricas para los replanteamientos del “comienzo” de la filosofía, tanto en el plano epistemológico como en el social-histórico.

No deja de parecer extraña esta discusión con Hegel en medio de las urgencias políticas de la época y la presión de la mayoría de los filósofos de la liberación por un compromiso político militante. Roig, sin embargo, acude a la necesidad del pensamiento de ser pertinente. La pertinencia es un concepto relativo que depende del objetivo que se busca. Para una teoría crítica, el pensamiento de Hegel cobra actualidad porque reclama la autonomía del pensamiento como la conciencia de libertad de un grupo de ciudadanos unidos por una instancia universal. Más bien, la pérdida de conciencia de la falta de libertad y no considerarse a sí mismos como valiosos revela la dependencia de los países latinoamericanos, tanto en el ámbito económico como en el pensamiento. Para hacer filosofía latinoamericana en las condiciones de los países de la región, hay que asumir el problema de la falta de libertad y la necesidad de la liberación. Ahora bien, esa “actualidad” de Hegel debe ser

“decodificada” por nosotros los contemporáneos, lo que significa para Roig el derecho a hacerla desde el objetivo de hacer filosofía latinoamericana⁴⁷.

¿Cómo surge el “a priori epistemológico”? Para Roig, en las diferentes etapas que atraviesa la conciencia para llegar a ser autoconciencia, de acuerdo a lo planteado por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. Para ello procede a clarificar algunos conceptos básicos. El primero gira en relación al significado del deíctico “nosotros”, tomando en cuenta la afirmación de “ponernos a nosotros mismos como valiosos” como condición del “a priori antropológico”. El “nosotros”, como ya se ha manifestado, es un sujeto. Pero no un sujeto pensante como el “cogito” cartesiano. Es un sujeto que Roig califica de “empírico” porque tiene la potencia o capacidad de tener experiencias. En ese sentido, “empeiria” es el otro nombre de la historicidad. “El hecho de que todo hombre se defina por la historicidad implica la existencia de una conciencia histórica, dicho de otro modo, de una determinada experiencia de sí mismo que solo es posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia” (Roig, 2009, p. 81).

Este sujeto “empírico” del que emana el “a priori antropológico” muestra la prioridad de lo axiológico respecto de lo gnoseológico.⁴⁸ “El hombre se constituye como sujeto con anterioridad a toda filosofía, pero históricamente, es a partir de la modernidad cuando el pensamiento filosófico es elaborado como una teoría de la subjetividad” (Pérez C., 2005, p. 28)⁴⁹.

¿Cómo conciliar este sujeto empírico con las exigencias de universalidad de lo axiológico? La constitución del sujeto no implica para Roig caer en lo subjetivo, entendido

⁴⁷ Roig alega que, así como Hegel tuvo la libertad de interpretar la historia de la filosofía, nosotros tenemos igual derecho a hacerlo con él. Pero ello no impide reconocer que “el pensar contemporáneo en lo que ha tenido y tiene de más fecundo depende de la crítica a la filosofía hegeliana del concepto” (Roig, 2009, p. 84).

⁴⁸ Esta prioridad es la que según Roig permite, una vez constituido el sujeto, tomar distancia frente al mundo. “Solo la constitución del hombre como sujeto hace nacer al mundo como objeto y el ‘tomar distancia’ del que hemos hablado es, primariamente un hecho antropológico” (Roig, 2009, p. 82. Las comillas son del autor).

⁴⁹ Esta cita de Carlos Pérez Zavala ilustra dos afirmaciones centrales que se han hecho a lo largo del trabajo: primero, que la teoría de la constitución del sujeto es moderna, modernidad a la que Roig se adscribe y segundo que esta constitución es un hecho que surge a partir de la existencia humana, hecho que remite al concepto de “facticidad” utilizado por Roig.

este como posición del sujeto individual. El comienzo de la filosofía supone la constitución del sujeto, pero el filosofar de ese sujeto exige un pueblo. De ese modo, el concepto de “sujeto empírico” no cae en la confusión de la singularidad.

La afirmación de “ponerse a sí mismo como valioso” y de “considerar como valioso el pensar sobre sí mismo” es un acto valorativo originario, fundamento del que depende o en el que se afirma toda afirmación posible sobre el mundo. Ello no implica sin embargo para Roig la prioridad de la conciencia, ontológicamente hablando, sobre el mundo. El sujeto surge de un acto de conciencia originario y en ese sentido define al hombre. Pero esa conciencia está situada en la realidad social a la que incorpora en su constitución; no es un yo cartesiano como Roig señala, sino el sujeto de un pueblo que lleva en sí la conciencia de ese pueblo, aunque se realice en un individuo.

La constitución del hombre como sujeto no hace nacer la realidad externa como tal, pero sí al mundo como objeto, por cuanto el objeto solo se constituye como tal frente a un sujeto. (...)

La filosofía de Roig es realista: el autor sostiene que la conciencia no es anterior ontológicamente al mundo y que la objetividad se nos presenta como una “conciencia del mundo” y la “realidad” como el *a priori* último desde el cual todo otro *a priori* se convierte en una “a posterioridad”. (Pérez C., 2005, p. 55. Las comillas y cursivas son del autor)

A partir de la conciencia se constituye el sujeto. Por ello resulta inadmisibles postular que la especie humana haya vivido un estado anterior a tener conciencia. Hegel no está de acuerdo con la “historia hipotética” de Rousseau. Hegel, dice Roig, habla también de un “hombre natural” o de un “hombre en estado de naturaleza”. Pero a diferencia del filósofo ginebrino el “estado de naturaleza” no constituye un hipotético comienzo de la historia

humana, dejado atrás para siempre, sino que una posibilidad siempre presente para el sujeto.⁵⁰ En ese sentido, el “hombre natural” no existió para Hegel. Como ser histórico, el hombre logró su “ascenso” a su humanidad con los riesgos de los posibles regresos a la naturaleza. “Hegel comprende claramente que el ‘hombre natural’ se encuentra presente el ser histórico y es riesgo constante que la conciencia tiene siempre a su lado en sus sucesivas figuras” (Roig, 2009, p. 85 las comillas son del autor). Para negar la posibilidad de que el hombre “en estado de naturaleza” hubiese carecido de conciencia, Hegel señala la diferencia tajante entre el hombre y el animal. Éste último está atrapado en su singularidad y no puede acceder a lo universal. No es histórico en el sentido, de que no tiene capacidad de experiencias.

El hombre, en cambio, tiene “el poder de elevarse, de empinarse o peraltarse sobre la naturaleza; *la humanidad es tal cuando se levanta sobre la animalidad*. (Roig, 2009, p. 85. Las cursivas son mías). El animal en cambio está condenado a la repetición indefinida. El animal no sería propiamente un “en sí”, es decir un ser con potencia para llegar al “para sí” y en ese sentido “representaría una versión muy pobre de la individualidad” (Roig, 2009, p. 85). El hombre es un ser-en sí que sí tiene la potencia de llegar a ser para sí, es decir sujeto. La historia de la constitución del sujeto se desarrolla para Roig en los cinco primeros capítulos de la *Fenomenología*. Se trata de un viaje en que se va de la conciencia sensible hasta la razón (*Vernunft*)⁵¹.

Dentro de las figuras propuestas por Hegel, la autoconciencia resulta decisiva para la consideración de Roig. En ella el hombre se vuelve consciente de su oposición al mundo y

⁵⁰ Roig no repara en el contexto histórico en que Rousseau planteó la “historia hipotética” del “hombre natural”. Como lo ha señalado Miguel Roig, “-la representación de un estado natural es, en Rousseau, solo un lado –el lado crítico- de su concepción de la historia. (...) la idea de estado natural hace las veces de instancia moral, en virtud de la cual puede justificarse un doble propósito: calificar, de una parte, el desarrollo histórico de las instituciones humanas como agudización progresiva de la desigualdad, y demandar, de otra parte, la reconciliación definitiva del individuo con sus instituciones” (Giusti M., “Crítica y defensa de la Modernidad (Aufhebung) de la Modernidad en Hegel” en M. Giusti, S Rendón et al, 2012, p. 27).

⁵¹ Roig enumera los momentos de este proceso: el de la conciencia (*Bewusstsein*) o del en sí (*an sich*), el de la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), o del para sí (*für sich*), y el de la razón (*Vernunft*), o del “en sí y para sí” (*an und für sich*) (Roig, 2009, p. 86).

consciente de sí mismo. La autoconciencia implica pasar del tiempo de la naturaleza al tiempo de la historia. ¿Pero qué es lo que mueve a este proceso que lleva al hombre a descubrirse a sí mismo como sujeto? Roig señala que es el deseo (*Begierde*) que es un impulso que proviene de la misma necesidad implícita en la naturaleza humana. Este impulso permite “dejar a la naturaleza atrás” y gracias a ello acceder a lo histórico. Sobre esta cuestión, bien vale citar una aguda anotación de una de la más lúcida filósofa contemporánea, J. Butler, quien dice:

Al evaluar la viabilidad histórica de la metafísica de Hegel se vuelve esencial considerar al deseo, pues en la concepción de aquel el deseo consiste en el incesante esfuerzo por superar las diferencias externas, una meta cuyo proyecto es devenir un sujeto autosuficiente para quien todas las cosas en apariencia diferentes surgen, al final, como rasgos inmanentes del sujeto mismo. (Butler, 2012, p. 35)

Roig no hace más comentarios sobre el deseo, da por supuesto que tiene intencionalidad moral, una “incipiente esencia de razón”, como diría Judith Butler, que permite afirmar la posibilidad de un sujeto moral unificado. Para los filósofos modernos, el cumplimiento de la regla “ha de ser resultado del afecto moral, del deseo de bien” (Butler, 2012, p.35). Pero ¿qué sucede si esa relación entre deseo y razón y las relaciones internas que implica comienzan a disolverse? Entonces el deseo “se vuelve una fuente de desplazamiento ontológico del sujeto humano; en las etapas más tardías, en la obra de Lacan, Deleuze y Foucault, el deseo llega a significar la imposibilidad del sujeto coherente” (Butler, 2012, pp. 35-36). Roig, como pensador moderno, considera más bien que el deseo tiene necesariamente una intencionalidad moral, lo que le hace entrar en polémica con los postmodernos, como se verá en su momento.

La autoconciencia se abre al mundo humano y a la libertad. Para ello pone en juego su vida por el reconocimiento. Como escribió uno de los profesores de Roig durante su estancia en Paris, Jean Hyppolite:

La existencia del hombre, de ese ser que es continuamente deseo y deseo del deseo, se despegaba de esta manera del ser ahí vital. La vida humana aparece de tipo diferente y con ello se ponen las condiciones para una historia. El hombre, se eleva por encima de la vida, sin embargo, es la condición positiva de su emergencia; es capaz de poner en juego su vida liberándose así de la única esclavitud posible, la de la vida. (Hyppolite J, 1974, p. 154).

Así, el sujeto de la autoconciencia es para Roig, “un sujeto inmerso en un mundo relacional humano del que deriva su propia posibilidad como sujeto, y, a la vez todos sus riesgos.” (Roig, 2009, p.88).

El mundo de la filosofía clásica entendió que la conciencia necesitaba, para ser tal, de una comunicación con otra. Pero el aporte de Hegel, sin embargo, según Roig, estriba en la descripción de los modos de reconocimiento: no se trata de dos autoconciencias autónomas y libres que se ponen en relación, sino que aparecen contrapuestas. Una es la conciencia independiente que tiene el ser para sí; otra, la dependiente que tiene el ser para otro. Para Roig, esta contraposición adquiere sentido en el trabajo. El viaje de la conciencia es un proceso de humanización, de transformación de la naturaleza que se logra por el trabajo. La humanización es un hacerse y un gestarse del hombre, el otro nombre de la historicidad.

El historicismo de Roig implica una elección continua. Es el gestarse del hombre que está siempre luchando para no volverse naturaleza o para ser sometido. La libertad aparece entonces como resultado de un conflicto. Todos los seres vivos están sometidos a esta lucha continua, pero lo que diferencia al hombre de los demás seres vivos es que el gestarse forma parte del desarrollo de la conciencia y por tanto de la constitución del sujeto.

La libertad propiamente solo existe en sociedades de hombres libres, no de individuos aislados, pero éstos pueden anunciar el cambio de las relaciones sociales.

La historia humana es el conjunto inarmónico de elecciones y de acciones, de posibilidades y de ejecuciones, de responsabilidades y de proyectos. En último término, esta historia humana tiene un sentido en la medida en que no se agota en lo ejecutado cada día. Esa historia es política: el individuo debe formar parte de un “pueblo” de ahí que desde este punto de vista tenga prioridad las razones del hacer, es decir, en el ámbito de lo axiológico o lo valorativo, y que siempre estas razones sean las de una comunidad o grupo de personas, lo que implica su dimensión política. Dada la existencia de múltiples acepciones de historicismo, es necesario precisarlo:

La doctrina que afirma que la realidad es historia (o sea desarrollo, racionalidad y necesidad) y que todo conocimiento es conocimiento histórico, tal como lo expresaron Hegel (cf. Especialmente *Geschichte der Philosophie*, I, Introd; trad. esp.: Historia de la filosofía, México, 1955, F.C.E.) y Croce (*La storia como pensiero e come azione*, 1938, p. 51; trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad*, México, 1960, F.C.E., p.53). Abbagnano, 1974, p. 616)

El historicismo tiene como concepto central el de sujeto. Este historicismo que cruza el conjunto de la obra de Roig, será causa del futuro conflicto de Roig con las diferentes filosofías de los postmodernos. La abolición del concepto de sujeto cuestiona el proyecto historicista. Esta visión del sujeto constituye una “metafísica de la subjetividad” como la denomina Ramón Rodríguez en su artículo “Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto” aparecido en la *Enciclopedia Iberoamericana de la filosofía* (Rodríguez, 2003, pp. 265-295). Para Rodríguez, el sujeto:

Desencadena un proceso de búsqueda del fundamento, que, por su propia exigencia de certeza, solo puede consistir en una reflexión del conocimiento sobre sí mismo, que aboca, de manera natural, a la conciencia como campo último y al saber de sí como conocimiento indubitable. (Rodríguez, 2003, p. 279).

El sujeto otorga una “posición de privilegio cognoscitivo de la autoconsciencia, su papel de fundamento le lleva a asumir la condición de *subjectum* (*substantia, hypokeimenon*), asunción que se realiza en paralelo con la reducción de todos los demás entes a la condición de *obiecta*.” (Rodríguez, 2003, p. 279). Como consecuencia, todo se vuelve objeto en base a la posición fundante del sujeto. Finalmente, concluye Rodríguez,

La libertad como autonomía reúne y concentra todas las piezas anteriores. El fondo de la subjetividad es darse a sí misma las leyes a las que se vincula precisamente en cuanto puestas por ella misma. (Rodríguez, 2003, p. 280).

El “a priori antropológico” surge en consecuencia dentro del proceso de desarrollo de la autoconsciencia:

Por lo que venimos diciendo, no nos cabe duda que el verdadero aporte que hizo Hegel, tal como lo vemos desde nuestra perspectiva, se encuentra en sus análisis del hecho de la autoconsciencia, nivel en el que fue enunciado precisamente el a priori antropológico. (Roig, 2009, p. 91)

¿Cómo se desarrolla la filosofía a partir del comienzo? Para Hegel, toda la problemática del desarrollo de la filosofía está atravesada por un dualismo de dos tendencias que se enfrentan: una, centrada en lo social- histórico; otra, en la fundamentación de lo

histórico en lo ontológico. Este dualismo se presenta a varios niveles, sincrónico, diacrónico y lo que denomina de los “tiempos largos”.

A nivel diacrónico, el problema gira alrededor de la frase, “la filosofía exige un pueblo”. La filosofía está relacionada de modo directo con una serie de rupturas. La primera, la que se plantea entre el hombre y la naturaleza y que permite el paso de la temporalidad a la historia. La segunda se produce ya en la sociedad por medio de la división del trabajo que deja a unos la obligación de satisfacer necesidades inmediatas y a otros los libera para el “ocio ciudadano”, condición indispensable para hacer filosofía. La tercera tiene que ver con el paso de una sociedad floreciente a una en decadencia que obligará al filósofo a huir de la ciudad e intentar fuera de ella la “reconciliación”. Lo que Roig rechaza es que, desde el punto de vista de este proceso, la ciudad y su cotidianeidad pierden su carácter propio. Las rupturas forman parte de una estrategia para el desarrollo de la filosofía. El pensamiento se reencuentra consigo mismo tanto en la decadencia como en la “reconciliación”⁵².

A nivel sincrónico, el problema del comienzo de la filosofía se centra en la existencia de la libertad en las tres ciudades: la oriental, la griega y la germánica. Según Hegel, no hubo comienzo de la filosofía en Asia, porque no existía libertad. “[P]ara que uno sea libre es necesario que todos gocen de la misma situación” (Roig, 2009, p. 101). En Grecia, sólo algunos fueron libres, mientras que en el mundo germánico todos son lo son. Roig no está de acuerdo con el planteamiento hegeliano porque, entre otras cosas, oculta el colonialismo y la esclavitud que permitieron el desarrollo de las sociedades modernas europeas. Pese a ello, no deja de reconocer la objetividad de la afirmación del goce de libertad en el mundo germánico.

⁵² “En este momento hemos dado el paso de la consideración ontológica-social a la ontológica, en cuanto que la ‘huida de la ciudad’ no es ya obra de la insatisfacción creada por los demagogos, sino que es una necesidad del Espíritu en su eterna búsqueda de sí mismo”. (Roig, 2009, p. 95. Las comillas son del autor). Por ello, la frase “la filosofía exige un pueblo” tiene un carácter ambiguo: por una parte, significa que el filosofar requiere necesariamente a la sociedad; pero por otra, puede entenderse que ese pueblo sea utilizado como medio para el cumplimiento del desarrollo de la filosofía sin atender al carácter de la ciudad o de la cotidianeidad.

Esta afirmación es una forma de autoconciencia que, aunque no aceptable, no puede ser desconocida⁵³.

La libertad solo es posible si el sujeto humano se integra con el espíritu. La dualidad entre un sujeto humano y el Espíritu solo se da a nivel del Entendimiento. En el ámbito de la razón desaparece. La filosofía “se consustancia con el Espíritu sin dejar de ser uno de sus soportes”. (Roig, 2009, p. 99). El “a priori antropológico” deja ser tal para fundirse con el Espíritu. Es lo que Roig llama “ontologizar” la historia de los seres humanos⁵⁴.

El tercer nivel de análisis, el de los “tiempos largos”, es un enfoque desde la filosofía de la historia de Hegel. Aquí, el sujeto del comienzo de la filosofía es el Espíritu. Desaparece en consecuencia el a priori antropológico porque la historia humana se vuelve instrumento del Espíritu absoluto:

Poco le importa al Espíritu el enorme dispendio de generaciones en su obra “sublime” y los pueblos y, dentro de ellos, los individuos son simplemente sus instrumentos de los que echa mano movido por su eterna ansia de reencontrarse consigo mismo. (Roig, 2009, p. 104)

El debate de Roig contra Hegel es a partir de la “ontologización” de la realidad. Como ya hemos indicado anteriormente, la historicidad como modo de ser del hombre, implica que la vida humana es un “faciendum”. Por ello no puede hablarse propiamente de un “comienzo” sino de “recomienzos”. Esta visión del hombre como “faciendum” se opone a cualquier consideración que lo considere como destinado a un fin predeterminado o congelado a una especie de eterno retorno. El recurso de Hegel al Espíritu niega para Roig la libertad humana con sus riesgos.

⁵³ Roig reconoce “los méritos” a la Europa colonizadora del siglo XVIII que proporcionó una comprensión de lo humano desde la que hay que pensar todo pensamiento y praxis de liberación. En este sentido no puede desconocerse la significación de Hegel para el desarrollo de nuevos pensamientos (Roig, 2009, p.102).

⁵⁴ “Sujetidad” es el nombre que Roig da a la constitución del sujeto. Lo hace para no emplear la palabra “Subjetividad” entendida como una visión particular pero además desprovista del carácter social del sujeto.

Igualmente resulta inadmisibile una filosofía de la historia que relacione los “recomienzos” del pensar con los “grados de conciencia de sí”, porque supone la existencia de un sistema que opera como a priori absoluto y donde toda contingencia es suprimida. El sistema está garantizado por el Espíritu y la historia está supeditada a la lógica. La aparición de cada “grado de conciencia de sí” coincide con la aparición de un pueblo, pero dicha aparición es un momento del sistema.

La filosofía se vuelve además “saber de lo acaecido” ya que, en esta filosofía de la historia, el mismo sentido de “comienzo” pierde su sentido como “punto inicial de un movimiento progresivo” (Roig, 2009, p. 105). No hay ninguna novedad en el sistema, producto de la contingencia o del azar de los seres libres. La historia de la filosofía se vuelve “un movimiento circular cuyo sujeto es el Espíritu”, afirma Roig, seguidamente. Las rupturas que se provoquen en la sociedad ocurren dentro de la lógica del Espíritu donde la necesidad equivale a la libertad. Por ello, la filosofía solo puede ser un saber de lo acaecido, en el sentido que las rupturas se producen como condición de su aparición y que no puede haber un saber conjetural, que anuncie cambios insospechados en el futuro.

Toda la problemática del comienzo de la filosofía en Hegel se mueve por entero sobre la cuestión del sujeto y las dificultades que pueden señalarse en ello derivan de la necesidad de un sujeto fundante absoluto, que hace de apoyo y garantía de la historicidad a costas de ella misma. (Roig, 2009, p. 106).

CAPÍTULO II

La crisis de la filosofía del concepto y de la prioridad de la conciencia

2.2.1 La “ambigüedad de la filosofía” como problema del dualismo en la historia de la filosofía occidental.

Carlos Paladines, en su estudio introductorio al libro *Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano* que reúne algunos trabajos de Arturo Roig, señala que la propuesta de la filosofía latinoamericana planteada por el pensador mendocino implica la constitución “de una especie de anti modelo, contrapuesto al modelo de la filosofía del sujeto tan rigurosamente instaurada por Hegel” (Paladines C., 2013 pág. 76). Paladines plantea con esta apreciación la importancia de la presencia del pensamiento moderno europeo en la filosofía de Roig, más allá de lo problemática que pueda parecerse su afirmación. Hasta donde hemos visto en nuestro análisis, el pensamiento de Roig se ha movido en lo que podríamos llamar un conflicto de tradiciones: el pensamiento moderno europeo, por una parte, y la necesidad de una filosofía latinoamericana relacionada con la historia de las ideas, por otra. Sin embargo, como dirá años después en un texto muy sugerente sobre su visión del ejercicio filosófico, “Mis dos dificultades como filósofo”, su pensamiento se ha movido más bien en la búsqueda de un “justo medio”, precisamente entre las tradiciones a las que nos hemos referido. La filosofía para Aristóteles es siempre una “segunda navegación”. Esta metáfora identifica al filosofar con una nave que, por la fuerza de la corriente, tiende a irse contra los extremos y a la que el piloto debe rescatar, volviéndola siempre al “justo medio”. A esa dificultad como filósofo es a la que se refiere Roig. Si es así, la filosofía de Roig no se quedaría encerrada en

un conflicto de tradiciones sino más en un encuentro de las mismas (Roig, 2003, pp. 253-254)⁵⁵.

La afirmación de Paladines pareciera optar, en cambio, por uno de los extremos: la filosofía latinoamericana de Roig como un “antimodelo” de la filosofía hegeliana del sujeto. El problema radica entonces en plantear la crítica de Roig a su interpretación del pensamiento de Hegel y determinar posteriormente si nos encontramos ante un conflicto o ante un encuentro de tradiciones que implicaría el diálogo más que el rechazo.

El surgimiento de las filosofías de “denuncia” o de “sospecha”, a las que nos hemos referido antes, confirmó para Roig la crisis de la filosofía del sujeto de acuerdo al modelo hegeliano y la quiebra del concepto, sea como sinónimo de conocimiento filosófico riguroso, o sea como la de la prioridad de la esencia sobre la existencia⁵⁶.

La identificación del proyecto de una nueva filosofía latinoamericana con estas filosofías que denunciaban la transparencia de la conciencia, parecen confirmar la tesis de Paladines de que el pensamiento del mendocino constituye el antimodelo de la filosofía latinoamericana⁵⁷.

En todo caso, la afirmación de Paladines no puede ser concluyente antes de aclarar en qué consiste la crítica que hace Roig al concepto de sujeto en Hegel. Ser “antimodelo” no

⁵⁵ “Más de una vez, habremos de caer en uno o en otro de los extremos. Pero la cuestión es darnos cuenta, e iniciar la segunda navegación, habiendo sacado el navío de los escollos”. (Roig, 2003, p. 253). Si la filosofía consiste en una “segunda navegación”, en alcanzar una y otra vez un “justo medio”, ello significa, en el proceso de apropiación de las tradiciones, la presencia permanente pero no definitiva del conflicto. Esta metáfora de Roig no es ajena a su visión de la filosofía latinoamericana como aventura.

⁵⁶ Roig no desarrolla el significado de concepto en Hegel excepto como la realización de la identidad entre el sujeto y el objeto. A propósito de esta cuestión cabe citar una importante observación de Julián Marrades: “Lo que él [Hegel], llama ‘concepto’ reemplaza la actividad pensante del yo cartesiano, como sujeto que reflexiona *sobre* un objeto y adquiere el sentido del ‘propio sí mismo’ (*Selbst*) del objeto que en el pensar se refleja en sí y deviene, por tanto, sujeto de su propia determinación. La lógica hegeliana, en cuanto ciencia del método no es, bajo este punto de vista, sino la teoría del ‘concepto que se conoce a sí mismo, que tiene por objeto a sí mismo [...] como el puro corresponderse del concepto y de su realidad.” (Marrades, 2001, pp. 95-96; las cursivas y comillas son del autor).

⁵⁷ Carlos Pérez Zavala no habla de “antimodelo” sino de “inversión”, otra figura problemática para explicar la relación de Roig con el pensamiento de Hegel. “Roig insiste en la caracterización de los hombres como seres históricos, como sujetos empíricos, capaces de hacer experiencias que marquen sus vidas. Con esta concreción empírica se prepara una *inversión* del pensamiento de Hegel, que conlleva una crítica al hegelianismo de Zea y a las filosofías de la conciencia o del concepto y a una distancia con respecto al papel que juega la alteridad en Dussel.” (Pérez C., 2005, p. 60; la cursiva es del autor).

implica necesariamente que se haya ido más allá del modelo y que no se compartan sus supuestos básicos⁵⁸. Para Roig, la historia de la filosofía occidental está aquejada de una “ambigüedad” valorativa y epistemológica. (Roig, 2009, p. 107). Pese a sus pretensiones de ser un saber riguroso, la filosofía a lo largo de su historia ha tenido profundas discrepancias precisamente sobre lo que deba entenderse por filosofía y consiguientemente sobre sus conceptos fundamentales: la verdad, el bien, la justicia... El pensamiento filosófico ha tratado siempre de evitar el error o las ilusiones en busca de lo permanente, de lo que no cambia. Descartes, fundador de la filosofía moderna, ha creído lograrlo mediante el *cogito* que al poner en duda todos los conocimientos, se encuentra consigo mismo como punto de partida irrecusable del filosofar. Esta lucha entre la verdad y el error, entre la esencia y la apariencia, implica, para el filósofo mendocino, una toma de posición valorativa que atraviesa desde sus comienzos la historia de la filosofía occidental y que consiste en un dualismo que divide a la realidad. Así se establece una división originaria entre el cuerpo y el espíritu, la fuerza y el derecho, la materia y la forma, el objeto y el sujeto, por citar algunos pares de extremos. Incluso la autoconciencia del hombre y el necesario reconocimiento que implica, en lo que consiste el a priori antropológico, pierde su legitimidad al ser reformulado por el dualismo que implica un esquema valorativo de dominación⁵⁹.

La ambigüedad de la filosofía reside por tanto en esta visión dualista de la realidad, visión que es a la vez valorativa y epistemológica, como se ha indicado:

⁵⁸ El sujeto, como el mismo Roig reconoce, es el gran aporte de la filosofía de la Modernidad: “Pero si pensamos el todo como emanando de la necesidad conceptual, entonces esta necesidad tiene que ser para un sujeto [...] La existencia del sujeto ha estado implícita desde el primer momento que hemos estado tratando los conceptos categoriales, conceptos con los cuales el sujeto piensa su mundo [...] ahora Hegel muestra que es una característica necesaria del universo que el mundo aparezca a un sujeto”. (Taylor, 2010, p. 284).

⁵⁹ “La raíz de esas filosofías [Roig se refiere a las filosofías de la dominación que van desde Platón a Hegel] se encuentra, precisamente, en una afirmación ilegítima del *a priori* antropológico. La ilegalidad del ‘ponernos para nosotros mismos como valiosos’ no deriva de una correcta o incorrecta fundamentación epistemológica sobre la cual se pretende haber alcanzado la cientificidad del discurso, sino de algo que está más atrás, anterior a todo discurso: la facticidad social.” (Roig, 2009, p. 216; las comillas son suyas).

Aquella dualidad sobre la que se organiza el discurso opresor que interioriza en la naturaleza misma del hombre la relación opresor-oprimido en la figura de ‘cuerpo-alma’ ha tenido y tiene numerosas formas de manifestación. La legitimidad del *a priori antropológico* se ha establecido sobre la base de un esquema valorativo de acuerdo con el cual el principio “inferior” debe quedar “limitado”, “controlado”, en fin “sometido” al principio “superior”. Lo “grosero”, lo “irracional”, “lo particular” y, hasta en algunos casos, lo “demoníaco”, solo pueden convivir con el principio contrario, si aceptan el sometimiento de lo que se presenta como “universal”, “objetivo” y, en ocasiones, como “eterno” (Roig, 2009, p. 221; las comillas y cursivas son suyas).

Tal ambigüedad estaría presente en la filosofía moderna europea. Aparece en las obras de Spinoza y Leibniz y después en las de Kant y Hegel, donde las formulaciones del “a priori antropológico”, es decir, la afirmación de autonomía que implica, resulta disminuida o debilitada por el dualismo, al someter la autonomía del sujeto empírico a la racionalidad universal⁶⁰.

La discusión de Roig con Hegel a propósito de las filosofías del concepto se desarrolla en el capítulo “Las filosofías de la denuncia y la crisis del concepto” de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 2009, pp. 107-122). El texto reproduce la primera parte del artículo “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” (Roig, 1973^a, pp. 217-232) que ya hemos analizado en la primera parte de esta tesis, hasta el desarrollo del concepto de alteridad, y que en el texto de 2009 queda solo indicado. Hemos analizado por

⁶⁰ La ambigüedad de la filosofía, para Roig, exige como contraparte la crítica ejercida desde lo axiológico: “El rescate del *a priori antropológico*, que se encuentra afirmado y a la vez negado en el ‘poner’ platónico (*títhemi*), en el cogito cartesiano, en el ‘sujeto trascendental’ kantiano, en el ‘yo’ fichteano, en el ‘yo –concepto’ hegeliano o, más recientemente, en el ‘sujeto puro’ husserliano, será únicamente posible desde una ‘deconstrucción’ de las filosofías de la conciencia y el ser con el que se ha expresado el logocentrismo desde los griegos (Derrida J., 1971)” (Roig, 2009, pp. 215-216; las comillas y cursivas son suyas). Cabe señalar que esta es la única vez que el nombre de Derrida aparece citado en el libro, así como sus conceptos de deconstrucción y logocentrismo. Roig no volverá a mencionarlo hasta sus escritos de los años noventa en la polémica contra los postmodernos. Roig aparece aquí participando de la “preocupación filosófica de la época”: la crítica de la filosofía occidental en su conjunto. Roig nunca reconocerá sin embargo que esta crítica fue iniciada en el siglo XX por Heidegger.

tanto las críticas de Roig al concepto y a su función de integración, los supuestos en los que se mueve la conciencia que le impiden gozar de la transparencia de lo universal y la necesidad del retorno a la representación con base en la empiricidad social en la que está asentado el hombre y el conocimiento.

Para Roig el sujeto es “empírico” y no trascendental como Hegel lo habría planteado: “la Filosofía americana, tal como la entendemos, es el pensar de un sujeto construido a partir de una afirmación constante de su *subjetividad*, así como de su mundo a través del cual se objetiva” (Roig, 2008, pp. 15; la cursiva es suya)⁶¹.

La historia de las ideas va a ser replanteada por Roig a partir de la relación entre pensamiento y época. Los “recomienzos” del pensamiento latinoamericano son expresiones de autoconciencia de libertad en la situación histórica en que se producen⁶². Esta tesis aparecerá en un libro sobre el escritor ecuatoriano Juan Montalvo, publicado tres años después de la primera edición de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*⁶³.

2.2.2 Antecedentes latinoamericanos de la crisis del concepto y de las filosofías de la conciencia

⁶¹ “La empiricidad resulta desvirtuada en Hegel como consecuencia de la contradicción entre lo histórico y lo ontológico que le conduce a debilitar al hombre como sujeto de la historia en la respuesta pretendidamente superadora de la contradicción indicada.” (Roig, 2009, p.81).

⁶² Con respecto a la necesidad de las relaciones entre filosofía, política y época, es significativa la frase de Alberdi que Roig cita como ejemplo del comienzo del pensamiento americano: “La filosofía moral y especulativa de nuestros días y de nuestro país, sobre todo, quiere ser adecuada a las necesidades de nuestra época. Que estas necesidades, primero que en indagar si las ideas son sensaciones, si la memoria y la reminiscencia son facultades distintas, consiste en averiguar cuál sea la forma y la base de la asociación que sea menester organizar en Sud-América.” (Alberdi, apud. Roig, 2009, p. 312).

⁶³ “Respecto de lo primero [la afirmación de que lo más significativo de la época está dado en sus manifestaciones filosóficas], diremos que el hecho de proponerse una ‘lectura filosófica del siglo XIX, no implica necesariamente el presupuesto de que la filosofía contenga más que otras manifestaciones de la cultura lo que Hegel denominó el ‘espíritu de la época’. Éste, si es posible señalarlo, ha de surgir de la realidad histórico-social captada como totalidad orgánica. Por lo demás, la inserción de la filosofía en esa totalidad no se da por ‘encima’ de ella, como su coronamiento o como una reflexión sobre el tiempo devenidos los tiempos. Se da como un elemento más y no siempre como el más ‘transparente’.” (Roig, 1984, p. 111. Las comillas son suyas; los corchetes, míos).

La denuncia de la conciencia y de su poder de transparencia se muestra en la obra del filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) cuando exige “regresar a los hechos” (Roig, 2009, p.123-130). El análisis de la obra del filósofo uruguayo, a quien Roig dedica un capítulo de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, constituye precisamente una denuncia de la conciencia como instancia pura del conocimiento. A juicio de Roig, Vaz Ferreira expresa un “recomienzo” de la filosofía latinoamericana que muestra precisamente la existencia de la filosofía en la región. Por ello, no es el interés de Roig, al estilo de la clásica historia de las ideas, clasificar su obra ni señalar su aporte específico dentro de las corrientes de pensamiento de finales y comienzos de siglo; lo relevante es la expresión de la autoconciencia que permite constituir al sujeto. En una frase de clara herencia hegeliana, en el pensamiento de Vaz Ferreira, como antes sucedió con pensadores como Juan Bautista Alberdi o José Martí, Roig encuentra “ese sujeto, que, a través de diversas formulaciones, ha ido dando nacimiento a un pensar propio” (Roig, 2009, p. 123). Esta cita, que reitera la presencia en la historia de ese sujeto del filosofar que muestra los “recomienzos”, acorde con los procesos sociales de cambio de las sociedades, sin postular una necesidad absoluta, semeja un hegelianismo sin Hegel, del que se ha eliminado toda referencia al “Espíritu”, y que está confinado a la finitud y a los azares de la historia. La cuestión no reside sin embargo en insistir sobre las diferencias de Roig con Hegel en este punto, que por lo demás ha sido mencionado reiteradamente por sus comentaristas, sino más bien de preguntarse hasta qué la herencia hegeliana persiste en el filósofo mendocino.

La exigencia de “regresar a los hechos” da cuenta del surgimiento de autoconciencia que marca un “recomienzo” en el pensamiento latinoamericano de comienzos de siglo XX. Como tal, la frase denuncia que el pensamiento ha perdido su conexión con la realidad, con los hechos, y que es menester un retorno a los mismos. Esta condición de la filosofía de apartarse de la realidad y luego volver a ella muestra su ambigüedad radical a la que solo un

pensamiento crítico puede rectificar. Este alejamiento de la realidad, que para Roig equivale a encubrimiento del orden establecido, se produce cuando la filosofía considera como su tarea fundamental la reflexión exclusiva en el mundo de los conceptos puros y no tomar en cuenta la realidad, el entorno del filósofo, la “facticidad”. Vaz Ferreira, por otra parte, anticipa las denuncias de filósofos como Salazar Bondy, que critican la importación de sistemas filosóficos ajenos a nuestra realidad social latinoamericana para entenderla y formularla.

Y como consecuencia de esta tesis, claramente presente en sus escritos, el de la denuncia de la alienación que supone dialectizar sistemas y no atender a los procesos dialécticos de los hechos, con el agravante de que, para nosotros, *los sistemas son importados y los hechos, nuestros*” (Roig, 2009, p.129; el énfasis es mío).

Según Roig, Vaz Ferreira reclama por la inexistencia de una dialéctica de los hechos, de una conexión entre ellos que no puede evidenciarse a partir de sistemas de pensamiento extranjeros. Leopoldo Zea no hubiese estado de acuerdo con esta afirmación, ya que, según él, la innovación y la autenticidad del pensamiento latinoamericano reside en la transformación de lo recibido, lo que estaría más cerca de lo que Roig plantea a propósito del tema del “legado”.

“Volver a los hechos” es una consigna que también puede resultar ambigua. Puede ser entendida tanto como un reclamo por la dualidad entre pensamiento y realidad que termina aislando al primero, como por una llamada al abandono de la reflexión filosófica en nombre de una vuelta a la realidad. La consigna que Husserl había proclamado siete décadas atrás, de “ir hacia las cosas mismas”, pudo ser también considerada ambigua, si se entendía que lo que se planteaba era una nueva forma de conocimiento a partir de la intencionalidad.

A Vaz Ferreira le preocupa ese dualismo que aísla el saber filosófico de la realidad en que existe, que considera injusta socialmente, y en ese sentido irracional, dualismo que se termina convirtiéndose en “anestesia para los absurdos y para los males” (Roig, 2009, p. 125). ¿Es solo el objetivo de Vaz Ferreira la denuncia de esa dualidad y del aislamiento del pensamiento? ¿O es, por el contrario, su consigna del retorno a los hechos, el planteamiento una nueva forma de relación del pensamiento con la realidad?⁶⁴

Vaz Ferreira, señala Roig, mostró que no existían conceptos puros y denunció la “alienación” que supone la dialéctica reducida a operar en sistemas de pensamiento cerrados sin atender a los hechos, y que el retorno a los hechos, la facticidad, era la única forma de superar la alienación. De ahí la necesidad de una crítica al conocimiento conceptual que prescinde de los hechos, y que para Roig tiene en Hegel su expresión más acabada. Dicha crítica tendrá como uno de sus objetivos principales el cuestionamiento del sujeto trascendental que se constituye precisamente en la dialéctica del concepto.

La filosofía de Vaz Ferreira tiene continuidad en la obra de los filósofos argentinos que se plantearon el problema de la historicidad en América Latina en sus ontologías. Todos partieron, sin embargo, de una tesis común que ve a Hegel como el antecedente teórico necesario que abre paso a las filosofías que otorgan prioridad al ente sobre el ser. Se trata de la obra de Carlos Astrada, (Roig, 2009, pp.180-181); Nimio De Anquín (pp.177-179) analizado ya anteriormente, y Miguel Ángel Virasoro (pp.175-177)⁶⁵.

2.2.3. Revisión de la crítica de Roig al “concepto” (*Begriff*) hegeliano

⁶⁴ Es el mismo dilema que atravesaron los filósofos de la liberación argentina desde el principio: la denuncia o la construcción de un pensamiento filosófico propio. Para la mayor parte, de acuerdo con el libro de Cerutti Gulberg, la opción fue la denuncia convertida en pensamiento. Roig, como hemos visto, marcó una distancia con su generación desde el inicio.

⁶⁵ Roig resume así la conclusión a la que llegaron en la década del cincuenta en el pasado siglo los tres filósofos argentinos citados: “El ente no es, pues lo ‘caído’ respecto del ser, sino su emergencia misma, y su destino queda sometido al de los entes que habría quedado liberados de un *a priori* ontológico determinante. El ser están solo posibilidad, en el sentido de libertad, que es y no es forma o esencia, sino el fundamento de la posibilidad de la alteridad en el mundo”. (Roig A., 2009, p. 177; las comillas y cursivas son del autor).

En la primera parte de la tesis hemos analizado el cuestionamiento de Roig a la filosofía del concepto de Hegel. Hemos señalado también que lo fundamental del artículo “Bases metodológicas” se reproduce en el libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. El objeto de esta revisión es la exposición de dicho cuestionamiento y de las dificultades que presenta. Una observación general puede abrir paso a esta exposición: ¿Qué suerte ha corrido posteriormente el cuestionamiento de Hegel formulado por Roig? La lectura de Hegel como un filósofo de la dominación, en los términos expuestos por Roig, no ha tenido continuidad en los estudios hegelianos y más bien las principales acusaciones contra el filósofo alemán han sido esclarecidas en las obras de pensadores contemporáneos a Roig, como Eric Weil (Weil, 1980); Herbert Marcuse (Marcuse, 1971) o Joachim Ritter (Ritter, 1970) en el ámbito de la filosofía política⁶⁶. Tampoco es posible encontrar cuestionamientos semejantes al de Roig a Hegel en obras más recientes como la de Ludwig Siep (Siep, 2015), Charles Taylor (Taylor, 2010), Julian Marrades (Marrades, 2001) o Jürgen Habermas (Habermas, 1989).

Una de los interrogantes que surgen de la lectura de Hegel por parte de Roig es el problema de la interpretación de pensadores situados en tiempos diferentes⁶⁷. Cada uno de

⁶⁶ Las acusaciones contra Hegel provienen en lo fundamental del libro de Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit* publicado en 1857 al que se refieren sobre todo tanto Ritter (Ritter, 1970, p. 126) como Weil, y que este último resume así: “Hegel sacrifica al individuo porque el interés de la armonía prevalece sobre la individualidad concreta y viviente” (Weil, 1980, p. 25; la traducción del francés es mía). Como se ha indicado anteriormente, Roig no cita fuentes de su interpretación de Hegel ni realiza, a diferencia de los pensadores aludidos, una investigación sobre las condiciones históricas y filosóficas en las que Hegel escribió. No es por supuesto tema de esta tesis hacer una comparación entre la interpretación de Hegel por parte de Roig y las contemporáneas a su obra, como las que se acaban de señalar. Pero es evidente que una investigación en tal sentido podría dar cuenta de las limitaciones del proyecto de una filosofía latinoamericana como la de Roig.

⁶⁷ En su lectura de Hegel, Roig no se pregunta por la problemática teórica, política y cultural a la que la filosofía del pensador alemán trató de responder en su tiempo. Esta ausencia marca, a mi modo de ver, el pensamiento de Roig con un carácter instrumentalista. El problema de esta lectura instrumentalista es que sus críticas resultan en general abstractas por cuanto no explican el pensamiento del autor estudiado; por ello, sus refutaciones se vuelven afirmaciones que no cuentan con argumentos que sustenten que hay una comprensión del filósofo examinado. La crítica de Roig a Hegel resulta insuficiente a estas alturas porque no existe de su parte un análisis de la problemática del filósofo alemán. La aseveración, por ejemplo, de que el dualismo de Hegel proviene de una corriente de pensamiento que arranca de la filosofía griega clásica y que sería característico del pensamiento occidental que surge en el mundo griego no se justifica con argumentos que la solventen. ¿Qué ha permitido al pensamiento latinoamericano, incluso asumiéndolo desde sus inicios en el comienzo del siglo XIX, no caer en dicho dualismo? ¿Por qué el pensamiento ha optado por dicho dualismo?, son preguntas que cabe formular ante tal tesis.

ellos afronta una diferente problemática de acuerdo a la “facticidad social” desde la cual se desarrolla su pensamiento, es decir, la situación histórico-social en la que cada filósofo está inserto⁶⁸.

