

# MAESTRO DE LA FILOSOFÍA ARGENTINA: ARTURO ROIG

ALICIA NEME

neu
nueva editorial universitaria

ALICIA NEME

## MAESTRO DE LA FILOSOFÍA ARGENTINA

# ARTURO ROIG

neu
nueva editorial universitaria

Neme, Alicia
Maestro de la filosofía argentina: Arturo Roig / Alicia Neme - 1a ed.
San Luis: Nueva Editorial Universitaria - UNSL, 2022.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-733-336-7

1. Filosofía Contemporánea. I. Título.
CDD 199.82

**Universidad Nacional de San Luis**
Rector: CPN Víctor A. Moriñigo
Vicerrector: Mg. Héctor Flores

**Nueva Editorial Universitaria**
Avda. Ejército de los Andes 950
Tel. (+54) 0266-4424027 Int. 5197 / 5110
www.neu.unsl.edu.ar
E mail: unslneu@gmail.com

**Directora:**
Lic. Jaquelina Nanclares

**Director Administrativo**
Sr. Omar Quinteros

**Administración**
Esp. Daniel Becerra

**Dpto de Imprenta:**
Sr. Sandro Gil

**Dpto. de Diseño:**
Tec. Enrique Silvage
DG Nora Aguirre

**Foto de tapa:**
Archivo fotográfico UNSL

ISBN 978-987-733-336-7
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
© 2022 Nueva Editorial Universitaria
Avda. Ejército de los Andes 950 - 5700 San Luis

Prohibida la reproducción total o parcial de este material sin permiso expreso de NEU

REUN RED DE EDITORIALES DE UNIVERSIDADES NACIONALES
neu nueva editorial universitaria
Universidad Nacional de San Luis

*A mi gran maestra: Violeta Guyot*

## ÍNDICE GENERAL

**Prefacio** .....**5**
De la historia de las ideas hacia una filosofía Latinoamericana

**Capítulo 1**: En busca de las raíces de la filosofía Latinoamericana .....13
Introducción
Surgimiento del filosofar
Filosofía de la liberación
Arturo Roig y la filosofía de la liberación

**Capítulo 2**: Historia de las ideas en la filosofía Latinoamericana.....31
Introducción
Desarrollo de la historia de ideas
La labor de Arturo Roig

**Capítulo 3**: Construcción de categorías para un filosofar desde américa latina ....49
Introducción
El a-priori antropológico y sus consecuencias
Hegel y las etapas de concientización
Escenario del comienzo del filosofar
Roig y su filosofía
Sentido y alcance del símbolo de Calibán
El discurso del futuro y los recomienzos del filosofar
Conclusión

**Capítulo 4:** Metodología para la lectura de nuestro discurso.....75
Introducción
Riqueza del universo discursivo
Alberdi y su discurso

**Bibliografía general**.....**91**

# Prefacio

# La filosofía de Roig:

# una experiencia de formación

*"Hacer una experiencia quiere decir, por tanto:*
*dejarnos abordar en lo propio por lo que nos interpela,*
*entrando y sometiéndonos a ello.*
*Nosotros podemos ser así transformados por tales experiencias,*
*de un día para otro o en el transcurso del tiempo".*
*Martin Heidegger*

Arturo Roig murió el 30 de abril de 2012, este año se cumplieron 10 años de su partida, pero en el mundo de la filosofía no ha dejado de estar presente su legado, sus aportes siguen jugando el papel de herramientas conceptuales, que nos permiten establecer un diálogo con la tradición, instaura un filosofar ligado a los sujetos en su propia situacionalidad histórica.

Es por ello, que quisiera referirme a la *experiencia de formación* que ha significado el encuentro con la filosofía de Arturo Roig, su filosofía me ha interpelado y me ha provisto de las herramientas conceptuales para abordar las prácticas docentes.

Ya hace mucho tiempo, como estudiante de la carrera de filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba, asistí a un seminario sobre el pensamiento latinoamericano, dictado por el Prof. Peñafort, quien nos acerca a la lectura del texto de Arturo Roig *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), texto que me impactó por su densidad conceptual; encontré en él una puerta abierta para pensar y pensarnos, cuestionar y cuestionarnos sobre nuestra identidad.

Cuando llega el momento tan esperado de hacer la tesis de licenciatura, me encontraba viviendo en San Luis, alejada del mundo académico de la Facultad de Filosofía y Humanidades de Córdoba, pero un tema posible era trabajar sobre la filosofía de Arturo Roig. En ese momento tuve la oportunidad de conocer a la Profesora Violeta Guyot, quien me alienta a trabajar con este autor mendocino, que se convierte en un referente permanente, no solo en las tesis de licenciatura

y maestría, sino además para pensar la enseñanza de la filosofía en carreras no filosóficas de la UNSL.

En este sentido destacamos las preguntas que Violeta Guyot formulara en su libro *Los usos de Foucault* (1996):

> *"¿Qué sentido tiene para nosotros hoy una reflexión filosófica? ¿Cuál es el territorio en el que demarcaremos las cuestiones cruciales? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de un discurso filosófico que nos permita saber quiénes somos en este preciso momento de la historia? ¿Qué nos cabe esperar de un pensar acerca de nosotros mismos que nos coloque en el centro de una problematización radical, en la cual la experiencia de la vida nos permita pensar el pasado, fortalecer el presente e inscribirnos en la militancia de un tiempo futuro?"* (Guyot, 1996, p. 13).

Esto nos convoca a darle un sentido al pasado para pensar nuestro presente, nuestra actualidad. Arturo Roig ha trabajado intensamente historiando nuestro pasado con una finalidad de explicar el presente, desde un fuerte compromiso con la vida de los sujetos, en este sentido afirma: *"El filósofo, o quien se precie de serlo o humildemente quiera serlo, deberá regresar al ágora… deberá invertir urgentemente la fórmula: no se trata de un 'mundo del sentido', sino del 'sentido del mundo'* (Roig, 2003, p. 248).

Con estas palabras destacamos a quien con su obra y su acción ha merecido el nombre de FILÓSOFO, un Gran Maestro, Don Arturo Roig, sus aportes a la filosofía han sido y serán muy valiosos para seguir construyendo el camino de un pensar propio. Se desempeñó como docente en Universidades Nacionales e internacionales. Es conocido por su vasta obra, uno de los ejemplos más logrados de la Filosofía Latinoamericana, por lo cual ha recibido numerosos reconocimientos y distinciones, teniendo la misma un gran impacto no solo a nivel nacional sino a nivel continental e internacional. Nombrado en el *II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, como *Maestro de la Filosofía Argentina*, merecida distinción que lo destaca como Maestro de numerosas generaciones y lo posiciona con una actitud abierta al diálogo y a la escucha.

Muchas cosas podríamos destacar de su inmensa labor, pero como una forma de agradecimiento, en este caso quisiéramos resaltar fundamentalmente lo que

ha significado para nosotros, como equipo docente de filosofía sus *herramientas*; nuestro diálogo con sus textos, nos ha permitido poder destacar la verdadera potencia crítica y creadora del filosofar.

De la mano de Don Arturo hemos podido mostrar cómo la filosofía se desarrolla desde las problemáticas con las que se encuentra cada filósofo en su propia cotidianidad, desde este reconocimiento abordamos los textos con el fin de poder recepcionar el *legado* filosófico de una manera crítica y transformadora de la realidad que nos rodea. Es el camino que puede propiciar un *discurso propio* que constituye un instrumento valioso a la hora de fundamentar nuestro ser y existir en el mundo actual desde nuestra propia situacionalidad como argentinos y latinoamericanos, ha sido el camino para la reformulación de un *a priori antropológico* que invita a posicionarnos como valiosos a nosotros mismos.

Sus enseñanzas seguirán presentes en nuestro hacer cotidiano, recordemos las palabras de este GRAN MAESTRO que reflejan su posicionamiento frente al conocimiento y su manera de transmitirlo:

> *"Una pedagogía… una pedagogía en la que el educador sea a la vez educando y en la que para escándalo de muchos, el educando sea educador. Una pedagogía pues, en la que cada uno tenga su palabra –esa maravillosa palabra cargada de vida y por lo mismo radicalmente equívoca- que es la palabra con la que el ser humano, el más humilde de los hombre o de las mujeres, construyen su mundo"* (Roig, 1998, p.51).

El acto de enseñar[1] comprende la construcción de un mundo común, como lo destaca Arturo Roig, debe tomar al método como un camino y un andar, pero no marcando el camino a seguir en ese andar sino ayudar y acompañar al estudiante, de modo socrático, a construir juntos ese camino. No se trata aquí de colocar al profesor en el lugar del saber y los/as estudiantes en el lugar de la ignorancia, ambos son sujetos que saben de diferentes cosas y juntos es posible construir el camino para el aprendizaje.

[1] Reproducción parcial de temas abordados en la Tesis de Maestría en Educación Superior, Dirigida por la Prof. Emérita Violeta Guyot y Dra. Marcela Becerra Batan, UNSL, 2010.-

Los métodos de enseñanza deberían tender a que los alumnos sientan el mundo como propio y dar herramientas para que sean capaces de transformarlo. En este sentido, los métodos de enseñanza necesitan una *vigilancia* constante para evitar su absolutización y deberían ser métodos insertos en la vida y en esto consiste su eficacia, *"hay métodos que escinden la vida, que no son función de vida y que pretenden sin embargo constituirse en normas de vida aun cuando sean desde fuera de la vida misma"* (Roig, 1998, p.42). La enseñanza de la filosofía nos enfrenta a este desafío, hacer filosofía desde el presente que abre la posibilidad de una participación activa, sujetos libres y constructores de una identidad.

Una pedagogía que convoque al diálogo, en una actitud de escucha frente al otro, nos permitirían posicionarnos de otro modo con relación a la enseñanza en general y a la enseñanza de la filosofía en particular. A partir de ésta propuesta de una *pedagogía dialógica* queremos contextualizar nuestra práctica docente, porque consideramos que esta propuesta sostiene que la dialogicidad comprende a hombres y mujeres como entes históricos, es decir entes que se configuraría como agentes que construyen su propia historia, en la medida que es capaz de transformar la naturaleza y de este modo objetivarse a partir de ella, creando su mundo.

En la enseñanza, el diálogo permite el encuentro de éstos mundos humanos, encuentro que posiciona a uno, estudiantes y a otro, docentes en una comunión entre sujetos racionales.

La *palabra* que es logos y también praxis, atraviesa la práctica docente como la posibilidad de no ser privilegio de algunos, sino por el contrario convertirse en un derecho de todos. De modo que tanto docentes y estudiantes, a partir del diálogo, se puedan convocar a una sincera escucha como sujetos que saben de diferentes cosas. Docentes, que vienen de ocupar el lugar de los/as estudiantes, se convierta en una guía del camino emprendido por él.

El/la docente que enseña filosofía, no puede convertir a ésta en un monólogo consigo mismo, sino un diálogo abierto con los/as demás. Siguiendo la propuesta pedagógica de Platón, quien considera al diálogo como una forma de acceder a la verdad y que responde a un pensar esencialmente no dogmático, ya que el/la

docente (maestro/a), que no se pone en el lugar del saber, sino, como el maestro socrático, que sí se pone en el lugar del acompañamiento, para que el/la estudiante pueda encontrar por sí mismo aquello que busca e inquieta. Que la filosofía se convierta en esta posibilidad dialógica de los/as estudiantes, que toman de ella herramientas para construirse como sujetos y construir un mundo nuevo que le dé permiso al otro, para dialogar juntos sobre aquello que pensamos diferente.

De modo que tomamos en esta ocasión las palabras de Arturo Roig que entiende que: *"La pedagogía universitaria es la conducción del acto creador, respecto de un determinado campo objetivo, realizado con espíritu crítico entre dos o mas estudiosos, con diferentes grados de experiencia respecto de la posesión de aquel campo"* (Roig, 1998, p.10). Una pedagogía universitaria convocante para un encuentro activo de aprendizaje y de crecimiento, impregnada por una filosofía de la alteridad.

Este posicionamiento quiere distinguirse de las relaciones educativas que coloca al maestro/a como un referente a ser imitado, como un modelo a ser repetido, nos encontramos aquí con un *educador* que posee la palabra y la deposita en el/la estudiante, como un medio de dar cultura que éste no posee; y un *educando* que solo es capaz de oír la palabra dada por su maestro/a, en el marco de una relación de superior-inferior, dominador-dominado, sabio-ignorante, estamos en el camino de una composición que predomina la dominación de las conciencia, es decir una pedagogía que se configuraría como una práctica de alienación.

*"En vez de comunicarse, el educador hace comunicados y depósitos que los educandos, meras incidencias, reciben pacientemente, memorizan y repiten. Tal es la concepción 'bancaria' de la educación, en que el único margen de acción que se ofrece a los educandos es el de recibir el depósito, guardarlos y archivarlos. Margen que solo les permite ser coleccionistas o fichadores de cosas que se archivan"* (Freire, 2002, p.72).

Esto implica una concepción antropológica que sitúa a los seres humanos en una posición de desigualdad, e inclusive podríamos afirmar que hay un no reconocimiento del otro como sujeto, y se los reconoce como *seres fuera de* o *al margen de*, causas de lo anormal en una sociedad *sana*.

En esta situación de una educación que no ha podido configurarse, durante mucho tiempo, en una pedagogía dialógica, quizás acotada en el marco de nuestra situacionalidad de países dependientes; pero sí vemos que ha producido una necesidad de buscar vías de cambiar la situación reinante y poder instalar una formación educativa diferente y que en algún sentido contribuya a la configuración de un *nosotros como valioso*. Como afirma Prieto Castillo: *"El filósofo pedagogo, cuando lo es, logra una maravillosa conjunción entre el pensar y el actuar. Si uno crea obra y a la vez la enseña, y si esa obra se orienta a abrir alternativas para apropiarse del contexto y crear y recrear la propia cultura, lo más coherente es que la pedagogía basada en aquélla se oriente a ofrecer el espacio y el ambiente para que el aprendizaje sea construcción de cultura y de uno mismo"* (Roig, 1998, p.12).

Este posicionamiento plantea de base un cambio radical en las relaciones entre los sujetos *empíricos* e *históricos* y les abre un nuevo camino para el pensar. Aquí vemos plasmada una dialéctica entre estos tres elementos: la filosofía, la enseñanza y la constitución de subjetividad.

De este modo, en el marco de una *pedagogía universitaria*, quisiéramos situarnos para reflexionar sobre la enseñanza de la filosofía y la posibilidad de producir un encuentro con el saber filosófico y que a través de la lectura de sus textos, se pueda constituir el/la estudiantes, para nosotros el *sujetos en formación*, en un profesional activo, creador y transformador de su propio mundo; todos poseemos la capacidad de convertirnos en filósofos, particularmente los/as estudiantes que se configurarían como *aprendices de filósofos*, ya que intentamos que aprendan, en algún sentido a filosofar.

Si aceptamos que esto es así, ¿qué le queda al docente de filosofía cuando se propone enseñar?, está consciente ¿que no podrá solo abocar su tarea a impartir contenidos, sino que principalmente debería inclinarse hacia una actitud crítica sobre el conocimiento filosófico, sobre el problema de la verdad, sobre el impacto de éstos contenidos en los/as estudiantes?

¿Desde qué lugar filosófico-epistemológico piensa el/la docente sus prácticas? *"intentamos desplegar las condiciones de posibilidad de las prácticas filosóficas y pedagógicas articuladas en un doble diálogo con los discursos de los filósofos, con los saberes de su época y con nuestra propia situación, realizando un doble*

*esfuerzo crítico, respecto de los textos y de nuestra posición de lectores, intérpretes e interlocutores"* (Guyot, 1998, p. 85).

De este modo creemos que la enseñanza de la filosofía, que el diálogo con los textos filosóficos les permitiría a nuestros/as estudiantes develar *el sentido del mundo*, es decir, aprender a bucear en el texto filosófico y leerlo como una puerta abierta a una época de modo que sean capaces de resignificar ese *legado* filosófico e intentar construir su identidad, ser críticos con el devenir social, político e incluso educativo que los rodea en su vida cotidiana.

# *De la historia de las ideas hacia una filosofía latinoamericana*

# Capítulo 1

# *En busca de las raíces de la filosofía Latinoamericana*

# Introducción[2]

***"La filosofía, el verbo, decíamos, es una expresión del hombre;***
***y el hombre solo es original por su origen, por su concreta personalidad, por su individualidad".***
**Leopoldo Zea**

Nuestro propósito es examinar la filosofía construida por Arturo Roig, que implica el desarrollo de una historia de las ideas latinoamericanas, que por cierto tiene características peculiares. El conocimiento y reconocimiento de nuestro pasado filosófico e ideológico, es para él condición necesaria para poder hablar de futuro. Esta disciplina, la *historia de las ideas*, encarada desde una nueva óptica, se construye como un modo de autoconocimiento de los pueblos, y permite entender los elementos alienantes, lo que nos ata, pero también es un camino para un filosofar propio desde la categoría de *liberación*.

La palabra *liberación* tiene un valioso significado, constituye la base desde donde se levanta la filosofía de Roig, que presenta al sujeto como un agente activo, capaz de transformar la situación que lo rodea, inserto en su propia geografía, la de Latinoamérica, además poseedor de un sentimiento de compromiso con la realidad. Desde este lugar su filosofía toma la forma de la liberación e integración de los pueblos latinoamericanos, gracias a que se nutre de distintas disciplinas.

Su filosofía se ha hecho partícipe de la *quiebra producida dentro de las filosofías de la conciencia* y confronta con total rigurosidad, las nuevas *filosofías de denuncia*, freudismo y marxismo, dialogan con ellas desde una actitud crítica, desde una postura dialéctica abierta, le interesa estudiar al sujeto concreto, y la manera de objetivarse dicho sujeto en la historia. Por lo tanto no solo le interesa sobre que se hace filosofía, sino también, *cómo* y *para qué se hace*, cual es el proyecto que lleva implícito.

[2] El presente libro es el resultado de mi trabajo de tesis de Licenciatura en Filosofía, en la UNC, que fue dirigido por la Prof. Violeta Guyot.

Desde una postura *historicista*, reconoce un hecho fáctico fundamental, para su punto de partida, la reformulación del *a priori antropológico*, como categoría esencial y necesaria para que pueda reconocerse la autenticidad del hombre y pronunciar el discurso filosófico, ideológico o político. La incorporación de estos discursos al nivel del discurso filosófico, es causa de una ampliación metodológica, que lleva a que la historia de la filosofía sea mostrada como historia del pensamiento.

El estilo de su filosofía se caracteriza por ser un discurso del *futuro*, mira hacia adelante, busca nuevos símbolos que sirvan para nuestra realidad. Con respecto a la recepción de la filosofía europea, considera necesario producir una inversión en la filosofía hegeliana, que tiene como símbolo el *búho de minerva* que levanta su vuelo al atardecer, es decir la filosofía, como fenómeno crepuscular de la historia. En contraposición a esto, Roig toma como símbolo *la calandria* que inicia su vuelo a la mañana y apunta al *futuro* de los pueblos.

La construcción de su filosofía comienza en una época difícil, donde se cuestionaba si existe la filosofía latinoamericana o si simplemente se trataba de un trasplante del pensamiento europeo a nuestras tierras. Para Roig la filosofía latinoamericana no es europeizante y considera: que "*debemos filosofar, no para hacer filosofía latinoamericana, sino simplemente para filosofar, más un filosofar auténtico, es decir, que reúna dialécticamente lo universal con lo particular, lo concreto, que no es otra cosa que lo nuestro en cuanto objeto preeminente, por donde aquel filosofar vendrá a ser americano*" (Cerrutti Guldberg, 1983, p. 285). Un filosofar desde lo particular tendrá como resultado una filosofía de américa latina. Esta tiene como símbolo a *Calibán* que representa para nosotros la inversión de la filosofía europea y muestra cómo es posible, de esta manera, que se convierta en un filosofar de *liberación*.

Consideramos necesario abocarnos al estudio de las raíces de la filosofía latinoamericana, porque nos interesa conocer las causas de su nacimiento. Dentro de esta filosofía, el estilo que genéricamente es denominado *filosofía de la liberación*, enrola a Arturo Roig, con una intensa producción, en la línea de una filosofía auténticamente latinoamericana, partiendo de la historia de las ideas.

La situación social y política, en la década del 70, posibilitan el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana, frente a la situación de alienación en que se encontraban los sujetos, bajo el dominio de potencias occidentales; en este contexto localizamos la necesidad de una toma de conciencia por parte de los pueblos oprimidos. La filosofía nace de esta circunstancia, expresa la urgencia de cambiar este destino y pasar de una filosofía dependiente a una filosofía horizontal de solidaridad. Esto implica una filosofía para la humanidad como totalidad.

Es importante para nuestro estudio descifrar en la historia, el surgimiento del filosofar y descubrir las categorías que producen una reflexión filosófica en las distintas épocas. Intentamos develar, a través de la historia, como se ha ido manifestando el espíritu especulativo en el seno de la filosofía latinoamericana. Para esto es necesario, bucear en el legado de la filosofía occidental, en su influencia, para develar el sentido de la misma de acuerdo a las circunstancias y tiempos históricos de nuestros pueblos.

# Surgimiento del filosofar

*"el pensar filosófico ibero-americano fue, en general, escasamente especulativo. Todo se redujo a credos filosóficos, en función de la actividad política y la organización constitucional. Prevaleció el pensamiento pragmático y el dogma ejecutivo. Se escribían libros de acción pero siempre invocándose un alto pensamiento filosófico.*
*Ni filosofía pues, ni ciencia pura. Con el andar de los años surge levemente el espíritu especulativo"*

**Corolario Alberini**

La filosofía en nuestras tierras como pensar propio fue despertando con el correr del tiempo, acorde a las necesidades que se fueron presentando con el nacimiento del sentimiento de identidad y libertad de los pueblos. La filosofía latinoamericana surge al calor de hombres y mujeres que se sintieron expulsados de la historia. Como afirma Roig (1993) resultan inseparables ideas y hechos. Las ideas cimientan hechos y también escudan realidades fácticas. Es por ello que consideramos realizar un breve recorrido en busca de la construcción de un filosofar propio.

Resulta importante destacar, que Arturo Roig, perteneció a la *Filosofía de la Liberación latinoamericana* y para poder entender a este movimiento es necesario hacer un breve recorrido histórico del surgimiento de la filosofía en el contexto de Latinoamérica, particularmente en Argentina, para vislumbrar cómo se dio el paso de un saber meramente repetitivo a la construcción de una auténtica filosofía.

La influencia de la filosofía occidental en nuestras tierras, comienza desde la época colonial, en principio se destaca una incipiente *escolástica* que luego fue rechazada, por una fuerte atracción al pensamiento *iluminista,* momento en el que vemos presentarse un sentimiento de aprecio a la cultura propia y una toma de conciencia de la capacidad de autogobernarse, relacionado con una propuesta de emancipación política.

Hacia 1830 surge el *romanticismo,* que atesora la concepción iluminista y pone el acento en lo particular, en la nación y germina la necesidad de sentar las bases de una futura organización nacional. Resulta prioritario recordar que *"Las ideas filosóficas procedían del extranjero y tomaban de inmediato una inflexión activa y política, más o menos adaptada al ambiente histórico argentino"* (Alberini, 1966, p.124).

En estos períodos de influencias, no podemos apreciar el desarrollo de una filosofía, solo observamos la asimilación de filosofías extranjeras a la problemática nacional, que permitieron justificar su acción por medio de esas grandes ideas filosóficas. Como dice Alberini (1953) *"no se trata tanto de ideas filosóficas sino más bien de una Weltanschaung"* (p.9).

Alberini destaca la labor de Alberdi, que como miembro de la generación del 37, consideró que el progreso es el logro de una nacionalidad que se daría por la adopción de una filosofía propia, lo expresaba con estas palabras:

> *"gobernémonos, pensemos, escribamos procedamos en todo no a imitación de pueblo ninguno, sino como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu con la individualidad de nuestra condición nacional... hemos de continuar la tarea de nuestros revolucionarios de mayo, la conquista del genio americano"* (Alberdi, 1957, p. 327-328).

No podemos pasar por alto la figura de Alberdi en este desarrollo, quien profesaba adhesión a la ley del progreso universal, al modo romántico. El progreso, para el autor del *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* (1957), constituye el logro de la nacionalidad. Ello acontece por la adopción de una filosofía propia, que nos abre el camino de toda emancipación, mediante la afirmación de una razón libre, esto nos proporciona distinguir en el contexto de la sociedad, los principios humanos que son invariables, de aquellas manifestaciones variables en las formas nacionales. Comprender esto significaba lograr la toma de conciencia de lo que es nuestro, constituirse en pueblo civilizado. Era necesario descubrir la estructura actual de nuestra sociedad: al decir de Alberdi:… *"es tiempo de estudiar su naturaleza filosófica y vestirlas de formas originales y americanas"* (1957, p. 327).

Alberdi consideraba a la filosofía como una unidad en lo que respecta a los problemas y los métodos, o sea en su naturaleza, pero variable en sus aplicaciones, porque debe atender las necesidades propias de cada país, en sus respectivas épocas. Si tenemos en cuenta la época en que le tocó vivir, vemos que debió continuar con la obra de nuestros revolucionarios y esto implicaba *"la conquista del genio americano"* (Alberdi, 1957, p. 329).

El logro de la libertad para poder civilizarnos, reclama una marcha progresiva, es decir, pasar las distintas edades de los pueblos para poder llegar a la democracia, *"el pueblo que quiera ser libre ha de ser industrial, artista,*

*filósofo, creyente, moral. Suprímase uno de estos elementos se vuelve a la barbarie"* (Alberdi, 1957, p. 332).

En 1880, cuando concluyó la época de la organización constitucional, el espíritu romántico comenzó a decaer y se manifestaron entonces las primeras formas de ideología *positivista*, que en América Latina asumió distintas formas en diferentes países, según los intereses particulares de cada uno de ellos. En general, el positivismo produjo una ruptura con el deísmo y el panteísmo y alentó un nuevo optimismo filosófico, superador del pesimismo metafísico.

Algunos sostienen que, cuando el positivismo desembarcó, por aquella época en Argentina, ya existía quienes profesaban esa doctrina de origen autóctono, Alberdi le dio forma sin ser esa su filosofía personal. Decía:

> "*vamos a estudiar filosofía evidentemente, pero a fin de que este estudio, por lo común estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no una filosofía aplicada a organizar sensaciones, no una filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias vanas, sino una filosofía aplicada a los objetos de interés más inmediato para nosotros, en una palabra, filosofía y política de nuestra industria y comercio, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y de nuestra historia. Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades, pues según estas necesidades se determinará cuáles son los problemas que américa esta llamada a establecer y resolver en este momento, que son los de la libertad, derecho y conquistas sociales, etc. De aquí es que, esencialmente, la filosofía americana debe ser política y social en su objeto, ardiente y realista en sus procederes, republicana en su espíritu"* (Alberdi, 1981, p. 9).

El positivismo en Argentina en particular y en Iberoamérica en general, fue una filosofía aceptada por estar en sintonía con las circunstancias políticas y sociales vividas en la época, por el afán de Iberoamérica de entrar en la modernidad. Se creyó que el positivismo, era el camino del progreso.

En argentina, desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, podemos notar que hubo varias generaciones de positivistas, hasta su culminación con José Ingenieros. Dicha concepción filosófica fue sostenida por las clases dirigentes.

Subrayamos que luego de la adhesión al positivismo, aparecen algunas manifestaciones intelectuales que se posicionan como una reacción contra esta filosofía. Cuenta Alberini, que se decía *"La ciencia positiva es el estudio relativo de lo relativo, la filosofía es el estudio relativo de lo absoluto"* (Alberini, 1953, p. 11). A principios del siglo XX, hay una gran variedad de influencias filosóficas que afirman la postura anti positivista. De gran importancia fue la llegada de Ortega y Gasset en 1916; que permaneció por el espacio de seis meses y contribuyó a la formación, con mayor agudeza, de un pensamiento crítico y especulativo.

Comenzaron a entrar otros tipos de filosofías, nos encontramos con una variedad de propuestas que produjeron un gran impacto, tales como Bergson, Nietzsche, Schopenhauer, etc. Conjuntamente, se inició la lectura de Kant de la mano de Rodolfo Rivarola (1857-1942), quien introdujo la Crítica de la razón pura en la facultad de filosofía y letras. *"Los primeros profesores de la flamante Facultad fueron de orientación positivista (Piñero, Matienzo, Bunge, Ingenieros...) Rivarola fue Profesor en la Facultad desde sus inicios, enseñando psicología, como antesala de la filosofía, pero sin apartarse de los modelos naturalistas. El primer indicio de reacción se registra cuando pasa en 1904 a la cátedra de Ética y Metafísica: 'La significación de Rivarola en este sentido reside en la difusión que dio al pensamiento kantiano. La vuelta a Kant fue una de las vías de salida al cerco positivista* (Torchia Estrada 1961, p. 240)

En el siglo XX aparece una generación de filósofos, que Francisco Romero denominó los *Fundadores o normalizadores,* que contribuyen a encausar a la filosofía hacia una producción articulada por normas científicas en el contexto de instituciones académicas.