La lectura de dichos autores, Hegel en este caso, implica lo que se llama una “distancia hermenéutica” para el filósofo contemporáneo que pretende asumir críticamente el “legado” teórico de esos pensadores. Considerar como contemporáneo al autor analizado produce la ilusión de deshacer la distancia hermenéutica, pero se corre el peligro de que la discusión se vuelva equívoca, porque se lo torna un interlocutor que es otro examinado bajo la óptica de problemas y conceptos actuales, ajenos a su contexto histórico. Volver contemporáneos a los autores de la historia de la filosofía les priva de su especificidad y les instala en un presente ilusorio⁶⁹.

La elección de Hegel como interlocutor para la construcción de la filosofía latinoamericana sitúa a Roig dentro de la problemática de la filosofía de la modernidad. De esta condición de cuenta también la afirmación de Paladines que considera que la obra de Roig es un “antimodelo” de la filosofía del sujeto del pensador alemán. Las características que Roig asigna a la filosofía, esto es, ser crítica, racional, apriorística y normativa, no son otras que las que le asigna la filosofía moderna. Esto tiene consecuencias para la obra de Roig. Si cada época histórica tiene sus propios problemas teóricos que la especifican, Roig estaría tratando de hacer una filosofía latinoamericana en términos modernos, pero sin acusar recibo de este legado. La filosofía moderna será cuestionada en sus principios por pensadores

⁶⁸ En un texto posterior, Roig reitera esta tesis hegeliana: “Se ha dicho con razón —y los textos de Hegel son en este sentido contundentes— que la filosofía ha de ser filosofía de su tiempo. Ahora bien, ante esa afirmación cabe, sin embargo, que nos preguntemos cuál es el nivel con el que se ha respondido a la exigencia [...] Y ya sabemos lo que queremos decir cuando hablamos de ‘tiempo’, concepto que no puede significar otra cosa que ‘situación social’.” (Roig, 2011, pp. 111-112; las comillas son del autor).

⁶⁹ Dos casos ejemplares, en la lectura de Hegel, donde se mantiene la distancia hermenéutica para la discusión de los temas del presente son *El discurso filosófico de la Modernidad* de Jürgen Habermas (Habermas, 1989) y *Hegel y la sociedad moderna* de Charles Taylor, (Taylor, 1983). Seguramente pueden citarse otros textos al respecto, pero para los efectos que aquí interesan, los dos son una muestra suficiente.

como Nietzsche o Freud, cuyos continuadores, como Foucault o Derrida, plantearán el fin de la filosofía⁷⁰.

Roig es ciertamente partidario de la filosofía del sujeto. La constitución del mismo es necesaria para el comienzo o los recomienzos de la filosofía, como para expresar la comunidad de hombres libres que han superado la individualidad y están constituidos en una unidad superior. La constitución del sujeto implica la autoconciencia que permite trascender el “ser-en sí-” en “ser-para-sí”. El concepto de sujeto será mantenido a lo largo de su obra, y como se podrá apreciar más adelante, es fundamental en su disputa con los pensadores postmodernos de la década de los noventa del siglo pasado. El “antimodelo” al que se refería Paladines no es sino la postulación de un sujeto empírico y no de uno trascendental. Roig no trata, por tanto, de eliminar el concepto de sujeto, ni siquiera de plantear un anti-modelo, sino de quedarse en uno de los niveles del sistema hegeliano, el de la Representación. “La conciencia queda de este modo [se refiere al resultado de las filosofías de denuncia de los pensadores indicados] crudamente hincada en la existencia” (Roig, 2009, p. 119)⁷¹.

En esta argumentación, se basa la crítica de Roig al pensamiento de Heidegger, más allá de las ironías que emplea, a la vez que la reafirmación de la empiricidad.⁷²

⁷⁰ Habermas define el concepto de filosofía de la Modernidad en estos términos: “Recordemos el problema de partida. Una Modernidad que se ha desprendido de todo modelo, abierta al futuro, deseosa de innovaciones, solo puede extraer sus criterios de sí misma. Como única fuente de lo normativo se ofrece el principio de la subjetividad, que brota de la propia conciencia histórica de la Modernidad. La filosofía de la reflexión, que parte del hecho básico de la autoconciencia, trae ese principio a concepto.” (Habermas, 1989, p. 58). El principio de la subjetividad, el sujeto es la novedad teórica que aporta la Modernidad frente a las épocas anteriores. Roig ratifica por su parte la relevancia del principio de subjetividad: “En última instancia, todas las normas giran sobre el problema del sujeto y constituyen en bloque un mismo *a priori* visto en sus implicaciones y desarrollos posibles”. (Roig, 2009, p.17).

⁷¹ A este propósito, vale la pena recordar la aclaración de Heidegger sobre la representación: “A diferencia de la percepción griega, la representación moderna tiene un significado muy distinto, que donde mejor se expresa es en la palabra *raepresentatio*. En este caso, representar quiere decir traer anti sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado ante nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente”. (Heidegger, 1998, p. 75).

⁷² Los juegos verbales greco-germanos del heideggerismo no son una curiosidad más dentro de las diversas escolásticas de nuestro tiempo, sino una de las últimas voces de la negación de la cotidianeidad, con su palabra cargada de presente y poseedora, por eso mismo, de una potencia de desmitificación. Desde ese regreso a una *empiricidad* habremos de lanzarnos al redescubrimiento de una Europa de carne y hueso, a pesar de la ‘Europa

Roig señala ciertamente la presencia de lo otro, de la alteridad en la representación. Pero ¿esta aparición no implica el “obligarlo a retornar a sí” como ámbito que impone las normas”? ¿Acaso el ponerse en escena del hombre no es el lugar para el humanismo de la filosofía latinoamericana de Roig? El pensador mendocino, como hemos visto, no profundiza en el significado de la representación en la filosofía moderna, sino que se limita a señalar la diferencia entre el sujeto y el objeto. ¿No hay, quizás, en Roig un retorno a la “crítica” kantiana por su reivindicación de la representación y de la experiencia como lugar donde se ejerce necesariamente el conocimiento?

Sea de ello lo que fuese, la pérdida de la certeza del saber conceptual afecta la existencia de valores absolutos⁷³.

Hay un conflicto por la interpretación que hace Roig de Hegel, y que repiten los estudiosos de su obra, en el sentido de que la unidad del concepto se hace a costa de los sujetos empíricos que quedan borrados por el sujeto trascendental y que con ello, se elimina la novedad del otro, proveniente de la realidad histórica⁷⁴. Sin embargo, los estudiosos de la obra de Hegel tienen otra interpretación sobre la preocupación de unificación del filósofo alemán:

Entonces, de nuevo, Hegel está de acuerdo con la principal objeción romántica a la razón (o más bien al “entendimiento” para usar su propia terminología) de que divide,

esencial’ de los filósofos-filólogos, como también, ineludiblemente, a un redescubrimiento de nosotros mismos”. (Roig a., 2009, pág. 79. Las cursivas son mías; las comillas del autor).

⁷³ Roig señala: “De hecho no hay para el hombre ni valores ni bienes absolutos. Ya en el *Parménides* platónico quedaron planteadas las dificultades que encierra una ‘ciencia en sí de lo en sí’, un saber de lo absoluto por parte de un sujeto que, consciente de su relatividad, descubre que solo puede instalarse en una ‘ciencia en mí de lo en mí’. La carencia de una toma de conciencia histórica llevó Platón a considerar las dos posiciones como aporéticas y, por tanto, a invalidar en principio a ambas. Sin embargo, una ciencia entendida como ‘saber en mí de lo en mí’ no implica necesariamente la negación de la trascendencia, *sino el único modo como lo trascendente se organiza para el hombre y es organizado por el mismo.*” (Roig, 2009, p. 296. Las comillas son del autor; las cursivas mías).

⁷⁴ Así señala Carlos Pérez Zavala: “Hemos llamado la atención sobre la función homogeneizante del pensamiento en la filosofía hegeliana. Todo se iguala en él. Insistimos ahora en la función *integradora* que ejerce el concepto en el sistema del filósofo alemán. Esta función se cumple al interior del concepto en sí y en el proceso de su constitución” (Pérez C., 2005, pág.71; las cursivas son suyas).

analiza, individualiza, mata. En otras palabras, el entendimiento racional no es posible sin una clara conciencia de la distinción entre sujeto y objeto, del yo y lo otro, de lo racional y de lo afectivo. Y justo por esto Hegel insiste que la síntesis última debe incorporar la división también como unidad. Una vez más, Hegel buscará combinar lo aparentemente incombible. Buscará llegar a la “identidad entre identidad y no identidad” (*Differenz*, 77), a la unidad de la corriente singular de la vida y a la división de sujeto y objeto implícita en la conciencia racional. (Taylor, 2010, p. 42; las comillas son del autor).

La palabra *concepto* remite al “concebir”, que es propio del sujeto, del pensamiento pensante, que Habermas denomina el “principio de la subjetividad”. Hegel es bastante explícito al respecto:

El *concebir* un objeto, en realidad, no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo *apropia*, lo penetra, y lo lleva *a su propia forma*, es decir a la *universalidad* que es de inmediato *determinación*, o a la determinación que es de inmediato universalidad. El objeto, en la intuición, o también en la representación, es todavía algo *extrínseco*, *extraño*.”(Hegel, 1968, p.517; as cursivas son suyas)⁷⁵.

Roig crítica al concepto hegeliano en nombre de la *representación*. Esta crítica se ve fortalecida en su lectura del texto de Ricoeur relativo a los filósofos de la sospecha. Roig cita a Ricoeur: “Nietzsche, Marx, y Freud son los grandes filósofos que, desde diversos puntos

⁷⁵ Con el concepto de un Absoluto que vence y somete todas las absolutizaciones y que sólo deja como incondicionado el proceso infinito de la relación del sujeto consigo mismo, el proceso en que queda engullido todo lo finito, Hegel puede entender la propia modernidad a partir del propio principio de ésta. Y al hacerlo, acredita a la filosofía como el poder unificador que supera todas las positividades generadas por la reflexión misma, y con ello pone remedio a los fenómenos modernos de desintegración” (Habermas, 1989, p. 52). Es lo que señala Habermas a propósito del discurso hegeliano de la Modernidad.

de vista, congruentes en aspectos fundamentales, inaugurarán una etapa decisiva para el pensamiento contemporáneo”, y concluye: “La crisis de la filosofía del concepto o del sujeto es, en todos ellos, una crisis de la noción de conciencia” (Roig, 2009, p. 117). El punto de coincidencia de los tres filósofos, según su punto de vista, es el privilegio que otorgan a la “representación”: los intereses de clase en el caso de Marx, la voluntad de poder en Nietzsche y la existencia como deseo de Freud, interfieren e impiden que la relación sujeto-objeto alcance la identidad de ambos en la conciencia. La necesidad de la crítica ideológica en Marx, el psicoanálisis freudiano y el nihilismo activo nietzscheano, denuncian la “función opresiva del concepto y nos abren a una nueva comprensión del sujeto”. La ruptura no proviene de algo exterior a la conciencia, sino que se origina en el interior de la conciencia: “el objeto resulta oscurecido por un acto de ser consciente”. De ahí la necesidad de que la conciencia no sea solamente crítica sino también autocrítica. (Roig, 2009, pp. 119-120)⁷⁶.

Mientras la función de integración caracteriza el conocimiento conceptual, la de “ruptura” designa la función de la representación. Es el caso del “filosofema”, modo de representación general de lo verdadero, donde existe la separación entre forma y contenido y que no alcanza por lo mismo la transparencia y circularidad del concepto.

La verdad, dentro del saber vulgar, se presenta con una interna ruptura que solo es superada por el filósofo en el momento de la aparición del saber conceptual o absoluto. Por eso mismo, los filosofemas sobre los que construye su “filosofía” no

⁷⁶ La revisión que hace Roig de la obra de los tres filósofos “de la sospecha” es bastante sumaria y necesitada de precisiones. En el caso de Freud, por ejemplo, homologar filosofía con psicoanálisis implica un problema teórico, presente ya en los tiempos en que Roig escribió su libro. Tampoco hay clarificación de cómo entender el deseo en Freud. En el caso de Marx, Roig utiliza la discutida acepción del conocimiento como “reflejo”, que no es precisamente marxiana, aunque aclarando que se trata de la prioridad del ser social sobre la conciencia, sin profundizar más en esta problemática. Finalmente, en el caso de Nietzsche, a juicio de Roig su obra “se aproxima a un peligroso irracionalismo”, (Roig, 2009, p. 117), palabras que recuerdan las acusaciones del libro de G. Lukács *El asalto a la razón* (Lukács, 1954), sin que entre a considerar propiamente su confrontación nietzscheana con el platonismo o la filosofía moderna. Roig considera que el pensamiento de los tres filósofos no pone en crisis el concepto de conciencia, sino solamente el de “conciencia absoluta”, y, en el caso del sujeto, tampoco el concepto de sujeto como tal, sino solo el sujeto trascendental.

pueden entrar en la historia de la filosofía, pues al hacerlo caeríamos en una verdadera “exterioridad y decadencia de la lógica”. (Roig, 2009, p. 112; las comillas son suyas).

Entendido el conocimiento como un proceso que avanza hacia la autonomía del concepto, el “filosofema” es la etapa en que el conocimiento no se ha liberado de la alteridad. Ambos, concepto y filosofema, están separados y son opuestos⁷⁷. La principal objeción que tendría Hegel contra el “filosofema” y las diversas formas de la representación, es que otorgan al conocimiento una función instrumental y hacen de la mediación del saber finito una barrera que impide llegar a lo que se quiere conocer. Ello no significa, sin embargo, renunciar a la crítica ni ceder al conocimiento del absoluto⁷⁸.

La preocupación de Roig, como se ve, es restituir al conocimiento cotidiano su dimensión de saber, mientras que para Hegel sería más bien lo contrario. Herbert Marcuse en su conocida obra sobre Hegel señala: “El conocimiento comienza cuando la filosofía destruye la experiencia de la vida cotidiana. El análisis de esta experiencia es el punto de partida para la búsqueda de la verdad.” (Marcuse, 1971, p. 105). Roig no comenta cómo este conocimiento cotidiano puede expresar algún tipo de verdad ni se detiene en el análisis de la negatividad que es fundamental para entender a Hegel.

En su crítica al concepto, Roig señala las contradicciones que entraña en el sentido de que su función de integración, al basarse en una falsa universalidad, terminaría procediendo a la ruptura. El argumento proviene de su lectura de los *Lineamientos fundamentales de la*

⁷⁷ Pérez Zavala señala en este punto: “En la *Enciclopedia* (Primera parte: Ciencia de la Lógica) [...] es donde Hegel expresa la distinción entre *concepto* y *filosofema*. Dijimos antes [...] que, según Hegel, el concepto es el pensamiento concreto. Ahora agrega que el filosofema es el pensamiento ‘abstracto’, en un estadio en que no se ha desprendido aún de la ‘representación’ y que no puede ser objeto de un saber estricto.” (Pérez C., 2005, p. 69-70; las cursivas y comillas son suyas).

⁷⁸ Véase lo indicado por Mardones al respecto: “Convertida en inmanente al conocimiento absoluto —en el momento dialéctico de su propio proceder—, la crítica de la razón tiene, entonces, el sentido siguiente: el saber finito —la experiencia de Kant; el conocimiento problemático de Reinhold— es mediación del conocimiento del absoluto, en tanto que éste resulta de aquel; pero la mediación es ella misma absoluta, o fundada en la verdad, por lo cual se cancela a sí misma, de tal modo que el saber finito —y, por tanto, la propia crítica— se autosupera y deviene ciencia. De este modo, el avance desde el saber finito hasta la ciencia adquiere la significación de un ‘retroceder al fundamento, a lo originario y verdadero’.” (Mardones, 2001, pp. 148-149; las comillas son suyas).

*filosofía del derecho*⁷⁹. El Estado, como totalidad objetiva, tiene que recurrir a la ruptura para mantenerla: “De este modo, el concepto, que en la lógica hegeliana cumple tan solo una función de integración, viene a exigir en nombre de tal integración un acto de ruptura” (Roig, 2009, pág. 116). La integración se enfrenta con la presencia del “populacho”, que se niega a pensar lo universal debido a la mala voluntad que existe en ellos. En consecuencia, la razón no puede realizar la integración y la represión social tiene que ejercerse en su nombre, “al no poder asumir dentro de la totalidad objetiva un elemento de la sociedad civil que se presenta como pura irracionalidad para el filósofo y que viene a quebrar la juridicidad misma.” (Roig, 2009, p.116).

Roig recurre a un argumento semejante en su lectura de las *Lecciones de la Historia Universal*, donde encuentra que el concepto, para poder ejercer su función de integración, debe recurrir a la ruptura. Según Roig, Hegel afirmaría en dicha obra que “un verdadero Estado y un verdadero gobierno solo se producen cuando hay diferencias de clase” (Roig, 2009, p. 116), lo que implica la existencia de desigualdades sociales. “Es decir, se trata de una facticidad que hace falta al Estado, un desorden que se ha mantener como desorden para garantizar el orden; la pura irracionalidad no aparece ya exclusivamente como accidente de la sociedad civil” (Roig, 2009, p. 116). Todas estas rupturas de la totalidad alcanzada por el concepto, significan para Roig el cuestionamiento de la conciencia como saber cierto y del concepto como conocimiento por excelencia, libre de prejuicios.

La interpretación de Roig de la obra de Hegel no ha suscitado en los comentaristas del pensador mendocino mayores observaciones⁸⁰. Es muy probable que, dadas las expectativas políticas, más que las estrictamente filosóficas, a las que respondían durante la década de los

⁷⁹ Roig utiliza la siguiente edición de la citada obra de Hegel: *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, 1976, Caracas, que no me ha sido posible obtener para este trabajo.

⁸⁰ Me refiero fundamentalmente a los que han escrito libros dedicados a la obra de Roig en su conjunto, como Carlos Pérez Zavala, (Pérez C., 2005); Horacio Cerutti (Cerutti, 2009), Adriana Barrionuevo (Barrionuevo, 2013); Carlos Paladines (Paladines, 2013). En el caso de Gonzalo Ferreyra, su libro se ocupa exclusivamente de los años de formación de Roig, anteriores al periodo “latinoamericano” que se abre con el mencionado artículo del año 1971 sobre el comienzo de la filosofía (Ferreyra, 2014).

años ochenta y noventa del siglo pasado, considerasen un aporte teórico novedoso para la filosofía latinoamericana las observaciones y críticas al pensamiento de Hegel, sin reparar en los problemas que dentro de los propios textos de Roig quedaban pendientes.

La afirmación hegeliana de que la filosofía era la época formulada en conceptos fue idea directriz para la estructuración de la historia de las ideas, como Javier Sasso ha mostrado. El filósofo uruguayo señala que la mencionada disciplina necesita la conformación de una “escena teórica” indispensable para reunir organizadamente los materiales de que pretende dar cuenta: la actividad intelectual o las ideas (donde lo filosófico tiene un papel fundamental), el entorno político y social enmarcado en un devenir histórico social que se inicia desde el orden colonial hasta el nuevo orden que culminaría con el siglo XIX (Sasso, 1998, pp. 3-8). La mencionada idea directriz tomada de Hegel implica para Sasso la vigencia de supuestos hermenéuticos para la organización de la historia de las ideas: a) la existencia de una conexión estructurada entre los distintos planos que integran una sociedad o una cultura; b) el carácter privilegiado de la filosofía como expresión de dicha conexión por su carácter abstracto y general; c) la identificación de facto de la época con la circunstancia local del pensamiento que se estudia. (Sasso, 1998, p. 5). La suma de tales modos de interpretación permite llegar a lo que igualmente se indicó en nuestro punto de partida: “el carácter dominante en las obras de estos historiadores, *de una estrategia narrativa que procede a partir de textos, describiéndolos en función de su contenido conceptual, adscribiéndolos de cerca o de lejos a alguna tendencia filosófica*, para finalmente subsumirlos en la marcha sociocultural de América Latina.” (Sasso, 1998, p. 5; el énfasis es mío).

Como se puede ver, tanto la “escena teórica” como la estructura de los supuestos hermenéuticos aludidos por Sasso permanece en Roig. Lo que cambia es el papel de la filosofía que puede ser substituido por ensayos e incluso por obras de ficción, como el

Facundo de Sarmiento. La condición para que dichos textos sean parte de la “escena teórica” es que estén legitimados por el “a priori antropológico”.

La tesis hegeliana fue igualmente fundamental para el surgimiento de la filosofía de la liberación en Argentina e incluso previamente, en el cuestionamiento de Salazar Bondy de 1968, donde se replanteó el problema de la filosofía en Hispanoamérica. El grupo originario que conformó la mencionada filosofía en Argentina, como se ha visto ya en el *Manifiesto fundacional*, denunció la falta de correspondencia entre la filosofía que se practicaba en las universidades del país y la situación de cambio que se vivía en el país que exigía precisamente un nuevo pensamiento adecuado a las exigencias de liberación de la sociedad. Es importante sin embargo señalar que esta tesis hegeliana que establece la correspondencia entre la filosofía y la época sirvió a los filósofos de la liberación para reclamar por una parte un pensamiento latinoamericano nuevo y en ruptura con el orden establecido y, por otra, para denunciar al pensamiento hegeliano de quien la tesis provenía, como representante de la dominación europea en el sentido que quería imponer una racionalidad en defensa de lo establecido. Tampoco en este caso se trató de entender el significado de esta tesis para Hegel, que establecía la “conciliación entre la razón subjetiva moderna con la razón objetiva entendida como la estructura misma de la realidad”, como anota Ramón Valls Plana en su edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (Hegel, 1999, p. 106, nota 6). Esta conciliación, en la que se fundamenta necesidad de la relación entre pensamiento y época, fue ya motivo de escándalo y de cuestionamiento en vida de Hegel, como él mismo señala. Aunque la cita es un tanto larga, vale la pena transcribirla y comentarla porque aclara desde el propio Hegel las objeciones tan frecuentes a su obra:

En el prefacio de mi *Filosofía del derecho*, página XIX, se encuentran las proposiciones: *Lo que es racional, eso es efectivamente real. Y lo que es efectivamente*

real, eso es racional. Estas proposiciones tan sencillas han parecido escandalosas a muchos y se han ganado enemigos precisamente entre aquellos que no quieren renunciar a estar en posesión de la filosofía e incluso en la religión (...) En la vida común se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquiera EXISTENCIA atrofiada y efímera se la llama precipitadamente *realidad efectiva*. Pero incluso para el sentir corriente, una EXISTENCIA contingentemente [o hecho casual] no merece el enfático nombre de realidad efectiva. Lo contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una *posibilidad*, algo que tanto *es* como podría igualmente *no ser*. Pero cuando yo he hablado de realidad efectiva, se tendría que haber pensado en qué sentido he usado tal expresión, ya que he tratado de ella dentro de una *lógica* detallada y no solamente la he distinguido cuidadosamente de lo contingente, lo cual ciertamente EXISTE, sino que la he distinguido [también] con más precisión todavía del existir, de la EXISTENCIA y de otras determinaciones. A la *realidad efectiva de lo racional* se le opone, por un lado, la representación de que las ideas y lo ideal no son más que quimeras y que la filosofía no es más que un sistema de telarañas mentales. Por el lado contrario, se opone también a la realidad efectiva de que las idea y lo ideal son cosas demasiado exquisitas para alcanzar realidad efectiva, o también demasiado importante para conseguirla. Pero a quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con él, *deber* [moral] que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo; porque si el mundo fuese ya como debe ser, ¿qué lugar habría para la precoz sabihondez de su deber ser? (Hegel, 1999, pp. 106-107; las cursivas, mayúsculas y corchetes son del autor).

Como se colige del texto, Hegel no niega la historicidad, es decir la transformación de la realidad a la que denomina “existencia”. Pero su carácter fáctico y por tanto contingente no puede ser la “realidad efectiva de lo racional”. Se trata, desde este punto de vista, de mantener separada la razón de la realidad, que es precisamente la labor del entendimiento, como Hegel lo hace notar dos veces. Esta separación es la que condena a la filosofía al mundo de las quimeras y hace que su saber sea inútil para entender el mundo; de ahí su alusión a las telarañas. Pero la cuestión de fondo, que no fue tomada en consideración por los filósofos de la liberación ni por Roig, es que para afirmar la relación entre pensamiento y época o para el “pensamiento [sea] la época aprehendida en conceptos”, es necesario que exista una relación previa entre ambos, o como señala Valls Plana, entre pensamiento subjetivo moderno y pensamiento objetivo. Esa relación es el *espíritu*. Roig, al criticar la existencia de dicha relación o del espíritu por su condición ontológica universal, rompió la posibilidad de que la filosofía, incluso entendida como filosofía de la liberación, pudiese de alguna manera establecer dicha relación desde la representación, cuya tarea es precisamente separar pensamiento y época. De ahí la división entre el ser y el tener que será uno de los temas centrales del pensamiento de Roig. El “fracaso” de la filosofía hegeliana no abre ninguna filosofía nueva, sino que cierra una fase de la filosofía a partir de la cual tendría que pensarse de otra manera. No en balde la filosofía latinoamericana de Roig, moderna al estilo hegeliano, se convirtió en una historia de las ideas.

La filosofía es para Roig, como ya se ha señalado, “saber de vida” más que saber científico o académico. Este saber de vida remite a un sujeto que tiene que tomar una decisión sobre sí mismo, que es básicamente axiológica. Esta decisión no es la de un individuo aislado sino que se produce en el proceso de reconocimiento de las autoconciencias. El hombre tiene la capacidad de convertirse en sujeto como ser histórico, es decir como una realidad que

consiste en hacerse. La historicidad así entendida es propia de los seres humanos, es lo que los hace distintos de los animales⁸¹.

Roig ha formulado el a priori antropológico en los términos de “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos”. La explicación de la afirmación de la filosofía como saber de vida se encuentra en el a priori antropológico por la decisión que implica: convertirse en sujeto⁸². La definición de la filosofía como saber de vida elimina por supuesto la división hegeliana entre saber vulgar y saber científico, por más que el primero no sea sino la mostración del segundo. Pero para pasar del uno al otro se requiere la labor de la negatividad. Para Roig, la labor de la negatividad la asumirá la “teoría de las ideologías”, ya en el ámbito de la historia de las ideas y sin ninguna referencia a los pensadores que, como Nietzsche, cuestionaron a la filosofía hegeliana desde la filosofía.

El dualismo afecta también al pensamiento de Roig. En el proceso de constitución del sujeto humano, se construye la objetividad:

La subjetividad, el acto de ponernos como sujeto, no se resuelve en una subjetividad, sino que es, además, la raíz de toda objetividad sin la cual no sería posible la subjetividad misma. De la construcción de esa objetividad depende la formulación del discurso y su carácter opresor o liberador, más aún, el discurso lo integra como uno de sus momentos” (Roig, 2009, p. 213; las cursivas son suyas).

⁸¹ “[E]l hombre se presenta como un ser que tiene el poder de elevarse, de empujarse o peraltarse sobre la naturaleza. Ésta última se caracterizaría por encontrarse sumergida en lo particular, en lo singular; el animal mira y sus ojos no verían nada más que singularidades que no llegarían ni siquiera a ser para él singularidades repetidas” (Roig, 2009, p.85). Como se ve, Roig participa de la clásica diferencia entre el hombre y los animales a partir de la racionalidad, aunque coincide que todo lo viviente participa del conato de perseverar.

⁸² El momento en que se produce el reconocimiento de las autoconciencias es conflictivo para Roig: “En este momento del ‘para sí’, *en el que se pone de manifiesto para Hegel el a priori antropológico*, el reconocimiento es arrancado mediante violencia” (Roig, 2009, p. 201; las comillas son suyas; las cursivas, mías).

No está claro, en el texto mencionado, dónde reside la construcción de la objetividad ni cómo se produce el carácter liberador u opresor en la relación entre sujeto y objetividad, aunque es claro que si se trata de una opción valorativa tiene que provenir del sujeto. Ello implica además que la autoafirmación que implica el a priori antropológico no garantiza su legitimidad. De ahí que no quepa tomar en un sentido meramente historiográfico la afirmación de Roig acerca de que no existe en realidad un “comienzo” sino “recomienzos” del pensamiento, sino que, como fue el caso de Alberdi, cada demanda de un pensamiento propio sea negada posteriormente.

La construcción de la objetividad no se reduce para Roig a la organización de los hechos, ni siquiera a la conciencia de los mismos, sino más bien a “los modos de realización de un sujeto respecto de sí, mediante aquellos hechos, acciones u obras y por tanto de un sujeto que, a su vez, se capta a sí mismo como tal” (Roig, 2009, p. 214).

La relación entre el proceso de constitución del sujeto —la *sujetividad* como dice Roig— y la objetividad, surgen del a priori antropológico o autoconciencia de la libertad. La objetividad no debe confundirse con la realidad, porque se presenta como lo dado, la “positividad” de la que hablaba el joven Hegel, e impide la comprensión de la historicidad humana⁸³. Ello implica una relación de anterioridad de lo axiológico con respecto a la experiencia. Esta anterioridad es sin embargo relativa: es posterior a su vez a la “facticidad social” en que se ejerce la función de reconocimiento de las autoconciencias, que es un reconocimiento del hacerse y del gestarse. La experiencia originaria del hacerse en que se constituye la conciencia histórica se manifiesta en el trabajo⁸⁴. De ahí se explica que pese al

⁸³ “La realidad se le presenta al hombre, de este modo, no como una naturaleza hecha, una *natura naturata*, sino como una naturaleza haciéndose, no como una contemplación del mundo, sino como un ir haciéndose su propio mundo y a sí mismo, es decir, un ir creando los propios códigos desde los cuales ese mundo puede ser comprendido dentro de determinados horizontes de universalidad” (Roig, 2009, pp. 293-294).

⁸⁴ “Debido a esto último, el reconocimiento se juega todo entero en relación con la posesión de ‘cosas’ (*prágmata*) y la satisfacción de demandas en un nivel de trato constante y permanente con aquellas, a tal extremo que el ser y el tener se nos presentan como convertibles”. (Roig, 2009, p. 216; las comillas son del autor).

reconocimiento de la autoconciencia, el esquema valorativo pueda caer en el dualismo alma-cuerpo, la incompatibilidad del ser y del tener y la construcción de un voluntarismo⁸⁵.

¿Por qué los filósofos occidentales frenaron la toma de conciencia histórica? Como hemos indicado, en el reconocimiento que la autoconciencia requiere de otra pueden producirse formas ilegítimas del mismo, que se dan en el proceso de transformación de la naturaleza, y que se replican en la conformación de la cultura. El sistema de dualidades de la filosofía occidental ha divorciado el ser y el tener. Según Roig, es necesario por consiguiente partir de la facticidad social para que ambos estén en mutua relación de intercambio. Históricamente, señala él, el dualismo entre el ser y el tener ha sido utilizado para beneficio de quienes detentan el poder. Así, quienes poseen los bienes privilegian el ser frente a los que no lo tienen, a los que acusan, además, de no poder ir más allá del ámbito de las necesidades⁸⁶.

El dualismo aparece tanto en los mitos de origen de la cultura como en los conceptos de las sociedades. En el caso de los mitos, Roig va a hacer una contraposición para mostrar, por una parte, la presencia del dualismo en la cultura occidental, y por otra, su inexistencia en otras culturas, con el objeto de mostrar tanto el carácter histórico condicionado del dualismo como para mostrar que no se trata de una condición *sine qua non* de la cultura. El primero, es el referido por Heidegger en *Ser y tiempo* acerca de Cura (Heidegger, 1997, pp. 218-221)⁸⁷; el segundo proviene del *Popol Vuh*. Ambos mitos giran sobre el origen del hombre. En el caso de Heidegger, el mito de Cura cuenta la creación del hombre mediante un proceso analítico: primero se modela su cuerpo mediante el barro húmedo de las orillas de un río y luego se

⁸⁵ “El ponernos a nosotros mismos como valiosos exige una toma de posición axiológica fundada a partir de una empiricidad propia. Para que lo primero sea posible, es necesario que la naturaleza histórica del *a priori antropológico* adquiera una determinada plenitud, hecho que solo es posible en la medida que la conciencia histórica adquiera el sentido de una toma de conciencia, a la que solo se tiene acceso dentro del marco de la vida social y por la vida social”. (Roig, 2009, pp. 296-297; las cursivas son suyas).

⁸⁶ El dualismo impone, como hemos dicho, un esquema valorativo que, desde el punto de vista de Roig, vuelve ilegítimo al *a priori antropológico* por la decisión axiológica que implica en su relación con la facticidad social que privilegia a uno de los principios en detrimento del otro. (Cfr. Roig A., 2009, p. 221).

⁸⁷ Roig utiliza la palabra “cura” según la traducción de José Gaos; “cuidado” es la traducción de Jorge Eduardo Rivera (cuya edición utilizo en este trabajo).

agrega un soplo vivificante. Aparece así una diferencia radical entre corporeidad y espiritualidad por lo que el hacerse y el gestarse del hombre están marcados por la dualidad. Diferente es el mito del *Popol Vuh*: desde el comienzo la materia del hombre está ya vivificada, no necesita de un soplo que provenga desde afuera, por lo cual existe, como en el caso de Cura, del dualismo cuerpo-alma. “Su ser depende de la creación de la cultura mediante el trabajo, simbolizado en la producción de alimento, como asimismo de la posibilidad de tenencia y goce de los bienes que la integran” (Roig, 2009, p. 220). Es *natura naturans*.

En el ámbito de la historia del siglo XIX, Roig encuentra la expresión de ese dualismo en la oposición de los conceptos de derecho y fuerza, en la cual el primero controla a la segunda. La fuerza aparece como un principio de irracionalidad y el derecho como una realidad objetiva. Los obreros anarquistas en América Latina, recordará Roig, criticaron los principios del liberalismo radical y cuestionaron la objetividad del derecho natural⁸⁸.

Cabe que nos preguntemos, para concluir este capítulo, si Roig ha superado el dualismo que atraviesa la filosofía occidental, que constituye el núcleo de sus objeciones a la filosofía hegeliana. Roig plantea el dualismo de la representación donde un sujeto se enfrenta a un objeto que no es cognoscible a priori, al que tiene que transformar mientras se transforma a sí mismo. Solo así es posible mantener la alteridad y la novedad de lo otro.

La trascendencia del mundo es un hecho irrefutable y la conciencia es posterior al mundo, pero la conciencia hace su mundo, en un proceso de conversión de la naturaleza en historia. El mundo es, de ese modo, *a priori* en sí mismo, pero *a posteriori* respecto de su codificación. Se trata, para el hombre de una *natura naturans*, y del mismo modo que tenemos que decir que la conciencia es posterior a lo

⁸⁸ “La fuerza es el cuerpo, lo sensible, lo material, el apetito de tenencia, la barbarie, en fin, el barro con que nos modeló el alfarero mítico; el derecho es, por el contrario, el *logos* universal, entendido en este caso como el principio del que emana toda juridicidad”. (Roig, 2009, p. 222)

social y que el paso de la mera conciencia “en sí”, a la autoconciencia, o conciencia “para sí”, es el paso de lo que sería simplemente “tiempo”, a la historia, y sólo es posible para una autoconciencia por obra de otra” (Roig, 2009, p. 300; cursivas y comillas son del autor).

Como dirá años más tarde, esta visión del sujeto como *natura naturans* y los correspondientes modos de objetivación que asuma en su decurso, diseñarán una filosofía latinoamericana diferente, hecha de denuncia y diagnóstico; episódica, como él mismo la describió (Roig, 2008, p. 15)⁸⁹.

⁸⁹ “De ahí surge un filosofar cuyo discurso ha sido constantemente diagnóstico, denuncia, proyecto y compromiso, que se nos muestra episódicamente a lo largo de nuestra vida de luchas y que ha dejado sus huellas dispersas en sucesivos comienzos y recomienzos, lanzamientos y relanzamientos de una problemática que gira siempre, como lo hemos dicho, sobre aquella afirmación que no quiere ser ni desconocimiento del otro, ni por eso mismo alienación.” (Roig, 2008, p.15).

CAPÍTULO TERCERO

Sobre la necesidad de elaborar un discurso propio.

3.1. El a priori antropológico como comienzo de la filosofía latinoamericana.

Una vez planteada la teoría del pensamiento latinoamericano, quedaría de responder afirmativamente a la pregunta por la existencia de dicho pensamiento en la región. Es el momento en que Roig va a unir dicha teoría con la historia de las ideas, como fue su proyecto desde el comienzo, cuando propuso, en los términos de ese momento, que la filosofía de la liberación culminaría en dicha historia de las ideas, y que en realidad ambas disciplinas serían las dos caras de un mismo pensamiento. Se trata, pues, de encontrar los “recomienzos” de la filosofía latinoamericana a través de su historia, es decir, de encontrar en los diferentes pensadores de tal historia el a priori antropológico. Ya en su artículo de 1971, “Acerca del comienzo de la filosofía americana”, el pensador latinoamericano elegido para examinar la realización de las prescripciones de Hegel fue el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), cuya producción teórica se sitúa en la etapa de la constitución de los nuevos Estados, con posterioridad a las guerras de independencia. El recomienzo de la filosofía latinoamericana se produce a juicio de Roig, en las obras de Alberdi publicadas entre 1837 y 1844, como veremos en detalle más adelante.

La elección de Alberdi como pensador representativo de la filosofía latinoamericana no es casual. En un texto posterior, publicado en la primera década de este siglo, al hacer Roig un recuento de la presencia de la filosofía europea en América Latina durante el siglo XIX, señala, con palabras de Juan Bautista Alberdi, la importancia de la filosofía en las nuevas naciones recién constituidas:

La filosofía ha jugado, además, un papel político de alcance no siempre destacado. Sabido es que surgimos al mundo como naciones luego de un proceso de independencia, en muchos casos ciertamente cruento. Inmediatamente después, las nuevas naciones se dieron la tarea de constituirse en una etapa a la que llamaron nuestros teóricos de entonces la “Segunda Independencia”. Pues bien, lo interesante es que si la primera había sido obra de las armas, en particular en los países hispanoamericanos, la segunda tenía que serlo de la inteligencia y se le llamó, por eso mismo, “Emancipación Mental”. Pues bien, *el motor de ese nuevo movimiento se entendió que era la filosofía, por lo tanto, el ejercicio del filosofar quedó como algo consustancial con la creación de las nuevas nacionalidades.* (Roig., 2008, p.75. Las cursivas son mías).

Si se reflexiona sobre las discusiones que se produjeron sobre la existencia o no de una filosofía americana y el surgimiento de la filosofía de la liberación en las conflictivas décadas de los años sesenta y setenta, la filosofía intentó volver a ser “ese motor” de la segunda emancipación mental al que Alberdi se había referido. De nuevo se trataba, por parte de un sector de filósofos latinoamericanos, de la postulación de una nueva filosofía de la región, filosofía que era a la vez un diagnóstico y una respuesta a la conflictiva situación política y social del periodo. Como se ha visto, ambas preocupaciones eran convergentes, y la segunda de ellas terminó convirtiéndose en la condición *sine qua non* de la primera. No había auténtica filosofía americana o hispanoamericana, según opinan los filósofos de la liberación, porque no existía un pensamiento que expresase el tiempo de cambios radicales que se estaba viviendo, ni se proporcionaban pautas de orientación para asumirlo. Fue la filosofía de la liberación, anunciada en el Manifiesto del grupo fundador argentino de 1973, a la que ya

hemos hecho referencia en otra parte de esta tesis, la que se presentó como la nueva filosofía para dicho tiempo de cambios y por tanto como el pensamiento de Latinoamérica⁹⁰.

Para Roig, desde el inicio de su etapa “latinoamericanista” a comienzos de los años setenta del siglo pasado, la existencia de la filosofía americana no podía ser de facto sino de derecho. Para ello eran necesarias pautas que permitiesen señalar “recomienzos” del pensamiento, ya que las pautas eran condición de posibilidad de diferentes “comienzos”. Como hemos visto en la segunda parte, dichas pautas giraban en torno a la libertad del sujeto filosofante: no eran epistemológicas sino axiológicas, tanto a nivel del pensamiento como de la sociedad⁹¹.

Las pautas eran una especie de imperativo categórico centradas en la autonomía tanto del pensamiento como de la libertad política. Así, el pensamiento era libre porque se pensaba a sí mismo sin ninguna intermediación. La diferencia entre el pensamiento pensante o concepto formal y el pensamiento objetivo quedaba suprimida. El pensamiento, el sujeto filosofante, dejaba atrás épocas en que los mitos y las religiones le impedían encontrarse consigo mismo⁹².

⁹⁰ En el primer capítulo de la primera parte se hizo un recuento extenso de este diagnóstico y de la propuesta de liberación. La situación de la filosofía en 1973, para poner un año simbólico, no era sin embargo la misma que la de Alberdi en 1837 o en 1840. La presencia de las ciencias sociales, la normalización de la filosofía en América Latina y la institucionalización de la misma a nivel mundial restaban a la filosofía el protagonismo social y cultural de la época de Alberdi. De hecho, uno de los principales problemas de esta nueva filosofía de la liberación será explicar en qué consistía la relación pensamiento – época, problema que Roig tratará de responder con su teoría de la que el a priori antropológico se constituye en su fundamento. “De acuerdo a lo que venimos diciendo, una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano ha de tomar como punto de partida la problemática esbozada, relativa a lo que hemos denominado *a priori* antropológico” (Roig A., 2009, p.16. La cursiva es del autor).

⁹¹ “Ella se centra [se refiere a la problemática del a priori antropológico] sobre 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 A., 2009, p. 17. Las comillas son del autor).

⁹² En “Acerca del comienzo de la filosofía americana” (Roig A., 1971), es importante recordar la formulación de las pautas para ver posteriormente cómo se cumplen en Alberdi. En el caso del pensamiento, “lo absoluto, que es objeto propio de la filosofía ha dejado de ser expresado como *representación* (Vorstellung) y ha sido enunciado como concepto (Begriff). (Roig, 1971, p. 11. La cursiva es del autor) En la segunda, la libertad era alcanzada históricamente cuando, a nivel de lo universal del Estado, los ciudadanos se integraban en una unidad superior que los expresaba. Estas pautas estaban formuladas, como hemos visto, en las afirmaciones de que el sujeto filosofante “se ponga a sí mismo como valioso” y que “sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo”.

En su artículo sobre el comienzo de la filosofía americana (Roig A., 1971), Roig estableció que dicho comienzo se encontraba en los textos del pensador argentino Juan Bautista Alberdi, específicamente en el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* de 1838 y el célebre texto de *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el colegio de Humanidades de Montevideo* de 1840, porque en ellos se cumplían las dos pautas: el tenerse o ponerse a sí mismo como valioso y el considerar valioso el conocerse a sí mismo. Es el concepto de a priori antropológico⁹³.

3.2. La filosofía americana de Juan Bautista Alberdi: 1837-1844.

Alberdi, quien pertenecía a la Generación argentina de 1837, se habría planteado según Roig la necesidad de una filosofía americana⁹⁴. “Sabido es que el primero en plantear la exigencia de una ‘filosofía americana’ fue Juan Bautista Alberdi, cuyo ‘Programa de filosofía’ de 1840 ha pasado a ser considerado como la carta de bautismo de esta labor intelectual” (Roig A., 2008, p. 51. Las comillas son del autor). “Dicha Generación- dice el historiador de las ideas Oscar Terán- es considerada como el primer movimiento intelectual animado de un propósito de interpretación de la realidad argentina que enfatizó la necesidad de construir una identidad nacional, aunque para ello dialogue principalmente con la tradición intelectual y literaria francesa” (Terán.). Terán se refiere a un grupo de intelectuales que formaron un “círculo de pensamiento”, que se reunía en el Salón Literario de la Librería de Marcos Sastre. Para ellos,

⁹³ “Fue Alberdi uno de los primeros americanos que tomó conciencia clara de esta cuestión. [Se refiere al “momento del pensamiento” que debe acompañar necesariamente a la libertad política]. Para él, en efecto, la filosofía americana no comenzó con las guerras de independencia ni con las declaraciones constitucionales de los nuevos estados. (...) Eran sin duda un despunte de un *para sí* y de un tenerse *tenerse como valioso para sí mismo*, más todavía faltaba un desarrollo de ese *para sí político* en cuanto que no había surgido el momento del pensamiento” (Roig A., 1971, p. 11. Las cursivas son del autor).