*"El término Normalidad Filosófica fue expuesto por Francisco Romero el 15 de septiembre de 1934 en una reunión que el Club de "Poetas, Escritores, Novelistas" conocido con las siglas P.E.N de Buenos Aires organizó al catedrático español Manuel García Morente (1886-1942); en este festejo*

*Romero dirigió el discurso a Morente y dio a conocer que: "lo que faltaba hasta hace poco en España, lo que acaso falta todavía entre nosotros, es lo que llamaré "normalidad filosófica"; quiero decir, la filosofía concebida como una función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta"* (Rivas Osorio y Deraso Andrade, 2020, p.56)

Entre los intelectuales que menciona, se podrían destacar, en nuestro país a Alejandro Korn, Alejandro Deustua en Perú, Antonio Caso y José Vasconcelos en México, Carlos Vaz Ferreira en Uruguay y Enrique Molina en Chile. Buscaban emanciparse del positivismo, profesado por una minoría, que se había convertido en filosofía oficial.

Los fundadores cambian la tónica de la filosofía, esto implica una actitud distinta, tanto de los románticos como de los positivistas, que habían anulado las influencias del pasado. Por el contrario, este grupo lo revaloriza, al proclamar la libertad sin límites del filosofar, recalcar lo propio, lo nacional.

Esta generación le dio importancia a lo nacional conectándolo con las preocupaciones filosóficas, *"la obra de los fundadores consistió no solo en ampliar el panorama de la filosofía, sino de la política y la cultura toda de Iberoamérica, en desembarazarse de un determinismo y proclamar que la vida humana, fundada en la libertad, tiene ante sí un infinito número de posibilidades en todos los órdenes"* (Villegas, 1963, p.38).

Algunos hechos que contribuyeron a que la filosofía ingrese en la normalidad, se destaca la creación de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires en 1896 y de la Facultad de Humanidades de La Plata en 1952; otro hito importante, como lo habíamos destacado, fue la llegada de Ortega y Gasset en 1916, entre otros acontecimientos, que junto con la aparición de libros y artículos favorecen al desarrollo de una formación seria y disciplinada del pensamiento filosófico, hacia una articulación entre lo americano y el pensamiento universal.

En 1936 Alfonso Reyes señaló la situación especial de Latinoamérica, debido a la fatalidad de nuestra historia, por haber nacido en *una orbe de segunda clase*. *"la independencia y todas las vicisitudes del siglo XIX no habían sido otra cosa que expresión del intento de superar esa fatalidad para convertirse en hombres de primera clase"* (Villegas, 1963, p. 76).

En la década de 1930 a 1940, aparecieron obras de Ezequiel Martínez Estrada, Roberto Prudencio, Gilberto Freyre y Samuel Ramos que fueron producto de una visión americanista, marcaron la verdadera causa de nuestros males, que era no aceptar lo que somos, volver la mirada a otra parte y menospreciar lo propio de América.

En Latinoamérica, el inicio del siglo XX se ve coronado, entre los intelectuales de la región, con la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía propia. "*La característica esencial de dicha filosofía como 'latinoamericana' consiste en sus lazos con la realidad latinoamericana, con los problemas cardinales del continente. Los problemas y las contradicciones de la sociedad latinoamericana, siendo motivo interno de la actividad de los representantes de esta filosofía, son también el tema principal de sus trabajos"* (Demenchonok, 1987, p. 124).

Podemos apreciar que las reflexiones sobre la identidad filosófica latinoamericana caracterizaron a esta época. Recién, a partir de la década del cuarenta se formula explícitamente la pregunta por nuestra identidad, si bien fue una preocupación de varios intelectuales, nosotros destacaremos en las voces de Leopoldo Zea y Risieri Frondizi, voces que resuenan en posteriores reflexiones.

En Leopoldo Zea, el origen de la identidad filosófica latinoamericana está en la historia, en su cultura, a pesar de que se trate de modelos extranjeros, el reflexionar es siempre desde la propia situación. En este meditar sobre la propia cultura encontramos a hombres como Abelardo Villegas, Diego Domínguez Caballero y Guillermo Francovich.

*"El mal —escribe Zea analizando esta situación conflictiva— está en que sentimos lo americano, lo propio, como algo inferior. El mal está en que queremos adaptar la circunstancia americana a una concepción del mundo que heredamos de Europa y no adaptar esta concepción del mundo a la circunstancia americana" (Salazar Bondi, 1968, p.79)*

En una postura diferente, encontramos a Risieri Frondizi, para quien la especulación filosófica no puede estar encaminada a la cultura nacional, o a las determinaciones de los pueblos. Se trata de una filosofía "en" América Latina y no "de" América Latina.

*“Frondizi echa de menos la originalidad, no la americanidad. Le parece más bien que en los últimos años se ha cometido el error de acentuar este carácter y de creer que por la vía de la especificación nacional se van a obtener frutos originales. Contra esta tendencia considera que no hay que tener ningún propósito deliberado de hacer filosofía de índole continental, sino pensar filosóficamente sin especificaciones. ‘Para que surja una filosofía iberoamericana hay que “hacer’ filosofía sin más; el carácter iberoamericano vendrá por añadidura.”(Salazar Bondi, 1968, p.56)*

Muchos filósofos han sido omitidos en este recorrido, pero nuestra intención es hacer una breve introducción acerca de la historia de la búsqueda de un pensamiento en y para América Latina, con el propósito de realizar una relectura contextualizada del filosofar de Arturo Roig. Realizamos un breve recorrido sobre las influencias filosóficas y los primeros pasos hacia un filosofar propio, para continuar dicha tarea nos introduciremos en el sentido de la *Filosofía de la liberación latinoamericana*.

# Filosofía de la liberación

El inicio de la década del 70 se ve coronada, entre los intelectuales de la región, por el florecimiento de un nuevo estilo del filosofar, aunque fue en nuestro país donde se presentó de forma más activa, particularmente en el *II Congreso Nacional de Filosofía* que se realizó en 1971; con el correr del tiempo poco a poco se fue convirtiendo en un fenómeno continental *(Demenchonok,* 1987*)*.

Dicho movimiento cobra fuerza en oposición a la llamada *normalidad filosófica,* que tuvo un papel muy importante dentro de las universidades en Latinoamérica, se dedicó al estudio de las influencias recibidas, por parte de las culturas extranjeras, es por ello que el reflexionar filosófico se vería condicionado por una dependencia cultural, que imposibilitaría, de alguna manera el surgimiento del pensamiento propio.

Por dicho motivo, la filosofía de la liberación se posiciona como un nuevo estilo de filosofar, en quiebra con ese modelo. Este hecho se produjo en la década del

setenta, lográndose pensar más allá de los ideales de la normalidad. Este nuevo reflexionar constituye una denuncia y diferenciación respecto de aquel proyecto.

Mario Casalla (1985) resume el nuevo planteamiento:

*"1) necesidad de ruptura ontológica con ese modelo y sus supuestos fundamentales;*

*2) la gestación y elaboración de un nuevo proyecto ontológico/político, que permita emerger (y se alimente) de nuestra identidad y diferencias culturales y comunitarias;*

*3) la relectura y apropiación de aquella trayectoria peculiar, (hoy planetaria), desde el espacio ganado a partir de la propia identidad cultural;*

*4) la denuncia y la no resignación en la dependencia que ese modelo supone y realimente y, por el contrario, el planteo de la liberación como opción latinoamericana básica"* (p. 55).

Esto es lo que se planteó la filosofía de la liberación en su comienzo, como contrapartida de la *normalidad filosófica*. Con el correr de los años se fueron formulando los problemas de esta nueva producción filosófica, como la redefinición de la idea de libertad, la particularidad del sujeto del filosofar, el esclarecimiento de la categoría de universalidad con respecto a la categoría de nacionalidad etc.

*"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 vieja lucha por su liberación"* (Cerutti Guldberg, 1983, p. 12). Este grupo de filósofos se planteó cambiar las estructuras políticas y sociales reinantes en la época, dichas estructuras eran consideradas injustas por que se vivía una relación de dependencia con la cultura occidental, donde lo propio era desvirtuado, era lo otro. La expansión de la cultura europea había llevado a los pueblos latinoamericanos junto con África y Asia a una situación de alineación.

Es importante tener en cuenta que, el regreso de Perón a la Argentina, coincidió con las primeras manifestaciones de este grupo de filósofos. El triunfo del peronismo vino a significar para el pueblo argentino y para todos los pueblos del continente, la ilusión de cambiar la situación impuesta y alcanzar los objetivos

propuestos. Algunos de ellos intentarán justificar mediante el proyecto filosófico; al peronismo, a la política ejercida tanto a nivel nacional como internacional por su jefe. Pero los filósofos de la liberación se negarán a ser simplemente una ideología oficial y son exiliados. La emigración se produce hacia países donde es posible la crítica; países como México, Costa Rica, algunos de Europa. Pero un grupo de filósofos de la liberación, aceptaron la situación política de su país y fueron cambiando el ideal propuesto para amoldarse a la situación reinante.

En los representantes de esta corriente, se observa que su finalidad no estaba circunscripta a lograr un nivel de especulación puro, sino que su filosofar estaba inscripto en los contenidos históricos y políticos de los países latinoamericanos.

"*Histórico, porque esta enfilado al proceso de la lucha de los pueblos latinoamericanos. Político porque está dirigido a materializar el proyecto político del pueblo"* (Demenchonok, 1987, p. 128).

La propuesta es realizar el proyecto nacional, producto del acontecer social, político, histórico como manifestaciones de nuestra cultura. Desde esta particularidad, la construcción de una filosofía universal, pero entendiendo dicho *universal* como concreto, particular. Para poder llevar a cabo este proyecto era necesario tomar conciencia de la posibilidad de liberarnos y construir un filosofar propio de la realidad de nuestro pueblo.

Este programa filosófico se difundió por toda América Latina donde encontró representantes. Tomó de este modo el carácter de un fenómeno continental. Dicho movimiento tuvo mayor acogida en Argentina, constituyó en general, una fuerte oposición al desarrollismo que caracteriza a la década de los sesenta en Latinoamérica; rivalidad producida hacia este movimiento porque fue considerado, como sinónimo de explotación y dependencia, y de este modo fue obstáculo para la independencia y el progreso social de sus países. Se consideró como única solución, el corte con la dependencia imperialista y con la opresión social.

A pesar de las diferencias bien marcadas, este grupo, en general atendió a los problemas sociales y políticos de sus pueblos. Es un filosofar surgido de los problemas de la realidad de Latinoamérica, del hombre, de la cultura, de la política, del desarrollo social.

Como hemos dicho, hay distintos matices en este grupo de filósofos preocupados por encontrar una identidad y construir una filosofía para América Latina. Horacio Cerrutti Guldberg (1983) hace referencia a dos sectores enfrentados, sin ser los únicos. El *sector populista*, en donde encontramos un *subsector de extrema derecha* y un *subsector del populismo ingenuo*. Y el *sector crítico del populismo*, encontrándonos con un subsector historicista y un subsector problemático.

Dentro del *sector populista*, Cerrutti Guldberg considera en general la tendencia a formular el discurso sobre las ambigüedades del peronismo populista. Dentro de este discurso filosófico populista, encontramos subsectores, como especificamos. De *extrema derecha,* que ha tenido como criterio filosófico el dogmatismo de la ambigüedad concreta, quedando disuelta tal ambigüedad, porque tiene como punto de partida una posición ideológica y política específica. *"Vale decir, de una ambigüedad que deja de ser tal desde el momento que parte de una posición ideológica y política concreta y agresivamente represiva de otras posiciones posibles".* (Cerutti Guldberg, 1983, p. 200).

El *populismo ingenuo*, subsector del populismo, críticamente trata de tomar cierta distancia del peronismo. Y mantiene sus planteos dentro de la ambigüedad abstracta. En este sector continuar *"en la ambigüedad les permite hablar de todo un poco generalizando siempre. Si no se concreta, el planteo permanece todavía demasiado alejado de la realidad como para ser eficaz y, cuando se concreta, aparece adherido claramente a posiciones idealistas reformistas"* (Cerutti Guldberg, 1983, p. 200).

En el interior de este subsector encontramos una actitud de represión ante la duda de su originalidad, siendo evidente la falta de libertad de expresión. Esto puede hacerse extensivo a todo sector. Dicha represión se sintió fuertemente en otros sectores de la filosofía latinoamericana, en donde se trabaja con categorías distintas, y se realizaba una actividad intelectual y filosófica. Esto se puede apreciar en los partidarios del dogmatismo de la ambigüedad concreta que se enfrentó al grupo salteño, por la crítica que este hizo a ciertas afirmaciones del populismo. Se produce de esta manera censura en las publicaciones del grupo salteño y en todo el sector crítico del populismo.

La división del sector populista con el sector crítico, está estrechamente relacionado con la diferencia de apreciaciones que se hace del marxismo; el repudio por parte de los populistas, que consideran superada dicha ideología. En el sector crítico la apreciación de dicha ideología es positiva. Se asume el discurso marxista y también el discurso freudiano críticamente. Esta narración crítica surge en el camino emprendido en búsqueda de la realidad argentina y latinoamericana.

El *sector crítico*, contiene por lo menos dos subsectores;

1- el *subsector historicista*, porque busca en la historia, las fuentes del filosofar nuestro y de todos los países latinoamericanos, pone énfasis en la labor historiográfica.

2- El *subsector problemático*, dentro de la filosofía de la liberación, pone énfasis en la epistemología para poder cuestionar de esta manera el propio discurso.

En general desde el populismo, puede ser considerada la filosofía como un saber de salvación. Por otro lado, en particular en la *ambigüedad concreta* localizamos pensadores, entre otros como Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Amelia Podetti, en donde encontramos una filosofía de la cultura y de la historia hacia la recuperación ontológica del ser americano, teniendo como misión el análisis de lo cotidiano y la búsqueda de conceptos que muestran la riqueza del fenómeno cultural americano. En el otro subsector de la *ambigüedad abstracta*, destacamos a Juan Scannonne, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles etc. Encontramos una filosofía ligada a la teología, *"esta filosofía no quiere ser otra cosa que la relectura de la praxis histórica, pero entendiendo praxis al modo de acción blondeliana, acción abierta a la trascendencia, alteridad y gratuidad de la contemplación divina"* (Cerutti Guldberg, 1983, p. 211).

En el *sector crítico del populismo* encontramos, un subsector problemático con Hugo Assmann y Agusto Salazar Bondy, este grupo mantuvo una permanente actitud crítica hacia el discurso populista, constituyéndose en contra-imagen del mismo: *"la filosofía que sostiene este subsector, es la de una filosofía que debe producir una ruptura epistemológica para dar luz al nuevo campo de problematicidad en que se haga efectivamente posible un discurso liberador,*

*pero con la plena conciencia que este paso, incluso epistemológicamente, una ruptura política que acabe con la dominación"* (Cerutti Guldberg, 1983, p. 292).

Dentro del subsector critico historicista, tenemos la figura de Roig y también podemos ubicarlo a Leopoldo Zea.

# Arturo Roig y la filosofía de la liberación

A nuestro autor lo ubicamos, en el *subsector historicista* porque su labor, dentro de la filosofía de la liberación ha estado encaminada a develar nuestro pasado filosófico e ideológico. Propone realizar un estudio concienzudo de nuestro pasado, desenmascarar las ambigüedades que impidieron la liberación social y nacional, lo que implica una importante tarea de integración.

Roig fue el conductor del grupo de la filosofía de la liberación, formado en Mendoza, con la participación de Enrique Dussel y otros; este movimiento se manifestó en otras provincias de nuestro país, por ejemplo en Salta con la participación de Cerrutti Guldberg; encontramos brotes de este nuevo filosofar también en Córdoba y Buenos Aires. La finalidad que impulsa al grupo mendocino se expresaba en una modificación de la universidad estatal para convertirla en una institución modélica, inspirados en Paulo Freire. Este movimiento se encontraba dentro de la línea del peronismo, sin pertenecer a la estructura orgánica del partido, de este modo dicha ideología era asumida como pautas para el accionar, encaminado no solo a la liberación nacional, sino también social.

Desde los comienzos de este movimiento descubrimos juntos las figuras de Dussel y Roig, sus trabajos estaban encaminados a una causa común, partiendo ambos de una filosofía práctica, e incorporan categorías de análisis del campo de la antropología. Pero Roig en realidad siempre se mantuvo al margen de los criterios generales adoptados y sobre la base de su propio juicio marcó las ambigüedades, que a su entender ha tenido la filosofía llevada a cabo por Dussel. *"Negar un pasado tal como lo ha practicado Dussel lleva a que no tenga sentido hablar del futuro de américa"* (Roig, 1993, p. 208). No estaba de acuerdo con las asociaciones filosófico-teológicas por que impedían la fundamentación ontológica. Roig propone una ontología sin caer en ontologismos y formalismos,

porque estos constituyen el peligro de desconocer la historicidad del hombre y su relación con la técnica.

Las ambigüedades entre estos distintos sectores son muchas y se manifiestan tanto a nivel teórico como de la praxis. Esto tuvo como consecuencia dentro del pensamiento de Roig un distanciamiento de la filosofía de la liberación porque percibió en ella, incoherencia doctrinal. A pesar de ello no ha dejado de trabajar por la liberación de América Latina.

Esto lo llevó a escribir un artículo en 1984 llamado *"Cuatro tomas de posición a la altura de los tiempos"*, dando las causas de su real alejamiento. Nos dice: *"lo rechazamos en cuanto pretendida alternativa entre, el individualismo liberal capitalista y el marxismo; el que para muchos liberadores continuaba siendo colectivismo anticristiano, rechazamos el anti historicismo, así como los residuos ontologistas y anti dialecticos y por último, declaramos de fundamental ambigüedad el uso de la palabra pueblo, así como el tercerismo que muchos proponían a partir de esa categoría"* (Roig, 1993, p. 204).

El modo de trabajar y de enfrentar los problemas que se han ido suscitando, en el camino de la construcción de un filosofar latinoamericano, Roig ha adoptado una metodología distinta de la analéctica por Dussel; se ha manejado con la dialéctica y ha considerado necesario un dialogo con el marxismo, sin buscar una tercera posición entre este y el capitalismo.

Las dificultades con que se encontraba el grupo de Roig, para utilizar la palabra pueblo, se debieron a las ambigüedades que esta mostraba, puesto que era una de las claves del populismo y porque pertenecía al discurso oficial. Esta palabra no solo aparecía en el discurso demagógico, sino que también era el camino al irracionalismo, como por ejemplo al telurismo. Por esta causa se vieron obligados a tomar precauciones en el uso de dicha palabra.

Otra de las dificultades, con relación al populismo, se refiere al sujeto histórico que: *"no es evidentemente el filósofo, en el sentido que no es tarea del filósofo asumir la voz del oprimido y hablar por él. Esto es además muy riesgoso, pues ahí el filósofo se pone como mediación de la voz del otro y puede caer en la ilusión de que formula esa voz, no de que la reformula, que es precisamente la trampa del caudillo populista"* (Roig, 1993, p. 208). Lo que propone es ser solo

intérpretes y no voceros, para evitar la anulación del pensamiento filosófico. Esto está relacionado con el discurso político que reformula la demanda social, el hombre político es el protagonista, no el filósofo; este solo hace la justificación de la reformulación.

# Capítulo 2

# *Historia de las ideas en la filosofía Latinoamericana*

# Introducción

Hemos analizado en líneas generales, como ha surgido el filosofar en América Latina. En nuestro relato marcamos los antecedentes, que tuvieron como consecuencia la llamada *filosofía de la liberación*. En ella ubicamos a Arturo Roig, en una de las tantas líneas que la configuran y que ha sido de gran importancia, no solo para Argentina sino para toda Latinoamérica.

Nuestro autor ha trabajado intensamente historiando nuestro pasado porque la historiografía representa para él, el conocimiento de la mentalidad de una época, y nos permite tener una noción global de la historia.

La propuesta de su trabajo fue la construcción de la *historia de las ideas*. Su primitivo plan inicial era llevar a cabo una historiografía regional por países y posteriormente poder realizarla de América Latina en general. Este interés especial de encaminar sus estudios hacia la historiografía, radica especialmente en lo que constituye un modo de comprensión de las raíces de los pueblos, necesario para obtener una amplia visión del presente y la real posibilidad de proyectarse hacia un futuro.

Teniendo en cuenta que estos estudios han cambiado el rumbo que los motivaba en un principio, es decir desde aquel inicial interés erudito hacia una herramienta de autoconocimiento; Roig en la línea de reflexión de Leopoldo Zea, acompaña esta mirada.

> *"Bien lo señala Zea: la historia de las ideas ha adquirido para nosotros los latinoamericanos un sentido que ha superado hace tiempo el mero interés erudito que pueda haberla movido en alguna ocasión, para convertirse en una imprescindible herramienta de autoconocimiento. Superada la célebre afirmación de Augusto Comte de que las ideas gobiernan el mundo y como también la afirmación de un cierto marxismo vulgar, según el cual son las ideas el reflejo mecánico de una infraestructura, lo cierto es que en nuestras ideas se ha venido a asignarles, sin caer por eso necesariamente en un idealismo,*

*un papel como agentes en el proceso histórico"* (Roig, 1993a, p. 13).

Roig nos muestra, el surgimiento y la expansión de la historia de las ideas en América Latina y como esta se ha convertido en tarea permanente. *"Si tenemos presente este espíritu de autoafirmación nacional y continental, esta exigencia de visualizar los principios de nuestra forma de identidad, dentro de los marcos de una justicia social, nos podremos explicar el papel que, desde sus más lejanos orígenes, se concedió a esta a veces difusa forma de saber a la que se ha denominado 'historia de las ideas'"* (Roig, 1993a, p. 13).

# Desarrollo de la historia de las ideas

Quisiéramos destacar algunos antecedentes que contribuyeron al florecimiento de una historia de las ideas, aportes que fueron delineando el pensar roigeano, que favorecieron a la valoración y al conocimiento de lo que somos, y la capacidad de Latinoamérica de reconstruir su propia historia y lograr un discurso filosófico propio.

Evocamos las palabras de German Marquinez Argote, sobre la importancia de dicha tarea: *"Reconocernos en la historia implica un difícil discernimiento en ella de ciertos elementos identificadores y liberadores, frente a otros alienantes y opresores. De aquí la importancia y el interés no sólo teórico, sino también práctico, del estudio de la historia de las ideas. La justificación de su objeto, muy distinto del de la historia de la filosofía, se hace necesaria frente a filósofos academicistas que tan sólo estiman dignos de su consideración y estudió los "grandes textos" de los filósofos universalmente reconocidos como tales, y no los "pequeños discursos" de nuestros intelectuales o pensadores tan alejados de las altas esferas del pensamiento puro, como implicados en la marcha, no siempre apacible y con frecuencia dramática, del acontecer histórico de nuestros pueblos" (1993, p.6).*

Alrededor del siglo XVIII y comienzo del siglo XIX se perciben antecedentes que van marcando el camino de la historiografía filosófica, en el contexto de una actitud crítica del saber normalizado. Esto tiene como consecuencia, polémicas

emanadas en el siglo XIX, que desde la realidad americana ponen énfasis en el papel que cumpliría la historia de las ideas en las sociedades.

Concretamente en Argentina aparecen, alrededor de 1910, hombres como Alejandro Korn con su obra *Influencias filosóficas en la evolución nacional* en 1912 y José Ingenieros con *Evolución de las ideas argentinas* en 1914, en estos trabajos podemos percibir el planteo de una problemática referida a la identidad nacional.

Podemos apreciar que Ingenieros y Korn fueron los iniciadores de la historiografía, esta labor desde sus comienzos estuvo relacionada con una actitud de revaloración de lo iberoamericano. Ambos estuvieron influenciados por textos alberdianos. Se preocuparon por el desarrollo de una filosofía de la nacionalidad, que vinculan los despliegues de la cultura nacional, con el desarrollo de las ideas. Es por esta causa que encontramos en ellos, sobre todo en Ingenieros, una teoría explícita de la cultura. Ambos conectaron las ideas con el pensamiento social.

Los continuadores de esta labor, iniciada por Ingenieros y Korn, fueron Francisco Romero, Coriolano Alberini, Aníbal Ponce y Nimio de Anquín. Sin embargo, en Ponce y Romero no encontramos un gran desarrollo historiográfico.

La tradición historicista latinoamericana fue reforzada por influencias del historicismo europeo. Entre las décadas del treinta y cuarenta hay una gran producción historiográfica. En la década del cuarenta, se constituye un verdadero movimiento que dio empuje a la constitución de la historia de las ideas, teniendo en cuenta que esto se vio reforzado por tesis gestadas en el siglo anterior, sobre una filosofía americana de las manos de los hombres que formaron la generación rioplatense; esto dio cabida a una serie de movimientos políticos que manifestaron un sentido popular y nacional. Este historicismo profesaba una nueva comprensión de las ideas, consideradas como hechos históricos sociales, relacionados con la búsqueda de identidad nacional.

El historicismo recibe la influencia de José Ortega y Gasset que fue sentida en todo el continente, con el circunstancialismo y la teoría de las generaciones. En el Rio de la Plata fue cultivada esta última como método historiográfico. En México el circustancialismo tuvo mucha fuerza y se constituye en escuela con

Gaos, la filosofía adoptada era considerada como original. Roig ha entendido, que esta posición corre el peligro de ser solamente una justificación del pasado, que no puede desarrollar debidamente un juicio de valor sobre la realidad. Destaca que el circustancialismo ha tenido una característica importante, ha mostrado el camino de una captación realista y dialéctica de las ideas, porque ha entendido la filosofía como función de vida.

Gaos comprende, como un método de hacer historia de la filosofía, la historia de las ideas, se preocupa por difundir esta nueva tarea y se pregunta acerca de su alcance como forma de saber. Decía *"no hay idea sin circunstancia"* y desde esta construía auténticamente su historia. Su aporte fue unir la historia de las ideas y de la filosofía en una misma representación.

Para Roig, el maestro Gaos significa una de las posiciones iniciales más fecundas, lo considera el promotor mismo de la historia de las ideas, en el proceso de conformación de lo nacional y lo continental, con sentido hispanizante y latinoamericanizante.

La normalización de los estudios filosóficos, es otro hecho que incide en la formación de las historias de las ideas. Hecho que se produce en la mayoría de los países latinoamericanos dentro de las universidades, de este modo, favorece a la difusión y orientación de la historia de las ideas hacia un desarrollo de las ideas filosóficas. Fue obra de los fundadores imponer la filosofía y posteriormente la historiografía como quehacer específico dentro de la universidad.

Este hecho lleva a un academicismo, que tanto para la filosofía como para la historia de las ideas resulta en cierto aspecto negativo; esta última limita su campo al conocimiento de doctrinas, fechas e influencias, dejando de lado la importante función social de las ideas. *"El academicismo llevó, pues, a dar la espalda a la problemática social e hizo de la historia de las ideas, en sus más pobres expresiones, un nuevo saber de renuncia, aun cuando útil en cuanto saber erudito"* (Roig, 1993a, p. 20).

Por otro lado, contribuye positivamente a una historia de las ideas, recibiendo aportes que no solo provenían de la filosofía, sino de otros desarrollos como la

teoría de la dependencia, la historia económica y también las contribuciones provenientes de la lingüística.

A partir del año 1953 se comienza a crear, en todas las universidades nacionales, cátedras e institutos de historia del pensamiento y de la cultura de nuestro país; en general en toda Latinoamérica, se produce una proliferación de institutos destinados al estudio de historia de las ideas, incorporándose como tarea permanente.

A pesar de los distintos matices, que se dieron dentro de los movimientos historiográficos, algunos de ellos no apuntan a la unión de los pueblos latinoamericanos. Sin embargo, nos encontramos con un verdadero movimiento que hace hincapié en la integración de estos pueblos. Este último tiene un papel significativo y se ven favorecidos con hechos como por ejemplo la reunión de Puerto Rico en 1956, donde Leopoldo Zea dirige un comité de historia de las ideas y en 1961, después de la V Reunión Panamericana, se crea en Buenos Aires, presidida por José Luis Romero *El comité Argentino de historia de las ideas*, siendo uno de los integrantes Arturo Roig; aquí jugó un papel significativo la historia de las ideas al contribuir a la unión de Latinoamérica.

La sentida necesidad de los años treinta y cuarenta de hacer historias de las ideas filosóficas se fue cambiando por estructuras más amplias; se estudia el contenido ideológico del discurso filosófico, pedagógico, político. Se busca una estrecha relación de las ideas con lo social. Se produce un abandono del método generacional y del circunstancialismo, porque llevaba a la historiografía a una limitada visión del pensamiento de ciertos grupos o élites.

Desde la *Revista de la historia de las ideas*, surgida de la reunión de Puerto Rico, se cuestiona y se plantea la propia situación del hombre americano, su naturaleza y destino como entes históricos. Y desde la filosofía al decir de Arturo Ardao… *"se ha sentido la necesidad de indagar y establecer lo que la conciencia americana ha sido en la historia, sus modos auténticos de pensar. Por el lado de las letras y de la historia en general, se ha sentido igualmente la necesidad de averiguar las corrientes de ideas que han impulsado a la marcha de nuestras nacionalidades, como la mejor forma de hacer que ellas cobren conciencia de su fuerza y de su papel en el mundo"* (Roig, 1993a, pp. 54-55).

Es Importante destacar algunos aspectos, como la teoría de la dependencia, que a partir del 65, contribuye, en primer lugar a tener en cuenta planteamientos de otros sectores y en segundo lugar, el cuestionamiento que realiza Salazar Bondy en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Ambos hechos contribuyen a la discusión planteada en la reunión de México en 1974, que se circunscribe a una reflexión sobre las tesis del marxismo y sobre la categoría de ideología.

Dentro de esta línea, surgen dos publicaciones sobre la problemática de las historias de las ideas, una publicada en Mendoza, Anuario Cuyo, fundada y dirigida por Diego Pro, en 1965 y otra a cargo de Leopoldo Zea, denominada Anuario Latinoamericano, en 1968 en México. Entre las décadas del 50 y 70 hubo una gran variedad de publicaciones, que ayudan a ampliar el panorama de ésta disciplina.