⁹⁴ No es nuestro objeto hacer un estudio comparado del pensamiento de Alberdi tal cual es realizado por Roig en su último capítulo de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. De ahí la necesidad de eliminar citas y reflexiones que Roig va haciendo en la presentación del pensador tucumano. Lo que interesa para los fines del presente trabajo es cómo se realiza el comienzo o recomienzo de la filosofía americana en Alberdi y los problemas de una posición que intenta relacionar filosofía y época.

la filosofía “aparecía enunciada con un sentido normativo fuertemente programático, dentro del cual se destacaba como pauta básica la exigencia de partir de una autoafirmación del hombre americano como sujeto de su propio pensar” (Roig, 2009, p. 16)⁹⁵.

Tanto Alberdi como su contemporáneo Sarmiento, son considerados “constructores de la realidad argentina” (Roig, 2011, p. 35). En ellos aparece la “voluntad de discurso propio”, que más allá de las críticas que puedan hacerse al intento concreto de alcanzarlo, se mantiene en ellos como impulso constante y actitud plenamente consciente” (Roig, 2009, p. 305. Las comillas son del autor). Esta voluntad exige una tarea de fundamentación del discurso, donde la filosofía tiene una importante función. Este concepto aparece explicitado en *El pensamiento social de Juan Montalvo*, libro publicado tres años después de que apareciera la primera edición de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1984). Ahí Roig junta la voluntad de discurso propio con la necesidad implícita de fundamentación de la misma. Hay que señalar que esa voluntad de fundamentación del discurso propio es para el mendocino una muestra de la existencia de la filosofía en América. Como tal, se formula en “esquemas teóricos” regidos por la exigencia de eficacia no solo teórica sino también de todos los niveles de la praxis. Dicha “noción de voluntad de fundamentación supone la presencia de un sujeto histórico enfrentado ante una realidad asimismo histórica” (Roig, 1984, p.170). Esta voluntad, entendida en el Renacimiento como *virtus* y como *Kraft* por los neo-leibnicianos latinoamericanos del siglo XIX, es “voluntad de poder”, “voluntad de autoafirmación” y “voluntad de reconocimiento” que privilegia “no tanto las ideas filosóficas, sino como se jugó con ellas, en otras palabras, interesan más las políticas filosóficas que la filosofía” (Roig, 1984, pp. 171-172). Así, la fundamentación del discurso tiene que ser realizada, según el pensador mendocino, en la inserción histórica del sujeto, por lo que antepone lo axiológico a

⁹⁵ Roig cita las palabras de Esteban Echeverría, uno de los miembros de dicha Generación, quien reclamaba el olvido de todo lo aprendido, para la investigación de la verdad, no de una verdad abstracta sino “de la verdad que resulte de los hechos de nuestra historia, y del reconocimiento pleno de las costumbres y del espíritu de la nación”. (Roig A., 2009, p.16).

lo epistemológico. Si se analiza, por lo demás, la “voluntad de fundamentación del discurso” en los términos planteados, esta se revela como una nueva formulación de las dos pautas hegelianas ya señaladas. “Por cierto que esa ‘voluntad de justificación discursiva’ es una sola cosa con el acto de ponerse a sí mismo como valioso por parte de un sujeto” (Roig, 2012, p. 59).

La elección de Alberdi, y específicamente de esos textos de Alberdi, no es casual; responde más bien a la tradición de la historia de las ideas. Antes de Roig, habría que citar al menos a José Ingenieros y a Alejandro Korn que reconocieron la importancia de Alberdi. Según Sasso, Korn lo sitúa como contemporáneo de las preocupaciones actuales para hacer filosofía, ya que enuncia “verdades fundamentales que debemos admitir nosotros” y que “no se puede dar un programa más perfecto ni más adecuado a nuestras necesidades. Éste el programa que todavía tiene que regirnos: buscar dentro de nuestro propio ambiente la solución de nuestros problemas” (Apud Sasso, 1998, p. 139). Posteriormente, José Gaos amplió la validez del texto alberdiano a toda la región volviéndolo obligada mención para todo el que quisiera hacer filosofía latinoamericana. Finalmente, Augusto Salazar Bondy “creyó encontrar en el texto de Alberdi la anticipación de su propia tesis de que no ha habido filosofía americana y que la misma, era y ha sido, un proyecto. (Roig A., 2009, p. 324)

El “discurso propio”, tanto de Alberdi como de Sarmiento, se desarrolla para Roig con base en un “mundo de discursos referidos”, concepto tomado del semiólogo ruso Valentin Voloshinov que Roig incorpora para el análisis de los discursos⁹⁶.

La generación intelectual de Alberdi y Sarmiento experimentó en la conformación de su pensamiento un proceso de afirmaciones y negaciones, producto de su inserción histórico-

⁹⁶ Para Roig, los discursos de los pensadores manifiestan u ocultan las contradicciones de la época. “...Desde este punto de vista, un discurso se nos muestra como un ‘sistema discursivo’ dentro del cual no solo está la voz del sujeto al que se le atribuye la paternidad del discurso, sino que hay una pluralidad de voces, lo que Voloshinov ha denominado ‘discursos referidos’. Aclarando que el concepto de ‘pluralidad de voces’ incluye tanto las incorporadas de modo expreso, como las silenciadas, dentro de un sistema alusivo-elusivo que muestra precisamente lo ideológico del discurso o su posible ruptura”. (Roig, 1984, pp. 176-177).

social, hasta llegar a la enunciación de una filosofía americana. No fue por tanto un proceso lineal. Así por ejemplo, estos pensadores plantearon la necesidad de la “emancipación mental”, pero la entendieron de forma restringida a los intelectuales, a fin de que pudieran cumplir su misión en aquella circunstancia, y no en términos universales, para toda la sociedad, o para encaminar la transformación del campo, cuando las masas campesinas que empezaban a tomar un fuerte protagonismo.

El pensamiento de Alberdi se confrontó en primer lugar con el de los académicos ilustrados, adscritos a lo que se llamaba ideología para quienes la filosofía era un saber universal, sin relación con la historia, y para quienes desde estas premisas, una filosofía americana carecía de sentido y de necesidad⁹⁷. Para Alberdi en su polémica con Ruano, la filosofía asume una función social, dentro del sistema de conexiones de la época. Esta función de la filosofía corría, el riesgo, si no quedaba claro qué era el pensamiento y cómo se insertaba en la realidad social en transformación, de volverse un “simple instrumento legitimador de proyectos socio políticos” (Sasso, 1998, p. 122). A ello alude Roig con la breve anotación de que la posición de Alberdi no es totalmente incompatible con lo que podríamos denominar el “discurso de los caudillos”, alusión a la adhesión de Alberdi en la época de los escritos que estamos considerando, al dictador Juan Manuel de Rosas, que jugaba en ese momento “un papel histórico” (Roig, 2009, pp. 315-316).

Una forma de buscar el discurso propio en los contemporáneos de Alberdi e incluso en pensadores e intelectuales que vinieron posteriormente, se expresa, según Roig, en el “americanismo literario”. Para este pensamiento, “lo local” de América Latina residía en sus paisajes, costumbres y las tradiciones. Por ello el “paisajismo” sobre todo se volvió sinónimo

⁹⁷ “La ideología, reducida por muchos de sus seguidores a las investigaciones lógico-sicológicas de la escuela, su parte más árida y ‘académica’, sustentaba una forma de conocimiento teóricamente ajeno a las formas históricas de saber.” (Roig, 2009, p. 311. Las comillas son del autor). Fue la polémica de Alberdi contra Salvador Ruano la que ilustra este enfrentamiento en que no estaba en juego una disputa entre diferentes formas de pensamiento sino del papel de la filosofía en la sociedad.

de lo americano y su culto se extendió a todo el siglo XIX⁹⁸. Para Alberdi, todos los elementos de “lo local” debían ser revalorados e integrados en una nueva síntesis que diese cuenta de la relación entre el pensamiento y la época. Así, el paisajismo debía entenderse dentro de la circunstancia social; las costumbres y los usos dentro del proyecto de la emancipación mental, mientras que las tradiciones perdieron fuerza dentro de la filosofía de la historia que privilegiaba lo civilizatorio, entendido desde la ideología del progreso económico y social de los países europeos que se aprestaban a vivir la revolución industrial.

Las *Ideas* de Alberdi partían de la presentación de un panorama de la filosofía contemporánea, pero a la vez sentaban las bases para la enunciación de una filosofía propia (Roig, 2009, p. 324). La filosofía alemana es acusada por Alberdi de oscuridad y de espíritu metafísico, mientras que la francesa tendría las ventajas de ser una síntesis de lo que se está pensando en Europa y lo más adecuado a nuestro talante intelectual. La filosofía francesa del siglo XIX se presenta a Alberdi en tres escuelas: la de los “ideólogos”, la “mística” o tradicionalista y la ecléctica. Las dos primeras escuelas son rechazadas, la primera por provenir del siglo anterior y por tanto por no tener nada que decir al actual, y la segunda por ajena a la democracia. De los eclécticos, Alberdi se inspira en Victor Cousin y sobre todo en Teodoro Jouffroy para construir los conceptos centrales de sus *Ideas*.

Aparece además una cuarta escuela, la representada por Leroux y Lerminier que polemizan contra el eclecticismo de Cousin, pero sobre todo plantean que la filosofía tiene un objeto fundamental que es la “sociabilidad”. Para Alberdi, “la discusión de nuestros estudios se desarrollará ‘en el terreno de la filosofía favorita de este siglo’, aquella que tiene como objeto ‘la sociabilidad y la política’” (Roig, 2009, p. 326).

⁹⁸ “El ‘americanismo de paisajes, tradiciones y costumbres’ llenó todo el siglo XIX y mantuvo vigente la polémica acerca de la legitimidad de los medios sobre los cuales se pretendía alcanzar la elaboración del discurso propio. La valoración que de él hizo el crítico catalán Antonio Rubió y Lluch, contemporáneo de Rodó, a propósito de la producción literaria de Juan León Mera, expresa de modo claro la debilidad de aquel movimiento literario”. (Roig, 2009, p. 321. Las comillas son del autor). El balance de la crítica de Rubió y Lluch a Mera es que esta búsqueda de color local mediante el paisajismo es postiza y no alcanza a definir lo que es lo americano y no lo diferencian de otras composiciones de carácter local hechas en Europa.

Alberdi realiza un examen crítico de todas estas escuelas. Ahora bien, siguiendo a Jouffroy, plantea que no existe un cuerpo completo de doctrina filosófica, ni siquiera la definición de filosofía. Ante la inexistencia de filosofía, Alberdi propone una nueva filosofía contraponiendo a las filosofías existentes su concepto de la nueva: ante una filosofía “universal” (se refiere a la filosofía del siglo XVIII y a su ahistoricismo), una filosofía “peculiar”; ante una filosofía “completa existente actualmente” (la filosofía ecléctica que había reducido lo histórico a una “historia de sistemas”), una “completa posible”; y, finalmente ante una “filosofía en sí” (encerrada en su propio pensamiento), una “positiva y real”. Este juego de contraposiciones ilustra el perfil de la filosofía que Alberdi está buscando: un “historicismo circunstancialista” que busca el sistema como punto de llegada y no de partida. (Roig, 2009, p. 328).

Es interesante destacar que para establecer el concepto de filosofía “completa posible” no le interesa a Alberdi la clasificación de los sistemas filosóficos, sino que más bien trata de resolver los problemas que existen actualmente. Para Roig, ello significa que no hay en Alberdi “acceso a lo universal sino desde lo particular y que la exigencia de radicarse en lo incompleto marca un filosofar abierto desde la circunstancia propia”.

El concepto de filosofía “peculiar” funda la posibilidad de una filosofía propia que aparece formulada en la declaración de las *Ideas*: existe una relación entre las necesidades más imperiosas de la época de la cual la filosofía ha de dar cuenta. El texto de Alberdi citado por Roig indica:

No hay, pues, una filosofía universal porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas humanos. “La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio, o el sentimiento más

dominante y general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país. Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana”. (Roig, 2009, pp. 329-330).

Esta cita de Alberdi permite a Roig plantear en qué consiste la filosofía propuesta por el escritor tucumano: la filosofía es vista en primer lugar como un saber espontáneo que guarda principios que existen en la conciencia de nuestras sociedades, que, aunque se presenta como saber precientífico, se organiza luego como saber científico. La filosofía no es ajena a otros discursos que provienen de grupos sociales que integran la sociedad. Para que esto sea posible, la “filosofía americana” debe tener como punto de partida “un sujeto que se reconozca como tal” (Roig, 2009, p.330).

Esta filosofía en consecuencia no es “americana” por sus objetos o por los contenidos de los que trata, sino por las respuestas que este sujeto da a los problemas o, en palabras de Alberdi, por “la forma de las soluciones”:

“En otras palabras, la “filosofía americana” es a la vez, “filosofía de América” (en donde el *de* posee valor objetivo), pero también y, en primer lugar, “es filosofía *de* el hombre americano” (expresión en la que el *de* posee valor subjetivo). Doble fuente de originalidad que es claramente percibida por Alberdi a partir de su crítica al “americanismo literario”. No se trata de “americanizar la filosofía”, sino de hacer “filosofía americana” (Roig, 2009, p. 331. Las comillas y cursivas son del autor).

Roig señala las contradicciones existentes en los textos de Alberdi. Hay afirmaciones en que se reconoce la validez de la “metafísica en sí” para tratar, en su validez objetiva, “lo

bello, lo bueno, lo justo, lo verdadero, lo santo, el alma, Dios”, y otros que cuestionan esa aproximación teórica. Aún hay los que afirman la necesidad de conocer primero todos los elementos de la civilización, “en su naturaleza absoluta”, para después estudiarlos en sus formas históricas. Sin embargo, para Roig las posibilidades de superación de estas contradicciones se encuentran en “la noción de sujeto del filosofar, en directa relación con un ejercicio del *a priori* antropológico”. (Roig, 2009, p. 333).

En Alberdi, a criterio de Roig, existe la conciencia de empiricidad que le permite ir desde una originalidad buscada en lo extrínseco (el paisaje, las costumbres, la tradición) hacia una intrínseca. Alberdi asume la circunstancia social definida por el conjunto de las necesidades y exigencias que experimenta un grupo humano en una situación histórica y geográfica específica. Por provenir de un sujeto que ha asumido la circunstancia entendida como hemos indicado más arriba, ésta se vuelve instancia de futuro y no simplemente determinación de lo mismo. “Por lo demás, se puede hablar de una cierta plenitud del *a priori* antropológico, manifestado en aquella ‘circunstancia’ entendida, a la vez, como ‘instancia’”. (Roig, 2009, p. 334. Las cursivas y comillas son del autor)⁹⁹.

Así se planteó para Roig, la problemática del discurso propio que culmina en filosofía americana o latinoamericana. Vale la pena insistir que tanto Roig como muchos de los filósofos de la liberación, utilizan indistintamente los adjetivos, “americana”, “hispanoamericana” o “latinoamericana” referidos a la filosofía que están trabajando. Ya hemos visto que para el pensador mendocino el contenido de dichos adjetivos, su determinación, no son importantes. Ni siquiera “lo propio” puede pensarse como un conjunto

⁹⁹ En relación a los discursos referidos de la filosofía francesa de su tiempo entre los que Alberdi, de acuerdo con lo propuesto por Roig, fue elaborando su discurso propio, vale la pena citar un texto posterior del pensador mendocino sobre la originalidad de la filosofía y la relación entre la filosofía europea y la filosofía latinoamericana. Para quienes se quejan de la excesiva dependencia de la filosofía europea en América Latina, Roig señala: “Más lo que sucede es que ese criterio adolece de estrechez nacional, por lo mismo que hay ciertos bienes culturales que son patrimonio de la humanidad. En ese sentido, nada nos disminuye reconocer el hecho de que somos ‘europeos’, mas sin dejar de ser americanos, tal como pretenden los europeizantes. (...) *La cuestión se encuentra en la capacidad de generar un pensamiento original, y la originalidad de todo pensar no deriva de los grandes centros de producción intelectual, sino de nuestra relación con la realidad*”. (Roig, 2012, p.79. Las cursivas son nuestras).

de valores definidos previo a la acción. Lo decisivo para Roig es el gestarse, que nunca es una acción restringida al sujeto, sino a su historicidad, que es la que determina el sentido de la pertenencia y del legado.

3.3. Alberdi: los problemas de una interpretación.

Hemos recorrido en las dos partes anteriores de este capítulo la argumentación de Roig que justifica la elección de la obra de Alberdi, sobre todo el texto, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades* del año 1840 como expresión del “pensamiento propio” que funda a su vez la necesidad de una “filosofía americana”¹⁰⁰. Ahí Alberdi señala las limitaciones de lo que se llama una “filosofía universal” en nombre más bien de una filosofía “peculiar”, que pretende ofrecer una solución específica a las cuestiones del espíritu humano. Lo que se formula con ello es el problema entre la filosofía como saber universal y la necesidad de un pensamiento dirigido a las cuestiones específicas del ser humano. Alberdi no va a tomar posición por uno de los extremos, sino que procure no hacer una síntesis de ambos. La “filosofía peculiar” es la que dará razón de la relación “entre las necesidades más imperiosas de cada época y de cada país” (Roig, 2009, p. 329). Por ello se trata de un pensamiento propio, adjetivo que Roig otorga tanto al discurso de Alberdi como al de Sarmiento, pese a que el primero se sitúa en el campo tradicionalmente entendido como filosofía, y el segundo, en el del ensayo y la narración histórica. “En ambos, se da, pues, una conciencia de empiricidad que conduce desde una originalidad extrínseca, hacia una originalidad de raíz intrínseca” (Roig, 2009, p. 334). Esta originalidad de raíz

¹⁰⁰ José Gaos, en su libro *El pensamiento hispanoamericano* de 1944 y su *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* de 1945, destacó a nivel latinoamericano la importancia de Alberdi para el pensamiento americano y español, y ofreció en su *Antología*, el texto de las *Ideas*, cuya fecha de publicación sitúa en 1842. El espaldarazo de Gaos marcará, como veremos más adelante, una tradición en la historia de las ideas.

intrínseca es lo que hace al pensamiento propio. El pensamiento propio así planteado no necesita de la exclusividad de la filosofía sino de la “voluntad de fundamentación”, que como hemos visto anteriormente, se daría tanto en Alberdi como en Sarmiento. La “ampliación metodológica” que se basa en la voluntad de fundamentación, no solo derrumba, por así decirlo, las fronteras epistemológicas de la filosofía, sino que pone en pie de igualdad a todos los saberes, con lo que el aporte específico de aquella se diluye. Este planteamiento de Roig, polémico frente a la filosofía entendida en términos tradicionales de la academia, no produjo, sin embargo, en el largo momento de la recepción del libro, ninguna discusión. Entendemos por “largo momento” el período de recepción favorable, sin ningún tipo de cuestionamiento por parte de los filósofos latinoamericanos y de los historiadores de las ideas de los planteamientos de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, periodo comprendido desde su primera edición en el año 1981 hasta finales de la década de los noventa del siglo pasado¹⁰¹.

A esta acogida favorable correspondió un detallado trabajo sistemático sobre la historia de las ideas, que inició en el Ecuador, país en el que Roig vivió la mayor parte de sus años de exilio donde planificó y dirigió la conformación de una “Biblioteca del Pensamiento Ecuatoriano” que supera los setenta volúmenes, en la que varios equipos de investigadores bajo su conducción trataron de mostrar la existencia de un pensamiento propio, y por tanto de una filosofía americana en los autores ecuatorianos, desde la Ilustración hasta mediados del siglo XX¹⁰².

¹⁰¹ Aunque en Roig hay numerosos pasajes en sus diferentes libros en que ataca a la filosofía practicada por los académicos, su pensamiento surgió y se desarrolló en universidades desde el comienzo. Como hemos hecho notar antes, esta queja no es exclusiva de Roig. En el caso argentino, hemos hecho referencia a la expresión de Arturo Jauretche, “los académicos de duro corazón”, e incluso Alberdi en su polémica contra los ideólogos, se encuentran expresiones similares.

¹⁰² La recepción de un libro de pensamiento genera en su momento, que puede ser más o menos largo en el tiempo, diferentes reacciones. En el caso de Hegel son conocidas las disputas teóricas entre sus discípulos que se extendieron hasta prácticamente el final del siglo XIX. Así mismo, el filósofo alemán tuvo una renacida actualidad en la filosofía francesa del siglo XX, a partir de la interpretación de Kojève hasta la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre en los años sesenta, actualidad que fue duramente criticada por la generación de pensadores franceses posteriores, Foucault, Derrida y Deleuze. Vincent Descombes ha interpretado claramente

El punto central para el comienzo o recomienzo de la filosofía latinoamericana es la existencia de un pensamiento propio, que Roig encuentra en su interpretación de Alberdi. No se trata de una novedad, producto de la investigación en la bibliografía de la historia de las ideas por parte de Roig, sino que, como hemos dicho más arriba, su interpretación continúa la tradición hermenéutica iniciada por los fundadores de tal historia. El mismo filósofo mendocino, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, hace alusión a dicha tradición que consagra a Alberdi como filósofo americano, pero además considera a su pensamiento vigente actualmente. José Gaos, el fundador de la historia de las ideas en México, señaló tanto la importancia del pensamiento de Alberdi como la relevancia del texto de las *Ideas*, que es el escogido por Roig para mostrar el surgimiento de la filosofía americana:

Como declaración de independencia estrictamente *filosófica*, hecha a nombre de toda América, ya con la concepción de una filosofía americana ya en el sentido de una filosofía sobre los pueblos americanos, ésta fue la obra del argentino Alberdi, en *Las ideas para presidir la elaboración del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades de Montevideo (1842, que continúan vivas y fecundas*” (Gaos J., 1996, p. 541. Las cursivas son del autor)¹⁰³.

estos diferentes momentos de la filosofía francesa en el siglo XX: “Así, en 1945, todo lo moderno proviene de Hegel, y la única manera de reunir las exigencias contradictorias de la Modernidad es proponer una interpretación de Hegel. En 1968, todo lo moderno es decir los mismos Marx, Freud, etc es hostil a Hegel” (Descombes, 1982, pp. 30-31). Otra importante contribución para entender el significado de Hegel en la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XX es el libro *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* de Judith Butler (Butler J., 2012).

¹⁰³ Como se ha indicado antes, fue José Ingenieros quien en 1920 “rescata” el texto de las *Ideas*, texto que, para Alejandro Korn, según Arturo Ardao, posee “una entrañable actualidad”. Valga insistir que el texto de las *Ideas* era desconocido hasta Ingenieros, de hecho, estaba archivado en los *Escritos Póstumos* de Alberdi, y solo a partir de la publicidad del autor de *El hombre mediocre*, empieza a gozar del prestigio de ser expresión de pensamiento argentino y modelo para el filosofar posterior. Incluso su fecha de publicación no estaba todavía confirmada en la época de Gaos, que pone como fecha de publicación 1842, mientras la historiografía contemporánea actual, después de investigar los *Escritos Póstumos* del pensador tucumano, la coloca en 1840. Ver en el estudio introductorio de Oscar Terán de la recopilación de textos de Alberdi, *Política y sociedad en Argentina*, la cronología de Alberdi. (Alberdi J., 2005, p. 341). Posteriormente, entre los padres fundadores de la filosofía americana, Korn y Alberini, las *Ideas* tendrán una importancia teórica decisiva. Roig recuerda la cita de Gaos quien elogia el texto de las *Ideas* como “uno de los puntos decisivos (...) en la historia entera del pensamiento de

Fue Javier Sasso, filósofo uruguayo radicado en Venezuela, quien en su libro *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia* (Sasso J., 1998), rompió el largo momento favorable de recepción y acogida de la obra de Roig. El libro de Sasso va más allá, por supuesto, de agotarse en una crítica a Roig. El problema que plantea es el de la situación de la filosofía como saber institucionalizado en América Latina, que apareció como tal a partir de la década de los años cuarenta del siglo pasado, en dos centros culturales de la región, promovido por filósofos con una concepción de la filosofía diferente del pensamiento: Francisco Romero en Buenos Aires y José Gaos en México. El pensamiento surgido e institucionalizado en cada uno de estos centros dio lugar a dos corrientes, dos formas diferentes de entender a la filosofía. Una, la de Romero y sus discípulos, universalista, que entiende por filosofar el seguimiento al modelo constituido en consonancia con las pautas vigentes en el ámbito internacional; y otra, la de Gaos, que podríamos denominar filosofía latinoamericana incluyendo por supuesto a la historia de las ideas, que se enfoca a una reflexión sobre la propia realidad latinoamericana. (Sasso, 1998, p. VIII). No se trata para Sasso de entrar en una discusión sobre cuál es la corriente que tiene la verdad. Ello equivaldría a plantear inadecuadamente la discusión, preguntando, por ejemplo: “¿qué es la filosofía?”, o “¿qué es filosofar?”, sino más bien, “¿cómo es la filosofía?”, “¿cómo es filosofar?”, que pusieron en práctica desde su institucionalización como saber (Sasso, 1998, pág. X). En otras palabras, lo que interesa es una reflexión sobre el proceso mediante el cual construyeron su legitimidad.

Ambas corrientes de pensamiento mantienen una disputa, al parecer insoluble en el ámbito de las declaraciones de principios, desde hace medio siglo aproximadamente, sobre qué es propiamente el quehacer filosófico y cómo se debe desarrollar. El universalista critica

lengua española”, (Roig A., 2009, p. 324), comentario que será acogido posteriormente por Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Arturo Ardao y el propio Roig.

al latinoamericanista por hacer una “literatura ensayística”, que no es propiamente filosofía sino la proclamación de preferencias culturales; mientras el latinoamericanista acusa al universalista de ser transmisor de opiniones ajenas, de elaborar un pensamiento desarraigado de su medio¹⁰⁴.

Sasso recuerda que la filosofía constituida en Hispanoamérica en los años cuarenta del siglo pasado, lo hizo a partir de un modelo que seleccionaba textos, los describía minuciosamente y los adscribía a una determinada corriente intelectual. Este conjunto finalmente era enmarcado en su entorno socio cultural y relacionado con determinados hechos políticos de América Latina¹⁰⁵.

Los tres momentos constitutivos de la historia de las ideas partían de la fijación de unos textos canónicos; estos tres momentos configuran lo que Sasso denomina una “escena teórica” totalizadora en la cual los personajes y las tendencias ejecutan determinados roles que genera “una ilusión de uniformidad”, así como una “proyección anacrónica”, de los problemas que tienen ante sí los historiadores de las ideas, e incluso, y esto será decisivo en el caso de Alberdi, proyectan hacia el pasado “la *concepción misma de la filosofía* que para ellos rige, pero no necesariamente para sus historiados” (Sasso J. 1988, p. 10). En otras palabras, hay principios que actúan como supuestos para la elección de los textos, para su descripción, adscripción y contextualización, que terminan por configurar esta escena totalizadora. Estos

¹⁰⁴ El período señalado por Sasso muestra claramente que esta disputa surge desde la institucionalización de la filosofía como saber. No es el conflicto entre eruditos autodidactas que de forma privada cultivan y publican y ocasionalmente intercambian puntos de vista. Como señala Eduardo Rabossi: “La institucionalización de la filosofía no fue un suceso topológico: no se redujo a la ocupación física y administrativa de los espacios que se abrían en la nueva universidad. El fenómeno caló en lo profundo. *La institucionalización moldeó la manera de practicar la filosofía.*” (Rabossi E., 2008, p. 34. Las cursivas son mías).

¹⁰⁵ En el caso de la filosofía latinoamericana el procedimiento podría enunciarse así: “Contempladas las cosas con un grado suficiente de generalidad, puede decirse entonces que los cultores de la disciplina aquí mencionada [la historia de las ideas, nota mía] ordenan el devenir histórico-intelectual latinoamericano mediante una periodización básica que pretende atender tanto al campo de la actividad puramente intelectual (donde lo filosófico tendría un papel predominante) como al entorno político y social.” (Sasso J., 1998, p. 3). A partir de su categoría de “empiricidad”, Roig relacionaba el a priori antropológico con la vida social de acuerdo a lo señalado por Sasso: “El ponernos a nosotros mismos como valiosos exige una toma de posición axiológica fundada a partir de una empiricidad propia. Para que lo primero sea posible, es necesario que la naturaleza histórica del *a priori* antropológico adquiera una determinada plenitud, hecho que solo es posible en la medida que la conciencia histórica adquiera el sentido de una toma de conciencia, a la que solo se tiene acceso dentro del marco de la vida social y por la vida social”. (Roig A., 2009, pp. 296-297. La cursiva es del autor).

supuestos o supuesto son precisamente los que hay que mostrar a fin de poner en cuestión, mediante el estudio de los textos, de su “deconstrucción”, como dice Sasso¹⁰⁶.

El procedimiento de Sasso comienza cuestionando los supuestos de la puesta en escena de la filosofía en América Latina a partir de sus textos fundacionales, tanto en la corriente universalista como en la latinoamericanista. Por razones obvias nos limitaremos a ésta última. La escena totalizadora que ofrece la filosofía latinoamericana presenta aporías, (Sasso, J., 1998, p. 16) que aparecen sobre todo en obras de dicha corriente “de pretensión particularmente abarcadora” como son: *El pensamiento latinoamericano* de Leopoldo Zea, y en nuestro caso, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de Arturo Roig. (Sasso, 1998, pp. 16-17).

La primera aporía tiene que ver con los criterios de inclusión o exclusión de determinadas figuras y tendencias de la filosofía. ¿En que se basa la elección de unos textos considerados como “filosóficos” y el rechazo de otros que supuestamente no lo serían? Esta decisión de inclusión o exclusión tiene importantes consecuencias por las distorsiones que se pueden crear al incluir indebidamente a unos pensadores, o a parte de sus obras, o al sobredimensionar personajes por el hecho de haberse ocupado de temas filosóficos, o de forzar personajes o tendencias asignándoles roles con la subsiguiente “sobrepolitización” de filosofías poco adecuadas para ello, o, en el otro extremo, “sobrefilosofando” discursos que no tuvieron pretensiones de tales (Sasso, 1998, p. 18)¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Es interesante recordar aquí al filósofo español Eugenio Trias en su planteamiento de la “filosofía como semáforo del saber”: “El problema que se plantea ‘¿Qué es la filosofía? ¿Qué función cumple la filosofía?’ presupone un problema más material: ¿Qué discursos, qué textos, qué formas de expresión consideramos ‘filosóficas’? (...) ¿No es un disparate reunir todos estos textos bajo un común denominador? ¿Forman realmente un conjunto homogéneo o heteróclito? ¿Cuál es, si lo hay, el *lugar común* en el que se funda esta agrupación? (Trias, 1969 p. 35. La cursiva es del autor). El cuestionamiento de Sasso a Roig, como veremos, va a ser precisamente si el concepto de filosofía empleado por Alberdi en su época, es el mismo que el filósofo mendocino y la tradición de la historia de las ideas considera.

¹⁰⁷ Refiriéndose a los pensadores del siglo XIX donde la tradición de la historia de las ideas ha encontrado los textos y las figuras fundaciones, Sasso señala: “En un mundo donde aún las ciencias sociales no se encontraban institucionalizadas como tales; en un mundo, además, donde una producción puramente teórica hubiera sido vivida como una omisión escandalosa, ya que el carácter de la propia realidad parecía sin más exigir el compromiso político, la prédica periodística, el discurso normativo, nada tiene de raro que estos pensadores

En *El pensamiento latinoamericano* de Zea por ejemplo, hay un vacío notorio: “no se reconstruye los entornos efectivos de los textos seleccionados, sino que se los escoge a partir de un contexto cuyos rasgos quedan en gran medida faltos de determinación” (Sasso, 1998, p. 20). La magnificación de ciertos pensadores o de las corrientes a las que han pertenecido lleva, en el caso del positivismo, a privilegiar como figuras filosóficas y políticas a aquellos que se adhirieron a dicho movimiento, sin considerar los aportes filosóficos políticos que hemos indicado. La “sobrefilofización” de idearios de movimientos políticos relacionándolos con la emancipación ha establecido nexos gratuitos con la filosofía. No es el objeto de este trabajo desarrollar en detalles los cuestionamientos que presenta Sasso al procedimiento de inclusión o exclusión de las ideas, y las aporías que implica. Lo decisivo aquí es que estas aporías exigen la lectura de los textos considerados como fundadores para precisamente establecer qué aporías se presentaron y cómo fueron resueltas¹⁰⁸.

El objetivo de la filosofía seria, para Alberdi, es situar en la circunstancia histórica en que se vive a quienes se dedican a ella, para proporcionarles tanto el fin al que tiende la historia humana como el esquema del desarrollo que conduciría a este fin, tanto a nivel diacrónico como sincrónico. (Sasso, 1998, p. 95). Para ello, la filosofía debe ocuparse de la investigación de los elementos de la civilización humana, así como del estudio de las formas que estos elementos deben recibir bajo las influencias particulares de cada país y tiempo. (Sasso, 1998, p. 95). Veamos lo que dice Alberdi:

buscaban inspiración en la Filosofía, apelarán a ella a la hora de emplear argumentos de autoridad, e incluso hayan formulado sus reflexiones en forma tal que quizá no desmerecen al ser comparadas con lo que era, a la escala universal de su tiempo, reconocido como *Filosofía de la historia*” (Sasso, 1998, p. 19. Las cursivas son del autor).

¹⁰⁸ La conclusión es clara: “En lo que antecede se trató de probar que, partiendo de ciertas estrategias globalizadoras iniciales, la historiografía dominante del pensamiento latinoamericano se ha desarrollado hasta imponerse de hecho en ella una imagen considerablemente rígida de la totalidad cultural, intelectual e ideológica a la que la filosofía serviría de hilo conductor”. De ahí la necesidad de: “acceso a otras formas de comprensión porque las fallas presentadas no son accidentales, sino que se sustentan en una concepción de la tarea del historiador” (Sasso, 1998, p.43). Para su análisis de los textos fundadores de la filosofía latinoamericana, Sasso va a trabajar las *Ideas* de Alberdi, (En Gaos J, 1993, págs. 331-338) y, en relación con dicho texto, el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (Alberdi, 2006, págs. 3-42).

Vamos a estudiar la filosofía evidentemente: pero a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión, y nuestra historia. (Alberdi, 2005, p. 335).

Se trata de un proceso civilizatorio. Ahora bien, para conocer en general los elementos de la civilización humana hay que acudir a la filosofía europea. Para su adaptación a nuestro medio, somos nosotros mismos quienes tenemos que hacerlo. Por ello Sasso puede concluir después de analizar los textos de Alberdi:

El acto filosófico propiamente americano habrá de consistir en *examinar* las distintas tendencias que se hallan vigentes a escala europea — es decir, universal — con el fin de, tras *escoger* lo que nos parezca preferible (“la filosofía que habremos declarada predilecta”, como se dice en las *Ideas*) — y, por consiguiente, *importarla* — poder aplicar esta doctrina al conocimiento del entorno para *conducir* a éste por el camino de la civilización. Y así acontecerá algo digno de verse, y que el *Prefacio* de 1837 formula en estos términos: “Tendremos héroes, pero saldrán del genio de la filosofía” (Sasso, 1998, p. 96. Las cursivas son del autor).

La filosofía, para el autor de las *Ideas*, gira en torno a los intereses de las naciones recién constituidas. Estas naciones no pueden ser ajenas al mundo, fundamentalmente al mundo europeo, que desde su punto de vista avanza hacia el progreso. Las jóvenes naciones sudamericanas deben entonces satisfacer las exigencias para formar parte de este avance hacia el progreso. “La filosofía ha de mostrar cuáles son esas exigencias y qué nos toca asumir en

su despliegue: tal es la *revelación* que debemos pedirle y que de ella cabe obtener”. (Sasso, 1998, p. 90. La cursiva es del autor). Como dice Alberdi:

Se ve, pues, que nuestra filosofía por sus tendencias, aspira a colocarse a la par de los pueblos de Sudamérica. Por sus miras será la expresión más inteligente de las necesidades más vitales y más altas de estos países, será antirrevolucionaria en su espíritu, en el sentido que ella camina a sacarnos de la crisis en que vivimos; orgánica, en el sentido que se encaminará a la investigaciones del orden venidero; por último, vendrá a ser para la enumeración de los problemas y soluciones, un caudal de nociones de la primera importancia para el joven de las generaciones que están llamadas a realizar estas necesidades” (Alberdi, 2006, p. 338).

Sasso piensa que esta propuesta de Alberdi sobre la filosofía no fue ocasional ni que se puso de manifiesto por casualidad. Es más bien la expresión de un proyecto intelectual que aparece ya en el “Fragmento” de 1837 y, posteriormente, en el discurso que Alberdi pronunció en la apertura del Salón Literario el año siguiente. La preocupación del pensador tucumano es, más allá de la propuesta de realización de una tarea inmediata, sea el estudio del derecho, la asociación a una “société de pensée” o el acercamiento a la filosofía contemporánea, como medios del “objetivo final, la realización de un proyecto público de alcance histórico” (Sasso, 1998, p. 91).

En este sentido, la filosofía procura la revelación de dos aspectos: “el nexo estructural de todos los fenómenos de la sociedad” y “la legalidad evolutiva que preside la marcha de los hombres” (Sasso, 1998, p.91). En el *Fragmento*, Alberdi habla de la “fatalidad” a la que están conducidos los pueblos en su marcha, fatalidad feliz porque existe “un paralelismo fatal entre la libertad y la civilización”. (Alberdi, 2005, p. 16; Sasso, 1998, p.93). Por ello, el género humano marcha a su desarrollo, a la perfección.

Ya es tiempo de interrogar a la filosofía la senda que la Nación Argentina tiene designada para caminar al fin común de la humanidad (...) que la filosofía nos designe ahora la ruta en que deba operarse este movimiento” (Apud. Sasso, 1998, p. 94).

Para concluir y después del recorrido por los mencionados textos de Alberdi, Sasso cierra su investigación con las siguientes conclusiones: la escena del pensamiento latinoamericano construido por la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas sólo ha podido constituirse por una “ilusión de homogeneidad”, mediante el uso de criterios como relevancia y pertinencia, que transmiten la imagen permanente de homogeneidad de la relación entre filosofía y época, en la que la primera expresa a la segunda. Esta homogeneidad, sin embargo, tiene el problema de que para lograrse utiliza procedimientos de exclusión y de sobreinterpretación. De ahí el criterio de la insuficiencia, para hacer historia de la filosofía o de las ideas con predominio de la filosofía, de proceder conforme a contenidos sino de la significación que tuvo para sus enunciadores y receptores¹⁰⁹.

La comprensión de Alberdi de la filosofía en el siglo XIX muestra, para quienes otorgan a sus textos la cualidad de fundadores del pensamiento, entendido este como expresión de la época, que hay un desajuste entre “aquella filosofía americana” y “el americanismo filosófico” de los pensadores de la historia de las ideas¹¹⁰.

Existieron, sin embargo, otros modos diferentes de entender y hacer la filosofía. Fue el caso del venezolano Andrés Bello en el siglo XIX y del uruguayo Carlos Vaz Ferreira, para quienes, la preocupación por la circunstancia “se hace sin necesidad de teorizar sobre ella o de adaptarle una teoría preexistente” (Sasso, 1998, p. 224.). No se trata, por supuesto, de tomar a

¹⁰⁹ “en el caso de nuestra disciplina, se tendría que traducir en un interés más marcado, no por los rótulos filosóficos sino por *los usos concretos de la Filosofía y por el alcance real de las apelaciones a la misma*, esto es, por la experiencia que de ella hubo y por los contextos efectivos en que aconteció” (Sasso, 1998, pág. 221. Las cursivas son del autor).

¹¹⁰ “Contra lo que se pudiera pensar, lo que más diferencia al americanismo actual de su modelo supuesto no es el antagonismo de los contenidos, sino *la oposición de las intenciones reales y de los rasgos discursivos resultantes*” (Sasso, 1998, p. 222. Las cursivas son del autor).

estos pensadores como modelos, sino simplemente de mostrar que el quehacer filosófico puede entenderse y hacerse de manera diferente a la dominante en la historia de las ideas; y que la reflexión sobre lo americano no es condición *sine qua non* para hacer filosofía latinoamericana¹¹¹.

En los libros de Roig, posteriores a la publicación del libro de Sasso, no se hace mención a la crítica del filósofo uruguayo. Solamente se consigna en *Caminos de la filosofía latinoamericana* (Roig, 2001) una referencia a dos artículos anteriores de Sasso donde ya están presentes las objeciones a la filosofía latinoamericana y a la historia de las ideas que hemos recogido en páginas anteriores. Según el comentario de Roig, Sasso propone una reflexión epistemológica para promover una historiografía más libre de distorsión ideológica, que evite dos errores: la “sobrepolitización” y la “sobrefilosofización”, a las que nos hemos referido. En ese último error, según Sasso, habrían caído filósofos como Alejandro Korn y José Gaos al valorar como texto filosófico las *Ideas* de 1840. Sasso, según Roig, “desde una analítica que se apoya en un ‘filosofar puro’, degrada al texto de Alberdi a un nivel de mero pragmatismo” (Roig, 2001, p. 137). Al hacerlo, en cambio, señala Roig, Sasso cae en el error de la “subfilosofización”, por negarle el carácter de filosófico al texto de Alberdi y además deja señalado que esta crítica proviene del “filosofar puro” ...No hay más respuestas.

¹¹¹ Se ha considerado que. Filosofía es americana por su objeto, lo americano. Lo americano ha de mostrarse por una reflexión al estilo del historicismo de Dilthey o de Ortega y Gasset. Hemos visto que, para Roig, lo americano no proviene del objeto sino más bien del sujeto enunciator de los textos Alberdi, habría propugnado una especificidad americana. Como comenta Sasso al respecto: “el programa de 1840 propugna una especificidad americana: se trataría —en palabras de A. A. Roig — de la emergencia de un ‘discurso propio’, que ‘antes que filosofía de objeto americano’ (...) *es un filosofar americanamente*. Lo cual, dado el prestigio que tiene o ha tenido en las últimas décadas la teorización en torno a la subjetividad en general, y al *sujeto histórico* en especial (prestigio visible en el propio Roig), acrecentaría la actualidad de los materiales que Alberdi produjera en su juventud”. (Sasso, 1998, pp. 89-90. Las cursivas son del autor).

Tercera Parte

La filosofía práctica. Utopía, ética y humanismo

**(La filosofía de la liberación como ética del poder y moralidad de
la protesta)**

CAPÍTULO I

La problemática de la filosofía práctica de Roig

3.1.1. El contexto histórico y filosófico del planteamiento de la moral de protesta

Algunos comentaristas de la obra de Roig han considerado que la problemática de la moral de protesta o moral emergente y la ética del poder constituyen la reflexión ética del pensador mendocino o su filosofía práctica (Ferreya, 2014, p.60; Cerutti, 2009, pp. 175-177); esta problemática estaría planteada en los conceptos moralidad-eticidad de la filosofía hegeliana (Barrionuevo, 2011, p. 32; Cerutti, 2009, p. 186, nota 87). Roig ciertamente lo asume así en un texto dedicado al pensador ecuatoriano Juan Montalvo (Roig, 2011, p. 51). Ello supondría una discusión con los planteamientos de *La filosofía del derecho de Hegel* y la revisión del debate que en torno a ella se dio en la filosofía alemana de mediados de los años sesenta del siglo pasado (Giusti, 2006, p. 20). El problema de la eticidad, en los términos planteados por Hegel, es fundamental para la existencia de una filosofía latinoamericana tanto en el siglo XIX, cuando surgiría el “pensamiento propio”, como hacia finales del XX, después del retiro de las dictaduras militares y el retorno de la democracia. En ambos casos se asiste a la necesidad de una nueva institucionalidad¹¹².