El libro de José Luis Romero *Latinoamericana, las ciudades y las ideas* (1976) se convierte en un clásico. Intenta precisar los perfiles de la historiografía. *"Mi objetivo –decía- ha sido esbozar un cuadro de conjunto en el que se mueven las corrientes de ideas y de opiniones a través de los grupos sociales, para descubrir sobre la forma de vida colectiva, como operaron a través de grupos -mayoritarios o minoritarios- según el grado de vigencia que alcanzaron, como inspiración ciertas formas de comportamiento social o, en fin, como expresaron los contenidos de ciertas actitudes espontáneas"* (Roig, 1993a, p. 99).

Algunos de los filósofos que han realizado una labor importante, sobre la historia del pensamiento nacional son, Rodolfo Agoglia, Diego Pro, Luis Farre, Cerrutti Guldberg, entre otros.

En este periodo son destacables los trabajos de Arturo Roig, "*La filosofía de las luces en la ciudad agrícola*" (1968), "*Los Krausistas argentinos*" (1969), "*El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*" (1972).

Durante las décadas de exilio (1973-1980) de algunos pensadores argentinos, se provoca en cierta manera un desorden intelectual, que afecta a Sud América y Argentina. Los intelectuales, por esta causa, se encuentran con ciertos frenos en su labor, pero por otro lado se amplía el horizonte, sobre todo para autores de nuestro país que pueden salir del ilusorio europeísmo, desde donde se

trabajaba. Se produce, según Roig, un *exilio interno*, que afecta la producción dando lugar a la integración.

Roig destaca la producción de estos años, porque ha sido muy positiva para la historia de las ideas, ha constituido un trabajo en conjunto para la integración de América Latina. Esta inclinación latinoamericanista se puede apreciar en la escuela dirigida por Zea, influenciada por Gaos. En esta época se realizan trabajos de mucha importancia en México, Venezuela y Ecuador.

## La labor de Arturo Roig

La gran tarea historiográfica llevada a cabo por Roig, ha estado enmarcada por un rastreo documental de carácter regional, en principio por la necesidad de ordenar los antecedentes más inmediatos. Comienza con el pasado intelectual de su provincia, el cual no había sido tratado; trabaja con el desarrollo de las ideas dentro de un marco mucho más amplio que los trabajos tradicionales.

Aplica en algunos de sus trabajos, el método generacional, pero posteriormente descubre las limitaciones de este, abandonándolo.

Su relación con Leopoldo Zea y más tarde con la obra de Ricaurte Soler lo llevan abarcar una etapa descuidada por los historiógrafos anteriores, la del *positivismo argentino*. Estos intelectuales ajenos a la vida universitaria, comprenden la importancia de alcanzar una visión continental del positivismo y esto influye en Roig y lo lleva a detenerse, igual que Zea, en el romanticismo. Publica, nuestro autor, un trabajo sobre el espiritualismo, que mencionamos anteriormente, nombre que le dio Alberdi a la etapa romántica, influenciada por la cultura francesa de la época. Con el estudio de esta etapa pretende mostrarnos la continuación y vigencia de dicho espíritu romántico. También rescata al eclecticismo y a las influencias del krausismo. Realiza un trabajo sobre la presencia de la doctrina krausista, que para él tuvo mucha influencia. En argentina fue obra de pedagogos y políticos pero no llega a constituirse en escuela, porque no se desarrolla en cátedras que hubieran contribuido a su difusión.

Todo este cuidadoso rastreo de información, le permite afirmar que: *"una historia de las ideas implica, no solo una determinada manera de entender la filosofía y su historia, sino también el sentido que la filosofía tiene y ha tenido para la nacionalidad y más allá de ella, para esa otra realidad cultural más vasta que la comprende, la realidad continental"* (Roig, 1981a, p. 54). Planteo que se pueden encontrar en Alberdi, Bilbao, Ingenieros, y que lo lleva a estudiar sobre todo el pensamiento de Alberdi y también de autores como Vaz Ferreira, quien sentó las bases para un filosofar en América, dentro de la problemática de su comienzo y sus pautas.

Roig considera que: *"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 como 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 cuales serían las pautas que un filosofar debe tener en cuenta para poderse constituir en un filosofar propio, entendiendo tales pautas no tanto como normas, sino más bien como momentos y actitudes metodológicas en la pregunta por el ser del hombre latinoamericano. Y por cierto que el señalamiento de tales pautas pretendían del mismo modo dar herramienta para una mayor y mejor comprensión del desarrollo histórico de nuestro pensamiento"* (Roig, 1981a, p. 55).

De la manera en que se fueron planteando las cosas en la historia de las ideas, Roig y su grupo percibieron en esta disciplina un cambio necesario, referido a la ampliación metodológica. Proponían *"superar los límites exclusivamente nacionales dentro de los cuales se ha venido haciendo la historia de las ideas y avanzar hacia panoramas de tipo regional continental"* (Roig, 1981a, p. 55). Dicha ampliación apunta a una modificación en el sujeto histórico del pensamiento filosófico, extensión de este sujeto hacia otros grupos sociales, porque se encuentra circunscripto solo al grupo social de los intelectuales. Todos estos cambios muestran un camino para descubrir la ambigüedad de la filosofía, en la que se vio envuelta dentro de la universidad.

Por último, podemos observar que sienten la necesidad de abarcar mayor cantidad de documentos, para abordar el problema de las ideologías como elemento imprescindible para situar esta investigación. Según Roig *"si lo ideológico se encuentra presente tanto en el discurso cotidiano como en el filosófico y además el contenido ideológico de cualquier tipo de discurso supone una afirmación o negación del hombre como sujeto de la historia, no cabe duda de que las ideologías forman parte necesariamente de una investigación filosófica y resultan ser un denominador común que funda la posibilidad epistemológica de aquella ampliación"* (Roig, 1981a, p. 56).

De donde se infiere que el camino recorrido fue tomando nuevo rumbo, se supera la filosofía de los fundadores, considerada como una filosofía de la libertad que apunta hacia una libertad cuasi metafísica, individual, esteticista, enmarcada en la ideología del liberalismo. La investigación no debía limitarse al rastreo de influencias y determinación de corrientes. Sus intenciones debían encaminarse hacia una "filosofía de la liberación" y esto implica develar las formas de alienación y lograr el proceso de transformación para que el hombre latinoamericano pudiera manifestar su hacerse y su gestarse libremente.

La filosofía debe tener como requisito metodológico fundamental *"ser una autocrítica dentro de una pretensión de saber humanístico, al cual únicamente nos podemos abrir desde una teoría critica de las ideologías y de los análisis derivados de los problemas de la conciencia de clase"* (Roig, 1981a, p. 59).

La filosofía adquiere nuevo sentido, en donde encontramos un compromiso con la realidad que pretende develar. Este compromiso está relacionado con el saber en cuanto función social, que junto con la misión del filósofo se inclina a lograr la liberación social, nacional y continental y como consecuencia de esto la integración. El nuevo carácter que toma la filosofía como *función de vida*, pone en quiebra toda filosofía de la conciencia. Las bases de esta nueva forma de crítica e investigación, son recepcionadas, en parte, por las filosofías de denuncia (marxismo y freudismo).

Como podemos apreciar ha habido cambios profundos y fundamentales dentro de la historiografía y estos están radicalmente circunscriptos al problema de lo ideológico y de las ideologías. Reformas que para Roig se dan

fundamentalmente por la crisis y el abandono, que el curso de los acontecimientos ha producido en la filosofía de la conciencia, caracterizada también como filosofía del sujeto, o del concepto; tres campos teóricos que han ido perdiendo sustancialidad, debido a la maduración de la historia de las ideas.

En el análisis que hace Roig de la historiografía, considera que solo en algunos casos ella se aborda desde una postura concreta. Al respecto nos dice: *"si bien se han historiado ideas, no siempre se lo ha hecho expresamente desde una intención historiográfica específica, y por eso mismo, no siempre se han expresado posiciones teóricas y metodológicas sobre los problemas que tal historiografía reviste"* (Roig, 1983a, p. 102). Más adelante nos marca dos puntos que significan, bajo su mira, criterios importantes para esta tarea.

Primero, nos dice *"más allá de la problemática epistemológica, la historia de las ideas ha jugado en América Latina -y en muchos de los que nos integramos a ella desde Argentina- un papel de esos tipos de saberes que valen por la proyección social que tienen y el impacto que juegan en la conformación de una conciencia social, nacional y continental"* (Roig, 1983a, p. 102). Como consecuencia de esto, es importante destacar que en un momento estuvo vinculada, la historiografía al pensamiento liberador (filosofía de la liberación). Estrechamente conectado con la preocupación, de vieja data, de lograr una definición de nuestra identidad.

Segundo, como hemos dicho, la línea de trabajo de Roig, se separa del comtismo y de los cánones del marxismo vulgar, declarando: *"Nosotros partimos de un hecho indiscutible, que se encuentra en el tapete de la filosofía contemporánea: la cuestión de la cultura como mediación y, en particular, del lenguaje, verdadera espina dorsal de todas las formas de objetivación de las que nace todo el hecho cultural. Pues bien, una historia de las ideas alcanza su justificación epistemológica a partir del momento en el que no pensamos más las ideas desde el concepto, sino de la palabra y, en particular, reubicamos a la palabra en el seno de innumerables formas discursivas, ya sea tomándolas en sí misma, como uno de los momentos metodológicos, ya sea que nos remitamos al acto creador del discurso, tanto por parte del autor como del lector o simplemente del oyente"* (Roig, 1983a, p. 102-103).

En el análisis, que hace Roig del discurso, manifiesta la necesidad de tener en cuenta la conflictividad social y toda la actividad humana que se expresa en él, por cierto, sin desconectarlo de su entorno, y sin pasar por alto los fenómenos de ocultación-manifestación con los cuales nos enfrentamos a nivel discursivo de manera implícita, hay ideas que no están expresadas, pero están presentes en el habla.

Arturo Roig, hace hincapié de las "Recomendaciones" de 1974 dadas por la UNESCO, nos dice que se deben atender a las distintas manifestaciones que son, vivencias, filosofemas, ideologías, concepciones del mundo que se presentan a nivel discursivo percibiéndose su presencia, aunque este sea de nivel filosófico o científico.

Es importante tener en cuenta, las manifestaciones del pensamiento popular, el mundo simbólico de los mitos, de las leyendas. La relación que se produce a causa de las investigaciones realizadas, entre la historia de las ideas y la sociología literaria tiene sentido para este estudio, porque descifra las cosmovisiones o concepciones del mundo y de la vida.

Se despierta, en Roig, un gran interés hacia la problemática de la teoría del discurso, trata de descifrar su parte ideológica, y atiende expresamente a la función social del escritor.

Roig considera que *"Todo ese mundo de objetivaciones a través de las cuales el ser humano en sus diversas épocas históricas logro reconocerse a sí mismo como tal, constituye el vasto y complejo mundo de la cultura"* (Roig, 1983a, p. 82). Poder captar la naturaleza de ese mundo de objetivaciones, solo es posible desde una comprensión social. Teniendo en cuenta *"que lo social es un fenómeno que se caracteriza, de modo primario, por la conflictividad y que es el conflicto el motor de todas las posibles transformaciones o cambios sociales que puede haber experimentado o que experimente el hombre"* (Roig, 1983a, p. 82).

En el campo de la cultura, la historia de las ideas, tienen la misión de afirmar el papel social de la idea, para ser reconocido como una manifestación de la racionalidad científica. Teniendo en cuenta su naturaleza epistemológica, hay que reconocer que el saber histórico de las ideas, cumple un papel de eje, de manera que hay que prestar atención al problema de la mediación que ella

representa. La idea es un proceso de la mente, y se muestra por medio del leguaje, entonces la idea es el discurso y hay que saber descifrarlo, para descubrir las motivaciones profundas que son sociales. *"La historia de las ideas se resuelve en una historia social que pretende hablarnos de la sociedad a través de los mundos simbólicos, es decir, de los lenguajes mediante los cuales se expresa una cultura"* (Roig, 1983a, pp. 84-85).

El filosofar que pretende construir, está inserto en la realidad del sujeto de Latinoamérica, este sujeto se siente y se entiende como latinoamericano, se identifica dentro de su propia cultura particular. Roig nos dice al respecto *"la cultura se encuentra integrada por el conjunto de bienes y de relaciones a través de las cuales un determinado hombre histórico ha puesto en ejercicio una de las funciones más decididamente definitorias del ser humano: la objetivación"* (Roig, 1993b, p.131). La cultura es precisamente ese mundo donde se dan las mediaciones, desde las cuales develamos nuestras objetivaciones.

Hay ciertas características que deberían destacarse en este camino del hombre hacia la objetivación, nos encontramos con distintos modos de objetivación, como así mismo con varias manifestaciones culturales. De modo tal que la asociación que se hace de filosofía y cultura, desde nuestra filosofía latinoamericana, tiene ciertas características históricas; esto no puede abordarse desde una fenomenología esencialista, sino que el método que adoptemos tiene que estar ligado al de las ciencias sociales.

La filosofía no puede estar ajena a la cultura, si como hemos dicho en ellas se dan las mediaciones; esto se relaciona directamente con el lenguaje, mediación universal por excelencia, que se plantea el problema de cómo superar la mediación y lograr la objetividad. Lo que deberíamos hacer es no hablar si queremos lograrla; entramos entonces en un círculo del que no podemos salir. Sobre esto Roig nos dice *"el modelo que se ha perseguido y se persigue con diversa suerte la filosofía latinoamericana consiste en no pretender salirse de él y desde el alcanzar un saber teorético"* (Roig, 1993b, p.132). En el discurso latinoamericano, el lenguaje, ha tenido una presencia muy fuerte por el poder que posee.

Nos propusimos considerar el sentido que plasma en sus escritos Arturo Roig, sobre la historia de las ideas, el camino que le permite la construcción de la filosofía latinoamericana, dentro de los cánones de la *liberación*.

En su análisis de nuestra historia, se encuentra con un pueblo que ha sufrido distintas formas de alienación, hecho que oscurece la manifestación del sujeto, sumergido en una cultura que no ha determinado y que es capaz de transformar según sus necesidades, para cambiar esa realidad que está rodeada de distintas formas de opresión. Sujeto dependiente que se ha visto imposibilitado de manifestarse auténticamente como sujeto de su propia historia. Roig se propone encontrar el camino de liberación, para lo cual es necesario una toma de conciencia de la situación real en la que se vive, para de ese modo lograr la identidad desde lo endógeno.

Esta sujeción esta signada por una presión externa, con la imposición de otra cultura y una presión interna que invocaba una cultura que no era propia; entender la historia es comprender estas situaciones y los distintos caminos que se han tomado para revertirlo y considera necesario estudiar esta historia para poder captar esas vivencias del hombre latinoamericano.

Sus investigaciones se vuelcan a una perspectiva distinta de la filosofía y de la historia, lo que repercute en el campo de la historia de las ideas.

Los cambios que se producen en el seno de la filosofía y de la historia de las ideas son imprescindibles para el desarrollo desde nuestra realidad. El pensamiento filosófico se preocupa por el modo de existencia de los pueblos, entendida como social e histórica. Tiene la misión de plantear los problemas de Latinoamérica con respecto a la crisis de identidad, interpretando la vida de los sujetos históricos, que pronuncian su palabra desde la opresión. La misión del filósofo es situarse como mediador de su voz, denunciando un pasado, anunciando un futuro, en este camino no puede dejar de dar cuenta de lo histórico.

Se construye una historia de las ideas, porque ella nos da las bases para el filosofar en América Latina, a nivel discursivo, muestran las expresiones de un pasado con sus logros y fracasos, los cuales se deben asumir plenamente porque manifiestan el modo de ser americano. Dicha historiografía se plantea

sobra la base de las ideas entendidas como sociales, como un modo de conocimiento de nuestra realidad latinoamericana.

"*El hecho de que se haya prestado particular atención al desarrollo del pensamiento filosófico entre nosotros, como asimismo que la historia de las ideas haya sido cultivada preferentemente por intelectuales surgidos de los estudios filosóficos, se debe no solo a la particular manera como ha sido concebida aquella historiografía, sino también al modo como se ha entendido, en general, la filosofía"* (Roig, 1994b, p. 124).

Roig participa del nuevo rumbo que toma la historia de las ideas, teniendo en cuenta las manifestaciones sobre los sujetos a través de su historia. Ello nos proporciona las bases para el autoconocimiento de los pueblos, permite descubrir los elementos alienantes y liberadores y construir categorías sobre este último concepto para el filosofar. Es preciso conocer la historia conceptual.

La condición necesaria para hacer filosofía de Latinoamérica, es conectar esta con la historia del pensamiento. "*No se puede hacer filosofía sin tener una fuerte vocación histórica en el sentido de historiar el propio pensamiento, la propia acción, la historia de los propios pueblos nuestros*" (Roig, 1993b, p. 209).

Esta filosofía del objeto, entendida como concepto, propone una liberación ontológica y también política, sobre esta última dimensión se pronuncia la reformulación de la demanda social y es a nivel filosófico que se produce la justificación de dicha demanda.

La finalidad es lograr la integración y que se incorporen los sujetos alienados al proceso de totalización; para esto hay que romper con el modelo impuesto y hacer que nuestra realidad, lo concreto, particular, se una dialécticamente a lo universal.

Para el logro de dicha integración fue necesario intentar disolver la ambigüedad en la que se había visto envuelta la filosofía, revisando los símbolos, en que se inspiraron nuestros hombres y cambiar la *teoría de la libertad* de los fundadores por una filosofía de la *liberación*, con nuevos conceptos integradores.

La filosofía no es algo exclusivo de los filósofos, fue necesario realizar una *ampliación metodológica*, incorporar otros campos, como por ejemplo, el de las

ciencias sociales, ciencias del leguaje; de modo que nos permitiera tener perspectiva de otros puntos de vista, por parte de los distintos intérpretes de la realidad, de modo creador, y que posibilitara una lectura filosófica de nuestro pasado, condición necesaria para la filosofía latinoamericana.

Roig nos dice: *"Para mí la historia de las ideas como complemento básico y coesencial respecto del quehacer filosófico, debe entenderse como la necesidad de ser acompañada de una exigencia de ampliación documental y metodológica en lo que respecta a las fuentes de trabajo"* (Roig, 1993b, p. 124).

La tarea historiográfica tiene como meta, realizar una historia social porque nos muestra como la sociedad se manifiesta, como expresa su cultura mediante el lenguaje, los símbolos; descubre el significado profundo de las ideas sociales, motivado por la búsqueda de identidad del hombre. Para poder dar cuenta de esto, pone el acento en el sujeto de la idea, en el momento productivo de la misma. Esta historiografía llevada a cabo por Roig no puede realizarse como meramente descriptiva, sino más bien explicativa y delimitadora de actitudes: *"se trata de una labor constructiva y determinadamente selectiva, que pretende dar las bases para afianzarnos en una conciencia de lo propio, conciencia de sí y para sí, que permita mantener levantadas las banderas de la autonomía y de la dignidad, nuestras y de nuestra América. Y eso se puede hacer legítimamente, porque hacer historia es también un modo de hacer política. El quehacer historiográfico no pierde su cientificidad porque enuncie juicios de valor, porque construya una objetividad desde una subjetividad, o porque la ordenación del ser historiográfico este dependiendo en el de un deber ser histórico"* (Roig, 1993a, p. 83).

Esta nueva manera de encarar la filosofía, por los cambios que se han producido en su seno, no implica una investigación que busca la verdad abstracta, sino la realidad de nuestra historia, los modos de objetivación que han hecho los sujetos a través de ella. Dicha filosofía se ha organizado como un pensar dialéctico abierto.

La filosofía latinoamericana ha impulsado en el nombre del desarrollo de su verdadera vocación ontológica, como creador de su propia historia, y le posibilita pensar él ser, *no como lo ya constituido*, sino pensarlo como algo por *hacerse*.

Tiene como objeto dar normas para poder organizar dicha práctica, poder conocer los recomienzo del filosofar en la historia, que están marcados por la formulación del *a-priori antropológico*, considerado por Roig, condición necesaria de ese recomienzo del filosofar.

La filosofía como saber normativo, da pautas que están alrededor del sujeto y se puede ver como este las ejerce, como se hace cargo, como pronuncia su discurso, que no está enrolado dentro de las características del discurso tradicional; puede tratarse de un discurso político y a pesar de que no contenga desarrollos teóricos, es visto como discurso filosófico. Hay muchos desarrollos teóricos, que por falta de formulación de dicho a-priori, no puede ser considerado como uno de los re comienzos del filosofar. En esta tarea observamos, que el quehacer historiográfico, para el desarrollo de la filosofía, es fundamental.

*"La historia de las ideas, como también la filosofía dela historia que supone, forman de este modo parte del quehacer del sujeto latinoamericano en cuanto sujeto"* (Roig, 1981b, p.17).

Los trabajos historiográficos, que se han llevado a cabo, le permiten extraer los elementos que pueden ser también teóricos, para poder realizar un auténtico re-planteo de nuestro filosofar. Por esta causa, destaca ciertas obras de nuestros hombres, y se propone analizarlas en el momento histórico en que surgen, tomando sus respuestas teóricas, comprenderlas en nuestra época y ver la continuidad.

No se aboca a una filosofía de la historia simplemente, porque considera que esta se manifiesta en el mundo de los relatos y su valor puede ser considerado como metafórico. Realiza una *teoría y crítica de la historia*, la teoría la desarrolla como un proceso interno de construcción y destrucción, tarea rigurosa que está relacionada con la práctica y junto a la crítica, marcan los límites de nuestro pensamiento y la forma de ver la realidad por medio de la teoría, mostrándonos las mediaciones.

En realidad, se trata de una autocrítica que nos permite evaluar las ideas desde el sujeto y desde el acto productivo, mostrando su discursividad. En dichos discursos se puede ver los distintos modos de objetivación de los sujetos en su historia.

El filosofar en Latinoamérica esta signado para Roig, por la capacidad del hombre de formular ese *a-priori* auténticamente. La filosofía por medio de sus normas nos dan el patrón a seguir para que se produzca el comienzo del filosofar; estas se resuelven en el *a-priori antropológico*, que nos recomienda ponernos como valiosos a nosotros mismos, sujetos plurales que necesitan de un pueblo para objetivare y solo de esta manera pueden formular un discurso liberador. *"El ejercicio del ponernos como valiosos supone un horizonte de comprensión desde el cual, con diverso signo, se elabora el nivel discursivo, que tiene como eje siempre aquel ponernos"* (Roig, 1981b, p. 41).

Roig afirma: *"El ponernos para nosotros mismos como valiosos exige una toma de posición axiológica fundada a partir de una empiricidad propia. El problema se juega todo entero entre una propiedad y una impropiedad de aquel acto. 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"* (Roig, 1981b, p. 277).

Su filosofía constituye una respuesta a los reclamos que tiene nuestro pueblo, reclamos por la integración y la liberación social y nacional, en donde se tiene en cuenta no solo *cómo* se hace filosofía sino también *para qué* se hace. El filósofo sumido en su sistema epocal, está impulsado por el compromiso de facilitar respuestas para dicha integración, proporcionar nuevos símbolos para América Latina y de este modo reformular la historia del pensamiento, en la que ocupan un lugar importante los discursos políticos e ideológicos. Instalado en un historicismo que permita descodificar el discurso opresor y enseñar el verdadero camino del *hacerse y gestarse* del hombre por medio del trabajo.

Dicha filosofía está representada auténticamente por el símbolo de *Calibán* que nos aconseja como debemos recepcionar el legado como parte integrante de nuestra realidad, convertirlo en un medio para satisfacer nuestras urgencias, la liberación de nuestros pueblos.

# Capítulo 3

## *Construcción de categorías para un filosofar desde américa latina*

# Introducción

Es importante analizar la situación desde la cual parte Roig en su propuesta de una filosofía propia. Como hemos dicho, considera necesaria la reconstrucción de una filosofía desde Latinoamérica, y decir *Latinoamérica* significa concretamente hablar de dependencia, de opresión, de explotación, de dominación imperial; son estructuras sociales que se han organizado injustamente por tener como base una relación de dominador-dominado.

El presente contexto posibilita que la preocupación por encontrar un acceso a la construcción de una identidad, desde nuestras tierras, tenga características peculiares; lo que requiere una toma de conciencia de nuestra situación particular, acompañado con una actitud crítica sobre los límites de la razón. Dichas reflexiones, con nuevas herramientas metodológicas para indagar nuestro pasado, procuran una *teoría y crítica de las ideologías*. La ampliación metodológica abre la puerta a los aportes de otras disciplinas, y conduce a situar al pensamiento de los pueblos desde su historia concreta.

El proyecto es una teoría de la liberación, sobre la base de nuevas categorías integradoras, donde la historicidad facilita el camino para poder descodificar el discurso opresor. El punto de partida de la concreta historicidad del hombre, rompe las barreras puestas por el formalismo y de esta manera permite que emerja la verdadera *vocación ontológica*, con la finalidad de organizar un pensar dialéctico abierto, al manifestar su propia historicidad y su carácter creador y transformador del mundo. Esto supone sujetos en su *hacerse y gestarse* como acto de libertad, y por consiguiente una denuncia a los modos impropios de este hacerse y gestarse.

Un discurso filosófico propio requiere atenerse a ciertas normas, pero tanto la legalidad como objetividad de éstas, son comprendidas desde un sujeto que se pone a sí mismo como objeto del filosofar. La función de la filosofía, debe avanzar desde una conciencia social crítica y construir un discurso riguroso.

En el acontecer del discurso filosófico, el sujeto del filosofar se compromete con la liberación social y lucha por la integración de los pueblos. Esta actitud de compromiso tiene un doble aspecto para Roig: *"por un lado, lo es respecto del*

*saber mismo en un sentido estricto, y por el otro es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social"* (Roig, 1981a, p. 9).

Esta *filosofía* de la *filosofía* latinoamericana, que lleva a cabo nuestro autor, se trata de una actitud crítica, que no solo está encaminada a una búsqueda de la capacidad de la razón, sino que pretende analizar los problemas planteados en la vida filosófica. Crítica que consiste en *"una meditación en la que no solo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica. De ahí que una filosofía de la filosofía pretende tener mayor amplitud que la tradicional crítica de la razón"* (Roig, 1981b, p. 9). Para el filósofo mendocino esta filosofía provee normas que giran necesariamente alrededor del sujeto: *"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 usa de esa razón"* (Roig, 1981b, p. 9).

A raíz de esto, el conocimiento se ha organizado a partir de cierta normatividad. Por consiguiente, en Roig lo crítico exige lo normativo, derivado de su estructura interna; en contraposición a la tradición filosófica que considera lo normativo como un agregado externo a lo teórico. Para él, la filosofía es necesariamente una práctica y como tal de ella emana su propia normatividad, en la línea de formulación del *a priori antropológico*; éste *"restituye a la filosofía su valor de saber de vida, más que su pretensión de saber científico y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance"* (Roig, 1981b, p. 11).

Roig reconoce que es a partir de Kant que se enseña explícitamente que la filosofía debe organizarse como saber crítico, saber que se direcciona en dos niveles, que son el *a priori lógico-epistemológico* y un *a priori antropológico*, a partir de este último la filosofía no puede dejar de organizarse sobre una normatividad y esto es fundamental para el pensamiento de nuestro filósofo, porque el logro del discurso filosófico latinoamericano, consistiría precisamente, en la necesaria presencia de esas *normas*, que llevan al sujeto a ponerse a sí mismo como objeto, a emerger desde su propia realidad. Para ello es necesario el a priori antropológico que *"es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra"* (Roig, 1981b, p. 12).

# El a priori antropológico y sus consecuencias

Las posibilidades para una filosofía propia se concretan con la formulación del a priori antropológico, que conlleva la afirmación de un sujeto en su realidad histórica; ahora lo que Roig se plantea es el punto de partida de la filosofía latinoamericana y es desde Hegel y más allá de él, que encuentra el camino que debe seguir.

En Hegel, el comienzo de la filosofía y su historia, es considerado como un comienzo concreto histórico, y contempla el hecho de que el sujeto *se tenga así mismo como valioso absolutamente* y *sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo*.

Para que la filosofía se de en la historia, es fundamental, el individuo inscripto concretamente en el pueblo; Roig considera necesario ampliar la conciencia del *para sí*, un sujeto singular, presente en Hegel, hacia la conciencia de un sujeto plural inscripto en la realidad histórica y en este caso una realidad histórica de Latinoamérica.

El punto de partida que nos propone nuestro autor, se trata de un sujeto empírico, en el sentido de la perspectiva de un sujeto concreto-histórico que asume el *a priori antropológico* con total autenticidad, mostrando que su filosofar es una *función de vida*, es algo por hacerse, es un *deber ser*.

Como dijimos, la crítica de la razón va acompañada de la *crítica del sujeto*; dicha subjetividad se constituye como toda objetividad posible. El sujeto es activo, porque tiene capacidad creadora y transformadora; la función de la filosofía no busca justificar el pasado, sino que mira para delante, denunciando el presente y anunciando el futuro. Esto significa la comprensión de la filosofía como saber auroral. Roig habla desde el historicismo, comprende que *"su raíz se encuentra en el reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia"* y más adelante nos dice *"un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta"* (Roig, 1981b, p. 15).