En cuanto a la valoración del significado de los años del retorno a la democracia hacia finales del siglo XX y a la necesidad de la refundación de las instituciones, en el caso argentino especialmente, es importante el testimonio de Alberto Filippi en base al diálogo entre política y cultura. “En ese contexto, la referencia a Aricó y a Bobbio se insertó en la

¹¹² Por lo que se refiere al siglo XIX, precisamente la etapa de Alberdi, Bello, Montalvo, Sarmiento, es pertinente el señalamiento de Elías J Palti: “El siglo XIX va a ser un momento de refundación e incertidumbre, en que todo estaba por hacerse y nada era cierto y estable. Quebradas las ideas e instituciones tradicionales, se abriría un horizonte vasto e incierto.” (Palti, 2007, pp. 13-14).

polémica que se desplegó en torno al gran tema de la refundación en sus mismas bases éticas y políticas de la república (la Argentina) luego de la dictadura; refundación que debería haber estado capacidad [sic] para instaurar en las nuevas condiciones institucionales ‘la civilidad del diálogo’.” (Filippi, 2003, p. 62; las comillas y paréntesis son del autor). Así mismo, es necesario establecer la relación de esta problemática con los conceptos centrales de la filosofía latinoamericana expuestos una década atrás, específicamente con el de *a priori antropológico*, y examinar si esta problemática responde al modo de objetivación del sujeto en América Latina hacia fines del siglo pasado. A lo largo de la década de los ochenta, el concepto de eticidad cambia en el pensamiento de Roig, lo que le conduce a optar entre una ética universalista y formal o una ética centrada en el individuo como miembro de una comunidad, en este caso, la latinoamericana.

Roig se refiere por primera vez al concepto de la “moral de protesta” en el diálogo que sostiene con el escritor Ramón Plaza en el año 1991, diálogo que aparecerá posteriormente incorporado, junto con otros artículos sobre la misma temática, en el libro *Ética del poder y moralidad de la protesta* (Roig, 2002, pp. 168-174)¹¹³. El contexto en el que surge este concepto es en el del conflicto que se produce entre los principios éticos de las personas y las presiones del poder que llevan a ignorarlos¹¹⁴. Para Roig, el conflicto se produce entre lo que llamará la “ética del poder” y la “moral de protesta”. La ética del poder es la expresión de los principios de quienes detentan el poder del Estado; tal ética choca y se enfrenta contra la

¹¹³ Roig regresó a Argentina de su exilio en 1984. En diciembre de 1983 cayó la junta militar argentina que gobernó el país desde 1976. El 28 de agosto de 1984, tuvo su clase inaugural al ser repuesto como docente de la cátedra de filosofía antigua de la facultad de filosofía y letras de la universidad de Mendoza, en la que calificó como “años crueles” al decenio 1974-1984. La conversación con Plaza tuvo lugar siete años después del retorno al régimen democrático.

¹¹⁴ Sin decir su nombre, tanto Plaza como Roig se están refiriendo en el diálogo a Raúl Alfonsín, primer presidente electo en el retorno a la democracia (1983-1989), militante del Partido Radical argentino, que aprobó las leyes de Obediencia Debida y de Punto Final, que fueron duramente cuestionadas por amplios sectores de la ciudadanía por conceder la amnistía a muchos de los responsables de los crímenes cometidos por el gobierno militar durante la época de la guerra sucia argentina. La aprobación de dichas leyes constituía, para Roig y Plaza, una contradicción entre los principios democráticos y morales de Alfonsín y la amnistía concedida. Su reclamo es claro: “Pero, ¿qué sucede si este Estado reinstalado entre nosotros después de tanto dolor y tanta penuria, es imperfecto y, a tal grado, que el mismo derecho se ve pervertido en cuanto a herramienta de la justicia?” (Roig, 2002, p.176).

moral de los sujetos¹¹⁵. Habría que anotar que esta oposición postulada por Roig no coincide, como veremos, con la polémica que se desarrolló en la filosofía moral en torno a la moralidad y eticidad durante la década de los sesenta del siglo pasado (Giusti, 2006, p. 20). Sin embargo, considero que algunos de los comentaristas de Roig han confundido estas dos polémicas. Es el caso de Horacio Cerutti, quien considera que “[l]a reflexión ética le pareció [se refiere a Roig] organizada en torno a dos categorías contrapuestas: eticidad y moralidad. Reconceptualizando a Kant y a Hegel nuestro filósofo enfatizó la fuerza de una moralidad emergente crítica del (des)orden establecido y que pugnaría por su transformación.” (Cerutti, 2009, p. 176; El paréntesis es del autor, los corchetes son míos).

¿Implica alguna novedad en el pensamiento de Roig el conflicto entre la ética del poder y la moral de protesta? ¿O se trata del mismo conflicto que ya se planteó en su propuesta de la filosofía de la liberación en los años setenta? ¿Dicho conflicto está relacionado con el cambio de lo que podríamos llamar el nuevo orden mundial que caracteriza a los años noventa? Roig responde en principio que la clarificación teórica de este conflicto es prioritaria para la filosofía latinoamericana “en la medida en que se ha comprometido con la liberación de los pueblos” (Roig, 2002, p. 174).

Históricamente, la moral de emergencia pertenece a una tradición que se ha desarrollado en América Latina desde los inicios de su cultura. La moral de emergencia surge, según el pensador argentino, de la situación de dependencia colonial (Roig, 2002, p. 53). El intento de la filosofía latinoamericana es rescatar esta tradición¹¹⁶.

¹¹⁵ En un escrito de 1988 sobre Juan Montalvo, la eticidad tiene para Roig un sentido positivo como etapa previa para la construcción del Estado y, en ese sentido, constituye una tarea del pensamiento. Posteriormente, este sentido desapareció de los escritos de Roig. (Roig, 2011, pp. 51-53).

¹¹⁶ “La particular situación de dependencia tanto colonial como neo-colonial latinoamericana, así como las formas de opresión, marginación y miseria que se han vivido y viven vastos sectores sociales de nuestro Continente, por causas que no solamente son externas, han generado constantemente movimientos de emancipación y de liberación. Esta situación *expresada ya de modo claro desde finales del siglo XVIII, ha dado lugar a una moral a la que hemos denominado ‘emergente’, la que tiene como idea reguladora, la ‘dignidad humana’.*” (Roig, 2002, p.75. Las comillas son del autor; las cursivas son mías).

Roig utiliza indistintamente los términos “moral de protesta” y “moral de emergencia” o “emergente”. Todos estos términos se refieren “a la expresión normativa de las necesidades de cada uno” y, en ese sentido, es una moralidad subjetiva en relación con la ética del poder que sería objetiva. En términos generales, Roig habla de una moralidad que tendría una faz objetiva y una subjetiva. La objetiva es la que denomina ética o eticidad: tiene su lugar en el derecho y es el mundo compuesto por costumbres, normas y leyes, “que una sociedad” determina “desde el Estado”, con el objeto de regular nuestros derechos y deberes” (Roig, 2002, p. 116). En cambio, la subjetiva, la que denomina moral propiamente dicha, se refiere a la “conciencia de cada uno” desde donde “aceptamos o rechazamos lo estatuido, regulado y controlado por el Estado” (Roig, 2002, p.116)¹¹⁷.

En un pensador como Roig, para quien la filosofía es, pese a sus críticas al autor de la frase, “la época expresada en pensamientos” (Hegel II, 2010, p. 23), los contextos histórico-políticos en que se constituye el pensamiento, revisten especial importancia en cuanto que son los modos de objetivación del sujeto. En el caso de la filosofía latinoamericana de los años setenta del siglo pasado, Roig planteó la necesidad de una nueva forma de filosofar que diese cuenta de la novedad que implicaba el proceso de liberación que se estaba viviendo y que requería una forma diferente de fundamentación a partir del hecho de la libertad. Sin la autoconciencia de libertad en los sujetos empíricos, no es posible iniciar un proceso de liberación, podríamos resumir en forma breve. El proceso al que correspondió dicha filosofía, entendido en el marco de la teoría de la dependencia y del pensamiento de izquierda en general, correspondió a la etapa final de la guerra fría, en el que primaba —dentro de ese marco de referencia— el sentimiento generalizado de la inminencia de un cambio social radical por la aparente situación sin salida en la que se encontraban los gobiernos de la región.

¹¹⁷ La indistinción en el uso de los términos es frecuente en Roig. El mismo título y subtítulo de la obra que estamos analizando identifica la moralidad de protesta con la moralidad de emergencia. Sin embargo, el término moral de emergencia es el que recibe mayor desarrollo por parte de Roig en la medida en que la emergencia es la condición de posibilidad de la protesta.

En 1991 en cambio, cuando aparece el concepto de moral de protesta, la guerra fría está por terminar, aparecen agotadas las expectativas de un cambio radical vía las revoluciones armadas y las diferentes corrientes de pensamiento de origen marxista atraviesan una etapa de cuestionamiento por sus propios intelectuales y militantes. El marxismo ha dejado de ser “filosofía insuperable de nuestra época”, según una conocida frase de Sartre¹¹⁸.

Para Roig, el panorama político de la Argentina de los años noventa continuaba siendo el de los años setenta y ochenta. Su mirada es pesimista: “Cabe, pues, que nos preguntemos si lo que se inició en 1976 ha terminado y la respuesta, lamentablemente, es no.” (Roig, 2002, p. 175). La violencia que se implantó con el gobierno militar en 1976 continuó, desde su punto de vista, con el sistema de relaciones económicas en el régimen democrático. Aquí se encuentra una de las justificaciones para plantear una moral de emergencia o de protesta en los años noventa¹¹⁹.

La reflexión sobre la moral de protesta o de emergencia y la ética del poder, junto con el debate con los pensadores postmodernos sobre el concepto de sujeto, constituyen los dos grandes temas filosóficos que ocupan a Roig en las dos últimas décadas activas de su vida.

Ambos temas están directamente relacionados con las tesis fundamentales planteadas en

¹¹⁸ La crisis del marxismo y del pensamiento de izquierda a nivel mundial y la autocrítica de los intelectuales argentinos de dicha tendencia por sus responsabilidades en el conflicto armado que se inició en el país a finales de los sesenta y concluyó con la “guerra sucia” de los militares al comienzo de los ochenta, coincidieron y se entrecruzaron en el mismo espacio temporal de mediados de los ochenta. Roig, en los textos relativos a la moral de protesta, no hace mención a esta doble problemática. En el mismo año del retorno de Roig a Mendoza y de su lección inaugural como docente, el también historiador de las ideas Oscar Terán, en su artículo “La polémica postergada: la crisis del marxismo” publicado en 1984, señalaba los problemas de muchos de los intelectuales de izquierda: “No obstante, si todos esos elementos eran más que suficientes para legitimar la puesta en crisis del marxismo [el autor se refiere al autoritarismo y burocratismo de los países del socialismo real y a justificación del empleo de la violencia en contra de la libertad en nombre de un fin último], el anacronismo argentino ha querido que la recibamos con el carácter de una polémica doblemente aplazada, puesto que era imposible tematizarla cuando el Terrorismo de estado se dedicaba a descuartizar los cuerpos de tantos marxistas junto con las doctrinas que los sustentaban. [...] Tanto las versiones peronistas como de izquierda, tanto las estrategias insurreccionalistas como guerrilleras, tanto el obrerismo clasista como el purismo armado, estuvieron fuertemente animados de pulsiones jacobinas y autoritarias *que se tradujeron en el desconocimiento de la democracia como un valor sustantivo y en una escisión riesgosa entre política y moral.*” (Terán, 2006, p. 49. Las cursivas y los corchetes son míos).

¹¹⁹ A propósito del debate entre civilización y barbarie en el pensamiento clásico argentino, Roig actualiza el significado del mismo en la Argentina contemporánea: “El año de 1975 puede ser considerado como el fin de aquel ‘estado benefactor’ que comenzó con la gran crisis de 1930 y como el inicio del neo-liberalismo actual, con las modalidades que funciona entre nosotros en medio de una dependencia que cada día se profundiza más.” (Roig, 2011, p.94).

Teoría y crítica de la filosofía latinoamericana (Roig, 2009), a partir del concepto de a priori epistemológico. El debate con los filósofos postmodernos se centra en torno al concepto de sujeto, planteado por Roig como fundamento para la filosofía latinoamericana (Roig, 2009, pp. 80-106). La moral de protesta gira en torno de la problemática de la filosofía en relación con los modos de objetivación de ese sujeto en el tiempo presente¹²⁰.

La moral de protesta no constituye la reflexión ética de Roig. Desde el inicio de su etapa latinoamericana, la filosofía de la liberación fue entendida como “filosofía práctica” o como “saber de la vida”, en contraposición con otras definiciones de la filosofía que la entendían más bien o como epistemología o como filosofía “teórica”, es decir, como teoría “contemplativa”. La moral de propuesta continúa más bien su planteamiento de la teoría del pensamiento latinoamericano de los años ochenta del siglo pasado¹²¹. Roig, diferencia su concepción de la filosofía como práctica de otras como la epistemológica o la contemplativa. Así entiende a la filosofía kantiana como epistemológica porque da prioridad a la investigación “sobre los límites y posibilidades de la razón y no al sujeto que conoce”, y, en este sentido es un pensamiento lógico-trascendental en desmedro de lo ético (Roig, pp. 9-10, 13-14). En cambio, la filosofía entendida como contemplativa, surge de la escisión entre la teoría y la práctica, como es el caso del filósofo mexicano Antonio Caso e igual que la epistemológica, no son un saber para la vida. (Roig, 2009 pp. 10-11).

La moral de protesta, por la actualidad que supone el subtítulo del libro, “La moral latinoamericana de la emergencia”, permite suponer que el pensador mendocino, a partir de la

¹²⁰ Hasta este momento, los trabajos de Roig sobre los modos de objetivación del a priori antropológico en el presente que corresponde a la formulación de la filosofía de la liberación son prácticamente inexistentes, salvo críticas generales y alusiones al sistema de dominación imperante y sobre todo a los académicos que desconocen dicho sistema y hacen de la filosofía un espacio ficticio donde los problemas sociales y políticas no tienen cabida. La explicación de los modos de objetivación del sujeto aparece más bien en algunos de sus estudios de historia de las ideas, por ejemplo, a propósito del pensamiento de Montalvo, en donde hace un análisis del pensamiento del escritor ecuatoriano con las sustancias éticas de la familia y la asociación civil.

¹²¹ “El hecho de que el saber filosófico sea una práctica surge con claridad justamente de la presencia del a *priori antropológico*, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de ‘saber de vida’, más que su pretensión de ‘saber científico’, y da a la científicidad de la misma su verdadero alcance.” (Roig, 2009, p. 11. La cursiva es del autor).

filosofía del sujeto que ha desarrollado, pasará a establecer su relación o interacción con las instituciones y los procesos del presente, a los que denomina también “la circunstancia”, término que debe distinguirse del concepto acuñado por Ortega. Dicha interacción “permite la integración de lo objetivo y de lo subjetivo en una unidad superior” (Roig, 2009, p.300)¹²². El concepto de circunstancia, en Roig, no supone relación entre una instancia externa y otra interna¹²³. Para que la filosofía pueda ser considerada “práctica”, es decir una filosofía de la acción, es necesario que la libertad como principio esté presente en el pensamiento mismo, en su origen mismo y no como una consecuencia del mismo. Roig señaló al plantear el problema del comienzo de la filosofía que ésta no puede darse sino como una autoconciencia de libertad: el sujeto “se tiene a sí mismo como valioso absolutamente”; y, “se tiene como valioso el conocerse por sí mismo”¹²⁴.

El a priori antropológico como se ha dicho, es un principio y a la vez un hecho de libertad¹²⁵. La relevancia que concede Roig al a priori antropológico, concuerda con la afirmación de Hegel que consta en *Los principios de la filosofía del derecho*: “El derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto central y el viraje en la diferenciación entre la *antigüedad* y la época *moderna*. Este derecho ha sido enunciado en su infinitud en el

¹²² Roig ratifica el carácter actual de la moral de protesta: “Esa moral que aquí pretendemos mostrar en lo que sería su estructura teórica —cuestión que corre por nuestra cuenta— *no es cosa del pasado, ni se ha oscurecido como consecuencia del clima mundial de ‘desencanto’ que sopla en nuestros días.*” (Roig, 2002, p. 53; el énfasis es mío).

¹²³ Roig señala: “Lo que está ‘alrededor’ (*circum-stare*) solo puede ‘rodearme’ en cuanto que está a la vez ‘dentro de’ (es un *in-stare*), es decir que depende de un enrejado axiológico, de una codificación que implica una jerarquía y una taxonomía de la realidad, que solo deja ver lo que entra dentro de lo codificado y según el modo como ha sido.” (Roig, 2009, p. 300. Las cursivas y comillas son del autor).

¹²⁴ “[P]odemos enunciar el *a priori antropológico* que plantea Hegel, como un ‘querernos a nosotros mismos’ y consecuentemente un ‘tener como valioso el conocernos a nosotros mismos’, aun cuando sea éste o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida.” (Roig, 2009, pp. 11-12). La filosofía necesita así, como ya hemos indicado, “la forma concreta de un pueblo” y el sujeto del que se habla no es singular sino plural. No se trata de la libertad de un individuo, ni siquiera de un grupo de individuos, sino de los modos de objetivación de este sujeto con las instituciones, que, como “*natura naturans*”, va construyendo y es construido.

¹²⁵ La libertad es lo característico de la Modernidad. “Hegel descubre en primer lugar como *principio* de la Edad Moderna, *la subjetividad.*” (Habermas, 1989, p.28).

cristianismo y convertido en efectivo principio universal de una nueva forma de mundo.” (Hegel II, 2010, p.129)¹²⁶.

En su denuncia contra el sistema social imperante a partir de la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación, no establecía diferencias entre gobiernos democráticos y dictaduras militares. El sentimiento de compromiso que caracterizaba a la época exigía, según señalaba Roig en el Congreso Nacional de Filosofía en Morelia en 1975, “una toma de posición frente a una realidad muy concreta, que es la de nuestros pueblos”. Por ello, la filosofía debía luchar en consecuencia por la “liberación social y nacional”, que debía ser llevada a cabo por “todos los grupos sociales que sufren la dependencia” (Roig, 1976, p. 135). No obstante, el problema de la democracia no aparece en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*.

En los años noventa en cambio, aparece la cuestión de la democracia en los escritos de Roig. Hay sin embargo diferentes formas de entender la democracia. Roig diferencia entre la democracia “liberal, oligárquica o populista” y la “socialista”. La democracia es también el nombre que se utiliza por los llamados “gobiernos de excepción” como objetivo y justificación de su proceder (Roig, 2002, p. 99). En todo caso, para Roig, la democracia resulta más bien el resultado de la lucha de las morales emergentes y no el objetivo por el que deben luchar los ciudadanos “frente a las formas opresivas de la eticidad y que supone otro modo más de reversión espontánea de las formas de discurso opresor” (Roig, 2002, p. 92).

El retorno a la democracia de los países latinoamericanos en los años noventa se produce, además, según Roig, en un clima de pesimismo intelectual, que contradice la tónica general de optimismo que prevaleció en los años noventa. Este retorno acontece en medio de “una crisis de identidad”, en “una de las peores que hayamos vivido en nuestra historia”

¹²⁶ En la reciente traducción castellana de esta obra de Hegel, la cita corresponde a (Hegel II, 2010, p.129).

(Roig, 2002, p. 177). Pero este pesimismo, al revés del pensamiento postmoderno, exige un pensar fuerte, de denuncia, como veremos en el segundo capítulo de esta tercera parte¹²⁷.

3.1.2. El problema de la construcción de la eticidad en Roig

“La filosofía moral y especulativa de nuestros días y de nuestro país, sobre todo, quiere ser adecuada a las necesidades de nuestra época”, planteaba Juan Bautista Alberdi en su polémica con el profesor Salvador Ruano, sobre el necesario compromiso de la filosofía con respecto a los procesos sociales y políticos de su época (apud. Roig, 2009, p.312). Adecuarse a las necesidades de la propia época significaba para Alberdi, en primer lugar, pasar de la etapa de las armas a la etapa del pensamiento. La primera se constituyó sobre lo que denominaba una “filosofía analítica”, mientras que la segunda, la del pensamiento, sobre una “filosofía sintética”. Así, para Roig, “el paso de las ‘armas’ al ‘pensamiento’ se presentaba como el paso de lo analítico-destructivo, a lo sintético-constructivo” (Roig, 2009, p. 315). La tarea pendiente por hacer, que señala Alberdi, es precisamente la construcción de la eticidad, la nueva síntesis entre la libertad de los sujetos y la construcción del vínculo social con las instituciones de su época¹²⁸.

¹²⁷ “Frente al sentimiento de fracaso –ese *desenchantment* –que envuelve a todos estos pensadores, debemos decir con Apel y desde nuestra tradición latinoamericana, en respuesta al anuncio del fin de los ‘relatos’ lanzada por Francois Lyotard, que no se ha desvanecido el viejo ideal ilustrado de aquella comunidad cosmopolita en la que Kant soñara en su momento [...] En fin, ¿vamos a aceptar esa ‘paralización de la conciencia ética’ y ese ‘desarme de las conciencias’ que acarrearán las ideologías de los neo-conservadores, de los neo-liberales y de los posmodernos? En la respuesta a esta inquietud de nuestros tiempos no tenemos ninguna duda que, más allá de las diferencias, compartimos, sin duda alguna un frente común.” (Roig, 2002, pp. 68-69. Las comillas son del autor).

¹²⁸ “Alberdi ponía así de manifiesto, de esta manera, la equivalencia que hay entre la teoría y la praxis social, en cuanto que un régimen solo puede ser destruido como totalidad, de ahí la necesidad del ‘análisis’, y otro solo puede ser construido *tratando de alcanzar una nueva totalidad, en otro plano*, mediante métodos prácticos y teóricos de unificación dialéctica de los elementos que han quedado descoyuntados por obra de la acción revolucionaria.” (Roig, 2009, p. 315. Las comillas son del autor, las cursivas son mías).

En su análisis de los textos del joven Alberdi, análisis que hemos recorrido en la segunda parte de esta tesis, sobre todo el “Fragmento preliminar al estudio del derecho” (Alberdi, 2005), Roig planteó que la filosofía americana de aquel, lo era por “la forma de las soluciones” que ofrecía a los problemas de las recientes naciones y que tenía que ver con las instituciones que deberían reemplazar a las anteriores, producto del régimen anterior. Por ello, la filosofía americana no se podía confundir con tropicalismo o exotismo, ni constituía una aplicación de doctrinas generales a la circunstancia de la época de Alberdi, sino que era “filosofía social” e implicaba la organización social de las costumbres y usos. La filosofía americana debía tratar temas como “la literatura, el derecho, las finanzas”, en definitiva, “el conjunto de necesidades y exigencias que experimenta un determinado grupo humano, en una específica situación histórica y geográfica” (Roig, 2009, pp. 332-333). Roig, sin embargo, no desarrolla lo que podríamos llamar el “espíritu objetivo” del pensamiento alberdiano, su propuesta de eticidad, sino que concluye en los límites del objetivo perseguido por él mismo: mostrar que el “referente del nuevo discurso filosófico era el ‘hombre exterior’ y [que], la ‘interiorización’ consistió en un rescate del sujeto del discurso dentro de los marcos de una comprensión de su naturaleza social”. (Roig, 2009, p. 334. Las comillas son de autor; los corchetes son míos)¹²⁹.

El problema de la eticidad aparece planteado expresamente en el ensayo sobre Juan Montalvo, en 1988. En la historia de las ideas, el pensamiento de Montalvo (1832-1899) suele situarse dentro del liberalismo.

¹²⁹ El concepto de eticidad carece de mayor precisión en el texto de Roig, aunque se refiera constantemente a Hegel. Para los propósitos de esta investigación, se tendrá en cuenta la precisión que realiza el profesor Giusti: “La idea de la ‘eticidad’ constituye la genuina respuesta de Hegel al problema moderno de la escisión entre subjetividad y mundo. A través de las diferentes versiones, reformulaciones y reordenamientos de su obra, Hegel ha mantenido siempre un mismo planteamiento teórico básico con el propósito de establecer un nexo inmanente entre la comprensión crítica de las razones del proceso de extrañamiento y los medios de su superación sistemática. En la estructura lógica de la *filosofía del derecho*, esta relación entre crítica y sistematicidad adquiere una relevancia especial: en virtud del análisis de las figuras y del concepto de la voluntad, la eticidad aparece al final del desarrollo como el mundo objetivo de instituciones humanas animado por la subjetividad misma.” (Giusti, 2006, pp. 109-110).

El pensador ecuatoriano está situado dentro de la historia de las ideas al interior del proceso que se denomina “el despertar de la realidad nacional”, que es el momento histórico de la construcción de los nuevos estados latinoamericanos después de las guerras de independencia¹³⁰.

Para Roig, la crisis que atraviesan estas nuevas naciones es que la construcción de un nuevo estado acorde con la realidad social que había surgido a consecuencia de los procesos de independencia. Los sectores que habían estado sujetos en el orden anterior surgen, y su lucha, que durante las guerras de independencia aparecía predominantemente política, muestra su dimensión social. Es la “invención de una legitimidad” a la que se refiere Elías J. Palti (Palti, 2005)¹³¹.

Esta insurgencia de lo social o de lo nacional, que debería encontrar su lugar en el nuevo orden jurídico, supondría que Montalvo tendría ante sí la demanda de “construcción de una eticidad dentro de la cual acabaría por emerger el estado” (Roig, 2011, pág. 51). Precisamente, para aclarar qué deba entenderse por la tarea pendiente de los intelectuales como Montalvo, Roig se remite a los conceptos de moralidad subjetiva (*Moralität*) y moralidad objetiva o eticidad (*Sittlichkeit*). tal como a su criterio son entendidos en la *Ciencia de la lógica y la Filosofía del derecho* de Hegel (Roig, 2006, p.51)¹³².

Para Roig, el mérito de Montalvo es su preocupación por ir más allá de la problemática moral clásica que centraba el tema moral en el libre albedrío, es decir, en la

¹³⁰ El ensayo al que nos referimos es una conferencia dictada por Roig sobre el escritor ecuatoriano bajo el título “Eticidad, conflictividad y categorías sociales en Juan Montalvo”, que más tarde será publicada en el libro *Rostro y filosofía de nuestra América* (Roig, 2011 pp. 49-69). La conferencia ofrece un enfoque distinto, en este caso, el de la eticidad, al del libro dedicado anteriormente a este mismo pensador y publicado en 1984, cuyo objetivo era la “reconstrucción del pensamiento social de Juan Montalvo” a partir del libro *Lecciones al pueblo*, que Roig considera un estudio preliminar necesario para desarrollar posteriormente la filosofía social de dicho pensador. (Roig, 1984, pp. 23-24)

¹³¹ “La tarea que se propusieron los intelectuales de la época, surgidos de sectores sociales que durante la Colonia habían alcanzado ya un poder económico, más no un poder político pleno, fue el de proponer y, si era posible, imponer ese nuevo Estado que debía establecer las reglas de juego de la nueva situación, y desde la cual ejercerían tanto el dominio económico como el político.” (Roig, 2011, p. 50).

¹³² Roig considera que, para dar cuenta de la eticidad en Montalvo con base en lo planteado por Hegel, hay que remitirse a la *Filosofía del derecho* y a la *Ciencia de la lógica*. Sobre este tema: Miguel Giusti, cf. “¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *filosofía del derecho* de Hegel? (Giusti (ed.), 2015, pp. 124-134).

conciencia del individuo, y no se preocupaba de una moral objetiva o eticidad. Aunque Roig no señala cómo se produce expresamente este momento de ruptura en el pensamiento de Montalvo en relación con la filosofía racionalista de la Ilustración, hay que decir que está relacionado con la tarea de la “invención de una legitimidad” a la que nos hemos referido anteriormente, y que tiene que ver con la construcción de los nuevos estados en las naciones latinoamericanas. Para Montalvo, lo prioritario resulta lo “pre-estatal”, es decir los valores morales de un pueblo determinado, en este caso el ecuatoriano, que habría que buscar en las costumbres, en las sustancias éticas que constituyen, desde el punto de vista de Roig, la eticidad¹³³.

El concepto de costumbres es sin embargo ambiguo. Las costumbres y en general la construcción de la eticidad en estas dos sustancias éticas, son planteadas en términos de oposición entre las categorías de civilización y barbarie, utilizadas a lo largo de este siglo por otros pensadores latinoamericanos contemporáneos de Montalvo¹³⁴. Roig hace notar que el ensayista ecuatoriano no menciona ni tampoco analiza la dimensión estatal, sino que se mantiene en los conflictos que se producen en estas dos sustancias éticas. Este silencio no es explicable para Roig como consecuencia de la atribución, por parte de Montalvo, del carácter posterior del Estado a la conformación de la familia y de la asociación civil, sino que no era “la sustancia ética por excelencia” (Roig, 2011, p. 54)¹³⁵.

¹³³ “Pues bien, ¿dónde se muestra esa ‘eticidad’? ¿En qué manifestaciones se expresa o se manifiesta aquel ‘ethos’ de los pueblos? Lógicamente no es en la moral subjetiva e individual en donde habrá que ir a buscarlo. Habrá que hacerlo en las costumbres y de modo particular en las que constituyen la trama de aquellas dos ‘sustancias éticas’ que habíamos mencionado, la familia y la asociación civil.” (Roig, 2011, p. 52).

¹³⁴ Roig no explica el concepto de civilización de Montalvo excepto su índole de racional, de ilustrado. Tampoco se refiere al supuesto del concepto de civilización: la postulación de un estado natural que habría sido abandonado por los hombres en su proceso evolutivo. La barbarie es por su parte ambigua: entendida como tradición tiene costumbres que hay que desterrar y otras que se debe mantener. Sobre el concepto de civilización conviene consultar lo señalado por Giusti en el contexto de la *Filosofía del derecho* de Hegel (Giusti, 2006, p. 45).

¹³⁵ “En este sentido podríamos decir que la posición de Montalvo respecto del Estado se aproximaba más a la tradición establecida en el pensamiento europeo de un Kant, en la etapa de la Ilustración, que a la respuesta dada durante la época romántica por Hegel y los que tal vez podríamos llamar ‘hegelianos ortodoxos’. Kant pensaba, en efecto, en un ‘ciudadano del mundo’ (*Weltbürger*) que sabría colocarse por encima de las discordias de los Estados entre sí, esas discordias que según el propio Kant nos dice, hacen que las naciones más civilizadas se conviertan en las más salvajes.” (Roig, 2011, p. 54. Las comillas y los paréntesis son del autor).

La construcción de la eticidad tal cual es entendida por Montalvo supone la crítica de la barbarie en nombre de la civilización para construir un nuevo orden; es una forma de integrar lo particular en lo universal. Lo “bárbaro”, que se mantiene en su aislamiento, está representado por el campesinado, por lo popular, mientras lo civilizado es el mundo del ciudadano, del ilustrado. Solo desde la civilización se podrá lograr la conformación de una familia que ha erradicado las costumbres de la barbarie, por ejemplo, la falta de valoración de la mujer, lo mismo que la constitución de una asociación civil armoniosa. Dentro de la crítica de las costumbres, Montalvo ataca lo que hoy denominamos “populismo”, una expresión de la barbarie, que es el que habría permitido que gobiernos tiránicos como el de Ignacio de Veintimilla y Manuel García Moreno hayan podido acceder al poder y mantenerse con el apoyo de la población que se siente representada en ellos. La línea civilizadora propuesta por Montalvo postula “la construcción de una ‘asociación civil’ en la que imperan en lo privado, las virtudes de la familia patriarcal y en lo público un severo ejercicio de la ciudadanía organizado alrededor de ciertos hombres a los que él llama ‘operarios de la civilización’.” (Roig, 2011, p. 60. Las comillas son del autor). Pero, como el propio Roig ha advertido, Montalvo no se plantea dentro de la eticidad el problema del Estado¹³⁶.

No es propósito de esta tesis un estudio comparado del concepto de eticidad en Roig en relación con Hegel. Pero sí se puede dejar anotado que este concepto implica para Hegel “la situación de identificación ética de la subjetividad con las instituciones políticas que ella misma anima con su acción.” (Giusti, 2006, p. 118)¹³⁷.

¹³⁶ La relación sociedad civil-Estado es fundamental en Hegel: “la sociedad civil no representa todavía los intereses generales, sino solo intereses particulares de grupos o sectores sociales (al punto que su propia riqueza es incapaz de evitar la pobreza del pueblo) y, por lo tanto, no ofrece las condiciones indispensables para que todos los hombres y plenamente, alcancen a realizar su libertad. (Agoglia, 1981, pp. 42-43. El paréntesis es del autor).

¹³⁷ Otra manera de formular este concepto es: “La eticidad, hablando en términos actuales, podría considerarse como la aplicación de la moralidad en la totalidad de la vida, creando o estructurando una forma de vida personal y colectiva. Si la moralidad se mantenía en una universalidad formal, la eticidad lo hace creando o constituyendo una universalidad concreta. (Amengual, 2001, pp. 378-379). De ahí que sea adecuado preguntarse: ¿En qué sentido se puede hablar de una construcción de la eticidad en Montalvo?

En otras palabras, la construcción de la eticidad que habría emprendido Montalvo, sin la teorización del Estado, se quedará en un “déficit de la misma” y en la incapacidad para poder dar cuenta de las complejas relaciones entre los individuos y la sociedad, y, sin ir más allá, de la esfera de los individuos¹³⁸.

3.1.3. La fundamentación filosófica de la “moral de protesta”

Habíamos advertido que la concepción de la filosofía, entendida como saber de vida, que se ocupa de las formas de objetivación del sujeto, es otra manera de realizar la afirmación hegeliana del “Prólogo” de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*: “la filosofía es su tiempo captado en pensamientos” (Hegel II, 2010, p. 23.). Esta afirmación supone dos cuestiones que hay que explicitar: ¿qué es lo que se busca con esta relación entre pensamiento y tiempo?, por una parte, y por otra, ¿en qué consiste dicha relación? ¿Existe un vínculo entre pensamiento y época? Estas dos cuestiones están planteadas y respondidas en la obra hegeliana indicada. Para el propósito de esta tesis, la pregunta que cabe formular es: ¿cómo las asume y resuelve Roig en la moral de protesta?

El tratamiento de la ética del poder y la moralidad de la protesta acusa un cambio en los textos publicados a partir de 1995 y que constan en el volumen dedicado a esta relación (Roig, 2002). La moral de protesta supone que la sociedad es esencialmente conflictiva. Esta consideración no entraña ninguna novedad: desde Hobbes hasta Hegel, la filosofía moderna se ha ocupado de esa conflictividad. para Roig, el conflicto se da entre la subjetividad y la

¹³⁸ Esta aseveración pone en duda la afirmación que hace Roig, al comienzo de su ensayo sobre Montalvo, de que el pensamiento del ecuatoriano puede ser entendido en los términos de moralidad y eticidad planteados por Hegel. Adicionalmente, se cuestiona también la afirmación de Roig de que el pensamiento de Montalvo se ocupa preferentemente de la eticidad: “En sus límites generales nos animaríamos a afirmar que la problemática montalvina, a la luz de aquella fuerte vocación parenética suya, se ocupa precisamente de modo intenso y casi exclusivo de la ‘eticidad’ más que de la moralidad, aun cuando ambas no sean ajenas la una a la otra. En efecto, su requisitoria, sus descripciones, apuntan al régimen de costumbres, es decir a aspectos que tienen que ver de modo inmediato con una moral social primaria.” (Roig, 2006, p. 51. Las comillas son del autor).

objetividad, en que la primera ha jugado, en los momentos de emergencia, un papel irruptor con respecto a la segunda. El conflicto se produce para Roig por razón inversa a lo anotado por Hegel en el parágrafo 187 de los *Principios de la filosofía del derecho* (Hegel II, 2010, pp. 185-186). Para Hegel, el conflicto se produce porque la subjetividad no ha sido todavía incorporada a la eticidad, o se niega a hacerlo. En cambio, lo que Roig sostiene es que más bien la eticidad es la que debe ser transformada por los reclamos de la moralidad. En este punto, como en otros, hace falta por parte de Roig una aclaración de cómo interpreta lo que Hegel entiende por moralidad y eticidad, y en qué sustenta su interpretación. Aunque Roig no lo dice expresamente, es evidente que está identificando eticidad con legalidad¹³⁹.

En su conferencia sobre “Ética y salud política de la sociedad argentina”, Roig identifica a la eticidad con la legalidad proveniente del estado:

La ética es ese mundo de costumbres, normas y leyes que una sociedad por lo general, desde el Estado, determina y define con el objeto de regular nuestros derechos y deberes. La ética, en el *sentido que aquí le damos, tiene pues, básicamente, su lugar en el derecho*. La moral, en cuanto aspecto subjetivo de la moralidad, lógicamente, *no es ajena a la eticidad, más de alguna manera le es anterior en cuanto que desde la conciencia de cada uno aceptamos lo rechazamos lo estatuido, regulado y controlado desde y por el estado*. (Roig, 2002, p. 116; el énfasis es mío).

¹³⁹ Gabriel Amengual advierte sobre la confusión de eticidad y legalidad para un contexto diferente, pero que me parece pertinente traer a colación a propósito de Roig: “de lo contrario estaríamos confundiendo eticidad con legalidad (o costumbre), entendiéndole a éste en su sentido kantiano como el ámbito propio de lo objetivo, institucional, universal, externo, contrapuesto a la moralidad, cuando precisamente esta separación es la que pretende superar el concepto hegeliano de eticidad; pretende superar la separación uniendo ambos conceptos. La eticidad es, por definición, la síntesis de particularidad y universalidad, de subjetividad y objetividad, de moralidad y legalidad (TWH II 426).” Amengual G., 2001, p. 378.). Roig, por otra parte, no explica el cambio del concepto de eticidad, desarrollado a propósito del pensamiento de Juan Montalvo, y el planteado en estos textos.

La moral de emergencia es una tradición que arrancaría de los orígenes de la cultura latinoamericana¹⁴⁰. En ese sentido, la filosofía latinoamericana tiene por objetivo “rescatar” el hecho de la existencia de esta moral de emergencia (la expresión de la moral de protesta) y por otra, fundamentarla filosóficamente a partir del concepto de a priori antropológico. El conflicto está planteado ahora entre las normas e instituciones de una sociedad determinada y los grupos de individuos que quieren cambiarlas porque no están acordes con valores como la libertad, la igualdad o la justicia¹⁴¹. ¿En qué se fundamenta la moral de emergencia?

Y precisamente si la eticidad surge fuertemente condicionada por el ejercicio del poder, en beneficio de quienes lo detentan, la moralidad —esa especie de eticidad primaria— es más bien la expresión normativa de las necesidades de cada uno y, en tal sentido, es subjetiva en relación con la otra. Y así, el conflicto entre eticidad y moralidad se plantea más que nada entre el ejercicio del poder y la satisfacción de las necesidades, conflicto que muestra diversos niveles de profundidad según las clases sociales. (Roig, 2002, p.174.)

La moral de emergencia forma parte de un proyecto liberador que se fundamenta en las necesidades de los pueblos y que la filosofía es la encargada de formular. La moral de emergencia se amplía a lo ecológico y denuncia el orden mundial vigente¹⁴².

¿En qué se fundamenta la moral de emergencia? La respuesta de Roig, que se desarrolla muy brevemente en unos artículos igualmente cortos (Roig, 2002, pp. 71-74; 75-

¹⁴⁰ “Todo comenzó para nosotros, abiertamente, en la segunda mitad del siglo XVIII, época turbulenta y rica en hechos que han decidido nuestra historia. Por cierto, que, en el mundo colonial, la ‘mayoría de edad proclamada por la Ilustración, como así mismo la ‘minoridad’ y su ‘conciencia culposa’ que implicaba, un papel equivalente al de los países hegemónicos.” (Roig, 2002, pp.55-56).

¹⁴¹ Horacio Cerutti opina al respecto: “La reflexión ética le pareció organizada en torno a dos categorías contrapuestas: eticidad y moralidad. Reconceptualizando a Kant y a Hegel, nuestro filósofo enfatizó la fuerza de una moralidad emergente crítica del des(orden) establecido y que pugnaría por su transformación. (Cerutti, 2009, pp. 175-176. El paréntesis es del autor.) Nótese la referencia a Kant y a Hegel y la aceptación de la nueva interpretación que Roig otorga a las categorías señaladas.

¹⁴² “¿Cuáles son nuestros reclamos? Pues no solo de los que derivan de la lucha ya secular de nuestros pueblos por afianzar y consolidar su autonomía social, política y cultural, sino también aquellos que poder tecnológico e industrial, en medio de un proceso de irracionalidad creciente que nos impulsa a todos a una explotación despiadada de los recursos naturales.” (Roig, 2022, p. 29).

79; 92-96), en síntesis, postula a la dignidad humana como idea regulativa que responde a las necesidades humanas. No hay sin embargo una exposición adecuada de lo que deba entenderse por necesidades; no se aclara si se entiende por ellas “menesterosidad” o falta que debe ser cubierta por el sujeto, o si hay que entenderlas más bien como pertenecientes al ámbito de la realización social, no en cuanto faltas propiamente dichas, sino como ideales de conducta¹⁴³.

Para Roig, como hemos visto ya a propósito del análisis de su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 2009), no existe una separación entre naturaleza y cultura. Por ello, no es posible hablar en sentido estricto del “hombre natural” y tampoco de “necesidades naturales y culturales”. Desde el principio, el hombre es cultura, vive en una dimensión simbólica que es la del lenguaje frente a la cual no hay un pasado “natural”. Las necesidades deben ser entendidas a partir de cuatro principios que giran alrededor del a priori antropológico, en la medida en que son distinciones formales de aquel concepto, que marcan además el desarrollo del pensamiento del Roig (cf. Ferreyra, 2014, p. 56). Ya en *Teoría y práctica del pensamiento latinoamericano*, Roig mostraba la relación entre el a priori antropológico y el impulso o “conato” de permanencia en el ser, formulado en la *Ética* de Spinoza, por el cual toda realidad se esfuerza por perseverar en sí. Roig lo denomina a priori ontológico (Roig, 2002, p. 76). Ahora bien, este a priori que se comparte con todos los seres vivientes, en el caso del hombre, no se cumple en cuanto “en sí”, sino que, “en determinadas circunstancias”, se enriquece con otra relación, el “para sí”, en el proceso de constitución de

¹⁴³ En este punto es importante citar las consideraciones que la filósofa Carla Cordua se hace a propósito del concepto de necesidades en Hegel y la problemática que implica unificarlas desde la menesterosidad: “Las necesidades (*Bedürfnisse*) poseen vastas consecuencias, de acuerdo con Hegel, para el desarrollo de los seres menesterosos en general; en el caso de los hombres, tanto su individualización como su existencia en la sociedad y en la historia están condicionadas por necesidades. Tales necesidades son tratadas por el filósofo, como ingredientes esenciales de los intercambios prácticos del organismo natural con su entorno normal. Pero las encontraremos, además, en tres coyunturas sistemáticas adicionales que son: 1) las relaciones que tiene consigo el hombre en su proceso de convertirse en sujeto consciente y autoconsciente. [...] 2) en la caracterización de las ‘personas concretas’ que integran la sociedad civil [...] 3) como factor eficaz del progreso de la convivencia política en la historia [...]” (Carla Cordua “Hegel sobre las necesidades humanas”, en Giusti M., (editor) 2003, pp. 105-106. Las cursivas son de la autora). El concepto de necesidad en Hegel es demasiado amplio, “analógico” para poder ser utilizado indistintamente en estas cuatro acepciones.

la autoconciencia, al que denomina a priori antropológico. El a priori antropológico expresa que el ser humano quiere perseverar en el ser como valioso o digno, lo que abre el tema de la dignidad del otro¹⁴⁴.

El perseverar como seres valiosos o dignos, es el a priori ético-axiológico, que, según Roig, estaría presente en el pensamiento de Kant y en el de Marx. Para que se produzca el reconocimiento de la dignidad, la subjetividad debe emprender, en frase tomada de Hegel pero en sentido contrario, el “duro trabajo de los oprimidos”, ya que no existe un reconocimiento universal de la dignidad del otro, por lo que ese reconocimiento se convierte en la tarea de la subjetividad¹⁴⁵.