El a priori antropológico es una categoría fundamental, en el edificio que construye Roig para el filosofar desde américa, porque este muestra las pautas y los caminos que debemos seguir. Por esto considera: *"Una teoría y critica del*

*pensamiento latinoamericano ha de tomar como punto de partida la problemática esbozada, relativa a lo que hemos denominado a priori antropológico. Ella se centra 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, 1981b, p. 16). Dicho a priori tiene como consecuencia una normatividad, lo valioso se constituye en norma, estas nos muestran el camino que debemos recorrer para alcanzar el discurso filosófico, que supere el discurso tradicional.

El sustento de la formulación de todo discurso filosófico se cimienta en la *primera pauta* de carácter antropológico, que consiste en lograr la *afirmación del sujeto*, y en el reconocimiento del otro como sujeto, en definitiva se trata del reconocimiento no en la singularidad sino en la pluralidad, es decir en un *nosotros*. Desde esa afirmación de un *nosotros* puesto como valioso, le da legitimidad a todo filosofar. Otra característica de las pautas a seguir, se refiere a la organización de la posición axiológica desde nuestra propia experiencia como sujetos históricos. El tenernos a nosotros mismos como valiosos se constituye, dentro de este pensamiento filosófico, como una transmutación de los valores tradicionales y resulta de este modo una forma de *liberación* de la mirada europeizante a nuestra cultura.

Es necesario recalcar, que en el pensamiento roigeano, se realiza un análisis con la finalidad de ver de qué manera el sujeto americano ha asumido las pautas y hasta qué punto ha tomado conciencia de ellas. En este análisis nos dice: *"Muchos desarrollos teoréticos se han quedado en el simple horizonte de lo imitativo y repetitivo, precisamente por la carencia de autoafirmación fundante o por el modo ilegitimo que se ha concretado, todo lo cual ha impedido un auténtico comienzo del filosofar"* (Roig, 1981b, p. 17).

Dicho de otra manera, podemos hablar verdaderamente de un *comienzo* del filosofar, si lo primero que acontece es la constitución de un sujeto como hecho valorativo, lo que muestra la prioridad axiológica, sobre la gnoseológica. Este hecho prioritario antropológico, implica que cuando el ser humano se constituye como sujeto hace nacer al mundo como objeto y tomar distancia, permite ver la realidad como objetiva.

Todo comienzo ha de estar condicionado por el a priori antropológico, *ponernos a nosotros mismos como valiosos*, y este nosotros implica el sujeto empírico; empiricidad como manifestación inmediata de la historicidad. Roig al respecto nos dice que "*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 en posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia"* (Roig, 1981b, p. 76).

De esta manera vemos que cuando el sujeto americano se cuestiona la posibilidad de un filosofar propio, este sujeto que afirma el a priori antropológico, es un sujeto empírico que organiza su discurso, concretamente con la toma de posición axiológica.

Estamos en el ámbito no de un sujeto universal, sino de un sujeto plural, un nosotros que se afirma dentro de un pueblo, y en el caso específico del pueblo latinoamericano, es necesario una identificación con esa realidad histórica, a partir de esa identidad se hace factible reconocernos como tales.

Resulta importante aclarar que para Roig, la palabra *nosotros* es un deíctico, es decir, para poder lograr la totalidad de su sentido, hay que precisar el sujeto que lo enuncia. Y en este caso el sujeto que lo enuncia lo hace en nombre de los latinoamericanos, con el objetivo de asignarse la identidad y por consiguiente la objetividad. Con respecto a ésta, hay que analizar si emana del a priori establecido como parte de nuestro discurso. Conviene subrayar que debemos tener en cuenta que *"América Latina puede ser mostrada a posteriori como una, a partir de ciertos caracteres que según un determinado consenso constituyen su realidad, pero también que la postulamos como una a priori. Esto se debe a que se trata, como ya hemos dicho, de un ente histórico-cultural en lo que tanto peso tiene el ser como el deber ser: Dicho de otra manera, al ser de América Latina no es algo ajeno al hombre latinoamericano, sino que se presenta como su proyecto, es decir, como un deber ser"* (Roig, 1981b, pp. 18-19).

América Latina puede ser mostrada como *una* en relación con las categorías de *ser* como de *deber ser*, pero esta unidad está formulada desde una diversidad tanto interna como externa. Desde este marco se formulan las preguntas y las

respuestas por *nosotros,* con la intención de poder alcanzar mayor grado de universalidad de la unidad.

Al pronunciar *nosotros los latinoamericanos*, la cuestión es saber *qué latinoamericanos hablan en nombre de nosotros*; estos planteos de unidad se hacen desde una parcialidad, que puede ser la nacionalidad, las tradiciones, el grupo social, pero que hablan en nombre de todos, pero no todos los sujetos, sino que este nosotros implica *algunos*, los que pertenecen a nuestra diversidad y parcialidad. Si tenemos en cuenta que todos estos planteos están condicionados por el horizonte de comprensión social e histórica, límites con los que nos encontramos supeditados por los marcos del saber de una cultura y una época.

Para que esto sea posible, es necesario captarnos como mónadas con ventanas, para poder percibir que no somos los únicos en el mundo y poder abrirnos hacia él. Roig considera que no somos mónadas cerradas, sin ventanas, que engranamos en una armonía pre-establecida. Critica esta posición por considerar que el hombre tiene que estar abierto a la sociedad y a la historia, aquella cerrazón no es ontológica sino ideológica. Por lo tanto es necesario tomar conciencia y abrirnos para que desde la parcialidad miremos desde un nosotros; por lo tanto se trata como dice Roig de *"mónadas como una apertura desde la cual nos encontramos actuando como sujetos abiertos a un proceso en que lo histórico va destruyendo las ontologías del ser y nos va mostrando insertos en el mundo variado y muchas veces imprevisible de los entes"* (Roig, 1981b, p. 21).

# Hegel y las etapas de concientización

Lo dicho hasta aquí supone que es necesario la constitución del hombre como sujeto, es decir la afirmación de un nosotros, para que se dé el comienzo del filosofar. Sobre esto, Roig hace hincapié en las etapas de concientización realizadas por Hegel, en donde la conciencia pasa por tres momentos.

La primera etapa la denomina, *conciencia o del en sí*, es contemplativa, no supera el conocimiento sensible, capta la realidad exterior que le es dada. *"No hay conciencia de sí, sino de la cosa contemplada; no hay propiamente sujeto,*

*no hay un yo, sino una conciencia no desenvuelta ni desplegada, una conciencia en sí"* (Roig, 1981b, p. 81). Luego el hombre, en sus etapas de concientización, pasa por la *auto conciencia o para sí*, el tercer momento, es el de la *razón* o del *en si-para sí*.

El segundo momento de la *autoconciencia o del para sí*, le interesa especialmente a Roig, porque se produce la constitución del hombre como sujeto. Esta autoconciencia es el punto donde *"el hombre se convierte en un ser consciente de su oposición al mundo y por lo tanto consciente de sí mismo. El para sí implica el paso de una forma de temporalidad a otra; de aquel mero tiempo confundido con la temporalidad propia de la naturaleza se avanza hacia la historia"* (Roig, 1981b, p. 81).

A partir de la afirmación de Hegel en la Fenomenología, donde considera que *la autoconciencia* solo alcanza su satisfacción con otra *autoconciencia, esto* constituye para Roig *"el reconocimiento reciproco entre dos conciencias situadas en posiciones conflictivas, están intensamente mediatizadas por la noción de la palabra o la comunicación entre dos sujetos que entran en una relación de reciprocidad el uno con el otro"* (Schutte, 1989, p. 14). Por lo tanto subraya que la relación entre dos conciencias, es una relación de necesaria comunicación con el otro, no siendo una relación de igualdad, sino que se percibe una lucha de poderes, lucha para conseguir el reconocimiento de la otra autoconciencia, en condiciones de igualdad y libertad. Una es la conciencia independiente (el señor) y la otra dependiente (el siervo).

Esta doctrina de los grados de concientización le ha servido a Hegel para marcar, que con respecto a la filosofía no se puede hablar de un comienzo sino que es viable hablar de *recomienzos*. Entiende que la filosofía es un *faciendum* que contiene distintos grados que forman parte de la totalidad dialéctica.

Se puede observar que Roig toma muchos elementos de la posición de Hegel, pero vemos que en su trabajo produce una inversión de esta, adecúa su filosofía a la realidad latinoamericana. Nuestro autor, *"a la manera de un Marx, invierte a Hegel haciendo, no del mítico sujeto absoluto, sino del ente histórico, la instancia básica del proceso de humanización y sospechando de Hegel como ideológico, descubriendo contradicciones en las lecciones"* (Sauerwald, 1989, p 302).

En su trabajo realizado en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) pone el acento especialmente en el momento de la *autoconciencia*, apreciación hecha antes que se produzca la absorción por el momento posterior, del orden abstracto de la razón. Porque es en dicho momento donde se enuncia el a priori antropológico y para él, es la gran contribución del filósofo alemán.

Destaca dos tendencias, que han sido una constante en sus obras*: "una de ellas, la exigencia de tener en cuanta de modo permanente lo social-histórico, y la otra, la de encontrar una fundamentación de ese primer nivel en lo ontológico. Estas dos líneas de desarrollo se nos aparecen como un juego constante de historizar y a la vez deshistorizar y, de modo paralelo, de socializar y desocializar; todo lo cual pone de manifiesto el audaz intento, referido ya en concreto a la filosofía y su desarrollo temporal, de deshistorizarla de su historia misma y desocializarla desde su propia inserción social"* (Roig, 1981b, p. 85).

# Escenario del comienzo del filosofar

Hegel vio el comienzo de la filosofía desde tres enfoques fundamentales; uno de ellos referido a la noción de *decadencia* y a la noción de *libertad*, que son de carácter social-histórico y un tercer enfoque llamado *los tiempos largos* de carácter ontológico, encontramos en este último el verdadero desarrollo del sujeto, el *Espíritu*.

Dentro de la noción de *decadencia*, se producen una serie de rupturas que benefician a la filosofía. En un primer momento, es una *reflexión* que asume el espíritu de la época, de esta manera, muestra las contradicciones no desarrolladas de las diversas formas culturales, de las configuraciones históricas. Así la filosofía debe superar este momento reflexivo y lograr una visión dialéctica. Tiene que superar dichas rupturas y lograr la reconciliación con el pensamiento y esto es, pasar de lo histórico-social a la ontología.

El problema del comienzo de la filosofía, con respecto al concepto de *libertad*, está ligado con un carácter de necesidad a ese concepto. Hegel nos dice al respecto, que el comienzo se da donde hay constituciones libres. Nos habla de una libertad política; hay una exigencia de *no ser en otro,* entiende que las relaciones deben darse de tal manera que *"cada ciudadano se afirma a si mismo*

*respecto de los demás y todos en conjunto, movidos por una buena voluntad solo se entienden como individuos en relación con la universalidad de las leyes"* (Roig, 1981b, p. 91).

Nos habla de una libertad mucho más profunda, libertad de pensamiento que es en definitiva *"lo que nos hace verdaderamente libres en cuanto que en su ejercicio nos integramos como sujetos, en otro sujeto que hace de fundamento de nuestra naturaleza especial, el espíritu. De esta manera, la vía para alcanzar la plena libertad consiste en la duplicación de la subjetividad y en la referencia permanente del sujeto real-histórico a otro de naturaleza ontológica"* (Roig, 1981b, pp. 91-92).

El tercer momento, referido al comienzo de la filosofía, Hegel lo denomina de *los tiempos largos* en donde queda planificada una filosofía de la historia, lugar en el cual, el sujeto es definitivamente el espíritu. Aquí se libera de las complejidades anteriores; se forman los períodos dentro de la historia de la filosofía, mostrando que con la marcha perezosa del sujeto absoluto se dan los sucesivos recomienzos.

Es importante destacar, dentro del pensamiento de Hegel, su desacuerdo, en cuanto a la consideración de la filosofía de la historia como erudición, cuya tendencia es preocuparse por los hechos de naturaleza externa, fechas, nombres etc. Quedando de esta manera, el comienzo de la filosofía como el momento puramente fáctico de la historia. Sobre esto tiene la creencia que cuando se hace historia de la filosofía, se está haciendo filosofía y esto comprende una praxis que tiene valor y peso propio, por lo tanto no considera que pueda ser erudición hacer historia de la filosofía, ni que pueda haber imparcialidad. Por consiguiente entiende la filosofía *"no como un factum, sino como un faciendum y muestra por eso mismo una serie de grados entendidos por él, como momentos de una totalidad dialéctica"* (Roig, 1981b, p. 86). Por lo tanto considera que en filosofía no se puede hablar de un comienzo sino de sucesivos recomienzos.

En la dialéctica hegeliana, en donde nos habla de los recomienzos relacionados con los grados de conciencia, no está presente la contingencia, sino que los distintos grados de conciencia están dentro de un sistema que es único, el cual

funciona como a priori absoluto, contenido en el espíritu. Dentro de este único sistema que propone Hegel, con cada instancia de la *conciencia de sí*, simultáneamente aparece un pueblo como momento de dicho sistema, pero deja afuera las particularidades de la contingencia. Dentro de esta filosofía de lo acaecido, los pueblos y por lo tanto los hombre quedan fuera. Desde esta perspectiva, el comienzo de la filosofía entendida como social-histórico resultaría deshistorizada y ontologizada.

> *"cada recomienzo de la filosofía supone un tipo de movimiento regresivo que niega la representación que se tiene espontáneamente de la noción misma de comienzo como punto inicial es un movimiento progresivo. Tal es la tesis de la filosofía como saber de lo acaecido que en relación con la exigencia de necesidad y de rechazo de la contingencia funda la negación de la posibilidad de toda forma de saber conjetural"* (Roig, 1981b, p. 98).

Sobre la base de entender que *"se trata sin más de un movimiento ontológico de carácter circular cuyo sujeto es el Espíritu el que, en cada una de sus caídas en la temporalidad, se confirma en su mismidad absoluta"* (Roig, 1981b, p. 98). En este sentido se trata de una filosofía, que no puede ser lineal ni anticipatoria, solo puede mirar hacia atrás. Para Hegel, el hombre representa la mediación más importante del Espíritu en su auto despliegue; Roig piensa que hay una contradicción que quedaría resuelta si *el sujeto deja de ser mediación de otro sujeto*.

# Roig y su filosofía

El desarrollo desde una recuperación del legado filosófico, llevan al pensamiento roigeano a plantear la filosofía latinoamericana en su posibilidad real; un hecho decisivo que, abre una puerta, se trata de la crisis producida dentro de las filosofías de la conciencia o del concepto. Como Roig nos dice, se trata de herramientas conceptuales provenientes de las filosofías de denuncia post-hegelianas del siglo XIX, derivado de las figuras de Marx, Nietzsche, Freud, que nos dan las pautas para reconsiderar el camino de la filosofía latinoamericana.