Roig concluye, a partir de estos principios, que la dignidad es la necesidad primera, que da sentido a las otras necesidades y es, en ese sentido, una “idea reguladora” de la moral de la emergencia”:

¿Cómo se debe interpretar la expresión ‘dignidad humana’? Y, a su vez, ¿cómo se han de entender las ‘necesidades’? Para la primera pregunta podemos echar mano, pues, de cuatro principios, según lo que hemos expuesto: 1. Principio de perseverancia en el ser o principio conativo (*a priori* ontológico) Spinoza. 2. Principio de auto y heteroreconocimiento (*a priori* antropológico) Hegel. 3. Principio de la naturaleza intrínseca del valor humano del ser humano (*a priori* ético-axiológico) Kant- Marx. 4) Principio del ‘duro trabajo’ de la subjetividad o de la emergencia de los oprimidos (*a priori* ético-político): Antígona (Sófocles), Calibán (Shakespeare). De la interpretación que se dé a la dignidad humana, surgirá el criterio para la evaluación de las necesidades, lo que constituirá un último principio derivado de los anteriores. (Roig A., 2002, p 78. Las cursivas y los paréntesis son del autor).

¹⁴⁴ “Mas, si la profundización del principio conativo y su formulación como *a priori* antropológico, suponen la autoconciencia, aquella dignidad únicamente es posible sobre la base del reconocimiento de la dignidad de todo otro” (Roig A., 2002, p. 76, la cursiva es del autor).

¹⁴⁵ “¿Pero, cómo llegaremos a ese nivel o a esa profundización? Pues, por el ‘duro trabajo’ de la subjetividad contra la objetividad, de la moral de los oprimidos contra la ética de los opresores [...] Y por eso José Martí, claro exponente de nuestra ‘moral de la emergencia’ anunció aquel imperativo: ‘Con los oprimidos (hay) que hacer causa común para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores’.” (Roig A., 2002, p.77).

No es posible ampliar más el concepto de moral de la emergencia o moral de la protesta, pues no se cuenta con otro respaldo o desarrollo del tema dentro de la bibliografía de Roig. El tratamiento que Roig concede a su noción ha sido expuesto de forma sintética y no hay más trabajos que amplíen o problematicen el concepto. Igualmente, sus comentaristas, Barrionuevo, Cerutti, Ferreyra, Pérez, coinciden en hacer una breve reseña de lo aquí indicado. Sin embargo, es válido hacer algunas reflexiones.

En primer lugar, la brevedad del tratamiento de un tema complejo como la moral de emergencia mostraría una preocupación política de responder a lo que Roig consideraba que eran los imperativos de la situación argentina y latinoamericana, más que a la necesidad de una elaboración filosófica de lo que podríamos llamar una ética de la liberación o del pensamiento latinoamericano. Así lo mostraría el giro tan radical, e insuficientemente expuesto por el autor, desde nuestro punto de vista, de los conceptos de eticidad y moralidad, para dar cuenta de la compleja problemática de las sociedades latinoamericanas, reduciéndola a un enfrentamiento entre la subjetividad y la objetividad. Con ese giro queda pendiente el problema de la conversión de esa moralidad en eticidad, y su propósito de construir una filosofía crítica deriva cada vez más en una filosofía necesariamente utópica.

En cuanto a la interpretación de las necesidades a partir de los cuatro principios expuestos, surge en este caso, y teniendo presente la reflexión de Carla Cordua sobre el problema de encerrar en un solo concepto significaciones tan distintas, la justificación de los dos últimos principios en relación al a priori antropológico y al a priori ontológico, que bastaba explicitar sin recurrir al concepto de principio.

Con la exposición de la moral de protesta, Roig asume la propuesta de una ética latinoamericana, que tendría un punto de partida en la ética kantiana. No solo se trata de que utilice el concepto de idea reguladora para hablar de la dignidad humana, sino que su

propuesta moral se vuelve universal y formal. Por eso se explica el abandono del concepto de eticidad y la ausencia de análisis, en el caso de los pensadores latinoamericanos, de los trabajos que suponen una ética contextualista en los que se analiza el problema del diseño de las instituciones de las sociedades latinoamericanas, a partir del principio filosófico. En este sentido, la filosofía latinoamericana o la filosofía de la liberación de Roig, como queramos llamarla, se vuelve universal, pero pierde la particularidad que fue una de las motivaciones de su creación.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Aunque no es pertinente en esta tesis plantear un problema que pertenece a la teoría de la historia de las ideas, al menos hay que notar la ausencia, en el caso de los pensadores latinoamericanos del siglo XIX, de los trabajos de la construcción de la eticidad, nada menos que “la invención de la legalidad”, como dice Elias J. Palti, y que para ellos fue su tarea prioritaria. Aun en el caso de Montalvo, Sarmiento o Alberdi, para nombrar a quienes Roig dedica los estudios monográficos más largos, no aparece consideración alguna acerca de cómo se construyeron, en el caos reinante por la creación de las nuevas repúblicas, los conceptos de nación, Estado, legitimidad, soberanía, que son indispensables para una historia de las ideas que supere el positivismo que caracterizó a esta corriente en la época de su fundación.

CAPITULO II

La discusión con los filósofos postmodernos

3.2.1. La crítica de Roig a los filósofos postmodernos

Sin duda, una de las polémicas más fuertes que acomete Roig en defensa de sus tesis es la que dirige contra los filósofos a los que él considera o denomina postmodernos; tal polémica se desarrolla en términos ásperos, que incluyen sarcasmos y acusaciones políticas, lo que no es usual en sus trabajos orientados a exponer sus tesis filosóficas o sus análisis dentro de la historia de las ideas. Para él, los filósofos postmodernos ponen en cuestión, sin que aporten ninguna justificación filosófica válida, algunos de los conceptos centrales de la filosofía latinoamericana, como el rol protagónico del sujeto en el pensamiento, el significado liberador de la historia, la crítica como ejercicio de la sospecha, la emancipación, en definitiva, la constelación teórica de la misma.

Roig utiliza indistintamente la palabra “posmodernos” o “postmodernos”, lo mismo que “posmodernismo” o “postmodernismo”. Bajo esta denominación agrupa a filósofos como Jean-FrancoisLyotard, Francis Fukuyama, Gianni Vattimo, Michel Foucault, MaurizioFerraris sobre todo, y, en menor medida, a Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jacques Derrida y Richard Rorty. Entre los latinoamericanos, a Javier Sasso y a Santiago Castro-Gómez. Es evidente la dificultad de agrupar a tan diversos autores dentro de un conjunto homogéneo; al cuestionar a cada uno de ellos, el carácter postmoderno que supuestamente les identifica se diluye. La discusión encuentra referentes inesperados: mientras el “pensamiento débil” de Vattimo remite a la problemática del descentramiento del sujeto planteado por Nietzsche y consumado, por así decirlo, por Heidegger, el problema del “fin de la historia” en Fukuyama

conduce a un autor de tanta relevancia para Roig como Hegel y a un texto igualmente significativo para su pensamiento como es la *Fenomenología del espíritu*, pero que ahora adquiere una interpretación inesperada dada por el pensador ruso-francés Alexander Kojève en los años treinta, acorde al parecer con lo que está sucediendo. Sus críticas al carácter postmoderno de cada uno de estos pensadores tendrán que ser específicas dejando de lado el carácter postmoderno que supuestamente les uniría: el “equivoco” de Fukuyama provendrá de su inadecuada interpretación de Hegel, el de Ferraris de caer en la “ultracrítica” y el de Vattimo por asociar indebidamente metafísica con violencia y renunciar al mundo de los entes. Queda pendiente sin embargo la explicación del malestar teórico de Roig por la postmodernidad que, como veremos, es más una sensibilidad, una especie de espíritu del tiempo expresado de múltiples formas, que un movimiento teórico unificado con premisas y armado de una metodología, como pretendió serlo, por ejemplo, la filosofía de la liberación.

Roig no emprende sin embargo un análisis de las condiciones filosóficas y culturales en las que surge el denominado “pensamiento postmoderno”, y por consiguiente no aborda el *status quaestionis* al que responde. Tampoco lo hace en el caso de los autores que analiza específicamente. ¿Qué significa el pensamiento postmoderno para la filosofía latinoamericana? La formulación de la sensibilidad postmoderna no se entiende sin remitirse a las décadas anteriores del pensamiento europeo que estuvieron marcadas por la última etapa de Sartre, fundamentalmente por la *Crítica de la razón dialéctica*, el estructuralismo, la filosofía de Heidegger, la vigorosa renovación de los estudios sobre Nietzsche, la transformación de la hermenéutica de saber especializado en *koiné* o filosofía de la cultura occidental en Gadamer, la publicación de los primeros textos de los integrantes de lo que se conoce como “the french theory”, esto es, Foucault, Lyotard, Derrida y Deleuze, por citar solo algunos movimientos decisivos¹⁴⁷.

¹⁴⁷Para evitar ambigüedades, mantenemos la expresión “sensibilidad postmoderna” al referirnos a dicha sensibilidad desde nuestro punto de vista, mientras que la de “pensamiento postmoderno” para la acepción de

Se puede expresar el clima intelectual de la sensibilidad postmoderna como lo hace la filósofa argentina María Esther Díaz: “Se trataba de dilucidar si después de la hecatombe tecnocientífica, política, estética y ética que estremeció al mundo, desde finales del siglo XIX hasta mediados del siguiente, seguían en pie los ideales del proyecto moderno. Y no solo los ideales. Había que preguntarse también si las realizaciones concretas, la construcción de subjetividades y las prácticas sociales se establecían de modo moderno” (Díaz, 2009, p. 9). Conceptos como el “fin de la historia”, “la muerte de la razón”, el agotamiento de los grandes principios o relatos de la modernidad, la sospecha sobre la sospecha, no surgen recién con los filósofos postmodernos, sino que, antes de ellos, al menos durante el medio siglo previo aparecieron voces que anticipaban esta compleja problemática y que cuestionaban el estado actual de la filosofía entendida en términos modernos. Sin pretender ser exhaustivos, se puede citar entre otros: los famosos cursos de Alexandre Kojève en París en los años treinta, cuya primera traducción en español se publicó en Buenos Aires en la década de los sesenta (Kojève, 2013), o *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, (Horkheimer y Adorno, 1994), o algunos textos de Heidegger, especialmente *Sobre el humanismo* (Heidegger, 2000) y la conferencia pronunciada en la UNESCO en conmemoración de Kierkegaard, “El final de la filosofía y las nuevas tareas del pensar” (Heidegger, 1966); o los escritos de Karl Löwith que giran alrededor de los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia y del balance de la situación existencial de nuestro tiempo (Löwith, 1998 y 2007) . Los problemas de la violencia y la historia fueron abordados por Merlau-Ponty en *Humanismo y terror* (Merlau-Ponty, 1968); y los trabajos de Heinz-Georg Gadamer (la primera edición de *Verdad y método* es de 1960) sobre la filosofía como hermenéutica preparan el terreno para la recusación del fin de la metafísica en Vattimo. También en los años sesenta, comienza el cuestionamiento del pensamiento moderno que emprenden los

Roig. Como hemos dicho antes, no existe un pensamiento postmoderno sino una sensibilidad postmoderna que se expresa de diferentes formas en el caso de algunos autores de los nombrados por Roig, pero no todos ellos.

jóvenes filósofos franceses Foucault y Derrida, que son citados en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig A., 2009). Hay que recordar que el concepto de “a priori histórico” de Foucault es utilizado por Roig para entender de nueva forma la periodización de la historia latinoamericana.

Para Roig, en cambio, la novedad postmoderna aparece de modo súbito, como si no tuviese antecedentes en el pensamiento anterior. No continuaría ninguna tradición, sino que se presenta como la destrucción de la misma; por ello está organizada a partir de una metáfora “radical y agresiva: la de la muerte”:

En efecto, las “muertes” se fueron sucediendo las unas a las otras hasta alcanzar el panorama general de la cultura: “fin de la modernidad”, “muerte de las vanguardias”, “muerte, crepúsculo o disolución del sujeto”, “muerte de las ideologías”, “muerte de las utopías”, “fin de la metafísica”, “disolución de la epistemología”, “envejecimiento y muerte de la filosofía de la sospecha”, “fin o muerte de los grandes relatos”, “fin de la historia”, “fin de la Filosofía de la Historia”, “agonía del socialismo” y todavía más otros fallecimientos que se nos escapan. (Roig, 2002, p.135).

La primera ocasión en que Roig se ocupa de los filósofos postmodernos es a propósito de cuatro planteamientos de algunos de ellos que el filósofo mendocino considera necesario refutar. Se trata de “Los relatos, la mañana, la sospecha y la historia”, cuya “muertes” habrían sido sostenidas, en su orden, por Lyotard, Vattimo, Ferraris y Fukuyama¹⁴⁸.

¹⁴⁸El texto al que nos remitimos, publicado en *Rostro y filosofía de nuestra América* es la versión definitiva (1993) de su conferencia dictada originalmente en el año 1989 en Guadalajara, México. (Roig, 2011, pp. 113-139). Posteriormente, la discusión con los postmodernos se desarrolla en artículos publicados en los siguientes libros: *Caminos de la filosofía latinoamericana* (Roig, 2001); *Rostro y filosofía de nuestra América* (Roig, 2011); *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (Roig, 2012). Dichos artículos aparecieron originalmente en revistas, o fueron conferencias publicadas como separatas en años anteriores al apareamiento de los libros, por lo que la fecha de publicación de estos no refleja el orden del tratamiento de la problemática por parte de Roig. En este caso se ha seguido el orden cronológico de publicación de los artículos que coincide, como

Como ya indicamos en el capítulo primero de esta tercera parte, el debate con los posmodernos y la exposición de la moral de emergencia constituyen los dos grandes temas de los que se ocupa el Roig a partir del final de la Guerra Fría y del retorno de los gobiernos democráticos a nivel mundial que se producen a finales de la década de los ochenta y los años noventa del siglo pasado. Roig aborda ambos temas desde lo que podríamos llamar una actitud de resistencia frente a lo que está pasando en el mundo. La moral de protesta es, como su nombre lo indica, una postura de crítica y de rechazo al orden establecido, sin ninguna conciliación, excepto la defensa de la dignidad humana como una idea reguladora. En el caso de la polémica contra el posmodernismo, porque este “no pretende transformar nada en el sentido social, sino mantenerse dentro del ámbito de lo dado” (Roig, 2011 p.258)¹⁴⁹.

En términos generales el “postmodernismo” es para Roig el ejercicio del “ultracriticismo” con relación a los principios de la modernidad¹⁵⁰. En términos histórico-políticos, el postmodernismo expresa para él la crisis de la conciencia burguesa que se produce en las décadas mencionadas¹⁵¹. En todo caso, los posmodernos son, a su juicio, defensores del orden establecido. Roig lo expresa de manera contundente: “Esta ideología, expresada con el sufijo ‘post’ y que ha dado forma al ‘post-ismo’, no pretende transformar nada en el sentido social, sino mantenerse en el ámbito de lo dado. No modifica el statu quo reinante.” (Roig, 2011, p.258).

veremos, con el tratamiento sistemático de la cuestión, desde una presentación general hasta la discusión con autores determinados.

¹⁴⁹Hay un cambio en el pensamiento de Roig a partir del final de los años ochenta y durante los noventa en lo que refiere a la defensa de sus posiciones políticas. El tono utilizado, del que ya habíamos dado cuenta, repite clisés utilizados para acusar a los supuestos adversarios ideológicos mientras el tratamiento filosófico desaparece. Ver por ejemplo el artículo “Neoliberalismo y nuestra filosofía” (Roig, 2011, pp. 247-271).

¹⁵⁰“El ‘postmodernismo’ sería el modo cómo en nuestros días la modernidad ejerce algo que siempre ejerció de sí misma, la crítica.” (Roig, 2011, p. 296. Las comillas son del autor).

¹⁵¹Al referirse a las cuestiones del “fin de la historia”, la “muerte del sujeto” o del “fin de las ideologías que Roig adscribe al pensamiento postmoderno, pregunta: “¿Qué lecciones podemos sacar de actitudes como las señaladas? Más allá de la crítica que se les puede hacer, podrían ser entendidas como claros síntomas de la clausura de una época y, en particular, del proceso teórico e historiográfico cuyo comienzo tuvo para Occidente un momento de indudable importancia con las celeberrimas *Lecciones* de Hegel. Más no solo es la posible clausura de una etapa del proceso de constitución de un campo epistemológico, sino algo más profundo en cuanto que podrían entender que lo que se mueve en el fondo es un nuevo momento de la ya larga crisis de la conciencia burguesa” (Roig, 2012, p.196).

La discusión con el pensamiento postmoderno comienza en el pensamiento de Roig con el tema de la pérdida de credibilidad de los relatos, tal cual ha sido planteado por el filósofo francés Jean-Francois Lyotard en su libro *La condición postmoderna*. (Lyotard J-F, 1990)¹⁵². Para Lyotard, sin ánimo de hacer una exposición teórica de su obra, que Roig no realiza, en la Modernidad la ciencia definía qué era lo verdadero, pero requería un discurso de legitimación, un relato narrativo especulativo, por una parte, y emancipador por otra. El especulativo implicaba una síntesis de las esferas de la ciencia, la moral y la política; el emancipador era el relato del progreso realizado a través del Estado¹⁵³. En otras palabras, la Modernidad se legitima a través de dos grandes relatos: el de la “emancipación”, edificado sobre la categoría de héroe de la libertad, y el especulativo, que se sustenta sobre la del héroe del conocimiento. Estos relatos ponen en vigencia un determinado “estatuto de saber”. Para Lyotard, ese estatuto, relacionado con la misión de fundamentación del saber en general, ha entrado en crisis por “la inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje”¹⁵⁴.

¿En qué consiste el nuevo estatuto del saber que aparece en la crisis de la Modernidad? Para explicarlo, Lyotard recurre a dos conceptos utilizados por Marx y que provienen de la economía política clásica: valor de uso y valor de cambio. Los saberes narrativos son relatos que están estructurados en términos de valor de uso, lo que supone hace

¹⁵²Dada la importancia y la novedad de la cuestión para la filosofía latinoamericana de Roig, el tratamiento del problema se resiente por la falta de exposición de la problemática del filósofo francés y de sus principales conceptos como son los de “juegos de lenguaje”, “metarrelatos”, “legitimidad” entre otros.

¹⁵³En términos generales, la legitimación que otorgaba el saber narrativo se hace, como Lyotard aclara posteriormente, a través de los “metarrelatos a que se refiere *La condición posmoderna* [que] son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir”. (Lyotard, 1991, p.29).

¹⁵⁴El concepto de “juegos de lenguaje” proviene de Wittgenstein: “Wittgenstein utiliza el término ‘juegos de lenguaje’ (*Sprachspiel*) para referirse a la pluralidad de usos posibles, cada uno de los cuales implican un ‘entretrejimiento’ entre uso lingüístico, praxis conductual, pensamiento y *forma de vida*. Wittgenstein se mostró reacio a la posibilidad de una regularización de los distintos usos del lenguaje. El intento de clasificación de la esencia del lenguaje como ‘forma general de la preposición y del lenguaje’ es abandonado ahora, debido a la constatación de que de semejanzas y diferencias que se entrecruzan, se solapan y cambian; esta menguada forma de ‘identidad’ (o más adecuadamente: esta irreconstructible configuración de relaciones) es la evocada por el término ‘parecido de familia.’” (Suárez, pp. 226-227. Las cursivas son del autor). Roig no ofrece explicación de este concepto.

compatibles los valores de verdad y de justicia. El saber científico en cambio opera como valor de cambio donde la verdad del enunciado queda sometida a las categorías de utilidad/inutilidad¹⁵⁵.

Para Roig, la filosofía latinoamericana es un saber narrativo que en cuanto tal es un relato emancipador y especulativo. Su estatuto de saber respondería, de acuerdo con los términos planteados por Lyotard, al valor de uso y no al valor de cambio¹⁵⁶. Roig rechaza que el problema de la filosofía se centre exclusivamente en la inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje como plantea Lyotard, porque ello deja de lado un referente indispensable, el de la praxis social de donde proviene el relato emancipador. A los juegos del lenguaje “no se los debe medir por sí mismos”. Por ello, no es aceptable la “inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje”, que conduce, según el pensador mendocino, a un positivismo ingenuo¹⁵⁷. Para Roig, la filosofía latinoamericana no está en crisis por pretender ejercer un saber de legitimación de otros saberes, ni la historia de las ideas se reduce a un mero ejercicio descriptivo, como Lyotard señala. (Roig, 2011, p. 119). Sin embargo, la objeción central de Lyotard al saber moderno en su doble condición de especulativo y emancipador no es tomada en cuenta: su pérdida de legitimidad y su reemplazo por el criterio de performatividad, “una legitimación por el hecho” (Lyotard, 1990, p.87), que es un fenómeno que se da en el mundo entero en general y en las universidades y centros de enseñanza superior en segundo lugar. La performatividad se complementa con la buena verificación y el buen veredicto. Se puede hablar de “controlar a la verdad”. En estas condiciones, el sujeto social se pierde.

¹⁵⁵“Y, así pues, mientras se afirma la inconmensurabilidad del ‘enunciado narrativo’, respecto del ‘enunciado denotativo’, es decir, la ciencia, se declara la mensurabilidad de este último con otro tipo de enunciado ‘en donde lo que se ventila no es la verdad sino la performatividad’.” (Roig, 2012, p. 117).

¹⁵⁶“De acuerdo con esto sucede que la filosofía latinoamericana resulta ser una típica ‘narración’ que es a la vez ‘relato especulativo’ y ‘relato emancipatorio’, en particular cuando se nos presenta como saber histórico o como un filosofar sobre nuestra historia.” (Roig, 2001, p. 118).

¹⁵⁷“Ciertamente que si al filosofar lo declaramos un ‘simple juego de lenguaje’ le cortamos todo su engarce con el mundo referencial, con lo que pierde todo sentido de construcción y de deconstrucción de la ‘historia’ desde la ‘historicidad’.” (Apud. Barrionuevo, 2011, p.96. Las comillas son de Roig).

La discusión de fondo con Lyotard, que Roig no lleva a cabo en este lugar y cuya conclusión parecería permanecer pendiente, es la de la relación entre el discurso y la praxis social. Se trata de una crítica que Roig dirige a los filósofos “posmarxistas”, “otra de las ideologías disfrazadas de saber científico y que padecen el síndrome de ‘post’.” (Roig, 2011, p.259; las comillas son del autor). En esta categoría, Roig ubica a la pareja de filósofos Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Más allá de los denuestos y acusaciones políticas, Roig cuestiona a la pareja por quedarse en el ámbito del discurso y no atender al referente objetivo del mismo. En la exposición que Adriana Barrionuevo hace de la confrontación de Roig con Laclau, la ruptura proviene de que el primero sostiene la existencia de un sujeto previo a los juegos de lenguaje, una especie de “protoexperiencia” que no estaría sometida a la crítica, esto es, el a priori antropológico, mientras el que para el segundo, “el discurso se erige en la esencia última de lo real”¹⁵⁸.

El “pensamiento débil” de Gianni Vattimo es el segundo de los temas del debate de Roig con los filósofos postmodernos. Roig se centra en la afirmación del filósofo italiano según la cual el carácter de la filosofía es matinal, en el sentido de novedoso planteado por Nietzsche. No se ve en principio porqué esta afirmación sería tema de controversia para Roig. Efectivamente, la filosofía latinoamericana según Roig tiene también este carácter matinal o auroral, y en ese sentido habría más bien que valorar positivamente este encuentro entre ambas filosofías. Lo que le preocupa a Roig, sin embargo, es la forma en que es entendido este carácter matinal por Vattimo. Para éste, la metafísica ha llegado a su fin. Por metafísica no debe entenderse, por supuesto, una disciplina de la filosofía, ni siquiera el fundamento de la misma, sino el pensar propio de la cultura occidental en la que el manejo de los entes, en

¹⁵⁸El libro de Barrionuevo, *Ética y discurso en Arturo Roig*, lleva como subtítulo “Crítica a la crítica radical”, contraponiendo en ese orden el pensamiento de Roig frente al de Laclau. Por lo demás, Roig no desarrolla tampoco su argumentación contra Laclau ni debate sus tesis. (Barrionuevo, 2011, pp. 81-119). Es ilustrativa la conclusión de la autora: “De este modo salva [se refiere a Roig] un sujeto capaz de hacer un reclamo universal, válido para todos los hombres en todo tiempo y lugar [...] Este cometido justifica empeño de Roig para no reducir el sujeto a una construcción discursiva.” (Barrionuevo, 2011, p. 116; los corchetes son míos).

nombre de la eficiencia de la época técnica, ha generado una relación de violencia¹⁵⁹. En este sentido, la postulación de un fundamento, de un principio rector que conceda legitimidad a las cosas, implica un primer acto de violencia que contamina todo el proceso. La propuesta de Nietzsche de una filosofía matinal implica dejar atrás a la metafísica así entendida y evitar sus estructuras categoriales, los llamados “universales ideológicos” (Roig, 2011, p. 125). Entre éstos, está incluida para Roig la categoría de sujeto¹⁶⁰.

Roig no explica más de lo que significa este pensamiento débil. Lo considera simplemente como una puerta de escape a la imposición de la violencia de la metafísica, que implicaría el quedarnos “a la espera de lo inesperado, de una posible ‘iluminación’, en estado de ‘purificación’ y de ‘liberación’ que es considerado matinal”. (Roig, 2011, p. 126). Pero si revisan textos de Vattimo de la misma época de su ensayo sobre el pensamiento débil, el objetivo por así decirlo, de dicho pensamiento es poder dar cuenta del cambio que se está dando en el mundo, “la edad de la técnica” en términos heideggerianos y las “chances” u oportunidades para el hombre del siglo XXI, incompatibles con una metafísica y que permite afrontar un mundo diferente al de la metafísica¹⁶¹.

¹⁵⁹“Si, de acuerdo con Nietzsche debemos desconfiar de la metafísica—es decir, tanto para él como para nosotros, de la creencia en una estructura estable del ser que rige el devenir y da sentido al conocimiento y normas de conducta—ello no es así, ‘por razones de conocimiento’ (como escribe Nietzsche en el aforismo #82 de *El caminante y su sombra*). Si así fuera, seguiríamos estando prisioneros de otra metafísica, de una teoría que opone una ‘verdad verdadera’ a los errores que se deben desenmascarar, con lo que se perpetúa el juego del que queremos apartarnos por medio de nuestro alejamiento de la metafísica.” (Vattimo G., 1992, p. 64. Las comillas son del autor).

¹⁶⁰Vattimo, a semejanza de Roig, postula la condición matinal de la filosofía, pero para Roig esta debe ir más allá del sujeto, “[o] dar un salto más osado y sobre la denuncia de que el ‘sujeto’ es un residuo metafísico, colocarnos más allá de la relación sujeto-objeto todavía vigente en aquellas respuestas que mencionamos” (Roig, 2011, p. 125. Las comillas son del autor). La metafísica, pensamiento fuerte en la acepción de imposición de un fundamento, debe dar lugar a un “pensamiento débil”.

¹⁶¹ “¿Cuáles son las determinaciones que la metafísica atribuyó al hombre y al ser? Son en primer lugar la distinción entre sujeto y objeto que constituye el marco dentro del cual se consolidó la noción misma de realidad. Al perder estas determinaciones, el hombre y el ser entran en un ámbito *shwingend*, oscilante, que a mi juicio se debe imaginar cómo el mundo de una realidad ‘aligerada’, hecha más ligera por estar netamente menos dividida entre lo real y la ficción, la información, la imagen: el mundo de la mediatización total de nuestra experiencia, en el cual ya nos encontramos en gran medida.” (Vattimo, 1986, p. 158. La cursiva y las comillas son del autor). El libro *El pensamiento débil* fue publicado en italiano en 1983 y su traducción española es de 1988; *El fin de la modernidad* a la que pertenece la última cita, fue publicado en italiano en 1985 y la traducción española en 1986, es decir, en el período en que Roig escribe su ensayo.

Roig no considera que la metafísica sea necesariamente violenta en el sentido señalado por Vattimo. Desde su punto de vista, es un sistema categorial que puede ser violento, dependiendo de que se lo utilice como herramienta de opresión o de liberación. Hay ejemplos históricos de tales formas de utilización. El primero, en América Latina, en México, durante los días de la Independencia, cuando las masas se levantaron con la invocación a la Virgen de Guadalupe. Este culto provenía de la escolástica y la teología que estaban vigentes en la época y que eran saberes que fundamentaban el dominio colonial; sin embargo, devino en culto que sustentó al movimiento liberador. En su levantamiento, los insurgentes convirtieron a dichos saberes en liberadores. Algo semejante ocurrió en Europa, cuando Giordano Bruno, a propósito de los “heroicos furores”, anunciaba una metafísica de libertad ahí donde la Iglesia justificaba su imposición de valores. Como conclusión, el pensamiento postmoderno de Vattimo, al identificar como violenta a la metafísica y sustentar un pensamiento débil, deja de lado, según Roig, “los andamiajes teóricos para la acción”, con lo que termina olvidando a la realidad, al mundo de los entes.

La tercera cuestión de la polémica tiene que ver con el “envejecimiento de la escuela de la sospecha” planteado por Maurizio Ferraris en el volumen *El pensamiento débil* (Ferraris, 1983, pp. 169-191). Como se recordará, Roig, en los primeros textos dedicados al problema del comienzo de la filosofía latinoamericana, al cuestionar al concepto como único saber válido, señaló que dicho cuestionamiento provenía tanto de la “filosofía de la sospecha”, así llamada por el filósofo francés Paul Ricoeur, como de la experiencia teórica de los pensadores latinoamericanos de la historia de las ideas. Por sospecha había que entender la crítica a la conciencia como referente absoluto de la verdad del conocimiento, realizada por tres pensadores de finales del siglo XIX y comienzos del XX, Nietzsche, Marx y Freud. Por lo demás, en la presentación de la filosofía en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ésta era definida por ser crítica y normativa. La formulación de Ricoeur tuvo una acogida

favorable hasta los años ochenta del siglo pasado en que comenzó lo que Ferraris llama “los límites del desenmascaramiento”. El “envejecimiento” provendría, desde el punto de vista de Roig, no tanto de las críticas que se han hecho a las “filosofías de la sospecha” a nivel teórico, sino por las experiencias históricas que han vivido en décadas anteriores los representantes del pensamiento crítico, especialmente los pensadores de la Escuela de Frankfurt, que habrían pasado de la etapa optimista, cuando basados en el poder de la crítica de la razón cuestionaron el orden establecido, a la pesimista, cuando se reveló o bien la impotencia de la razón frente a las grandes tragedias del siglo como el Holocausto, o peor aún, su participación en procesos como el estalinismo.

El agotamiento de la “escuela de la sospecha” se muestra en la obra de Michel Foucault, en su libro *Nietzsche, Freud, Marx* (Roig, 2011, p. 129). La objeción de Foucault se dirige en primer lugar contra la pretensión misma de desenmascarar la conciencia: dicha pretensión ingenuamente parte de la suposición de que, “detrás de la máscara”, hay un rostro verdadero. No obstante, nadie puede asegurar que no haya una sucesión continua de máscaras que invalide el proceso como tal. Y, como de todas formas hay que tomar decisiones, no queda más que escoger una de las interpretaciones posibles, con la violencia o la arbitrariedad que ello implica.

En segundo lugar, para Foucault, la “filosofía de la sospecha” cae en un círculo vicioso. La crítica se entiende como racional. Ello implica que la misma razón que critica es la que valida, lo cual supone una petición de principio o un moverse en círculo. Roig recuerda la denuncia hecha en *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer: la razón que nace contra el mito termina mitificándose. De ser la crítica una racionalidad emergente que quiebra universales ideológicos, termina construyendo otros. Las respuestas de Roig a las objeciones de Foucault se centran de nuevo en el concepto de praxis social. Así, el proceso de desenmascaramiento al infinito del que habla el pensador francés, es un juego literario: “En

ese nivel puede suponerse fácilmente una ‘marcha al infinito’, pero ello es a costa de haber escindido el texto de la contextualidad social e histórica.” (Roig, 2011, p. 130). Tampoco acepta Roig que el ejercicio de la sospecha implique partir de una petición de principio. Para la filosofía latinoamericana es la praxis la que desanuda las aporías de la razón, y no cabe por lo tanto hablar de una autofundamentación de la misma. Si la razón contiene, por otra parte, lo irracional, ello no es argumento para tachar la crítica que se ejerce en nombre de lo racional. El sujeto de la historia, para la filosofía latinoamericana, son los hombres concretos y no una razón que se legitima a sí misma¹⁶².

El concepto del “fin de la historia” del filósofo estadounidense de origen japonés Francis Fukuyama es la última cuestión a la que Roig considera necesario responder. Dicho concepto, como se sabe, fue elaborado con base a los seminarios sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel dictados en la década de los treinta por Alexandre Kojève¹⁶³.

El planteamiento del “fin de la historia” de Fukuyama hay que entenderlo, según Roig, no en el sentido de que no van a suceder más cosas, sino que se ha llegado al fin de la evolución ideológica de la humanidad. En ese sentido, no hay alternativas al proyecto de sociedad capitalista liberal. Las utopías han perdido el sentido. Las naciones quedarán incorporadas a un “Estado universal”. Fukuyama plantea así un “Estado universal homogéneo”. La nueva homogeneidad proviene de la cultura de consumo¹⁶⁴.

La respuesta de Roig es que Hegel nunca habló de un “fin de la historia” en los términos de Fukuyama. Recuerda para ello el “Prólogo” de la *Fenomenología del Espíritu*,

¹⁶²“No nos cabe la menor duda de que renunciar a la sospecha, significa renunciar a la denuncia. Sumarnos a los que no hablan de un regreso a una hermenéutica descriptiva dentro de las llamadas ‘filosofías del sentido’, significa aceptar sin crítica el recurso de ontologización sobre el que se apoya el discurso opresor.” (Roig, 2011, p. 131. Las comillas son del autor).

¹⁶³“Llegamos al milenio, más no el anunciado por San Juan, sino por los neoliberales a través de uno de sus más difundidos ideólogos, el norteamericano Francis Fukuyama, quien, invocando a su maestro el conocido lector de Hegel en la Sorbona, Alexis Kojève, nos plantea un cuadro típicamente milenarista.” (Roig, 2011, p. 132. El nombre del filósofo estadounidense aparece así en este texto y en otros de Roig).

¹⁶⁴Roig cita en este punto a Fukuyama: “El Estado universal homogéneo tiene como contenido la democracia liberal en política, combinada con un fácil acceso a videocasetas y estéreos, en lo económico”. (Roig, 2011, p.133).

donde Hegel se señala que el “espíritu” nunca permanece quieto, sino en incesante movimiento, lo que contradice la interpretación de Fukuyama. Roig recuerda además el concepto de alienación en Hegel. Aunque la cultura humana tienda a clausurar o a cancelar la historicidad o el conflicto, hay siempre fuerzas o grupos sociales que no aceptan esta clausura y que reclaman el cambio. La figura de la contradicción en Hegel, entendida como “única forma de encontrarse a sí mismo dialécticamente” (Roig, 2011, p. 134), no tiene nada que ver con el escenario de un estado universal homogéneo propio del fin de la historia.

Hegel por lo demás, señala Roig, entendió siempre que el Espíritu, es siempre el espíritu de una época y no el “de los tiempos”. Como ya hemos anotado en capítulos anteriores, cuando en esos momentos era una objeción de Roig al pensamiento hegeliano, solo podemos conocer a la época cuando ésta se ha cerrado. No es posible hablar entonces de un “estado universal” como promesa sin caer en el terreno de las profecías que fueron excluidas de la filosofía por Hegel. En síntesis, la crítica de Roig al pensamiento de Fukuyama estriba en que para éste, las contradicciones se dan en la conciencia y no en la historia, ya sea entre los estados, como era en el caso de Hegel, ya entre proletarios y capitalistas, como lo entendió Marx¹⁶⁵.

Roig utiliza otro recurso contra los postmodernos que aparece en las citas de su pensamiento, pero que es utilizado continuamente: el de la denuncia política que incluye el uso del sarcasmo: la “novedad” del pensamiento postmoderno esconde a un pensamiento conservador que solo defiende al orden establecido; la “ultracrítica” de los postmodernos pretende neutralizar el carácter conflictivo de las sociedades, ya que la praxis social está ausente de su filosofía. O: la eliminación de los conflictos conduce en último término a

¹⁶⁵Roig se refiere al pensamiento de Fukuyama en estos términos: “Ahora bien, en el caso de estos nuevos ‘idealistas hegelianos’ todo se resuelve en una fórmula muy simple: se declara la *aprioridad* absoluta de la conciencia y se ignora la dialécticidad en las relaciones entre ella y el mundo, el que queda reducido a un simple ‘obstáculo’ que, a la larga, merced al avance tecnológico, será vencido. En pocas palabras, estamos ante un idealismo abstracto y, por eso mismo, pre-hegeliano, que implica un dualismo y que por cierto no escapa de caer en actitudes maniqueas.” (Roig, 2011, p.136. Las comillas y cursivas son del autor). Pese a que el pensamiento de Fukuyama expresa la realización de la historia humana, para Roig, plantea en realidad una “inmovilidad social justificatoria del *establishment*”.

proponer un modo de vida “light” como el único posible, sin ningún tipo de compromiso político; por lo mismo, las luchas sociales que fueron el emblema del pensamiento de izquierda del siglo XX, incluida la filosofía de la liberación latinoamericana, son declaradas obsoletas. Desde este punto de vista, no importan para Roig las diferencias entre los postmodernos: pueden negar el pensamiento matinal por ser utópico; sustentar profecías o afirmar el fin de la historia o de la metafísica. La filosofía de los postmodernos, según entiende el mendocino, se sustenta ideológicamente, en el sentido de deformación de la realidad con base en objetivos políticos que no tiene nada que ver con las transformaciones de la época.

3.2.2. La filosofía latinoamericana como filosofía de la historia

En nombre de la revista *Concordia*, Raúl Fonet-Betancourt entrevistó a Arturo Roig en 1991 para inquirir su posición frente a la filosofía de la historia. Fonet-Betancourt recuerda al pensador mendocino sus críticas anteriores a dicha filosofía para conocer si sigue negando su posibilidad de existencia o, si más bien, está proponiendo una distinta, “que no caiga en un nuevo relato” (Roig, 2011, p. 294). La respuesta de Roig es compleja, puesto que no define lo que entiende por filosofía de la historia, aunque señala que todas las que se han propuesto comienzan desde un “lugar” que está antes o afuera del proceso dialéctico que les caracteriza. Se trata del momento previo de selección de los *data* que no está tematizado en el proceso y que responde a la inserción histórica del filósofo, que nunca aparece explícitamente en la filosofía de la historia. Roig reconoce la dificultad existente, si es que no la imposibilidad, para incorporar al proceso dialéctico de la filosofía de la historia este momento anterior, lo que resulta poco o nada científico. Por ello, continuará, las filosofías de la historia no escapan

al mundo de los relatos, y su valor, como el caso de la metafísica, es básicamente metafórico. “Esto explica porque me he negado a hacer filosofía de la historia” (Roig, 2011, p.294)¹⁶⁶.

Otra es, sin embargo, la versión que ofrece Roig de la problemática de la filosofía de la historia y de su validez en el ensayo del mismo año “La filosofía latinoamericana, la filosofía de la historia y los relatos” (Roig, 2008, pp. 193-226)¹⁶⁷. Desde el primer momento de su etapa latinoamericanista, Roig ha planteado la unidad de la filosofía latinoamericana con la historia a través de la historia de las ideas, por lo que esta última ha dejado de centrarse en la mera clasificación de las diversas corrientes de pensamiento que se han ido dando en la región e investiga más bien las condiciones de producción del pensamiento, lo cual implica el concurso de las ciencias sociales; no obstante, ello no excluye la relación con la filosofía de la historia: “Pues bien, la Filosofía Latinoamericana se ha ocupado de filosofar sobre lo histórico, tal como lo dijimos en un comienzo. La bibliografía que podríamos citar es abundante. Y también sus filósofos han hecho Filosofía de la Historia, en el sentido narrativo que hemos mencionado.” (Roig, 2008, pp. 194-195).

El cuestionamiento de los postmodernos hacia la historia tiene que ver con tres aspectos de la misma: el fin de la historia, la imposibilidad de una historia mundial y la pérdida de legitimidad de los relatos. Ello trae consigo algunas consecuencias y plantea algunos interrogantes a la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas: ¿la filosofía latinoamericana, por su dedicación a la historiografía, es una filosofía de la historia?; ¿la historia de las ideas y la filosofía misma que se ocupa de la historia, son relatos cuya legitimidad está en crisis?; ¿por qué defender la validez de los relatos, o más bien de los

¹⁶⁶“En realidad las filosofías de la historia no escapan al mundo de los ‘relatos’ y tal vez su valor sea únicamente metafórico, como sucede con las metafísicas. Lo más prudente para el pensamiento latinoamericano es no caer en filosofías de la historia, sino colocarse ‘antes que ellas’ y determinar los modos de objetivación de los que dependen.” (Roig, 2011, p. 294. Las comillas son del autor). Las filosofías de la historia así entendidas carecerían de científicidad. El pensamiento latinoamericano, en cambio, gracias a los modos de objetivación del sujeto, sí puede ocuparse de la inserción histórica de los pensadores y del mundo desde donde se escogen previamente los *data* y escapar en ese sentido a la condición de relato.

¹⁶⁷El ensayo proviene del discurso pronunciado por Roig en la recepción del doctorado honoris causa que le concediera la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua en 1994.

metarrelatos de la filosofía de la historia si éstos, tal como había considerado Roig anteriormente, solo tienen valor metafórico y no son recomendables para el pensamiento latinoamericano?

La filosofía latinoamericana, recuerda Roig es, por una parte “[t]eoría filosófica de la historia” y, por otra, lo que podría llamarse “filosofía de la historia”, un “género literario”, “que se apoya en un nivel de narratividad”. (Roig A., 2008, p. 194.) Teoría filosófica y filosofía de la historia son aspectos inseparables en la filosofía latinoamericana, por más que a veces se haya creído que es más importante la teoría filosófica que el tratamiento histórico. Su separación implicaría dejar de lado los modos de objetivación del sujeto que son siempre históricos¹⁶⁸.

El cuestionamiento de la filosofía de la historia por los postmodernos es, para Roig, un síntoma claro de la clausura de una época y en particular del proceso histórico occidental cuya teorización fue realizada en la filosofía de la historia hegeliana. Pero, así mismo la crítica a la historia mundial expresa la crisis de la conciencia burguesa que acuñó su concepto¹⁶⁹.

La filosofía de la historia fue formulada en la Modernidad por primera vez en la obra de Voltaire. El concepto lleva implícita una tensión: la narración de los hechos históricos, siempre singulares y diversos, y la necesidad de ordenarlos de acuerdo con un sentido, lo que

¹⁶⁸Frente a este planteamiento de Roig sobre la relación de la filosofía con su historia, es importante revisar el criterio de Gadamer sobre este tema que resulta por demás esclarecedor para entender el origen hegeliano de dicha relación: “La filosofía sigue teniendo con su historia una relación que no tiene nada que ver con la que mantienen las ciencias con la suya. Por supuesto, ya no se puede pensar en construcciones *a priori* de la historia, mientras que, por ejemplo, un Hegel podía contemplar en la historia de la filosofía lo más íntimo de la historia del mundo. Pero hay una idea de Hegel que sigue vigente: que lo propio de la esencia del espíritu es que se desarrolle en el tiempo. De modo que cuando el pensamiento quiere pensar en el espíritu, apenas hallará un terreno en el que se encuentre más intensamente consigo mismo que el del estudio de su propia historia.” (Gadamer, 2002, p. 91. La cursiva es del autor).

¹⁶⁹Roig no explica teóricamente esta crisis y su relación con pensamiento postmoderno que supere la mera yuxtaposición de ambos: “Asimismo, esa crisis de conciencia, curiosamente envuelta en manifestaciones triunfalistas debidas básicamente al fracaso de la experiencia soviética, se ha puesto de manifiesto en el clima que ha llevado al anuncio de sucesivas y múltiples ‘muertes’. Esa forma discursiva con la que los autollamados ‘postmodernos’ han pretendido asegurar definitivamente un determinado *establishment*, se maneja con la paradoja y pone en juego una ultracrítica que, en cuanto tal, se niega a sí misma”. (Roig, 2008, p. 196. Las comillas y cursivas son del autor).

siempre genera exclusiones y generalizaciones. Ello provoca inevitablemente fricciones que Roig analiza en la obra de tres filósofos modernos: Herder, Kant y Hegel.

Para Herder, el hecho histórico resulta deformado por la exigencia de subordinarlo a un sujeto, en este caso el progreso, que desfigura las acciones o incluso las inventa, confunde palabras con actos o identifica significados como Ilustración y felicidad. Todas estas deformaciones son las que, según Herder, otorgan a esta filosofía de la historia el carácter de novela, un calificativo más bien peyorativo. (Roig, 2008, pp.198-199).

Kant, por el contrario, hace una defensa, aunque “pálida”, de la filosofía de la historia. En los acontecimientos los hombres pretenden encontrar un sentido. Esta búsqueda no es arbitraria, sino que responde a la existencia de “disposiciones naturales” que existen en los seres humanos y que reclaman una teleología por “naturaleza”. No dar cuenta de estas disposiciones naturales sería no tomar en cuenta a la Naturaleza. En cambio, hacer caso al llamado de estas disposiciones orienta, da sentido y además ejerce un efecto propulsor en nuestras actividades: “el resultado de aquel ‘ensayo’, será, sin embargo, —nos dice— ‘algo así como una *novela*’, más ello no importa, pues aquella idea ‘podría ser útil’ a la humanidad”¹⁷⁰.

Distinta a las concepciones de Herder y Kant es la de Hegel. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 549, (Hegel, 1999, pp. 567-570), la filosofía de la historia tiene

¹⁷⁰Efectivamente Kant en sus “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” (Kant, 2006) se guarda mucho de caer en un tono enfático y entusiasta, típico de los que creen en el inevitable curso del progreso: “*Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza.* Ciertamente querer concebir una *Historia* conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a ciertos fines racionales es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo; se diría que tal propósito solo se obtendría una *novela*. No obstante, si cabe admitir que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de gran utilidad”. (Kant, 2006, pp. 20-21. Las cursivas son del autor). Nótese el tono cuidadoso, en potencial, que Kant utiliza, propio de quien conoce los límites de la “insociable sociabilidad” de los hombres para quienes la inclinación a vivir en sociedad resulta inseparable de su hostilidad de vivir de esta forma. Por lo demás Kant nunca utilizó la expresión “filosofía de la historia” sino “historia filosófica” como Roberto Rodríguez Aramayo señala en su estudio preliminar a la obra que hemos citado. (Kant, 2006, p. IX).

sentido a partir del concepto de espíritu que no es una hipótesis, sino una realidad; Roig dice “una prótesis” (Roig A., 2008, pp. 200-201).

Las posiciones de los filósofos analizados, todos ellos alemanes, muestran la relación entre la filosofía de la historia, el género narrativo y la novela como caso específico de este. La crítica a la filosofía de la historia, además, está presente, como en el caso de Herder, desde los inicios de la Modernidad.

Con posterioridad, ya en el siglo XX, existen críticas a la filosofía de la historia no demasiado diferentes a las que hemos analizado y que son resultado de las tensiones del concepto. Ortega y Gasset y Gaos, por ejemplo, señalan el carácter “faraónico” o “imperial” de la filosofía de la historia que suprime las singularidades e impone un sentido a los acontecimientos. Es de otra forma la crítica de Herder. Para Roig queda pendiente de esclarecer si la filosofía de la historia participa de lo novelesco y en qué sentido una respuesta afirmativa le restaría verosimilitud: “En efecto —dice el mendocino—, trabajar con metáforas expresamente o producir un discurso que pueda ser visto como ideológico y, además, probado como tal, está suponiendo un tipo de construcción de la objetividad que escapa a lo que nos dice aquella ingenua lectura según la cual la *Historia* nos muestra los hechos tal cual son y la *novela*, escapando a esa virtud y a pesar de su aproximación de lo verosímil, bordea lo falso cuando no está en lo falso mismo”. (Roig A., 2008, p. 205).

Toda esta discusión sobre la legitimidad de la filosofía de la historia, la posibilidad de una historia mundial y el carácter novelesco de la historiografía conducen a Roig a plantear el significado del relato. Según su criterio, la historia mundial, la historiografía en general y la literatura de ficción se encuentran en la categoría de relato, siempre y cuando se entienda por ello que todas son formas de construcción de la objetividad, y por consiguiente “camino de aproximación a lo real”. Esta afirmación es de enorme importancia, no solo por las implicaciones que este punto de vista tiene en su polémica contra los postmodernos, sino

sobre todo porque ratifica que el pensamiento de Roig se mueve en los límites señalados por Kant en la *Crítica de la razón pura*¹⁷¹.

En efecto, plantear que los relatos, entre los cuales se encuentran tanto la historiografía como la ficción, son aproximaciones a lo real, supone negar la equivalencia de objetividad y realidad. De acuerdo con el pensamiento kantiano, Roig entiende por objetividad aquello que se puede captar con el entendimiento, mientras que la realidad es “una incógnita a la que tratamos justamente de hacer entrar en nuestros marcos de comprensión” (Roig, 2008, p. 206)¹⁷².

Los relatos no son pues un tema marginal o extraño a la filosofía latinoamericana. Su sitio está en la narración de los modos de objetivación del hombre, como acontece con el *Facundo* de Sarmiento. Y la filosofía, por preocuparse de la historia, es en este sentido relato que versa sobre otro relato (Roig, 2008, pp. 208-209). Roig retoma con ello su principio de que la historicidad no es solo un conjunto de acciones que realiza el ser humano, sino también el sentido que éste les otorga. El concepto de realización u objetivación implica el sentido. El hombre da sentido, y la construcción de un mundo objetivo proviene de la comprensión del hombre como libertad. La filosofía de la historia en consecuencia, vista desde esta perspectiva, no añade un sentido extraño o diferente al que le otorga el hombre en sus procesos de objetivación y su tarea es dar cuenta del mismo. En términos de Roig, el sentido “no puede venir de fuera”, ni tiene una constitución ontológica diferente al quehacer del

¹⁷¹Se confirma, desde mi punto de vista, el señalamiento que hace el filósofo Santiago Castro-Gómez al pensamiento de Roig: “En el fondo, Roig introduce soterradamente el registro ‘filosofía de la historia’ pero ya no en clave de Hegel, como lo hizo Zea, sino en clave de Kant”. Pues, a pesar del giro lingüístico con el que cree haber superado la filosofía de la conciencia, Roig no está lejos de pensadores neokantianos como Dilthey y Cassirer, para quienes la historia se juega enteramente en las formas de objetivación de la *razón práctica*, ahí donde el hombre “se pone a sí mismo como valioso”. Y, con toda razón, el filósofo colombiano añade como cita pie de página un comentario a esta observación: “El estudio de la presencia de Kant en pensadores como Roig y Hinkelammert es un capítulo que, por desgracia, permanece todavía inédito en la historiografía latinoamericana” (Castro-Gómez, 2011, p. 111).

¹⁷²“Sucede que no solo la Historia Mundial, sino la historiografía en general y la literatura de ficción se encuentran dentro de la categoría de *relato*, es decir, que son formas de construcción de la objetividad y, en tal sentido, caminos de aproximación a lo real. De una vez por todas debemos abandonar la ingenua equiparación o equivalencia entre *mundo objetivo* y *realidad*. Lo primero es, para mí, lo ‘inteligible’ es decir, lo que puedo entender; lo segundo es y será una incógnita que tratamos justamente de hacer entrar en nuestros marcos de comprensión. (Roig, 2008, pp. 205-206. Las cursivas son del autor).

hombre. La filosofía de la historia tiene, por así decirlo, legitimidad, en la medida en que no impone gratuitamente un sentido al actuar humano, sino que expresa el que él mismo le da. Ciertamente, tiene que haber una “transdiscursividad” de los discursos que permita el “tránsito” entre el discurso filosófico, el político y la novela. Éste se produce para Roig no por meras coincidencias temáticas sino por las lógicas discursivas compartidas. La preocupación por la identidad para los pensadores latinoamericanos constituye una lógica discursiva que se desarrollará en términos de liberación o de dependencia¹⁷³.

De acuerdo con este planteamiento, y al contrario de la declaración hecha a Fernet-Betancourt con la que iniciábamos este capítulo, Roig está de acuerdo con la existencia de una filosofía de la historia latinoamericana, entendida en los términos arriba planteados. No obstante, reconoce que hay diferentes formas de entender ese sentido del actuar humano, formas que incluso son contrapuestas. En efecto, a su juicio existe una filosofía de la historia imperial y otra filosofía de la historia emergente. Ambas suponen “lógicas secretas” diferentes cuyos exponentes son, según Roig, Hegel y Herder. Estas lógicas no son exclusivas del pensamiento latinoamericano sino que son compartidas por el pensamiento universal¹⁷⁴.

Para Roig, por consiguiente, tanto la filosofía de la historia “imperial” como la filosofía de la historia “emergente” son modelos existentes de filosofía de la historia. La “lógica secreta” arranca de un hecho que, en el momento anterior a la construcción de la narración, decide cuáles son o no los hechos que deben ser considerados. A este momento el pensador mendocino denomina “selección predialéctica”. En el caso de la filosofía de la historia “imperial”, dicha lógica parte de una visión dicotómica de la realidad social, una de

¹⁷³“Más la transdiscursividad no puede establecerse satisfactoriamente atendiendo a coincidencias temáticas, por más que ellas sean altamente significativas, sino que es necesario avanzar para su señalamiento hacia la presencia de ciertas lógicas discursivas compartidas.” (Roig, 2008, p. 212).

¹⁷⁴Es ilustrativa la formulación de Roig a este respecto en lo que tiene que ver con la relación de la filosofía latinoamericana con la universal: “Ahora bien, también encontramos que esos modelos no son exclusivamente nuestros, sino que los compartimos con el pensamiento universal y es uno de ellos, *al cual por nuestra parte los latinoamericanos le hemos dado cuerpo y vida desde nuestra propia realidad, el que especifica lo que nosotros entendemos por filosofía latinoamericana.*” (Roig, 2008, p. 213. El énfasis es mío). En este caso, Roig se refiere a Herder.

cuyas versiones es el binomio civilización – barbarie, vigente tanto en Europa como en América Latina¹⁷⁵.

Herder por otra parte planteó el modelo de la filosofía de la historia emergente con su metáfora de la “levadura” y de la “fermentación”. Esta metáfora indica que la lógica secreta del autor de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* no parte de una dicotomía como la de la filosofía de la historia imperial, sino que más bien, si se quiere, borra esa dicotomía. Así, en la “selección predialéctica” de la filosofía de la historia emergente hay una “borradura de la dicotomía”, como, siempre a juicio de Roig, aparece expresada en el *Facundo* de Sarmiento y en los ensayos de José Martí, lo que permite dar cuenta del surgimiento de una “tercera entidad” que aparece en las páginas del escritor argentino, lo mismo que el concepto de “proyecto asuntivo” en el ensayo de Martí “Nuestra América”. (Roig, 2008, pp. 218-220)¹⁷⁶.

Ello conduce a afirmar la “transdiscursividad” del relato que atraviesa la filosofía de la historia, la obra de ficción y la historiografía. El concepto de “transdiscursividad” lo toma Roig de la filóloga argentina Elisa Calabrese, quien en su estudio sobre la relación entre la novela argentina y la historia sostiene que toda categoría de conocimiento puede ser entendida, en sentido amplio, como una ficción teórica (Roig, 2008, p. 206). Roig suscribe además la conclusión de Calabrese: “La famosa ‘objetividad de los hechos—concluye—es siempre una interpretación.” (Roig, 2008, p. 206). La transdiscursividad permite encontrar,

¹⁷⁵Roig trae a colación la conocida cita de Hegel, “La Mnemosine de la Historia Mundial (Weltgeschichte) – dice—no dispensa su gloria a los indignos” (Roig, 2008, p. 214), para recordar por qué los pueblos de América del Sur no son considerados dentro de la filosofía de la historia imperial. Roig repite aquí lo señalado acerca de la filosofía de la historia en la modernidad europea: “La estructura típica del discurso opresor señalada a través de algunos antecedentes dentro de la modernidad europea juega fundamentalmente sobre la base de un doble vaciamiento de la historicidad que alcanza su máxima fuerza en la relación de Europa con el mundo colonial. [...] Aquella historicidad es negada en algunos casos radicalmente al hombre no europeo, al colonial, declarado como una pura naturaleza y a la vez resulta negado el colonizador al hacer que su mensaje sea reproducción de otro de naturaleza absoluta. Entre naturaleza y ontología no hay lugar para lo histórico propiamente dicho.” (Roig A., 2009, p. 197).

¹⁷⁶Las expresiones de Roig y el uso de las metáforas son ambiguas. Decir que la lógica secreta de la filosofía de la historia emergente “borra” la dicotomía de la filosofía de la historia imperial supone que dicha dicotomía es anterior. Roig no aclara en qué consiste esa anterioridad. En el caso de Herder la referencia es fugaz y el juego de la metáfora con el texto filosófico requiere explicitación.

tanto en el *Facundo* de Sarmiento como en “Nuestra América” de Martí, el reclamo de una moral de emergencia que tiene como principio la dignidad humana.

Roig concluye por esta vía en la necesidad de la filosofía de la historia para la filosofía latinoamericana. Esta, entendida como teoría crítica de la historia, requiere para el ejercicio de su criticidad la naturaleza narrativa de la filosofía de la historia. La crítica es, para él, la pregunta por los principios a priori de la acción, mientras, recordemos una vez más, la filosofía es entendida como saber de vida, “vale decir desde una esfera de la razón práctica”. (Roig, 2008, p. 224). En efecto, Roig, desde el principio de su investigación, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, consideró que la normatividad de la filosofía solo era posible a partir de una aprioridad no epistemológica sino antropológica o axiológica, y al final de su largo trabajo ratifica esta posición a propósito de la moral de emergencia: “Podemos en efecto, remitir la contradicción y lucha que se dan en el plano discursivo entre Filosofía de la historia imperial y Filosofía de la historia emergente, como otro modo de ver la contradicción constante —tan constante como la conflictividad misma de la vida humana— entre *moralidad (Moralität)* y *eticidad (Sittlichkeit)*.”(Roig, 2008, p. 224. Las cursivas son del autor).

3.2.3. Crítica de la razón latinoamericana

El último texto que vamos a considerar para la polémica de Roig contra los “filósofos postmodernos” es el ensayo “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana” publicado en 1998 en la revista *Casa de las Américas* de La Habana y recogido luego en su libro *Caminos de la filosofía latinoamericana* (Roig, 2012). El artículo aparece casi diez años después del primero

dedicado a sus cuestionamientos a los filósofos postmodernos, “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha, la historia? Respuestas a los postmodernos” (Roig, 2011), y está dirigido fundamentalmente a responder a los cuestionamientos del libro *Crítica de la razón latinoamericana* de Santiago Castro-Gómez.¹⁷⁷(Castro-Gómez, 2011). El filósofo colombiano critica tanto la filosofía de la historia de Roig como la de Zea por la “violencia epistémica” que implican. La pregunta por la identidad latinoamericana conduce a buscar “la posición axiológica de los sujetos como lugar privilegiado para rastrear la lógica que ha movido a los sujetos” (Castro-Gómez S., 2011, pág.111). Por ello frente al historicismo declarado de Roig contrapone una genealogía del latinoamericanismo que busca explicar cómo funciona éste en tanto que discurso:

Antes que buscar las huellas de una identidad latinoamericana, la genealogía se ocupa de mostrar la emergencia de los discursos y de las relaciones de poder que produjeron tal identidad...La genealogía, como el rastreo histórico de prácticas y dispositivos singulares, y no como la búsqueda de un origen que funciona como espejo en el cual debemos reconocernos (Castro-Gómez, 2011, p. 120).

El artículo de Roig responde, como hemos dicho, a las críticas hechas a la filosofía latinoamericana y a la historia de las ideas, sobre todo Castro- Gómez. Hay una breve referencia también a Javier Sasso de quien nos hemos ocupado en otra parte de la tesis en

¹⁷⁷Roig se refiere en su artículo a la primera edición del libro de Castro-Gómez del año 1996. Como se indicó al comienzo de este capítulo se ha elegido para la exposición del pensamiento de Roig sobre los postmodernos un orden que va del planteamiento general al tratamiento específico de temas y autores que en este caso coincide con el cronológico. Así, el artículo de 1983, es la respuesta en general que Roig considera necesario hacer al pensamiento postmoderno a propósito de los cuatro temas señalados. El segundo, dedicado a la filosofía latinoamericana y a la filosofía de la historia, se centra en esta problemática y responde por ello al señalamiento de pérdida de legitimidad de los relatos planteada por Jean-FrancoisLyotard. Finalmente, el último de 1994, es una discusión sobre la filosofía latinoamericana de Roig, criticada por Castro-Gómez desde una visión “posmoderna”. En estos diez años se puede apreciar el aumento del tono agresivo y sarcástico del pensador mendocino y a la vez la ausencia de una discusión sobre las razones de emprender una “arqueología de la razón latinoamericana”.

relación al problema de la construcción de la filosofía latinoamericana. Es importante señalar que tanto Sasso como Castro-Gómez han hecho las dos únicas críticas de fondo al proyecto teórico planteado por Roig y a su corriente de pensamiento, frente a la cantidad de artículos y libros que se limitan a repetir las afirmaciones del pensador mendocino. Ambas críticas, surgidas en los años noventa del siglo pasado están situadas en un diferente panorama filosófico del mundo donde las nuevas problemáticas desplazan a las de los años sesenta y setenta. La generación de Sartre y de Merlau-Ponty ha sido desplazada por la de Derrida, Deleuze y Foucault por citar algunos nombres emblemáticos, pero también por los nuevos intereses de los habitantes de las ciudades latinoamericanas, preocupados por los “micro relatos” en un mundo globalizado.

Roig replica tanto al filósofo colombiano como a quien considera su referente teórico, Michel Foucault¹⁷⁸. Roig no se hace cargo del tiempo transcurrido ni de los cambios ocurridos desde los años setenta y no percibe que el cuestionamiento de Castro Gómez no es a una o a varias de sus tesis sino al programa teórico de la filosofía latinoamericana de los años setenta. Hubiese sido necesario, como lo hizo Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* empezar por el planteamiento del estado de la cuestión. Por primera vez en su polémica contra los postmodernos Roig se plantea si hay un cambio significativo a nivel mundial, tanto filosófico como cultural, que dé lugar a una “sensibilidad postmoderna”, a la que resultaría ajena la filosofía latinoamericana. Dicha sensibilidad se formula en una especie de “episteme postmoderna” o “posilustrada”, que se fundamenta en descripciones que, según el filósofo argentino, nos tratan de convencer de la radical novedad de los mismos: “Se nos propone compartir un modo de ver subjetivo desde un discutible nivel de cientificidad”,

¹⁷⁸Igual que en ocasiones anteriores, vamos a exponer el pensamiento de Roig sin entrar en una discusión especializada que nos llevaría más allá de los límites del presente trabajo. La importancia de los cuestionamientos de Castro-Gómez, al que Roig concede por lo menos su respuesta, por limitada que esta fuese, debería haber suscitado un debate de fondo, si es que no por parte del pensador mendocino, por lo menos de sus comentaristas, quienes sin embargo se limitaron a repetir los “diktats” del maestro.

concluye (Roig, 2011, p. 140)¹⁷⁹. ¿Cuál es el concepto de postmodernidad en Roig, más allá de las críticas y las denuncias que ha hecho? Como en los ensayos anteriores, no hay una respuesta en ese sentido. Para Castro-Gómez, la postmodernidad es un cambio epistémico y social relacionado directamente con “la planetarización del mundo de los signos [...] una condición que afecta tanto el modo de ser de los discursos como el modo de ser de las prácticas cotidianas”, y que nos plantea “el desafío de asumir el desencantamiento del mundo como horizonte último de la política en América Latina, liberándonos así de las tentaciones metafísicas del populismo.” (Castro-Gómez, 2011, p. 43).

Roig ya ha mencionado anteriormente que los postmodernos caen en lo que denomina “ultracrítica”. Esta última funciona, según él, sobre la paradoja y su efecto retórico que consiste en escoger un concepto sobre cuya importancia se quiere insistir, y, para convencer al oyente, se hacen formulaciones cada vez más radicales. Roig trae el ejemplo de la discontinuidad frente a la continuidad. El resultado será, no obstante, de que en un segundo momento se volverá a restituir la importancia al concepto preterido.

Roig debate con el filósofo colombiano en relación a los conceptos de episteme, sujeto, globalización e identidad nacional, y “pequeñas historias”. Castro-Gómez, siguiendo a Foucault, critica el concepto de “episteme moderna” porque privilegia las totalizaciones en desmedro de las singularidades¹⁸⁰. Esta crítica le parece a Roig contradictoria. A su criterio, Castro-Gómez y los postmodernos utilizan a su vez argumentos totalizadores y homogeneizadores para cuestionar la episteme moderna; su concepto de “episteme

¹⁷⁹No es claro a qué tipo de “cientificidad” se refiere Roig, criterio que resulta por demás extraño en su argumentación. Castro-Gómez ha aclarado al comienzo de su libro, respecto de la condición postmoderna, que ésta no es un fenómeno ideológico, “es decir, que se trata de algo que ocurre en la ‘conciencia’ de ciertos filósofos alienados de su propio mundo latinoamericano, sino ante todo de un fenómeno *ontológico* que supone una transformación de las *prácticas* al nivel del mundo de la vida.” (Castro-Gómez S., 2011, p. 23).

¹⁸⁰“Los enunciados se organizan históricamente en una serie de codificaciones o reglas de juego de la práctica enunciativa que Foucault denomina *epistemes*, es decir, un conjunto de reglas y procedimientos de exclusión que hacen posible la formación de discursos en una época determinada y que rigen las relaciones entre diferentes dominios del saber. En suma, la episteme funciona a la maneta de un *a priori* no trascendental (Kant) ni antropológico (Roig) sino *histórico*, que Foucault define como ‘los códigos fundamentales de una cultura, los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores y la jerarquía de sus prácticas’.” (Castro-Gómez, 2011, p. 165; las cursivas y los paréntesis son del autor).

postmoderna” resulta a su juicio tan totalizador como el de la “episteme moderna”, pues borra igualmente las diferencias y, si se lo trae a nuestra época, daría lugar a terribles confusiones en la que se confundirían santos y pecadores: “Sujeto liberador y sujeto represor son las dos caras de una misma moneda, pues, ni unos ni otros escaparon al ‘campo epistemológico’ dentro del cual surgieron [...] Los asesinados y los asesinos, todos cayeron en ‘violencia epistémica’.” (Roig, 2002, pp. 142-143. Las comillas son del autor)¹⁸¹.

El problema del sujeto es otro de los temas en debate. Castro-Gómez señala que la filosofía de la historia de los filósofos latinoamericanos, concretamente de Zea o Roig, se mueve “en un marco epistemológico en el que la verdad del conocimiento es sostenida por las representaciones de un sujeto único”¹⁸². Roig responde que no está hablando de un sujeto transhistórico, sino de un constructo que se encuentra en un proceso permanente de descentramiento. No discute, sin embargo, la observación de Castro-Gómez sobre la función central concedida al sujeto, que no respeta las heterogeneidades ni al problema de que en su nombre se proyecte una unidad imaginaria que termine legitimando regímenes como los populistas. En último término, la discusión deriva hacia el problema de la afirmación del sujeto como exterioridad ontológica al discurso, como ya hemos señalado a propósito de la discusión con Laclau.

El concepto de identidad nacional es puesto en duda por los postmodernos. La transnacionalización de la cultura llevada a cabo por los procesos de globalización está reconfigurando identidades personales y colectivas. Roig arguye que la eliminación de las diferencias entre las culturas, la desaparición de las alteridades radicales, han sido realizadas antes del actual proceso de globalización y que en ese sentido el anuncio postmoderno de la reconfiguración de identidades no es nada nuevo; más aún, que aquella no ha traído consigo

¹⁸¹El tono de Roig recuerda al de Lukacs de “El asalto a la razón” donde, desde su discurso, demócratas y fascistas, liberales y nazis son unificados como reaccionarios defensores del statu quo.

¹⁸²Castro-Gómez había escrito: “Existe una lógica de la historia, un sujeto trascendental, unas objetivaciones de la conciencia y unos intelectuales críticos que se descubren a sí mismos como valiosos y de paso revelan el secreto de lo nuestro.” (Castro-Gómez, 2011, pp. 118-119).

una pérdida de los extremismos nacionalistas, sino lo contrario, como lo prueba el surgimiento de los fundamentalismos en plena época de la globalización¹⁸³.

Finalmente, Roig concluye cuestionando el concepto de “pequeñas historias”. Se trata, comenta, de un tipo de mini historiografía, enmarcada dentro de la desterritorialización¹⁸⁴. Los cuestionamientos a las pequeñas historias son múltiples: ¿En qué consisten desde un punto de vista epistemológico? ¿Por qué dedicarse a unas y no a otras? ¿Por qué no seguir con los problemas de los opresores y de los oprimidos, la creciente desigualdad económica en el mundo, el relato de grupos revolucionarios como los zapatistas en México o movimientos sociales como los “sim Terra” en Brasil? Y, argumento *ad hominem*, ¿es historiable como “pequeña historia” la globalización? La conclusión de Roig a toda su argumentación contra Castro-Gómez muestra, más que otra cosa, los límites de la filosofía latinoamericana:

Según los postmodernos la “episteme moderna” ya pasó, a pesar de los que aún quedamos que, según ellos, “resistimos”. Si nos atenemos al oscuro milagro de las mutaciones, nos queda la resignación de que muy pronto la “episteme postmoderna” habrá sido reemplazada por otra. La “episteme moderna” fue muy larga, tal vez demasiado; la “posmoderna” será cortita, como corresponde a las “pequeñas historias”. Nos quedará de ella la fecundidad de sus paradojas y de sus dificultades teóricas que es bastante. (Roig, 2001, p. 154. Las cursivas son del autor).

¹⁸³“En los umbrales del siglo XXI la identidad cultural de América Latina debe ser pensada como un proceso constante de *negociación*. Esto significa, en primer lugar, asumir el hecho de que los referentes identitarios ya no se encuentran solo en los rituales religiosos, en la cultura oral y en el folclor, sino principalmente en los bienes simbólicos que circulan a través de los medios electrónicos, la globalización de la vida urbana y la transnacionalización de la economía” (Castro-Gómez S., 2011, p. 619. Vale la pena indicar que Castro-Gómez se basa para su argumentación en los estudios de Jesús Martín Barbero y Néstor García Canclini, entre otros, cuyos equivalentes no aparecen en respaldo de las tesis de la filosofía latinoamericana. La “desterritorialización” de la identidad nacional por la conversión de los ciudadanos en una “comunidad de consumidores” en proceso constante de negociación, no es posible ni debe preocupar porque “hasta ahora no ha sido posible, dado que no todos tienen acceso a los medios, entiéndase, particularmente a los aparatos electrónicos transmisores de las nuevas pautas identitarias” (Roig, 2001, pp. 149-150).

¹⁸⁴“Lo que queda, según Foucault —dice el autor—, es una multiplicidad de pequeñas historias que coexisten al mismo tiempo, sin que el historiador pueda acudir a un criterio trascendental que le permita ordenarlas jerárquicamente”. (Roig, 2001, p. 151).

La vehemencia con que Roig refuta los cuestionamientos de los postmodernos que ponen en discusión conceptos centrales de la filosofía latinoamericana y de la historia de las ideas, como son el sujeto y la filosofía de la historia, no es resultado, sin embargo, de un análisis sistemático del pensamiento de tales conceptos, por lo que el balance resulta en cierta medida desilusionante, tanto por la carencia de la exposición sistemática de sus textos como por la limitada extensión que dedica al tratamiento de los conceptos y la problemática que los engloba. La denuncia y la acusación política, sin justificación teórica, al estilo de los dicterios de la izquierda intelectual oficial de los años sesenta y setenta del siglo pasado, resalta precisamente por la ausencia de un tratamiento filosófico de la problemática planteada. En ningún momento Roig trata de entender y de discutir la razón del surgimiento del pensamiento postmoderno en Europa, ni la novedad teórica que pretende significar frente a la tradición filosófica. Lo que es más preocupante: la novedad de los postmodernos en el panorama intelectual de Europa y de América Latina es reducido a una discusión ideológica como si la sensibilidad postmoderna se redujese al sentir de un grupo de intelectuales aislado de las transformaciones culturales que por obra de la tecnología están ocurriendo¹⁸⁵.

Hay un problema además en el planteamiento de Roig: su contradicción entre la aceptación de la tesis de Nietzsche de que “solo existen interpretaciones”, tesis que repite en

¹⁸⁵Esta advertencia es necesaria para entender los límites del presente trabajo, definido por la brevedad, que se convierte incluso en reseña, con que Roig analiza el pensamiento de los filósofos indicados y que conlleva para quien realiza la investigación la tentación de hacer un ensayo extenso sobre el postmodernismo donde aparezcan debidamente situadas y explicadas las concisas referencias de Roig. Esta tentación es inadmisiblemente metodológicamente, porque conduciría a un trabajo sobre el postmodernismo desde el punto de vista de Roig, trabajo que él no consideró necesario y que carecería por tanto de justificación. Sin embargo, hay que hacer dos consideraciones más a este respecto: una, la falta de aparato crítico y bibliográfico de Roig al hacer sus aseveraciones sobre los filósofos postmodernos. Es posible, aunque no justificaría los límites de su enfoque crítico, que una primera explicación sea la conocida renuencia del pensador mendocino a hacer “filosofía académica”, lo que no debería implicar que se prescindiera del necesario examen del *status questionis* que posibilita la discusión y la consiguiente aclaración de términos. El tratamiento de los autores postmodernos se resiente por la falta de precisión de los conceptos fundamentales, el reiterado uso de argumentos *ad hominem* y la ausencia de confrontación con los textos de los autores a los que critica. Pero más preocupante resulta para la discusión filosófica su permanente recurso a lo que denomina “praxis social”, recurso que utiliza para rebatir las tesis de los pensadores indicados y que se convierte en exclusivo criterio de legitimidad, aunque ciertamente más bien moral que epistemológica, con el cual se permite discriminar entre las teorías filosóficas para rectificar “los extravíos del pensamiento”.

diversos lugares, y la postulación de una jerarquía axiológica desde la que habría filosofías de la historia “imperiales” y otras “de emergencia”. Tampoco es asumida por su parte la crítica de Castro Gómez relacionada con el problema de la construcción de los estados nacionales y el rol de los intelectuales como miembros de “la ciudad letrada”, salvo alusiones mínimas. En otras palabras, la postmodernidad habría desbordado los límites de la filosofía latinoamericana centrada en un discurso moderno que sitúa a un sujeto como clave de la historia y se autoriza para una normatividad que no puede ser cuestionada.

CAPÍTULO III

Función utópica y dignidad humana

3.3.1. El problema de la filosofía de la historia

¿Es la filosofía latinoamericana propuesta por Roig una filosofía de la historia? Roig aborda la filosofía de la historia desde una perspectiva crítica: en términos generales, aunque en realidad solo esté considerando el modelo hegeliano, ella no ha sido “ciencia” sino “ideología” que ha servido para legitimar el discurso dominador de las potencias imperiales. Esta filosofía de la historia ha partido de una selección de los hechos que deben entrar en el proceso dialéctico de la misma. Lo que habría que cuestionar, en consecuencia, es el criterio que ha dirigido esa selección previa. ¿Es posible una filosofía de la historia latinoamericana que no se agote en la crítica?

En su conferencia de 1978, en el III Encuentro de Filosofía en Cuenca, Ecuador, Roig plantea la temática de la filosofía de la historia desde el discurso filosófico-político (Roig, 1979). Entonces definió lo que debía entender por filosofía de la historia como “la pregunta por el sentido de la historia” (Roig, 1986, p.123). Desde el discurso filosófico político de Roig, el problema de la filosofía de la historia es que puede volverse un discurso “ideológico” o justificativo del orden establecido¹⁸⁶.

¿Es objetivo el discurso de la filosofía de la historia? Roig considera que habría que plantearse esta pregunta en términos de la teoría de la comunicación. Solo después de ese

¹⁸⁶ Desde el comienzo, Roig se aparta de las preocupaciones modernas y contemporáneas acerca de la filosofía de la historia, tanto en lo que se refiere a buscar un sentido a la historia, como al problema de su legitimidad como saber. Kant podría ser un buen ejemplo de lo primero y Habermas de lo segundo, por citar unos nombres que también podrían ser Löwith o Jaspers, pero asimismo pensadores aparentemente lejanos por su especialización como Mircea Eliade o R.G. Collingwood. Volveremos más adelante sobre este tema.

análisis considera que sería posible anticipar criterios de lo que podría ser una filosofía de la historia latinoamericana desde un discurso liberador.

No debe entenderse la pregunta por el sentido de la historia una reflexión centrada exclusivamente en el pasado. La historia, así sea entendida como saber del pasado, al plantearse su sentido, muestra su condición de “ciencia del futuro”. La historia tiene el carácter de mensaje y está relacionada con el “destino de la humanidad”¹⁸⁷.

Lo que Roig persigue en este momento es resolver el tema de la filosofía de la historia como discurso. Sin embargo, utilizará a veces indistintamente ambos términos lo que plantea la pregunta: ¿Se trata de la misma objetividad en la historia y en la filosofía de la historia?

Roig califica de “ideológico” al discurso de la filosofía de la historia por justificar el orden establecido que defiende intereses de dominación en perjuicio de las mayorías latinoamericanas. Por ello organiza los datos de la historia de forma sesgada en beneficio de éstos¹⁸⁸.

La dialéctica es la forma del pensamiento que asume la filosofía de la historia y le otorga objetividad. Precisamente, con la filosofía de la historia la dialéctica alcanzó su más plena significación en la cultura occidental. En su dinámica reúne los hechos en totalidades y

¹⁸⁷ Roig utiliza indistintamente los términos “historia”, “historiografía” y “filosofía de la historia” lo que trae confusiones para la comprensión del texto, puesto que un historiador no es necesariamente un filósofo de la historia. Sus afirmaciones suscitan además múltiples preguntas: ¿Cómo entender su afirmación de que la historia es “ciencia del futuro”? ¿En qué sentido se habla de ciencia en este contexto? El pensador mendocino denomina también ciencia a la filosofía de la historia sin aclarar en qué consiste dicha cientificidad. ¿Es el quehacer histórico la construcción de un mensaje? Finalmente, ¿se puede decir de los historiadores que lo que buscan encontrar en su investigación un “destino de la humanidad”? Esta última pretensión no forma parte, por poner un ejemplo, de los propósitos de los historiadores franceses formados en la escuela de Lucien Febvre y Marc Bloch como Ferdinand Braudel, fundador de la Escuela de los Annales, o de historiadores británicos como E. H. Carr, para los que los estudios sobre la historia dejan más preguntas que respuestas. Uno de los problemas del pensador mendocino es su falta de precisión cuando utiliza conceptos que deben ser aclarados como parte del estado de la cuestión (cf. Carr E.H., 1966; Braudel F., 1968; Braudel F., 1986). ¿Tiene objetividad la filosofía de la historia? La pregunta, sostiene Roig, hay que plantearla dentro de la problemática de la teoría del mensaje o teoría de la comunicación, porque, como ha indicado anteriormente, el sentido de la historia puede ser entendido como mensaje.

¹⁸⁸ Vincent Descombes en su clásico libro sobre las discusiones de los filósofos franceses de los años sesenta define a lo ideológico más precisamente desde el punto de vista de la filosofía: “Ideológico es el discurso que presenta una situación de hecho como fundada de derecho, un privilegio tradicional como una superioridad natural.” (Descombes V., 1982, p.180).

encuentra sentido en la conflictiva marcha de la historia humana. Para Roig sin embargo, esta objetividad no es sino “ilusión”¹⁸⁹.

Las diferentes filosofías de la historia tienen en común una omisión: se trata de un “olvido” estructural que se hace notar por la variación que tienen los momentos del proceso dialéctico. Ello se debe a que, en cada caso, la selección previa de los datos que integran los momentos varía. La dialéctica exige una selección previa de datos. Pero a la vez elige los datos que deben ser conservados. Este problema se agrava cuando se intenta, como a mediados del siglo XIX, hacer una historia concebida como “universal”, la cual declara, para poder ser tal, la integración de todos los datos historiables posibles. Esta historia universal requiere también, previamente, una selección de datos que serán integrados en la totalidad por lo que cae en un círculo vicioso¹⁹⁰.

La crítica de la dialéctica de la totalidad apunta hacia el círculo vicioso en que se mueve por el acto previo de selección. Los datos eliminados no son resultado de la negación dialéctica, sino dejados de lado, “nihilizados” antes de entrar al proceso. El discurso que anuncia la totalidad olvida esta selección previa y atribuye al peso histórico de los datos que ha seleccionado, su presencia en la totalidad. La filosofía de la historia está así organizada desde una valoración previa que le da sentido. Los datos nihilizados en la selección previa son, para Roig, los grupos sociales marginados a quienes se les ignora desde el comienzo¹⁹¹.

¹⁸⁹ Sobre la dialéctica y su problemática existe, como es natural, una extensa bibliografía. El concepto de Roig parece demasiado restringido. Para una comprensión de la complejidad del concepto, vale la pena revisar la “Introducción” del filósofo peruano Miguel Giusti al libro *La cuestión de la dialéctica* (Giusti E., 2011, pp. 9-14) que da cuenta del “movimiento pendular” de aceptación o rechazo en que se ha movido la dialéctica en Occidente. “Caso extraño en la historia de los conceptos filosóficos, el prestigio teórico de la dialéctica parece ser casi tan grande como su desprestigio”, dice ahí Giusti. Dada la importancia que Roig concede a Kant y a Hegel en la problemática de la dialéctica, resulta importante cotejarlo con el debate que plantea Giusti entre ambos filósofos a propósito de este tema. (Giusti M., 2011, pp. 157-176).

¹⁹⁰ Roig no señala a qué historias mundiales se refiere. Las últimas, que son ya del siglo XX, fueron las de Spengler y de Toynbee, aunque la etapa de su auge fue el siglo XIX. En la actualidad el prestigio epistemológico de este tipo de historias mundiales se ha desvanecido.

¹⁹¹ Uno de los problemas primeros de la filosofía de la liberación fue precisamente cómo hacerse cargo en el discurso filosófico de las voces de los grupos excluidos en el sistema de dominación. Algunos de estos filósofos, pertenecientes al movimiento, plantearon que el filósofo debería ser una especie de vocero de los mismos. Roig nunca aceptó esta tesis a la que consideró populista. Para él, estas voces aparecen en los textos de los pensadores que se muestran conscientes de la autonomía y dignidad de su pensamiento. Es el historiador de las ideas el que

El cuestionamiento de la objetividad de las filosofías de la historia apunta, como hemos dicho, a la ideología. El problema que se presenta tiene que ver, entonces, con la manera como se debe abordar lo ideológico de un discurso. Un discurso puede no solo contener unidades mínimas ideológicas o “ideologemas”, sino que puede ser él mismo, en su conjunto, ideológico o “ideologemático”. Por ello, Roig considera necesario entender al discurso como ideológico y comprender cómo funciona en la filosofía de la historia. El punto de partida que asume en su intento de responder a esta problemática es la teoría de la comunicación planteada por el lingüista ruso Roman Jakobson en el ensayo “Lingüística y poética” publicado en su libro *Ensayos de lingüística general* (Jakobson, 1975).

Jakobson señala seis factores para la comunicación: emisor o destinador, receptor o destinatario, mensaje, referente, canal y código, y las funciones correspondientes a ellos: emotiva o expresiva, conativa o apelativa, referencial o representativa, fática, metalingüística y la poética o estética, esta última que centra su contenido en el mensaje¹⁹². Roig considera que la teoría de Jakobson deja de lado aspectos importantes de la comunicación que son de índole extralingüística. A su criterio, la circularidad del acto de comunicación no es un resultado del mismo, sino que tiene una condición previa. Sus análisis, tanto de la filosofía de la historia como de las historiografías, le habrían mostrado que existen presupuestos axiológicos en la selección previa de datos que anteceden al momento dialéctico discursivo. Toda filosofía de la historia que cumple una función justificativa tiene la presencia, previa a la dialectización de los datos, de “un cierto núcleo político de carácter discursivo”¹⁹³.

debe dar cuenta de ellas. El problema del vocero persiste porque es el historiador de las ideas o el filósofo latinoamericano quien, de todas formas, se vuelve intérprete privilegiado que puede detectar en los textos de otras épocas, las voces de los excluidos.

¹⁹² Roig modifica los términos que utiliza Jakobson, quien no designa al destinador del mensaje como “sujeto” emisor, o al destinatario como “sujeto receptor”, aparte de que parece ignorar el canal de la comunicación pues menciona solo cinco factores del proceso. Para esta tesis me he basado en la edición del libro de Jakobson en español, Roig se remite a la edición francesa de 1963. En trabajos posteriores, Roig vuelve a repetir estas variaciones terminológicas y el error sobre el número de factores del proceso de comunicación.

¹⁹³ “Ahora bien, la fuerza que muestra la circularidad del mensaje y que deriva de condicionamientos lingüísticos, así como acorta distancias entre el sujeto ‘emisor’ y el sujeto ‘receptor’ del esquema clásico, es la misma con la que se excluye de la comunicación a determinados sujetos históricos y que lleva, por otro lado, a la

Roig recurre a la teoría de la comunicación de Jakobson para explicar el mensaje del discurso político de la filosofía de la historia imperial, pero aquella le resulta “extremadamente simplificadora” para dar cuenta del acto interlocutivo, porque no considera la realidad extralingüística. A juicio del pensador mendocino, en las narrativas historiográficas o en la filosofía de la historia, el movimiento de inclusión-exclusión, que se produce antes de la circularidad del acto de comunicación, muestra la presencia de un sujeto absoluto, garante del mensaje, que se repite a nivel histórico, y de otros sujetos eludidos como tales, pero aludidos en el referente. Como Roig explicará luego, ese sujeto absoluto es el Dios cartesiano o la naturaleza rousseuana o el de la Humanidad comteana, y tiene una función de “apoyo” del discurso.

Roig considera necesario añadir dos funciones más al esquema del proceso de comunicación establecido por el lingüista ruso, y que han aparecido en la consideración de dicho acto: la de “apoyo”, que consolida los datos en la etapa previa a la selección de los mismos gracias al referente de un sujeto absoluto que serviría de garante del mensaje, y la de “deshistorización”, que opera igualmente en la selección de la información que se comunica, por la que se anulan o nihilizan los datos que no son tomados en cuenta. No está por demás insistir en que estas dos funciones actúan en la etapa de preselección de los datos, previa a la circularidad del mensaje: “La tarea predialéctica se constituye de este modo en la ‘lógica secreta’ de la filosofía de la historia”. (Roig, 2009, p.192; las comillas son del autor).

Roig reseña muy brevemente cómo operan estas funciones en tres discursos clásicos de la modernidad europea formulados por Descartes, Rousseau y Comte. El sujeto absoluto en el discurso de cada uno de estos pensadores es, como ya se indicó, es Dios, la naturaleza o la

inclusión de un sujeto absoluto, sobre cuyo mensaje se refuerza aquella circularidad.” (Roig, 1979, p.128; las comillas son del autor). En definitiva, para Roig, la propuesta de Jakobson se “queda a medio camino” por su preocupación “estrechamente lingüística” que simplifica el esquema interlocutivo y no se ocupa de lo extralingüístico. También le resulta limitante la concepción de Jakobson de la función denotativa o cognoscitiva porque se reduce a considerar la relación con la realidad objetiva solo desde el punto de vista del conocimiento: “La cuestión radica en preguntarnos si esa relación es meramente de ‘conocimiento’, en primer lugar, y luego, si la relación se cumple del mismo modo respecto de todos los elementos cognoscitivos que integran dicha realidad objetiva” (Roig, 1979, pp. 128-129).

Humanidad. Frente a este sujeto absoluto, están los sujetos eludidos o elididos, ya se trate del “caribe”, como denomina Descartes al hombre americano, o el proletariado; son los sujetos sin voz. Para Roig, los tres discursos que analiza plantean una comprensión histórico-mundial desde una circularidad incluyente-excluyente que parte, como hemos dicho, de un momento nihilizador pre-dialéctico.

En América Latina, la filosofía de la historia ha funcionado como discurso filosófico-político sobre varios esquemas. El más común, en el siglo XIX, es el de la oposición entre civilización y barbarie, en la cual el primer término funciona como absoluto y el segundo, aunque se limita a repetir el mensaje del primero, es tomado en cuenta, así sea como sin voz. No obstante, después de esta reflexión Roig no elimina la posibilidad de una filosofía de la historia distinta, que no corresponda a un discurso imperial, pero cuya fundamentación estaría pendiente; en efecto, declara: “No renegamos sin embargo de la filosofía de la historia, lo que quisiéramos es alcanzar una fundamentación de ese campo del saber que le permita inscribirse dentro de los marcos y de las formas de lo que hemos denominado ‘discurso liberador’.” (Roig, 1979, p.135; las comillas son del autor).

En un par de capítulos de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig vuelve a retomar y ampliar el problema de la filosofía de la historia (Roig, 2009). Comienza por la crítica al modelo de discurso político de la filosofía de la historia imperial que ya conocemos, pero considera además la alternativa planteada por el filósofo mexicano Leopoldo Zea. La condición para que se pueda hablar de una auténtica filosofía de la historia es, para Roig, la consideración del hombre como un ser histórico que actúa y que implica en su actuación, tanto el pasado como el futuro.

En el primero de los capítulos, el dedicado a “la construcción de la filosofía de la historia imperial” (Roig, 2009, pp. 183-199), Roig vuelve a retomar los planteamientos que ha desarrollado anteriormente y que hemos analizado, por lo que solo insistiremos en algunas de

sus conclusiones. La primera es que el discurso filosófico, entendido desde circularidad de la dialéctica, excluye la realidad, aunque a la vez la alude. La segunda es que esa circularidad impide precisamente la presencia de lo otro, de lo nuevo, que solo puede mantener su diferencia rompiendo esa circularidad. Por lo demás, el proceso de selección previa excluye datos del acto comunicativo:

La historia como historiografía, en efecto, escrita, pensada o vivida, solamente “conserva” — que es uno de los elementos semánticos de la *Aufhebung*— aquellos “datos” que “merecen” ser conservados. La comprensión dialéctica lleva hacia una “totalización”, que es justamente la que se pretende con una “historia mundial”, pero inevitablemente sobre la base de aquella selección mencionada; se trata no de una totalización de todos los datos presuntamente históricos sino tan solo de los conservables como tales. (Roig, 2009, p. 187; las cursivas y comillas son del autor).

No toda la filosofía de la historia moderna ha sido “imperial”. Es el caso de la filosofía de la historia “abierta” de Condorcet, que sostiene que ninguna sociedad puede estar al margen de la historia. Toda sociedad requiere un proceso de constitución del saber que sirve tanto para el dominio de la naturaleza como para la dominación de los hombres entre sí. Herder, por su parte, ha planteado que cada pueblo tiene su propia comprensión del mundo y que, desde esa comprensión, realiza los valores universales del ser humano. Si bien es cierto que estas filosofías de la historia no lograron la recepción del modelo “imperial”, sus planteamientos fueron acogidos por los pensadores de los movimientos independentistas y sobre todo por los intelectuales que lideraron los procesos de constitución de los nuevos países latinoamericanos. La valoración de Condorcet de la especificidad propia de los países latinoamericanos, o la justificación de Herder para que las nuevas naciones figurasen con todo

derecho en la historia del mundo, fueron asumidas por los pensadores latinoamericanos en su búsqueda del pensamiento propio.

El discurso filosófico “imperial” muestra además su naturaleza deíctica que requiere, como condición necesaria para su adecuada comprensión, la referencia a una realidad extralingüística. Por ello, el momento biográfico o “ecuación personal” no es externa al discurso, sino que más bien hace que éste “adquiera forma de mensaje al centrarlo alrededor de un sujeto histórico, realidad extradiscursiva de la cual surge el discurso mismo y sin la cual pierde sentido.” (Roig, 2009, p. 194). Esta realidad extralingüística es la “empiricidad” en la que está situado efectivamente el discurso y en la que se produce la autoconciencia de un sujeto plural, histórico.

Considerado desde el lenguaje, este discurso aparece como redundante. Roig critica la perspectiva de Saussure que establece la diferencia entre “lengua” o paradigma, “nivel ontológico fundante de todas las hablas posibles”, y el “habla”, que deben repetirse como copia. Así, la circularidad del mensaje se da a través de la relación del modelo y de sus copias y su fuerza radica en el poder del modelo¹⁹⁴. Esta condición de paradigma o de copia debe ser criticada por ilegítima desde un “discurso liberador”. La función de apoyo, por la que supeditamos nuestro propio discurso a otro, el del sujeto absoluto, surge de esta necesidad de redundancia.

La conclusión que sin embargo extrae Roig es que la filosofía de la historia en América Latina no tuvo formulaciones independientes en el siglo XIX, salvo excepciones. Como tal, esta filosofía ha estado incorporada como “momento” del discurso filosófico que ha analizado. ¿Es posible entonces una filosofía de la historia donde se manifieste el poder de lo nuevo en la historia y rompa la circularidad del discurso filosófico? Roig señala que esta circularidad ha sido rota en los “recomienzos” del pensamiento latinoamericano, como el que

¹⁹⁴ Roig señala que “la fuerza de la circularidad del discurso, en cuanto mensaje, depende del grado de ontologización de la noción misma de paradigma”, es decir del poder de dicho modelo en cuanto tal (Roig, 2009, p.195).

lleva a cabo Alberdi de la época de juventud (1837-1840) y el de Martí, a finales del siglo XIX. Este último anuncia, como Roig insiste en varias ocasiones, ese poder innovador en el “hombre natural, indignado y fuerte”, que sufre en carne propia el discurso opresor (Roig, 2009, pp. 198-199).

¿Es la filosofía de la historia, propuesta por el mexicano Leopoldo Zea, la alternativa al modelo “imperial” que hemos visto? Historiador de las ideas, Zea se planteó la tarea de relacionar dicha historia con el presente de los investigadores entre los cuales se incluía y con el futuro al que esa historia se dirigía. Su conclusión fue que solo haciendo filosofía de la historia se podía responder en América Latina a la exigencia de relacionar el pasado, el presente y el futuro¹⁹⁵.

¿Qué entiende Zea por filosofía de la historia? En primer lugar, la reflexión sobre la tradición del pensamiento latinoamericano. Pero, ¿cuál es su grado de rigor intelectual? El ataque por falta de rigor en Zea, según Roig, provino de dos corrientes de pensamiento, a las cuales a su vez considera necesario refutar: los neopositivistas y los miembros de la “historia intelectual”. La crítica de los neopositivistas a la filosofía de la historia de Zea se realizó a partir del concepto de “fin de las ideologías” y del final de los nacionalismos culturales. La filosofía de Zea sería una ideología entendida en su acepción de “falsa conciencia”. Roig considera que esta crítica no se justifica, puesto que Zea parte precisamente de la ambigüedad de la filosofía y por ello entiende que su tarea permanente es develar lo ideológico. Tampoco cae Zea, a su juicio, en una “ontologización” de lo nacional como sí lo fue en su momento la “filosofía de lo mexicano”. Zea coincide con Roig en cuanto a lo relacionado con su comprensión del legado o de la tradición histórica de una nación: “el pasado por grande que este haya sido, ha de ser simplemente, un instrumento al servicio del hombre del futuro” (Roig, 2009, p.204).

¹⁹⁵ “Ese ‘relacionar las ideas’ con su propia temporalidad y en conexión con un origen y un destino, no ya de las ideas sino de quienes las expresaron, implicaba ineludiblemente una filosofía de la historia y más aún, la exigía”. (Roig, 2009, p. 201. Las comillas son del autor).

Roig piensa que más allá de estas críticas específicas, ambas corrientes de pensamiento cuestionan la posibilidad de emitir un juicio de valor sobre los hechos. Por ello, algunos de los miembros de la *intelectual history* expresarían un empirismo ingenuo que les hace creer que los hechos son captables como tales. Para sustentar la necesidad de los juicios de valor en la interpretación de los hechos, paradójicamente, Roig recurre al Hegel del comienzo de las *Lecciones de historia de la filosofía*, donde plantea que lo primero que hay que aclarar en filosofía es qué sea un hecho, y no dar por supuesto su significado y menos su percepción de tal. Algo parecido, recuerda Roig, hará José Gaos un siglo después.

Para Roig, Zea, como filósofo de la historia, se mueve dentro de una comprensión del mundo y de la sociedad que son posibles desde un a priori histórico. No se trata por cierto del concepto de a priori histórico que Roig adoptó de Foucault en su conferencia sobre la función actual de la filosofía en 1975, al que ya nos hemos referido, sino de la afirmación del a priori antropológico que se constituye en proyecto de vida¹⁹⁶.

Zea juzga que la filosofía de la historia de Hegel sirvió de justificación a la expansión europea del siglo XIX. Es el mismo pensamiento de Roig. La diferencia está en que Zea propone una inversión de la filosofía hegeliana: abandonar el concepto de espíritu como sentido de la historia humana y recuperar a los hombres como seres históricos a partir del trabajo. Esta nueva filosofía de la historia surge, en consecuencia, como toma de conciencia, no tanto de la condición de dependencia del proletariado industrial sino de todo hombre por el hecho de serlo¹⁹⁷.

¹⁹⁶ “Ese sentido de los hechos no es por otra parte una comprensión deshilvanada y ocasional de ellos, sino que se da dentro de un horizonte de comprensión. El historiador de las ideas y el filósofo de la historia se encuentran inevitablemente dentro de una concepción del mundo que funciona como *a priori* histórico. El punto de arranque de esta cosmovisión es siempre una autoafirmación de sí mismo como valioso como también el que es valioso el conocernos a nosotros mismos, todo lo cual se constituye en ‘proyecto’ de vida.” (Roig, 2009, p.207; la cursiva y las comillas son del autor).

¹⁹⁷ Roig cita a Zea para explicar en sus palabras lo que implica esta caracterización de los seres humanos como históricos: “En este sentido la filosofía de la historia americana se presenta como una inversión de la hegeliana, más también como una inversión de todo eurocentrismo, del cual no estuvieron exentos Marx y Engels”. Santiago Castro-Gómez señala la paradoja del pensamiento de Zea al asumir esta inversión de la filosofía de la historia hegeliana: “Zea desemboca en uno de los motivos centrales del eurocentrismo: el mito de la

Siguiendo a Gaos, Zea piensa en una etapa de su obra que la historia intelectual latinoamericana se habría caracterizado por una “actitud utópica y nada dialéctica” de querer deshacerse del pasado y rehacerse según un “presente extraño” (Roig, 2009, p. 210). Más bien, piensa el filósofo mexicano, la filosofía de la historia, habrá de retomar el pasado, hacer una “Aufhebung” de éste y rehacerse con éste, el presente y el futuro más propios” (Roig, 2009, p. 210). El aporte de Zea es que dicha “Aufhebung”, para no caer en la división de hombre “histórico” y hombre “natural” de la filosofía hegeliana, deberá hacerlo desde una exigencia universal de reconocimiento a todo hombre¹⁹⁸.

En *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, (Roig, 1984) Roig plantea una novedad en su tratamiento de la filosofía de la historia y de la utopía, a las que relaciona por primera vez. La utopía está inserta en la filosofía de la historia. El breve libro, compuesto de cuatro ensayos expuestos en situaciones diferentes, alrededor de la problemática del título, aborda, en el último de los mismos, la cuestión de la utopía, a propósito de la filosofía de la historia implícita en el pensamiento del Libertador. Dicha filosofía de la historia se construye a partir de los conceptos ya expuestos por Roig en su teoría de la filosofía latinoamericana. En este ensayo, la utopía está ubicada a partir de la noción de proyecto. El ser humano, recuerda Roig, no es solamente un acaecer, sino también un quehacer¹⁹⁹. No se puede, por tanto, reducir el sujeto al pasado, sino que debe tomarse en cuenta también el proyecto de futuro que estuvo en

universalidad inherente al pensamiento europeo y del Tercer Mundo como foco de aplicación o realización de esa universalidad. [...] Las ideas surgidas en la Europa moderna son tenidas entonces como un ‘original’ frente al cual deberá juzgarse el camino recorrido por la historia latinoamericana” (Castro-Gómez S., 2011, p.107).

¹⁹⁸ “De esta manera, si la nueva filosofía de la historia, la que propone Zea, puede ser entendida como una ‘inversión’ de la Hegel en cuanto que el punto de partida de aquella es la conciencia de dependencia, la filosofía de la historia latinoamericana se presenta, por lo mismo que no es de espíritu propiamente dialéctico, como la antípoda de la hegeliana”. (Roig, 2009, pp. 210-211). Pesa en Zea la herencia de la filosofía hegeliana: la negación nihilizadora que hace la distinción entre hombres “históricos” y “naturales”, por la inversión del modelo, daría paso al reconocimiento universal de todos los hombres. Como conclusión, la dependencia es consecuencia de condiciones históricas concretas que afectan tanto a europeos como a todos los demás hombres.

¹⁹⁹ Castro-Gómez ha mostrado gracias a una lectura detallada de Ortega y Gasset, cómo la filosofía de la historia tanto de Roig como de Zea tienen, como punto de partida la razón histórica del filósofo español. Para éste, “Vivir consiste fundamentalmente en tener que habérselas con el mundo que nos circunda con las *circunstancias*. Como la vida no está hecha, sino por hacer, el hombre tiene que escoger constantemente entre las posibilidades que le ofrece el mundo. Pero elegir significa pensar, y pensar, a su vez, es la capacidad de inventar *proyectos* que respondan a las dificultades impuestas por las circunstancias.” (Castro-Gómez, 2011, p. 96; las cursivas son del autor).

ese pasado. “En cada pasado se proyectó un futuro y tan significativo ha de ser para una historiografía el pasado como el proyecto de futuro que se vivió en cada pasado” (Roig, 1984, p. 64). Estas dimensiones del tiempo, que provienen de la historicidad del ser humano, permiten a Roig formular su filosofía de la historia: esta debe ser entendida como la búsqueda y el rescate de esos proyectos de futuro o “futuro sido” para abrirlos a un nuevo futuro, en un pensamiento que denomina “auroral”. Por supuesto, este retorno a los “futuros sido”, no implica una justificación de los mismos, sino la ocasión para una crítica que permita abrir, en nuestra situación, el futuro por venir. Es, en otras palabras, la razón de volver al pensamiento de Alberdi, de Bello o de Martí en el momento en que plantearon el comienzo de la filosofía latinoamericana. “Este planteo muestra la radical diferencia que hay entre el modo de hacer filosofía de la historia de un Hegel con su ‘filosofar vespertino’, y el verdadero filosofar nuestro latinoamericano y de todos los pueblos oprimidos del mundo, que no puede ser sino auroral”, concluye nuestro autor (Roig, 1984, p. 64). Desde esta perspectiva, los sujetos históricos se apoyaban en sus pasados, asumidos como propios, en la búsqueda de un mundo posible. No partían en ese sentido de un vacío, pero tampoco hicieron de ese pasado “puente hacia la reconciliación” que terminaba negando lo novedoso o lo irruptor, en alusión a Hegel. Esta valoración de los “futuros sido” del pasado del sujeto deviene clave para la historia de las ideas que postula Roig, y que marcará además la orientación de su pensamiento. Hay que retornar necesariamente al pasado para encontrar los futuros que fueron posibles²⁰⁰.

Los sujetos, en la visión de Roig, construyen continuamente formas de “universalidad” que son excluyentes, y que otros sujetos decodifican y ponen en cuestión porque no se encuentran integrados en ellas por su condición de sujetos libres y autónomos. Cada proyecto

²⁰⁰ “En cada pasado se proyectó un futuro y tan significativo ha de ser para una historiografía el pasado como el proyecto de futuro que se vivió en cada pasado. Podríamos decir que ese ‘proyecto de futuro’ encierra, para determinados momentos de nuestra historia, su sentido más acabado.” (Roig, 1984, p. 64). O, como dice Castro-Gómez, “[l]a comprensión del pasado es la clave para la salvación del presente” (Castro-Gómez, 2011 p.97). Nótese que, para Roig, los pasados, presentes y futuros son iguales: son presentes que han dejado de ser o que vendrán en relación con ese pasado.

plantea y legitima una universalidad que entra en conflicto con las de los otros sujetos: “La marcha dialéctica que muestran los sucesivos ‘proyectos’ sobre los que aparece organizada la filosofía de la historia americana es, a su vez la de los diversos modos de ‘universalidad’.” (Roig, 1984, p.65).

La totalización de la historia tiende a anular el movimiento dialéctico que proviene de la contradicción. “De esta manera, el verdadero secreto de lo dialéctico no puede encontrarse en la categoría de ‘totalidad’, sino en aquello que se mueve hacia ella, la de ‘contradicción’.” (Roig, 1984, p. 68). Solo a la luz de esta categoría, afirma Roig, se puede criticar a los conceptos encubridores y tener una visión concreta de la historia²⁰¹.

¿Existe para Roig alguna justificación de esta destrucción en la lucha por la emancipación? Ante los resultados de la historia humana en su tiempo, Hegel apuntaba: “al considerar la historia como esa mesa de sacrificios en la que han sido víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, se suscita necesariamente al Entendimiento esta pregunta: ¿para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas?” (Hegel II, p. 334). Conocemos la respuesta hegeliana. Roig no se plantea estas preguntas. ¿No le preocupaba “la mesa de sacrificios” o admitía como válida, sin decirlo expresamente, la justificación hegeliana de los medios a través de los cuales la libertad se realiza en el mundo?

El lugar de la utopía aparece en esta dialéctica de totalización y de contradicción. La dialéctica es siempre, afirma Roig, dialéctica de lo posible. Y en lo posible radica lo utópico. Por tanto, para situar lo utópico hay que remitirse al proyecto. La utopía para Roig emerge en el límite de lo que puede ser o no ser, o de lo que no es imposible. Y en ese sentido, como

²⁰¹ Este privilegio de la contradicción, que privilegia a la historia como conflicto, no ha provocado reflexiones sobre sus implicaciones. Siguiendo esta línea de pensamiento de Roig, a lo que asistiríamos en la historia de América Latina a partir de las guerras de independencia es a la sucesión incesante de conflictos con su cuota inevitable de sufrimiento y de destrucción, que unos pensadores iluminan como momentos de conciencia en la lucha por realizar un proyecto menos excluyente. El enfrentamiento del amo y del esclavo es el destino de la condición humana, aunque Ariel logre derribar a Calibán.

utopía positiva, como aquello que puede ser, hay que entenderla dentro del pensamiento de Bolívar.

¿Cuál es entonces de la tarea de esta filosofía de la historia con la que Roig identifica a la filosofía latinoamericana? No se trataría, desde luego, de proponer más utopías narrativas al estilo de las Moro (*Utopía*) o de Campanella (*La ciudad del sol*), porque éstas ocupan un lugar modesto frente a las “topías” en el discurso, pero sí que los sujetos latinoamericanos, a través de sus conciencias, lleguen a la autoposición de sí. Como dice Roig, si durante siglos América Latina ha sido “utopía para otros”, es el momento de ser “utopía para sí”, es decir de volvernos sujetos de lo utópico (Roig, 1984, p.69). Otra consideración presente en el pensador mendocino, es que la utopía no debe tener “rasgos mesiánicos”. Dejará de serlo cuando ese pensamiento se vuelva “científico” y ya no ideológico²⁰².

El “para-sí” que implica lo utópico exige el reconocimiento de los hombres como valiosos, en este caso de Bolívar y de sus contemporáneos, que luchan por la emancipación. La voluntad política de la emancipación implica lo utópico, “[m]ás aún, la necesaria presencia de lo utópico señala el verdadero *status* epistemológico del discurso liberador” (Roig, 1984, p. 74; la cursiva es del autor). ¿Qué permite entonces a la filosofía de la historia dejar de ser ideológica y volverse científica?, se pregunta Roig, y para responder a esta interrogación considera que se debe retomar el concepto de proyecto²⁰³. El proyecto, asumido como punto de partida de la filosofía de la historia, conduce a la utopía. El proyecto, por la negatividad de lo dado que entraña, desmonta totalizaciones y abre paso a lo nuevo a partir de una toma de

²⁰² “Bolívar no solo no se sintió mesías, sino que tampoco entendió nuestra América como continente mesiánico” (Roig, 1984, p. 69). Estas afirmaciones de Roig llaman la atención por su desconocimiento de la importancia de lo mesiánico en la filosofía occidental, a la vez que muestran su desconocimiento de los grandes debates sobre los orígenes del poder y de su legitimación que, para la época en la que escribe, habían llevado a cabo pensadores como Taubes, Löwith o Schmitt, e incluso Benjamin, y que más adelante asumirían desde Blumenberg hasta llegar a pensadores actuales, Agamben entre ellos. Este rechazo a lo mesiánico entendido exclusivamente como escatológico, y el desconocimiento del núcleo judeo-cristiano del que proviene la genealogía del poder, marcan, a mi modo de ver, evidentes limitaciones del pensamiento de Roig.

²⁰³ Roig, como en veces anteriores, utiliza el adjetivo “científico”, sin ninguna precisión. Al contraponer ideológico a científico, pareciera haber un reclamo típico del positivismo al que crítica. En este sentido, lo ideológico es equivalente a falsa conciencia y no es, como ha insistido en otros ensayos, una dimensión necesaria e inevitable del discurso.

posesión consciente de sí mismo, que supone la aceptación del pasado propio. El proyecto no es sino la explicitación del a priori antropológico que es el fundamento de la filosofía de la historia. Desde esta conclusión, toda filosofía que considere al hombre como historicidad será inevitablemente filosofía de la historia. La tarea de este saber será encontrar los “futuros sido” que se abrieron posibilidades de lo nuevo en los momentos considerados claves de la historia latinoamericana.

¿Es, entonces, la filosofía latinoamericana una filosofía de la historia? Roig ha mostrado, a lo largo de los ensayos que hemos revisado, que el concepto de filosofía de la historia tiene varias significaciones posibles: en la misma filosofía moderna hemos visto diversas formas de entenderla en la obra de Herder, Kant o Hegel. Ya se ha criticado el modelo hegeliano. También se ha revisado brevemente ejemplos de filosofías modernas incluyentes como la de Condorcet o la de Herder, que reconocen a todas las culturas en su especificidad. En la historia latinoamericana, proclamas como la de Martí anuncian la quiebra de la circularidad del discurso filosófico. Estas anticipaciones deben sin embargo transformarse en filosofía de la historia. Cabe que nos preguntemos: ¿es la utopía la filosofía de la historia de Roig? En cuanto a la utopía, lo que se ha logrado hasta aquí es señalar, por así decirlo, las condiciones de posibilidad de la misma. Falta desarrollarlas.

3.3.2. La utopía como función del discurso liberador

La primera vez que Roig menciona la utopía es en su conferencia sobre “La filosofía actual en América Latina”, pronunciada en el I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia, Michoacán (1975), en la que se propone analizar la función que tendría en la actualidad de ese momento el pensamiento latinoamericano. Al finalizar su ponencia, Roig plantea como problema el

tratamiento de la utopía en los siguientes términos: “El problema de la utopía es el problema del poder regulador de la idea. La cuestión es la de plantearnos cuál es su función dentro del discurso liberador y si ha de ser rechazada en cuanto fuerza creadora” (Roig, 1976, pp. 151-152). El pensador mendocino no explica por el momento en qué consiste dicho problema. Previamente ha señalado que la utopía es una de las alternativas a la lógica de la dominación que entiende la historia sujeta a la relación entre dominador y dominado. El dominado busca su emancipación, no quiere quedar encadenado al pasado. Así, lo utópico pertenece al pensamiento emancipador, es su “ingrediente natural”, que se abre no hacia el pasado sino al futuro, que es el “lugar de lo nuevo”. La actitud antiutópica en cambio es la propia del discurso opresor y, por tanto, permanece y resguarda el pasado. La actitud utópica está fundamentada por la ontología que otorga prioridad al ente sobre el ser, condición que, como hemos visto a propósito de las ontologías de Nimio de Anquín, Carlos Astrada y Miguel Ángel Virasoro, es condición indispensable para desarrollar una filosofía de la liberación²⁰⁴. No obstante, lo utópico, advierte Roig, trae riesgos y beneficios al pensamiento liberador al que pertenece; riesgos y beneficios que por el momento no señala. En todo caso, utopías y pensamiento liberador no son opuestos²⁰⁵.

Roig no desarrolla más el tema de la utopía en sus escritos de la década de los setenta, sobre todo en su libro fundamental, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Lo retoma más tarde, sobre todo en dos ensayos, uno que figura como introducción a un libro al

²⁰⁴ “El hecho de que lo verdaderamente en acto se dé para el hombre en el ente y por el ente, nos abre al sentido de su propia historicidad y a su tarea de creador y transformador de su mundo” (Roig, 1976, p.145).

²⁰⁵ Llama la atención que Roig nunca ha analizado el significado de la dimensión utópica de la filosofía de la liberación en América Latina. Recordemos que en el *Manifiesto* de presentación de dicha filosofía, suscrito por el grupo inicial de filósofos argentinos en el año 1973, la propuesta utópica es clara: “En América Latina, y muy pronto en Asia y África, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos, y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, de las categorías reales que permitirán al *pueblo* de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal.” (Ardiles, Assman, Casalla et al, 1973. La cursiva es de los autores). Es evidente el tono crítico y “utópico” en el sentido del anuncio de un porvenir. Un posible camino para desarrollar esta temática pudiera haber sido la búsqueda de las raíces comunes entre la teología de la liberación y la filosofía de la liberación que, además de ser contemporáneas, coincidían, y no por azar, en la búsqueda de la realización de la libertad en la historia.

final de la década de los ochenta, y otro, a comienzos del nuevo siglo, en que reflexiona sobre la democracia y la utopía²⁰⁶. Nos apoyaremos en ambos textos con el propósito de explorar el significado que para él adquiere la utopía.

La filosofía latinoamericana de la liberación se presentó en sus comienzos con un marcado acento utópico. Su propuesta incluía algunas de las características, indispensables a su juicio, para el pensamiento utópico, como la tarea de ser liberadora del determinismo legal o como anticipación del futuro a partir de la conflictividad social. Posteriormente, aunque Roig se deslindó de la filosofía de la liberación, admitió, en cuanto a la intención del proyecto, que su propuesta de filosofía latinoamericana seguía siendo en términos generales de liberación, aunque manteniendo distancia, eso sí, de la planteada por Enrique Dussel. La liberación reclamada se realiza en la historia y responde a las exigencias de los sectores mayoritarios de las sociedades latinoamericanas²⁰⁷.

En su momento fundacional, la filosofía de la liberación anunció la inminencia de cambios radicales en las sociedades latinoamericanas, cambios que ya habían empezado a aparecer en los reclamos organizados de grupos sociales representativos que exigían autonomía social, política y económica. No por azar, en las décadas siguientes, la liberación fue entendida por Roig en términos de una moral de emergencia que fundamenta una filosofía de la historia y una dimensión utópica.

²⁰⁶ El estudio más extenso de Roig sobre la utopía, escrito de forma “exploratoria”, es el ensayo “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, que figura como introducción al volumen *La utopía en el Ecuador* que forma parte de la Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, proyecto editorial inspirado por el mismo Roig, y que significó por primera vez la recopilación de la producción intelectual ecuatoriana como historia de las ideas bajo la dirección y la metodología del pensador mendocino. (Roig, 1987, pp. 13-102). Posteriormente, en 2002, hará una síntesis mucho más clara en el artículo “Democracia y utopía” (Roig, 2009).

²⁰⁷ En la obra publicada de Roig no constan, a propósito de un concepto de tanta raigambre histórica como el de liberación, los orígenes o genealogía del mismo. Tampoco aborda la coincidencia histórica de la teología y de la filosofía de la liberación y la posibilidad de un destino común del que ambas provendrían. La respuesta a estas cuestiones no es por supuesto historiográfica. Ambas corrientes tienen que ver con el problema del poder que se remite a la teología política. No se trata por supuesto de criticar a Roig en nombre de autores posteriores a su obra, como Agamben, Esposito o Palti. Lo que extraña en el discurso de Roig, tan preocupado por lo político, es que no haya ninguna mención al problema del poder ni ninguna pregunta sobre la relación necesidad de la liberación en un mundo secularizado. Por lo demás, el principio de la subjetividad, la libertad como negatividad, es moderno, pero proviene del cristianismo.

En las primeras páginas de su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig señalaba tres características fundamentales de la filosofía a las que nos hemos referido en anteriores ocasiones: la crítica, la normatividad y la racionalidad. El a priori antropológico o la autoconciencia de dignidad de un sujeto plural es la condición de las mismas. Para que ese sujeto plural o “nosotros” se constituya, se requiere el reconocimiento: “el reconocimiento se juega todo entero en relación con la posesión de ‘cosas’ (*pragmata*) y la satisfacción de demandas en un nivel de trato permanente y constante con aquéllas, a tal extremo que el ser y el tener se nos presentan como convertibles”, dice Roig, y añade: “El *a priori* antropológico es, por eso mismo a la vez principio de tenencia y de entidad.” (Roig, 2009, p. 216; las comillas y cursivas son suyas).

Lo anteriormente dicho puede entenderse en términos de una exigencia ética universal, de los principios indispensables para el obrar humano, pero no constituyen la formulación de una utopía. Por ello, Roig advierte que “desde un punto de vista teórico será, necesario, pues tratar de encontrar el valor propio de la utopía y ello habrá que hacerlo en el desarrollo histórico mismo de las diversas formas que lo utópico muestra”. (Roig, 1987, p. 41).

Roig realizó años después una aproximación fenomenológica al ser humano para encontrar dichos principios que otorgan un sentido a la acción humana y que colocan a la dignidad como horizonte del obrar. Estos principios están estrechamente relacionados con la utopía a través del a priori antropológico. El ser humano como viviente trata de perseverar en el ser; es el principio conativo de la *Ética* de Spinoza, al que Roig denomina “biológico”. Pero el ser humano tiene además la capacidad de volverse sujeto, es decir, ser autoconsciente. Este es el principio ontológico formulado en el a priori antropológico. La autoconciencia implica el reconocimiento de la dignidad del otro. Es el principio ético-axiológico. Finalmente, este reconocimiento tiene que ser universal (el “para sí” del esclavo es el amo, recuerda Roig, para insistir en la necesidad de la universalidad de este reconocimiento), extenderse a todos los

seres humanos. El verdadero reconocimiento, tanto de sí mismo como del otro, es universal; finalmente, es el principio kantiano que establece que los hombres no pueden ser considerados como medios sino como fines (Roig, 2002, pp. 76-77)²⁰⁸.

Igual que en el caso de la filosofía de la historia, Roig considera que el análisis de la utopía debe hacerse de acuerdo con la teoría del discurso. No se trata de dar cuenta de las diferentes utopías que se han dado en las diferentes sociedades, incluidas las latinoamericanas, sino de mostrar en el discurso la condición de posibilidad de las mismas. Es lo que denomina la “función utópica”²⁰⁹. Para Roig, el discurso utópico tiene una importancia especial porque permite entender la totalidad de los discursos posibles de una sociedad en un tiempo determinado. Forma aparte, por así decirlo, del universo discursivo de la época²¹⁰.

Apelar a lo utópico no quiere decir que se busque un pretexto de evasión para no enfrentar la realidad, ni tampoco puede entenderse como un intento de racionalización de

²⁰⁸ A propósito de la relación del *a priori* antropológico con los otros principios arriba señalados, es muy significativo el comentario de Gonzalo Ferreyra: “En su ‘evolución’ esta categoría roigiana está en íntima relación como lo veremos más abajo, con la definición de la filosofía latinoamericana como un «comienzo y recomienzo». En efecto, podemos decir que el *a priori antropológico* en la reflexión de Roig ha sido investigado en la tradición filosófica universal y latinoamericana a partir de un movimiento no lineal. O, podríamos hablar de una cierta «evolución discontinua» en su manera de comprender el concepto de *a priori*. Una mirada retrospectiva de sus diferentes sobre sus diferentes definiciones nos permitirá ver el enriquecimiento semántico de este concepto. Primero, como *a priori histórico* en tanto que «horizonte de comprensión», luego como *a priori antropológico* propiamente dicho, es decir como «la exigencia de valorarnos a nosotros mismos en cuanto seres de valor». Ello implica definiciones menores: *a priori óntico (conatus)* *a priori biológico (oikenosis)* es decir ese ánimo (*horme*) hacia la conservación de sí mismo o la «apropiación de la pertenencia a sí mismo» (*oikéosis auto*) que tienen los seres vivientes en general (estudiado en los cínicos, los estoicos, los epicúreos); *a priori ético-axiológico*: la comprensión del hombre y de su dignidad como fin y no como medio, de su aprioridad e irreductibilidad (Kant-Marx); y para terminar *a priori ético-político*: la emergencia de los oprimidos (Antígona {Sófocles}, Calibán {Shakespeare}). Creemos que todas estas definiciones no ponen en duda la centralidad del *a priori antropológico* en la obra del filósofo argentino. En otras palabras, se trata de distinciones formales en el seno de este *a priori* donde descubrimos las diferentes etapas que ha seguido Roig para la construcción de su concepto.” (Ferreyra, 2014, p. 56. Los paréntesis y corchetes son del autor; las comillas francesas son mías. La traducción es mía). Laura Contardi, discípula de Roig en la Universidad de Cuyo señala en cambio cuatro principios: el de perseverancia, conativo u ontológico; el de la autoconciencia o *a priori* antropológico propiamente dicho; el de la naturaleza intrínseca del valor del ser humano o ético – axiológico, y finalmente el del trabajo de la subjetividad, el ético-político. (Contardi, 2016, pp. 91-97).

²⁰⁹ En su ensayo de 1987, Roig relaciona la función utópica con la cotidianidad y el lenguaje: “queremos hacer referencia a un tipo de actividad específica con la que podemos caracterizar el vivir cotidiano del ser humano y que resulta ser, inevitablemente, actividad tanto de la cotidianidad como del lenguaje entendido primariamente como ‘lenguaje ordinario’. La co-esencialidad que hay entre lenguaje y vida cotidiana depende de que el primero es una de las formas más vivas de objetivación por lo mismo que juega el papel de confluencia de todos los modos de objetivación y de objetividad posibles. A la realización de la cotidianidad como lenguaje la denominaremos ‘objetivación discursiva’.” (Roig, 1987, p. 30. Las comillas son del autor)

procesos para dar por concluida una época de la historia, una especie de culminación de la historia humana. La recurrencia a lo utópico habría que verla más bien como la búsqueda de apertura en una situación en la que no aparecen posibilidades de cambio.

El pensamiento sobre la utopía en América Latina tiene para Roig un importante antecedente en la conferencia pronunciada por Pedro Henríquez Ureña en 1922, “La utopía de América”, en la que el intelectual dominicano propuso asumirla como algo propio. El genitivo “de” no indica meramente la pertenencia a América, sino una pertenencia conscientemente elegida. En la historia latinoamericana, por lo demás, la presencia de lo utópico es constante. En la actualidad, no se puede decir que el siglo XX sea el del “fin de las utopías”, si se lo compara con el XVIII, que fue considerado a este respecto como su “siglo de oro”. Es posible, admite Roig, que el “género utópico” esté extinguido, pero no así la “función utópica”:

Hemos buscado los modos cómo la utopía puede jugar un papel de fuerza social emergente, más allá de los textos en que aparece utilizada con propósitos estéticos o que responden a otras motivaciones. Su lugar está dado en el discurso en sentido amplio. Se trata de un hecho de lenguaje inserto en una praxis y su estudio corresponde, desde este punto de vista, más a una pragmática lingüística que a una historia de pequeños géneros literarios. (Roig, 2009, p. 177).

El interés por las utopías no debe confundirse con un enfoque culturalista de la sociedad. Para Roig, tal enfoque busca, desde los contenidos de la cultura, un legado, que en este caso explica a la sociedad. Ya hemos indicado que para Roig el legado o los contenidos de la cultura no pueden ser entendidos como una herencia inmutable y que lo fundamental de una cultura es lo que el sujeto autónomo construye en su interacción con el mundo.

Tampoco la investigación de las utopías implica a su juicio la búsqueda del *ethos* de un pueblo determinado como piensan algunos sociólogos del conocimiento. El sujeto cultural, para Roig, son las clases sociales y no el *ethos*.

A propósito del concepto de *ethos* de un pueblo, Roig hace una crítica a algunos de los filósofos que formaron parte del grupo originario de la filosofía de la liberación, por su pretensión de hacer del concepto “pueblo” una categoría exterior al modo de producción de una sociedad, una especie de hipóstasis. Desde su punto de vista, aunque no puede desecharse totalmente el concepto de pueblo, hay que ubicar su uso en este contexto (Roig, 1987, p. 19).

La investigación sobre la utopía debe centrarse en la función utópica y no en las utopías propiamente dichas²¹¹. La función utópica es ejercida por un sujeto “en que se da un cierto grado de autoconciencia” y que por tanto no debe ser entendida como una ilusión²¹².

El tratamiento de las utopías está relacionado para Roig con la comprensión de los movimientos de emergencia y de liberación, porque en el universo discursivo en que ellas aparecen es el de la conflictividad social. “Aquel ‘universo’ es para nosotros la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones humanas conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzarla.” (Roig, 1987 p. 27; las comillas son suyas). Nótese de paso el papel destacado que Roig concede al historiador de las ideas o al filósofo latinoamericano en la lectura de textos que no son visibles para una comunidad.

La función utópica está caracterizada a su vez por tres funciones: la “crítico-reguladora”, la “liberadora del determinismo de carácter legal” y la “anticipadora de futuro”.

²¹¹ “¿Qué hemos querido decir con la categoría de ‘función’? Pues, simplemente que lo utópico se encuentra presente de modo normal, no meramente ocasional, ni menos aún por obra de un capricho literario, en la estructura de la mente humana. Dicho de otro modo: *es una de sus maneras necesarias, no simplemente contingentes, a las que recurrimos para la construcción del universo del ‘discurso’*, “. (Roig, 2009, p. 78. Las comillas son del autor, las cursivas nuestras).

²¹² Roig se refiere a los cuestionamientos dirigidos a la validez de la categoría de sujeto postulados por filósofos como Popper, Wittgenstein, Althusser o Foucault, igual que a la tesis de la “muerte del sujeto”. Igual que en el caso de la disputa con los postmodernos, Roig defiende la validez de dicha categoría. Coincide con ellos en la crítica a la concepción idealista del “sujeto”, pero no a la del concepto como tal. Desde su punto de vista, la “ultracrítica” de los pensadores citados no establece ninguna diferencia entre ambas concepciones de sujeto.

(Roig, 1987, p. 21), y luego añade a estas tres funciones una cuarta que está implícita en las anteriores, pero que considera necesario explicitar: la histórica o dialéctica²¹³.

La función crítico-reguladora es propia de las ideas en la *Crítica de la Razón Pura*. Roig parte en cambio de la pragmática lingüística, en el universo discursivo, donde la criticidad tiene su raíz en la conflictividad social. Esta crítica no es sino el ejercicio del a priori antropológico; es la primera crítica sin la cual no hay posibilidades de otros niveles de criticidad. La idea crítico-reguladora no es por tanto de la razón pura, sino que surge en el lenguaje dado que este es mediación de la subjetividad humana²¹⁴.

Cobra sentido aquí la frase con la que Roig cerraba su conferencia del año 1975 en el Coloquio de Morelia, cuando señalaba que “el problema de la utopía era el problema del poder regulador de la idea”. En su momento, esta frase aparecía sin las debidas mediaciones. Al situar la función crítico-reguladora en el lenguaje del sujeto que se debate en la conflictividad social, adquiere su significado. La utopía no es una instancia que desde afuera se proyecte sobre el quehacer humano, sino que surge más bien desde este²¹⁵.

La segunda función, “la liberación del determinismo legal”, se centra en la contingencia de la realidad social y del propio sujeto que está en ella. Tiene un valor epistemológico propio en la medida en que permite ir más allá de la realidad dada y es en ese sentido *crítica de la topia*. Igual que las otras funciones, expresa la conflictividad social; el “motor de su construcción” son las necesidades, por lo que el sujeto que plantea utopías lo

²¹³ A propósito de esta última función, Roig considera necesario retomar la distinción que hace Horacio Cerutti entre mito y utopía. “El discurso mítico ‘mitifica’ la realidad, tiende a despojarla de su historicidad. La mitificación produce una deshistorización o pretende impedir la conciencia de historicidad. (...) La utopía, en cambio, representa el esfuerzo por reintroducir la imaginación transformadora en una realidad reacia al cambio.” (Roig, 1987. p. 22)

²¹⁴ “Lo lógico se *encuentra* dado en el ejercicio de aquel *a priori* en el sentido de ‘lógica del discurso’, lo que no se podría confundir nunca con una posible lógica de lo meramente gramático, ajena a toda dialéctica.” (Roig, 2009, pp. 180-181).

²¹⁵ “En pocas palabras, la puesta en acto de la función utópica tiene su origen en una experiencia dolorosa que despierta la idea, así como la esperanza, de su superación, experiencia cuya fuerza le viene de su raíz social” (Roig, 2002, p. 189)

hace poniendo en juego tanto su imaginación como su racionalidad. Esta función implica además el reconocimiento del otro, que no aparecía como tal por el determinismo legal.

Finalmente, la tercera función, la anticipadora del futuro: la cotidianeidad es para Roig, pese a considerarla conflictiva, el lugar de la repetición, donde lo nuevo o lo que irrumpe en aquella no aparece por el igualmente necesario cumplimiento de las obligaciones para la sobrevivencia biológica y social que dan un carácter repetitivo a la vida, sino como apertura a la innovación.

3.3.3 ¿Una filosofía de la historia en clave kantiana?

La filosofía de la historia no es un saber con el que Roig acabe por identificarse de manera clara. Su posición a este respecto es más bien ambigua y los textos de rechazo a ese saber son sucedidos por otros en que habla de la posibilidad de una filosofía de la historia latinoamericana. Sin embargo, su reticencia hacia la misma no es semejante a la metodológica de Habermas, por señalar un ejemplo: “La pretensión de conocimiento de la filosofía de la historia es delirante, y su marco conceptual, inadecuado para una teoría de la revolución social”. (Habermas, 1988, p. 445). Tampoco le preocupa la célebre formulación de Löwith quien decía que asirse a la historia en búsqueda de la promesa de un porvenir equivale “a asirse a las olas en medio de un naufragio”²¹⁶.

El problema para Roig es más limitado y el ámbito de sus intereses se puede resumir en los dos capítulos de *Teoría y práctica del pensamiento latinoamericano* que dedica, uno al

²¹⁶ “Solo se cree en el espíritu del tiempo, en el espíritu de la época, *the wave of the future*, el destino de la historia, entendidos sea de manera vulgar, sea de manera sublime. Sin embargo, si algo nos enseña la historia contemporánea, es que ella no es nada a la que podamos aferrarnos ni sirve para orientar nuestras vidas. Tratar de orientarse por ella en medio de la historia sería como agarrarse a las olas en un naufragio. (Löwith, 1998, p.230). Ver también el planteamiento que hace Jean-Claude Monod en su libro *La querrela de la civilización. De Hegel a Blumenberg* en donde aparece la referencia a Löwith. (Monod, 2015, p. 265).

tratamiento de la filosofía de la historia moderna europea, y otro a la de Leopoldo Zea. Lo que está en juego para el pensador mendocino es el problema de la relación entre dominador y dominado en las concepciones totalizantes de la historia. No le interesan por tanto los problemas metodológicos de la historia contemporánea, al estilo de un Febvre o de un Braudel. Tampoco la volatilización del concepto de progreso que fue con el que surgió la filosofía de la historia con Voltaire, y, en general, de la falta general de direccionalidad de los procesos de la historia, formulada en la conocida frase de Nietzsche de que “el hombre se aleja del centro hacia la x”. (cf. Rovatti, 1988, p. 43).

El esfuerzo teórico de Roig va a consistir más bien en mostrar, en primer lugar, las contradicciones de la estructura política del discurso de la filosofía de la historia hegeliana. Para ello va a recurrir a la teoría de la comunicación y con base en ella al análisis del mensaje que estaría contenido en tal discurso. Pero mostrando a la vez la irreductibilidad de los hechos a discurso, salvaguardando a toda costa lo que Adriana Barrionuevo denomina un “mínimo antropológico” que, como hemos visto, es el que orienta en último término la preselección de datos que antecede a la circularidad del mensaje, que es el a priori antropológico²¹⁷.

Hemos visto que Roig no está de acuerdo con la inversión del modelo hegeliano de filosofía de la historia que plantea Leopoldo Zea, porque esta inversión no registra los problemas vinculados al poder. ¿Hay entonces una filosofía de la historia de Roig? En las últimas páginas de su ensayo sobre “Bolívar y la filosofía de la historia” (Roig, 1984, pp. 70-75), asume el proyecto de una filosofía de la historia crítica, “una filosofía de la historia que podría llamársele ‘desencubridora’ y que frente a la otra —que aún pervive bajo diversas formas y manifestaciones— pretende no ser ideológica. Tiene la voluntad de organizarse sobre una dialéctica real y no una mera dialéctica discursiva.” (Roig, 1984, pp. 70-71; las comillas son del autor). Esa filosofía de la historia es la que está por hacerse, tomando en

²¹⁷ “Es nuestra tesis que se está suponiendo es la existencia de un sujeto previo a los ‘juegos de lenguaje’ en donde arraiga la dimensión ética, hay algo como una *protoexperiencia* con sus propias normas e imperatividad, anclaje de la moral de emergencia.” (Barrionuevo, 2011, p. 99; las comillas y la cursiva son de suyas).

cuenta las críticas que se han hecho a la “imperial”, a fin de que pueda convertirse en un saber “científico” y no “ideológico”²¹⁸.

¿Es Roig tal vez un “vergonzante” filósofo de la historia en clave kantiana? Para Kant, la filosofía de la historia o su reflexión sobre la historia parte de la búsqueda de un imperativo moral a fin de encontrar el significado del dolor y de la miseria de los hombres. Como hemos visto, en el caso de Roig es el a priori epistemológico el que cumple la función del imperativo categórico de Kant, como Santiago Castro-Gómez lo ha visto. Sin embargo, ese imperativo opera exclusivamente en lo que el mismo filósofo colombiano llama “el lenguaje binario del marxismo moderno”²¹⁹.

¿Existe en Roig una especie de direccionalidad del proceso histórico? El profesor venezolano Aníbal Romero observa que “los tres temas claves de la reflexión secularizada sobre el sentido de la trama histórica” de la filosofía de la historia de Kant son, en primer lugar, “una consideración filosófica de la filosofía de la historia que responda al imperativo moral de hallar un significado al caos de los eventos”; en segundo lugar, “la búsqueda de un argumento que permita dar una direccionalidad coherente al proceso histórico mediante un mecanismo que lo explique”, y, finalmente, “el avance de la civilidad y de la ilustración como sentido de la historia, avance que no necesariamente coincide con la moralización de la sociedad” (Romero, 2000, p. 9). La filosofía de la historia se vuelve así un apéndice de la filosofía moral. En todo caso, como apunta Kant, es el sentimiento de descontento ante lo dado lo que promueve la reflexión: “El hombre reflexivo siente una desazón (desconocida por el que no lo es) que puede dar lugar a la desmoralización. Se trata del descontento con la

²¹⁸ Como ya hemos mencionado anteriormente Roig no precisa qué entiende por “científico” y qué por “ideológico” en esta etapa de su pensamiento. Tampoco aclara qué entiende concretamente por “organizarse desde una dialéctica real y no discursiva”, que implica sin más la postulación de un dualismo, que aparece en el trabajo de Adriana Barrionuevo.

²¹⁹ “Pero su propuesta [se refiere a la de Roig], parece recaer en ese lenguaje binario tan propio del marxismo moderno: la pareja opresor/oprimido, como si todas las formaciones sociales presentes en una época pudieran reducirse a un antagonismo de ese tipo. Y como si la posición axiológica de los sujetos fuera el lugar privilegiado para rastrear la lógica que ha movido o la historia intelectual de América Latina.” (Castro-Gómez, 2011, p. 111).

Providencia que rige la marcha del mundo, en su conjunto cuando se pone a calcular los males que afligen al género humano con tanta frecuencia y —a lo que parece— sin esperanza de mejora.” (Kant, 2006, p. 73).

Si la filosofía de la historia se reduce a la búsqueda de la autoconciencia de libertad de los sujetos en el mundo conflictivo en el que existen, entonces Roig plantea una filosofía de la historia. Pero si se quiere ir más allá de eso, encontrar una especie de hilo conductor que explique lo que sucede y tenga piedad de los individuos individualmente considerados, no lo hace.

¿Es para Roig el cometido de la filosofía de la historia apoyar “el avance de la civilidad y de la ilustración”, que puede coincidir, aunque no necesariamente, con el de la moralización de la sociedad? De nuevo, la respuesta no es clara. Roig diría que no se puede hablar de ese tipo de metas sino en términos generales, porque lo que importa es que los sujetos se realicen en libertad. Si así lo hacen, de acuerdo con los principios que hemos señalado antes, se logrará más un avance de la moralidad que de la civilidad y de la ilustración, dado que el énfasis del pensador mendocino está más bien en el reclamo de la moral de emergencia que en el de la construcción de una ética, así esta no represente al orden establecido. En definitiva, Roig lo que propone es una filosofía de la historia inacabada o, si se prefiere, en permanente construcción.

Al final de su conferencia sobre “La filosofía de la historia desde el discurso filosófico-político” (Roig, 1978, p. 135), Roig señalaba que no se trataba de renegar de la filosofía de la historia, sino de replantearla dentro de lo que en esa época él denominaba “discurso liberador”. Esta duda suya con respecto a la validez o no de la filosofía de la historia y a la necesidad de incorporarla en la filosofía latinoamericana será permanente a lo largo de su obra, y a la vez es una expresión de otra problemática más general, la que tiene

que ver con la tensión entre normatividad y contingencia, entre sentido e historia, en fin, entre universalidad y particularidad.

En lo que respecta a la utopía, hemos visto el esfuerzo teórico de Roig centrado en la formulación de las condiciones de posibilidad como función utópica. Estrictamente hablando, no se trata de una discusión sobre las utopías o distopías en el mundo contemporáneo, por ello están fuera de lugar las discusiones sobre la actualidad o la inactualidad de las utopías de un Huxley o de Orwell. Tampoco cabe en este contexto una atención al papel de la utopía en la condición humana. No se trata, en suma, de lo enunciado, sino de las condiciones de enunciación. ¿Cómo se relacionaron dichas utopías, cumplidos los requisitos de enunciación, con el mundo de su época? Es una pregunta que queda pendiente de respuesta. No obstante, me parece oportuno observar que el modelo kantiano de filosofar se manifiesta de forma clara en las palabras finales del artículo de Roig sobre la democracia y la utopía, después de todo el esfuerzo de definir a esta última a través del giro lingüístico y de la teoría de la comunicación:

Y la pregunta inevitable es qué significa después de todo lo que hemos dicho, “explorar utopía”. Pues no significa utopizar, si por tal entendemos un juego verbal vanamente imaginario, sino responder al reto de la cruel realidad desde una praxis de búsqueda y de aproximación, orientada por un ideal que ha de ser inteligentemente sometido a experiencia. En este sentido “explorar Utopía” no es un juego vago, sino una de las más nobles empresas, con todo el valor que éstas tienen dentro de un quijotismo renovado.

Por último, anotemos que en la introducción a su libro *El pensamiento americano y su aventura* (Roig, 2008), Roig sugiere un posible encuentro entre su filosofía de la historia inacabada y su visión de la utopía como función a partir de la filosofía. El filosofar puede entenderse dice, como una aventura de sucesivos comienzos y recomienzos, pero que debe dar

paso “a la tarea de dar sentido a la historia”. Se trata de “encausar lo contingente” desde un sistema de ideas reguladoras no ajeno a la función utópica (Roig, 2008, p. 15).

CONCLUSIONES

La presente tesis ha demostrado que la propuesta teórica que Arturo Roig emprendió durante los conflictivos años de las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, tuvo como objetivo la fundamentación de una filosofía latinoamericana. En ese sentido, su aporte para el ámbito del pensamiento filosófico en nuestros países, fue novedoso, porque exigía volver al diálogo con la tradición filosófica europea moderna y revisar lo propuesto por los pensadores latinoamericanos del siglo XIX y de la primera mitad del XX. Roig mostró que el ejercicio filosófico, en las circunstancias en que se vivía en América Latina, no estaba divorciado de la exigencia de un pensamiento racional, en discusión, por tanto, con la filosofía europea moderna, a la vez que con el pensamiento generado en los procesos de constitución de las repúblicas latinoamericanas. Roig mostró así la necesidad, para los jóvenes filósofos que experimentaban en esa época la preocupación por el vínculo del pensamiento con el presente acuciante en que vivían, de una filosofía crítica y racional. La radicalización política de esa época, la importancia concedida a la búsqueda y expresión de lo latinoamericano, la denuncia de la dominación cultural existente, planteada en los términos de la teoría de la dependencia y el consiguiente proyecto de una liberación social y política, apuntaban a dedicarse a las urgencias del momento y a dejar en un segundo plano los temas que se consideraban más alejados de la acción, como son los filosóficos. Pese a ello, Roig aportó la propuesta de una filosofía que parecía el comienzo de una nueva etapa en el pensamiento latinoamericano.

Las investigaciones realizadas hasta hoy sobre la obra filosófica de Arturo Andrés Roig se han limitado a repetir algunos de sus planteamientos, aunque sin señalar los problemas inherentes a su desarrollo. En esta tesis me propuse alcanzar una comprensión distinta del pensamiento filosófico de Roig; una comprensión que problematizara su posición, que dejara la palabra al autor, pero que procurase encontrar las tensiones existentes en la

articulación de su propuesta, tensiones que surgen del núcleo del proyecto mismo de Roig. La investigación se centra por tanto en el pensamiento filosófico de Roig y no en su labor como historiador de las ideas, que es considerable también. Se trata de dos saberes distintos, aunque relacionados por el propósito del pensador mendocino de hacer de la filosofía latinoamericana el fundamento del hecho histórico del que se ocupa la historia de las ideas. Roig, en determinados ámbitos académicos, es más conocido como historiador de las ideas latinoamericanas, especialmente del siglo XIX, que como un filósofo que trabaja sobre la temática de la filosofía europea. Ha contribuido a ello que Roig no ha precisado en qué consiste la filosofía latinoamericana que propone, y que tampoco explicita de dónde surge su interpretación de los principales conceptos que extrae de su lectura de los filósofos con los que discute su propuesta. Estos silencios de los que nos ocuparemos más adelante llaman la atención por venir de un historiador que conoce que las interpretaciones son históricas y se inscriben en un determinado universo teórico.

¿Cómo relacionar entonces filosofía latinoamericana e historia de las ideas? *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981), sin duda su obra teórica de mayor relevancia, es un libro filosófico, una crítica que pretende señalar las condiciones de posibilidad del hecho histórico. Para Roig, el hombre es un ser histórico cuya realización presupone la libertad. No se puede hablar de historia sin libertad y por ello, ésta debe ser el centro mediador del universo conceptual. Todos los conceptos del pensamiento de Roig giran en torno al hecho de la libertad humana, entendida como el proceso de constitución del sujeto o a priori antropológico: historicidad, legado, conciencia, empiricidad, pensamiento propio, ser y tener. De ahí también la definición de Roig de la filosofía como saber de vida y no como saber epistemológico.

Algunos de sus comentaristas como Barrionuevo, Cerutti, Pérez Zavala, consideran, sin embargo, que filosofía latinoamericana e historia de las ideas son lo mismo para Roig.

Como hemos dicho, se trata de dos saberes distintos, cuya relación es posible desde la fundamentación que implica el a priori antropológico. Roig insistió en que ambas son las “dos caras de una misma moneda”, a lo que hay que añadir que, en la moneda, sus caras son diferentes. Establecer esta relación fue una de las tareas de Roig. En la época en que inició su pensamiento latinoamericano, la relación de la filosofía con la historia de las ideas era ambigua, por decir lo menos. Había una distancia entre lo que significaban cada una de ellas y los objetivos que perseguían. En el caso de la historia de las ideas, su nombre es ya una contradicción. La “idea” es, por una parte, un concepto filosófico de antigua raigambre, que se remonta a Platón. Las ideas participan de una de las características típicas del saber filosófico, la universalidad. En cambio, la historia trata de hechos, de singularidades. Historiar las ideas significa en principio despojar de su pretendida universalidad al pensamiento filosófico y a su validez universal.

Otro problema es el de la relación de la filosofía con la historia de las ideas. En los textos de los pensadores latinoamericanos, las ideas aparecen en ensayos, manifiestos políticos, hasta en narraciones. Están dirigidas a un público amplio, no especializado, tratando de captar sus intereses para la acción. De ahí que se considere que sus discursos no tienen el rigor ni la precisión conceptual de los escritos de los filósofos reconocidos. El lenguaje de los filósofos, en cambio, está dirigido en general para sus pares; la filosofía trabaja con metalenguajes o con lenguajes especializados.

De la investigación realizada y expuesta en esta tesis, no se desprende que Roig haya propuesto una imagen sistemática de la filosofía latinoamericana, que se habría ido exponiendo a lo largo de sus textos. Como en la tesis se señala, la filosofía de Roig semejamás bien un rompecabezas desarmado y no un modelo organizado de pensamiento. ¿Cómo reunir, por ejemplo, problemáticas tan dispares como son la de los ontólogos argentinos de la primera mitad del siglo XX, —Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro,

Carlos Astrada—, y los pensadores de la Generación del 37, —Alberdi, Echeverría—, preocupados por un pensamiento propio? ¿O la referencia permanente a los filósofos modernos europeos —Kant o Hegel— precisamente en la búsqueda de “lo nuestro”?

La relación entre la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas se aclara a partir de la reflexión sobre lo que significa la fundamentación a partir del a priori antropológico. La función de la filosofía latinoamericana es el de una crítica histórica. La filosofía latinoamericana como crítica histórica tiene como objetivo establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento del hombre como ser histórico, mediante las formulaciones hechas sobre sí mismo como ser social, que son las que registra la historia de las ideas. Estas, como ciencias, tienen su propia autonomía y metodología, a semejanza de las ciencias de la naturaleza en el caso kantiano.

El inicio de la etapa latinoamericanista de Roig coincidió con el cuestionamiento de la existencia de la filosofía en América Latina, planteado por Augusto Salazar Bondy (1968). Dicho cuestionamiento, al mostrar la posibilidad de que estaba pendiente una nueva forma de pensamiento latinoamericano, fue el antecedente para la corriente de pensadores argentinos que se reunieron para proponer una filosofía de la liberación en 1973. Es importante señalar que, para Roig, lo que estaba en cuestión era la filosofía misma como saber y no la discusión sobre la existencia o inexistencia de un pensamiento regional. Por ello entendió al cuestionamiento de Salazar Bondy más bien como expresión de la “mayoría de edad” de la filosofía latinoamericana, de su autoconciencia, que le permitía cuestionarse a sí misma, como la necesidad de una teoría de la filosofía latinoamericana. La resolución del cuestionamiento del filósofo peruano adopta, para Roig, la figura histórica de la filosofía moderna europea.

Profesor especializado en filosofía antigua griega, Roig se une a finales de los años cincuenta al grupo de historiadores de las ideas liderado por José Gaos. Como en otras cuestiones que atañen a su biografía intelectual, el pensador mendocino no ha dejado pistas

sobre este cambio de su campo de interés. Las dos décadas anteriores en que se dedicó a la filosofía antigua griega prácticamente desaparecen en la etapa latinoamericana. Es lo más probable que Roig, en los seminarios con Gaos, haya entrado en contacto con la obra de Wilhelm Dilthey, filósofo a quien Ortega y Gasset, el maestro de Gaos, consideraba el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX, y de quien el pensador español-mexicano tomó el nombre de “filosofía de la filosofía” para nominar su propia obra. La relación de Roig con Dilthey es un importante capítulo pendiente para entender la relación entre filosofía e historia. Precisamente para el pensador alemán, la experiencia histórica es el objeto de la filosofía, porque es el lugar donde se juntan lo universal y lo particular. Esta relación no ha sido asunto de esta tesis, y solo ha emergido al finalizar su redacción.

La filosofía de Roig, y más ampliamente la filosofía de la liberación planteada originariamente por el grupo de filósofos argentinos, no guarda relación con las discusiones teóricas que se llevaban a cabo en el mismo país por parte de filósofos, sociólogos, psicoanalistas y otros intelectuales provenientes de las ciencias humanas, en torno a la condición del saber en una etapa de crisis y el papel del intelectual. Es lo que Beatriz Sarlo denomina la “batalla de las ideas”. En esos años de surgimiento, tanto la filosofía de la liberación como la latinoamericana de Roig, fueron periféricas a lo que estaban discutiendo sus colegas bonaerenses o europeos. El uso de la palabra “argentina” y luego “latinoamericana”, para adjetivar a la filosofía, no era pertinente en la “batalla de las ideas”. Esta desconexión, en principio, no es una falta que afecte a la condición filosófica de un pensamiento. Desde su lejana Königsberg y sin salir de ella, Kant participó en las controversias filosóficas que definieron al pensamiento europeo de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. El problema de Roig y de los filósofos de la liberación, en los primeros años, fue que estuvieron ausentes de los debates acerca del sujeto, del humanismo como sinónimo de afirmación de lo humano, del significado social del psicoanálisis, de la discusión

sobre la ideología como creación de una voluntad general que opera en la sociedad civil y en consecuencia de la imposibilidad de separar ideología y valores. Nombres como los de Foucault o Derrida, que se encuentran en el centro de los debates filosóficos europeos y estadounidenses del momento, que ponen en cuestión muchos de los principios de la filosofía latinoamericana de Roig, solo son citados por éste como referencias aisladas, incompatibles por lo demás con su propuesta. No se trata de una falta de sintonía con la actualidad de la problemática de la filosofía europea. La filosofía, como saber universal que se realiza en la historia y que por ello es siempre problemático, no puede aislarse de las críticas que promueve y que descartan las certidumbres alcanzadas. Los conceptos mismos son históricos; cambian, no porque cambie el contexto y, como suele decirse, tienen que acomodarse a él, sino porque ellos mismos son contingentes, y esto porque no existe un “afuera” una realidad fija, inmutable, a la que los conceptos tendrían que formular más o menos adecuadamente. Nietzsche, en la *Genealogía de la moral*, cuya repercusión está ausente de la filosofía latinoamericana, había sustentado la historicidad de los conceptos.

La problemática de la filosofía latinoamericana tiene que ser plantada para Roig desde su conciencia de formar parte de una sociedad en conflicto, cuya explicación reside, en el campo de las ciencias sociales, en la teoría de la dependencia. El pensador mendocino llega a ella a través de sus relaciones con la pedagogía de Pablo Freire y la propuesta universitaria de Darcy Ribeiro. Para Roig, la formulación filosófica de la teoría de la dependencia se encuentra en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en la sección dedicada a la dialéctica del Señor y del Esclavo, en que se enfrentan las conciencias en busca de reconocimiento. Roig no se refiere, sin embargo, a la interpretación de Alexandre Kojève sobre este capítulo que constituía el lugar desde el que debatían sobre el sujeto profesores de filosofía franceses, Jean Hyppolite sobre todo, con quien estuvo en contacto durante su estancia en La Sorbona. La teoría de la dependencia seguirá vigente hasta los escritos de la

primera década del siglo XXI y es una de las premisas de la moral de emergencia y de la defensa de la segunda independencia.

La filosofía se inicia para Roig, en el concepto de “comienzo” tal como está planteado en las *Lecciones de la historia de la filosofía* de Hegel. El “comienzo” es el momento en que la autoconciencia adquiere plena conciencia de sí, es decir, el momento en que llega a ser autónoma, porque no depende de ningún intermediario, ni a nivel del concepto ya que ha llegado a ser transparente, ni en el de la sociedad porque los individuos, se reconocen en su condición de universalidad. La autoconciencia, es decir la subjetividad que se asume como tal mediante el reconocimiento y llega así a la autonomía, es lo que Roig denomina el “a priori antropológico”.

La filosofía latinoamericana tiene también un “comienzo”. Lo decisivo aquí es el momento de la conciencia del sujeto en que se ve a sí mismo como valioso y juzga como valioso este pensar sobre sí mismo. Esta autoconciencia puede expresarse de diversos modos, no es necesario que lo haga en el modo de exposición conceptual de la filosofía europea. Puede hacerlo también en forma de ensayos, narraciones o textos políticos, como es el caso de los escritores latinoamericanos que son parte de la historia de las ideas, que se vuelve así, para Roig, una especie de historia de la filosofía latinoamericana. El a priori antropológico es el vínculo que une la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas.

¿Por qué Roig escogió la formulación de a priori antropológico para designar el momento en que la autoconciencia es consciente de su autonomía? Si la filosofía es entendida como “saber de vida”, la libertad es un elemento indispensable de la misma. La libertad es una dimensión constitutiva del hombre, no solamente el acto en que sucede, sino que implica para ello una capacidad del ser humano. Roig no quiere reiterar, como lo han hecho pensadores latinoamericanos anteriores, el valor de la libertad, sino definir al hombre a partir de ella. El hombre es un sujeto en permanente realización para alcanzar su autoconciencia. En

este sentido, Roig asume la lectura hegeliana de la modernidad: la autoconciencia de libertad es el aporte decisivo de la época, que además señala la diferencia con la cultura clásica de los griegos y con el mundo medioeval. Para él, “el hombre es lo que hace”, como dice uno de los personajes de Malraux. Por ello, lo que caracteriza al hombre es la capacidad de tomar decisiones en un mundo en constante cambio. En eso consiste lo que Roig denomina la historicidad. El único horizonte posible de la historicidad es la acción.

El concepto de a priori antropológico se construye en la discusión con dos filósofos modernos, Kant y Hegel. El peso que otorga Roig a la discusión con estos filósofos, señala la importancia que tienen en la constitución de su pensamiento. En el caso de Kant, Roig lleva a cabo una lectura cuyo objetivo es encontrar en el autor de la *Crítica de la razón pura* la primera formulación del a priori antropológico, aunque ella resulte insuficiente desde su punto de vista. Recurre para ello a los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, para justificar la existencia del a priori antropológico. Sin embargo, la presencia de Kant en la obra de Roig hay que buscarla más bien en otros aspectos. En primer lugar, en la definición de lo que Roig entiende por filosofía. Los caracteres que la definen son: criticidad, racionalidad (el pensamiento actúa siempre con base en mediaciones) y normatividad. Esta comprensión de la filosofía permite ubicar históricamente al pensamiento de Roig, igual que fijar sus límites. Además, Roig, basándose en Kant, piensa que existe un dualismo originario entre la realidad y el sujeto. Hay siempre la presencia de una especie de “cosa en sí” que impide la totalización sujeto – objeto por la conciencia. La complejidad de lo fáctico, su condición de ser inalcanzable por la conciencia, está relacionado directamente con la libertad del sujeto que debe tomar posición continuamente frente a la realidad histórica. El conocimiento de los hechos históricos, sociales, reside en el Entendimiento, cuya condición de posibilidad debe esclarecer la filosofía latinoamericana. La tarea de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* será formular

en términos kantianos la filosofía latinoamericana, como condición de posibilidad para pensar lo histórico.

Un segundo aspecto importante de la presencia de Kant en el pensamiento de Roig es el concepto de a prioridad. Para Roig, el derecho antecede al hecho. Es el hecho el que debe buscar sus condiciones de posibilidad. Esta condición de posibilidad, que el sujeto pueda volverse autoconsciente y que en esa medida asuma su propia libertad, es ontológica, es decir, que pertenece al hombre como tal. En este sentido, el a priori antropológico es lo que se llamaría “un concepto constelación” que agrupa todo el orbe roigiano: historicidad, sujeto, conciencia, historia.

Roig, frente a lo que suele pensarse, es menos hegeliano que kantiano. A partir del concepto de comienzo de la filosofía, el esfuerzo intelectual de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* va a tratar de saltar fuera de la “sombra hegeliana”, alegando sus contradicciones y denunciando sus intentos de universalización del sujeto. El Hegel que al parecer conoce Roig, es el “idealista” al que hay que leer en clave “materialista”, de acuerdo al giro que se utilizaba en la década de los cincuenta del siglo pasado, es decir, afirmar la anterioridad de la realidad empírica ante la conciencia. Como consecuencia, para Roig el sujeto no es problemático: su tarea consiste en volverse autoconsciente y de tratar de reconciliar el ser con el tener. Pero no se hace cargo de la problemática del deseo que será crucial para los filósofos franceses que encuentran en Hegel el referente para su reflexión a partir de los cursos de Kojève, ni las lecciones de Jean Hyppolite, para quienes la autoconciencia es en definitiva deseo, y el movimiento de la conciencia está orientado hacia un fin o *telos* determinado. Frente a la complejidad de la exposición de Hyppolite, resulta esquemática la lectura que hace Roig de la *Fenomenología del Espíritu*.

¿Nos encontramos aquí con uno de los límites de la obra de Roig? ¿Desde dónde leyó a Kant y de Hegel? Esta es una pregunta que no inquiere por la erudición del pensador

mendocino, ni siquiera adquiere una pretensión de pertinencia académica, sino que señala un lugar invisible de su obra: el lugar de enunciación de su discurso. Este lugar no puede ser exclusivo de Roig, sino que era el canónico de la universidad argentina de provincias en la que desempeñaba sus tareas de profesor. La pregunta no existe para una reflexión filosófica que se considera exenta de la historia, por tanto, no contingente, y, en consecuencia, paradójicamente para un historiador, *sub specie aeternitatis*.

Roig ha admitido que su lectura de los textos de los diferentes pensadores que toma como objeto cobra sentido a partir de la propuesta teórica que pretende hacer. A propósito de la reflexión de Hegel en los *Lineamientos de la historia de la filosofía*, sobre la libertad para interpretar a los pensadores anteriores, Roig reclama para sí la misma justificación: de lo que se trata es de pensar a partir de lo que han escrito los pensadores anteriores y no encadenarse a una visión positivista, destinada solamente a reproducir lo que los textos aparentemente dicen. Este argumento de Roig es incuestionable. Volvemos sin embargo a sus olvidos, que no son explicables por razones personales, ni siquiera por falla de su formación filosófica: su lectura es también histórica y parte de supuestos que no están explicitados en su formulación. El Hegel de Roig es el resultado de una interpretación de la historia de la filosofía que es histórica y que responde también a una visión de la filosofía: ser la conciencia de la época. La crítica de su pensamiento no puede limitarse por tanto a señalar como arbitrariedades sus interpretaciones, sino a dar cuenta de cómo se construyeron estas lecturas y por qué tenían validez para quienes discutían la posibilidad de una filosofía latinoamericana.

Roig sitúa a la filosofía latinoamericana en el debate de Hegel y Kant sobre el sentido de la filosofía en la Modernidad. La filosofía latinoamericana resulta así una salida a la encrucijada planteada por dicho debate. Falta, no obstante, entrar en las razones por la que Hegel considera insuficiente la posición de Kant según aparece en el *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la Lógica*, la *Enciclopedia de las ciencias*

filosóficas o el *Prólogo a las Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. ¿En qué consiste la realidad que es anterior ontológicamente a la conciencia? ¿Cómo *sale* la conciencia del orden de sentido que ella misma va creando si se supone un sujeto sin fisuras que puede llegar a ser autoconsciente? El concepto de a priori antropológico plantea un difícil equilibrio entre la formalidad de lo apriorístico y el contenido de lo dado. Aunque asuma el punto de partida hegeliano, el “comienzo”, que para el pensador alemán es no solo autoconciencia de libertad sino también realización de la misma en el tiempo y en el espacio del sujeto, Roig termina privilegiando la condición de posibilidad, lo apriorístico como condición del sujeto que hace del contenido una especie de cosa en sí cuya relación con la conciencia es siempre distante.

No se pretende por supuesto plantear que Roig haya trasladado conscientemente el modelo de la filosofía moderna de Kant y de Hegel a una ((posible) filosofía latinoamericana. Pero su problema central es la oposición entre sujeto e historia, entre libertad y sociedad. Hegel, de quien Roig retoma el concepto de sujeto, había señalado que la única conciliación posible entre éste y la historia era la de una tercera entidad que participase activamente en ambos para romper el hiato, aunque también para integrar la dimensión particular con la trascendental del sujeto. El espíritu en Hegel es tanto sujeto como substancia. El propio movimiento de la conciencia es el espíritu. Roig considera que el espíritu termina por arrebatar al hombre su libertad y cree que es posible detener, por así decirlo, la dinámica de la conciencia para volver a un supuesto estado anterior de la misma: su existencia empírica. Con ello hace imposible la conciliación entre sujeto e historia, entre libertad y sociedad.

En todo caso, el a priori antropológico como fundamento de la filosofía latinoamericana revela la inscripción histórica del pensamiento de Roig en la modernidad filosófica. Por ello es el concepto central de su obra, al cual defenderán los años noventa, con más pasión que argumentos, contra los filósofos denominados *postmodernos*. Para el

pensador mendocino es indispensable tanto la postulación de un origen como la necesidad de la referencialidad.

La concepción de la problemática de la filosofía latinoamericana delimitada por las lecturas *históricas* de Kant y de Hegel, que resultan referentes indispensables para su delimitación, señala a su vez el límite del proyecto de Roig y la imposibilidad de seguir repitiéndolo. En este sentido, como hemos dicho, es el último filósofo latinoamericano moderno. La ubicación de la filosofía latinoamericana de Roig como moderna va más allá de la mera localización historiográfica. Moderno significa la pertenencia del pensamiento a un nudo problemático que privilegia ontológica y epistemológicamente el concepto de sujeto entendido como el fundamento de la ética y por tanto de los valores. Aquí cobra sentido el privilegio que otorga Roig a las lecturas de la historia de la filosofía europea moderna y de la historia de las ideas del siglo XIX. El problema que se debate para la filosofía latinoamericana, según Roig, es el problema del sujeto y su realización en la historia; la índole permanente del conflicto como acto primero de existencia de las sociedades; la libertad entendida como historicidad que sin embargo debe optar por valores. Todas estas tensiones están reunidas en el concepto de a priori antropológico que con Roig considera central para su proyecto de filosofía moderna.

Esta filosofía es una crítica de la razón histórica. La elección de este tema como central para la investigación muestra el límite del proyecto de Roig y consiguiente imposibilidad de una filosofía latinoamericana. Una filosofía cuya condición de posibilidad es volver invisibles las condiciones históricas de su origen.

Roig no es por tanto un ecléctico ni un pensador que se debate entre dos tradiciones, sino más bien un filósofo que pretende hacer una crítica de la razón europea moderna para la fundamentación de la historia de ideas. Su aporte a nivel filosófico fue el retorno a la lectura y discusión de los filósofos modernos, que, más allá de lo discutible de sus interpretaciones,

significó una valoración del pensamiento crítico, racional y normativo para tratar de pensar la realidad histórica en que nos encontrábamos. En el caso del Ecuador, la figura de Roig es muy importante por el impulso que dio a la investigación y publicación del pensamiento ecuatoriano que constituyó un primer intento de reflexión sistemática sobre los pensadores nacionales.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1974). *Diccionario de Filosofía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Acosta, Y. (2007). La filosofía de Kant en la inteligencia filosófica de Arturo Andrés Roig. *Pensares y Quehaceres*, 9-22.
- Alberdi, J. B. (2005). *Política y sociedad en Argentina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Altamirano, C. (2011). *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Altamirano, C. (2011). *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Amengual, G. (2001). *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Trotta Editores.
- Anquín, N. d. (1962). *Ente y ser. Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente*. Madrid: Gredos.
- Ardao, A. (1976). Función actual de la filosofía en América. *La filosofía actual en América Latina*, 9-20.
- Ardao, A. (1986). Cosmopolitismo y latinoamericanismo. En L. Zea, *América Latina en sus ideas* (págs. 157-171). México D.F.: Siglo XXI.
- Ardiles, O., Assman, H., Casalla, M., Cerutti, H., Cullen, C., De Zan, J., . . . Scannone, J. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Arenas, L. (2001). El mundo como voluntad de representación (Apuntes sobre la herencia kantiana en el pragmatismo). En L. Arenas, J. Muñoz, & A. Perona, *El retorno del pragmatismo* (págs. 39-58). Madrid: Editorial Trotta.
- Arenas, L., Muñoz, J., & Perona, A. (2001). *El retorno del pragmatismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Atencio, A. (1965). Los diversos planes de estudio. *Memoria histórica de la facultad de filosofía y letras (1939-1964)*, 295-310.
- Barrionuevo, A. (2011). *Ética y discruso en Arturo Roig. Crítica a la crítica radical*. Lexington K.Y.: Editorial Académica Española.
- Braudel, F. (1968). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Braudel, F. (1989). *Una lección de historia de Fernand Braudel*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Cardoso, F., & Faletto, E. (1971). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Carr, E. (1972). *Qué es la historia?* Barcelona: Seix Barral.
- Castro, A. (2009). *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Castro, E. (2011). *Diccionario de Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*. México D.F.: Akal.
- Cerutti, H. (1986). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México D.F.: Miguel Angel Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cerutti, H. (2001). *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti, H. (2007, No. 4). "Entrevista a Arturo Roig". *Pensares y Quehaceres*, 193-208.
- Cerutti, H. (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Biblioteca Nueva.
- Collingwood, R. G. (1965). *Idea de la historia*. México : Fondo de Cultura Económica.
- Cordúa, C. (2003). Hegel sobre las necesidades humanas. En M. Giusti, *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Danto, A. (1989). *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2011). *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Crítica.

- Derrida, J. (1971). *De la Gramatología*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Descombes, V. (1982). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Devés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II*. Buenos Aires: Biblos Editorial.
- Devés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: desde la Cepal al Neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos.
- Devés, E. (2007). *Redes intelectuales en América Latina. Hacia la constitución de una comunidad intelectual*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.
- Díaz, J. (1986). *Estudios sobre Hegel*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz, J. (2003). Consideraciones sobre el concepto de espíritu objetivo en Hegel. En M. Giusti, *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (págs. 77-88). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ferraris, M. (1983). El envejecimiento de la escuela de la sospecha. En G. Vattimo, & P. Rovatti, *El pensamiento débil* (págs. 169-191). Madrid: Cátedra.
- Ferraris, M. (2003). *Introduzione a Derrida*. Roma: Editori Laterza.
- Ferraris, M. (2007). *Goodbye, Kant! Qué queda hoy de la Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Losada.
- Ferreya, G. (2014). *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig*. Paris: L'Harmattan.
- Ferreya, G. (2014). *Philosophie et politique chez Arturo Roig. Vers una philosophie de la libération latino-américaine*. Paris: L'Harmattan.
- Filippi, A. (2003). *La filosofía de Bobbio en América Latina y España*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Forster, R. (2011). *El litigio por la democracia. La Argentina en el tiempo kirchnerista*. Buenos Aires: Planeta.
- Foucault, M. (2014a). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (2014b). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Gaos, J. (1993). *Obras completas V*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Gaos, J. (1996). *Obras Completas VIII*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gaos, J. (2015). *Confesiones profesionales. Aforística*. Madrid: Tecnos.
- Geymonat, L. (1984). *Historia del pensamiento filosófico y científico siglo XX (I) VII*. Barcelona: Ariel.
- Gilman, C. (2012). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Giusti, M. (1999). *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Giusti, M. (2006). *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*. Madrid: Dykinson S.L.
- Giusti, M. (2011). *La cuestión de la dialéctica*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Giusti, M. (2012). Crítica y defensa (Aufhebung) de la Modernidad en Hegel. En S. Cortés, *Itinerarios de la razón en la Modernidad* (págs. 21-38). México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Siglo XXI Editores.
- Giusti, M. (2015). *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- González, J., & Trías, E. (2003). *Cuestiones metafísicas*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gracia, J. (1989). Roig y la función de la filosofía en América Latina. En H. Cerutti, & M. Rodríguez, *Arturo Andrés Roig filósofo e historiador de las ideas* (págs. 193-202). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid : Taurus.
- Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G. W. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Hegel, G. W. (1975). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hegel, G. W. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editoria.
- Hegel, G. W. (2010a). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: UAM-Abada.
- Hegel, G. W. (2010b). *Hegel I*. Madrid: Gredos.

- Hegel, G. W. (2010c). *Hegel II*. Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (1966). El final de la filosofía y las nuevas tareas del pensar. En J. Sartre, M. Heidegger, & K. Jaspers, *Kierkegaard vivo* (págs. 125-152). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2005). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, J. (1976a). ¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía? *Cuadernos Salmantinos de Filosofía III*, 379-399.
- Hernández, J. (1976b). ¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía? *ECA Estudios Centroamericanos*, 365-380.
- Hernández, J. (2012, No. 22). De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación: la propuesta de Arturo Andrés Roig. *Podium*, 53-66.
- Hernández, J. (2014, No. 25). Kant desde el a priori antropológico. *Podium*, 81-94.
- Hernández, J. (2015, No. 28). Hegel y Roig. “¿Conflicto o reencuentro de dos culturas?”. *Podium*, 145-158.
- Hernández, J. (2015, Vol. 5, No. 2). La construcción de del concepto de “a priori antropológico” en Arturo Andrés Roig. *Res non Verba*, 35-44.
- Hernández, J. (2016). Problemática de la filosofía latinoamericana de Arturo Roig con los filósofos postmodernos. En I. Carvajal, R. Gordillo, S. Guerra, D. Jiménez, F. Ponce, E. Jiménez, . . . R. Ruiz, *Filosofía Hoy*. Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Hoyos, L. (2003). Trascendental. En J. González, & E. Trías, *Cuestiones metafísicas* (págs. 65-96). Madrid: Editorial Trotta.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la filosofía de la historia*. MAadrid: Ediciones Península.
- Hyppolite, J. (1983). *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Editions du Seuil.
- Jakobson, R. (1975). *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Seix Barral.

- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Buenos Aires: Ediciones Istmo S.A.
- Kant, I. (2005a). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2005b). *Crítica de la razón práctica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2007). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, Crítica del juicio*. México D.F.: Editorial Porrúa.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kojeve, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Lalande, A. (1968). *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lowith, K. (1998). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Madrid: Herder.
- Lowith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Liotard, J.-F. (1990). *La condición posmoderna*. México D.F.: Red editorial Iberoamericana.
- Liotard, J.-F. (1991). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. México D.F.: Gedisa.
- Marcuse, H. (1971). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mardones, J. (2001). *El trabajo del espíritu. Hegel y la Modernidad*. Madrid: Machado Libros S.A.
- Marrades, J. (2001). *El trabajo del espíritu. Hegel y la Modernidad*. Madrid: Machado Libros.
- Matos, J., Fuenzalida, F., Cotler, J., Escobar, A., Salazar, A., & Bravo, J. (1975). *Perú hoy*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Merlau-Ponty, M. (1968). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Miró-Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Miró-Quesada, F. (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En A. Ardao, R. Cordero, A. Córdova, E. Dussel, P. García, R. Krauze, . . . L. Zea, *La filosofía actual en América Latina* (págs. 85-98). México D.F.: Grijalbo.

- Miró-Quesada, F. (2003). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Monod, J. C. (2015). *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumerberg*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Muñoz, M., & Vermeren, P. (2009). *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Niemayer, C. (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, Obras, influencias y lugares*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2003). *Genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos.
- Paladines, C. (2013). *Arturo Roig. Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Quito: Academia Nacional de Historia.
- Palti, E. (1998). *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Palti, E. (2003). El Retorno del sujeto. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno. *Primas. Revista de Historia Intelectual*, 27-50.
- Palti, E. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Silgo XXI Editores.
- Pérez, C. (1999). *Arturo A. Roig, La Filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto, Ediciones del Icala.
- Pérez, C. (2012). Arturo Andrés Roig. Cartas en el camino. *Cuadernos Americanos* 140, 81-101.
- Pérez, S. (2012). *Itinerarios de la Razón en la Modernidad*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Siglo XXI Editores.
- Pró, D. (1959). La enseñanza de la filosofía. En *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras (1939-1964)* (págs. 327-354). Mendoza: Instituto Nacional de Filosofía.
- Rabossi, E. (2008). *En el comienzo Dios creó el canon*. Buenos Aires: Gedisa.
- Rama, A. (2004). *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar Editores.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris: Editions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Ritter, J. (1970). *Hegel et la revolution francaise*. Paris: Editions Beauchesne.
- Rodríguez, R. (2003). Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto. En J. González, & E. Trias, *Cuestiones metafísicas* (págs. 265-294). Madrid: Trotta.
- Roig, A. (1968). *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Roig, A. (1971). Acerca del comienzo de la filosofía americana. *Revista de la Universidad de México*, 11-15.
- Roig, A. (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Roig, A. (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En O. Ardiles, H. Assman, M. Casalla, H. Cerutti, C. Cullen, J. D. Zan, . . . A. Roig, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Roig, A. (1973). El problema de la alteridad en la ontología de Nimio de Anquín. *Nuevo Mundo*, T3, Nro. 1.
- Roig, A. (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En A. Ardao, R. Cordero, A. Córdova, E. Dussel, P. García, R. Krauze, . . . L. Zea, *La filosofía actual en América Latina*. México D.F.: Grijalbo.
- Roig, A. (1979). La filosofía de la historia desde el punto de vista del discurso filosófico-político. *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano*.
- Roig, A. (1981a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. (1981a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económico.
- Roig, A. (1981b). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Roig, A. (1983). La "historia de las ideas" cinco lustros despues. *Revista de Historia de las Ideas Número 1 y 2*.
- Roig, A. (1984a). *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Roig, A. (1984b). *El pensamiento social de Montalvo. Sus lecciones al pueblo*. Quito: Tercer Mundo.
- Roig, A. (1984c). La historia de las ideas cinco lustros después. *Revista de Historia de las Ideas*.

- Roig, A. (1986). Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico. En L. Zea, *América Latina en sus ideas*. México D.F.: Siglo XXI.
- Roig, A. (1987). El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana. En A. Roig, *La utopía en el Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Roig, A. (1993). *Historia de las Ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás.
- Roig, A. (2000). Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos. En A. Roig, *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Madrid: Trotta.
- Roig, A. (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Zulia: Universidad de Zulia.
- Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Roig, A. (2003). Mis dos dificultades como filósofo. *Anuario de filosofía argentina y americana*.
- Roig, A. (2005, No. 1). Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil. *Pensares y Quehaceres*, 43-66.
- Roig, A. (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Roig, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana Ediciones.
- Roig, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana Ediciones.
- Roig, A. (No. 19-20, Vol. X). Democracia y Realismo. *Ágora Philosophica - Revista Marplatense de Filosofía*.
- Roig, A. (Vol XXV, No. 8). Acerca del comienzo de la filosofía americana. *REvista de la Universidad de México*.
- Romero, A. (2000). *La filosofía de la historia*. Caracas: Universidad Simón Bolívar.
- Rovatti, P. (1988). Transformaciones a lo largo de la experiencia. En G. Vattimo, & P. Rovatti, *El pensamiento débil* (págs. 43-75). Madrid: Cátedra.
- Salazar Bondy, A. (1967b). *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo I y II*. Lima: Francisco Moncloa Editores, dos volúmenes.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D.F.: Siglo XXI Editores.

- Salazar Bondy, A. (1973a). *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Salazar-Bondy, A. (2013). *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, Banco Central de Reserva del Perú.
- Santos, T. (1973). *Dependencia y cambio social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sarlo, B. (2001). *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel.
- Sasso, J. (1998). *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Siep, L. (2003). Espíritu objetivo y evolución social. Hegel y la filosofía social contemporánea. En M. Giusti, *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (págs. 263-280). Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Siep, L. (2015). *El camino de la fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Editorial Antrophos.
- Sobrevilla, D. (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su situación actual*. Lima: Carlos Matta.
- Taylor, C. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. Barcelona: Editorial Antrophos.
- Terán, O. (2004). *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Terán, O. (2004b). *Las palabras ausentes: para leer los Escritos Póstumos de Alberdi*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Terán, O. (2005). Prólogo, selección, cronología, bibliografía. En J. B. Alberdi, *Política y sociedad en Argentina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Terán, O. (2006). *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Terán, O. (2007). *Para leer el Facundo. Civilización y barbarie: cultura de fricción*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Terán, O. (2013). *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Trias, E. (1969). *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Seix Barral.
- Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (1992). Metafísica, violencia, secularización. En G. Vattimo, *La secularización de la filosofía. Hermeneútica y posmodernidad* (págs. 63-88). Barcelona: Gedisa.
- Vermeren, P. (2009). Prefacio. En M. Muñoz, & P. Vermeren, *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Verón, E. (1974). *Imperialismo, lucha de clases y conocimiento. 25 años de sociología en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Wahl, J. (1960). *Tratado de Metafísica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weil, E. (1980). *Hegel et L'état*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.