Podemos apreciar que tanto Kant como Hegel, que creyeron en el triunfo de la conciencia por su poder de evidencia, con el consiguiente rechazo de todas las formas preconceptuales, dejaron de lado lo ideológico, por considerarlo una realidad extraña al concepto, creyeron haber logrado un saber puro. Con esto no se consigue desenmascarar la ambigüedad de la filosofía y lleva a Roig a un tipo de crítica, que lo inclina hacia una *filosofía del objeto o de la representación* en donde el problema de la libertad ocupa un lugar importante.

Así se produce, el paso de una teoría de la libertad a una filosofía entendida como liberación, *"a partir del momento en que entra en crisis la filosofía del sujeto en la que la esencia había tenido prioridad sobre la existencia, el sujeto sobre el objeto y el concepto sobre la representación, se produce necesariamente el abandono de la filosofía como teoría de la libertad y surge con fuerza algo radicalmente distinto e inclusive contrapuesto, la filosofía como liberación"* (Roig, 1981b, p. 101).

Para Roig, es importante tener en cuenta, que el *para sí* debe estar fundado en una conciencia de alteridad, de este modo ofrece la posibilidad de desenmascarar la ambigüedad de la filosofía, y mostrar la verdadera naturaleza del saber, no como lo sido sino como lo por *hacerse* y lo por *gestarse* del hombre. *"conciencia de alteridad que asegura la desprofesionalización de la filosofía y nos revela, no precisamente el papel tardío y excepcional que le cabe al filósofo, sino su lugar al lado de aquel hombre que por su estado de opresión constituye la voz misma de la alteridad y en cuya existencia inauténtica se encuentra la raíz de toda autenticidad"* (Roig, 1981b, p. 114).

Este asumir la alteridad, desde una conciencia de alteridad es lo que posibilita de alguna manera alcanzar un *para sí* y poder organizar un discurso liberador, hay que cambiar la idea de que solo el dominador es hombre porque posee voz, por lo tanto tiene la total posesión del nivel discursivo, se debe abandonar ese idea y considerar que todo hombre posee voz aunque no hable y esto lleva implícito la radical historicidad de todo hombre, que es poseedor de ella aunque no hable, aunque se le niegue la voz.

De donde se infiere que en muchos aspectos, la voz de los sujetos de nuestras tierras, ha sido silenciada y han sido objeto de discriminación, por ello

subrayamos que bajo el nombre de humanismo se ha organizado la historia mundial, dividida en hombres que han entrado en ella, grupos privilegiados que poseen conciencia histórica y aquellos que no fueron incorporados, considerados sub-hombres y por lo tanto carentes de dicha conciencia. Hegel considera que el hombre americano esta fuera de la historia mundial, niega su historicidad, por lo menos hasta el momento del descubrimiento. Pero a raíz de esto, por dejarlo fuera de los marcos de la historia mundial, no se puede afirmar que es un ser que carece de sentido histórico.

Lo primordial de cada hombre, es ser ente histórico, es decir, poseedor de historicidad. Roig, haciendo referencia a Agoglia sostiene, que la historicidad es *una forma elemental primaria de aquella conciencia*. Teniendo en cuenta que en cualquier pueblo por más primitivo que sea, siempre el hombre ha avanzado hacia aquella forma elemental o primaria que implica una toma de conciencia histórica. Hay que reconocer que las manifestaciones y el ejercicio de la historicidad tienen distintos modos culturales.

El hombre americano, debe lograr la legitimidad de afirmarse como sujeto valioso para sí mismo, desde la comprensión universal de la historicidad de todo hombre. *"Nuestro destino histórico consiste en que podamos algún día afirmar un nosotros legítimo, con el que nos incorporemos al proceso de humanización, sin tener que esperar la consumación de los hechos. Mas, por eso, nuestra filosofía de la historia no habrá de transitar los caminos ya incontables del discurso opresor"* (Roig, 1981b, p. 133). Por lo tanto es fundamental saberse *ente histórico*, más allá del hecho de tener historia.

Debemos organizar un proceso de humanización desde América Latina, advirtiendo las limitaciones que han tenido procesos anteriores, organizados a partir de los legados que ha recibido y recibirá siempre desde un sujeto concreto.

A partir del pensamiento de Hegel de *lo que ha sido y de lo que es*. Roig nos dice, que es necesario producir una inversión en la filosofía imperial, que recomienda ocuparnos de *lo que es y lo que será*.

Un camino posible para la afirmación de un nosotros sería apelar a la constitución de una historia de la filosofía abierta, para poder incorporarnos a la historia mundial, salir del discurso opresor y reconocernos como sujetos

poseedores de voz propia. Es posible superar las formulaciones del discurso opresor, si queremos emprender el camino de liberación. Para esto necesitamos formular nuestros planteos con total legitimidad; entonces nuestro *a priori antropológico* debe enunciarse con autenticidad. Para esto Roig, considera que cuando nos autoafirmamos, ese ponernos a nosotros mismos como valioso, esa *conciencia para sí* es confianza en nosotros, pero también debe ser desconfianza, de manera tal que implique una actitud crítica.

*"De la construcción de esa objetividad depende la formulación del discurso opresor o liberador, más aun, el discurso lo integra como uno de sus momentos"* (Roig, 1981b, p. 198). En la *conciencia para sí*, interviene lo personal, la subjetividad pero también interviene la experiencia social, siendo la conciencia raíz de toda objetividad.

Roig nos dice: *"La comprensión de la universal historicidad de todo hombre que, como hemos dicho, supone un humanismo exige una clarificación del grado de legitimidad de nosotros mismos como valiosos, aun cuando ella se efectué, desde aquel reconocimiento de historicidad, porque como habíamos anticipado, aun dentro de los términos de un humanismo podemos estar jugando con las pautas del discurso opresor"* (Roig, 1981b, p. 208).

El *a priori antropológico* tiene su origen en la conciencia histórica, siendo esto una experiencia propia del hombre, que se manifiesta en todas las culturas y en las distintas épocas. Conlleva una comprensión de la temporalidad del nosotros, que no es de ningún modo pensado en un singular abstracto, sino concreto, e implica un reconocimiento desde un hacerse y un gestarse, y una voluntad de ponernos como valiosos, formulación del a-priori que compromete el principio de *tenencia* e *identidad*.

Esto pretende refutar toda filosofía de la conciencia, que como hemos dicho, fue puesta en crisis por las filosofías de denuncia. Quiebra que afectaría al dualismo entre lo óntico y lo ontológico, entre el alma y el cuerpo, en donde el alma tendría que contener el ser. Ideología que pretende justificar las relaciones de dominación, entre órdenes disociados, que sostiene como incompatibles las categorías del ser y del tener.

Esta ideología sostiene, que lo *auténtico* es cuando existe la posibilidad de superar el mundo de los entes e instalarse en el mundo del ser. Lo *inauténtico* significa permanecer en ese mundo de lo óntico, en donde se da la relación de tenencia respecto de las cosas. Relación basada en el sometimiento y dominio, el *amo* realiza la comprensión y justificación del *esclavo* y de sí mismo. El *esclavo* es considerado como un ser grosero que solo tiene apetencia de *tener,* a causa de los bajos apetitos e intereses materiales que posee. Esto es provocado por la imposibilidad de acceder a los frutos de su trabajo, pero sin embrago reclama los bienes para su conservación. El *amo* es considerado como superior al esclavo, porque sus apetitos no se inclinan para satisfacer las necesidades de subsistencia, su preocupación es el ser.

Esta relación de dominación, es la raíz de todo el discurso opresor, sobre la base de la distinción del orden del ser y del tener. Roig contrariamente sostiene, que el a priori antropológico implica, como hemos anteriormente marcado, un principio de tenencia y de identidad, dichos órdenes están fusionados. Para este problema de la legitimidad, se basa en el comentario sobre dos textos, uno europeo, la fábula de cura tomado por Heidegger y otro sobre los indígenas de América.

En la fábula de Cura se establece la diferencia entre la espiritualidad y la corporeidad. *"El hombre está hecho, es natura naturata su hacerse se resuelve en un desprendimiento de sí mismo, se su propio barro originario, en una espera de la muerte como liberación de la cárcel del alma"* (Roig, 1981b, p. 205).

En el pensamiento roigeano encontramos el propósito de marcar las diferencias, entre una concepción dualista del hombre y una filosofía que le permita mostrar el camino de liberación, en donde el tener no puede ser incompatible con el ser, y el cuerpo no es la cárcel del alma. Hace referencia a un texto de las culturas indígenas de América Central, el libro sagrado del pueblo Quiche, el Popol Vuh. Esta cultura nos transmite que *"El hombre surge, de alguna manera, como creándose así mismo, desde sí mismo y haciéndose como totalidad, es una natura naturans"* (Roig, 1981b, p. 205).

La perspectiva de *natura naturans* manifiesta una valoración del trabajo del hombre, que se simboliza en la producción del alimento, permitiéndole la

tenencia de bienes y el goce de los mismos. Es desde el trabajo que realiza su hacerse y gestarse posibilitando la autoconstrucción de un hombre en plenitud.

## Sentido y alcance del símbolo de Calibán

Quisiéramos regresar a la figuras hegelianas, del amo y del esclavo, en donde el amo implica una conciencia independiente, es por esencia el *ser para sí*; el esclavo conciencia dependiente, *ser para otro* y la relación de ambos se da por una conciencia de reconocimiento en y por el trabajo.

Traemos nuevamente a colación este tema del amo-esclavo en el pensamiento de Hegel, porque queremos develar el significado que tiene la figura-símbolo de *Calibán* dentro del pensamiento de Roig y lo que significa esto para la filosofía latinoamericana. En este sentido, el filósofo mendocino considera que *"con el mito de Calibán la filosofía latinoamericana encontró su versión adecuada a nuestra realidad de la figura del amo y el esclavo"* (Roig, 1993b, p. 183).

Hemos dicho que nuestro autor, en sus trabajos produce una inversión del pensamiento de Hegel, de tal manera que toma elementos de su filosofar, sin el propósito de repetición de los mismos, sino con la finalidad de adecuarlos a nuestra realidad de modo tal que le sirvan para la elaboración de nuestro filosofar y le permitan andar un camino hacia la liberación.

Examinaremos brevemente ahora el mito de Calibán de Shakespeare, como la figura-símbolo que nos conduce a la construcción de herramientas liberadoras. *Calibán* es natural de una isla, *Próspero* es el conquistador que lo ha sometido y lo ha obligado al trabajo. *"Próspero con la ayuda de Ariel, personaje alado, puede dedicarse al ocio, es decir, a la vida propia de la cultura espiritual. En pago que recibe Calibán por su sometimiento consiste no tanto en los alimentos mediante los cuales subsistirá, sino en la recepción de esos valores esenciales que integran la vida del espíritu, supremos para el amo. De ser un hombre sin leguaje, o por lo menos poseedor de un habla primitiva y bárbara, ha aprendido la del señor. Pues bien, en un determinado momento, Calibán descubre que el habla que se le ha impuesto puede servir para maldecir al conquistador y dominador, Calibán ha llevado a cabo desde sí mismo una transmutación axiológica, ha*

*puesto a su servicio un bien, cambiándolo de signo valorativo"* (Roig, 1981b, p. 30).

Calibán produce una transformación en el habla, que pasa de ser de dominación a ser de liberación, era un medio de carácter instrumental, el mismo se ha reconocido como fin, sin el reconocimiento del amo; este se da cuenta que el discurso que le escribía Ariel perdía eficacia y también poder.

Calibán ha simbolizado dentro de nuestra modernidad, con respecto a los pueblos originarios, una respuesta liberadora y ha representado los movimientos independentistas del continente. Dicha libertad no fue entendida como insensible a los problemas que rodean al hombre, por el contrario, se intenta modificar el entorno, se trata de romper las cadenas que nos impedían liberarnos.

Roig considera al respecto de la figura del amo y del esclavo en Hegel, que dicha postura, por cierto, no puede hacerse extensiva a América Latina porque aquí se dan otras circunstancias que llevan, a considerar a nuestro dominado de manera distinta; los sujetos de nuestras tierras no emergían de la naturaleza, por lo tanto eran capaces de revertir la situación existente y liberarse.

Roig estima con respecto a esto, que el colonizado posee potencialidad histórica y es capaz de crear una transformación y transmutación de su propia situación a la manera de Calibán. Roig rechaza el paso de un hombre natural, determinado por algo externo, tratándose de un ente *identificado*; hacia un hombre histórico, sobre la base de una naturaleza transformada, donde el tiempo y el espacio adquieren categorías sociales y el hombre *se identifica* con la realidad.

Nuestro autor comprende que la conciencia del despertar latinoamericano, está unida a la transmutación axiológica que ha llevado a cabo Calibán. El sujeto de nuestros pueblos nace en una realidad que el mismo no ha determinado, una sociedad y una cultura que podrán ser transformadas si se adopta una actitud crítica y creadora. *"Un hombre nuevo ha surgido que, por la fuerza de los hechos, no renuncia al legado impuesto, en este caso la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que da a ellos un nuevo valor, su valor intrínseco y crea una lengua para maldecir, lo cual supone una forma espontánea de descodificación del discurso opresor"* (Roig, 1981b, p. 51).

Esto se relaciona con el *legado*, del cual no debemos renegar, debemos rescatarlo en su justo valor. Para ilustrar mejor esta idea, subrayamos que hemos recibido la lengua de los colonizadores, debemos hacer buen uso de ella, utilizarla para plantear nuestras reivindicaciones.

En todas las sociedades existe una transmisión y recepción de bienes y valores; sistemas de vida que integran *la cultura*, en donde la sociedad se reconoce. El legado es transmisible, como hecho de naturaleza temporal, entre sujetos que son históricos. *"La recepción de formas culturales se manifiesta a la larga como un proceso de endogenación, que es fruto inicialmente de aquellas por parte del sujeto dominador, pero que también es tarea del propio dominado que puede alcanzar formas de expresión no necesariamente alienantes"* (Roig, 1981b, p. 48).

El dominado, en calidad de receptor, no es pasivo, sino que se trata de un sujeto activo, que cumple la función de selección y transformación de los elementos que recibe, formas culturales que no están separadas del sujeto-receptor. *"Toda recepción es ejercida desde un acto receptivo anterior ya interiorizado que es constituyente del sujeto mismo"* (Roig, 1981b, pp. 48-49).

Las manifestaciones culturales, son una realidad que no se puede separar del hombre, hay que reformular el valor de ellas, es posible que se incorporen como propias o no. Y su situación histórico-social concreta, de las formas recibidas, no constituyen una realidad separada respecto del sujeto-receptor.

Roig critica la postura de los tradicionalistas, porque reducen la herencia cultural, a un conjunto de bienes heredados que integran nuestra cultura espiritual, lo consideran como un imperativo cultural, como un mandato histórico. Frente a esto nos dice, que el legado debe presentar un panorama de ciertas perspectivas opcionales, esta trasmisión no es algo externo y mecánico; sino que toda herencia cultural es una posibilidad intrínseca, porque necesariamente son informadas y conformadas por el *sujeto receptor*.

El *sujeto-receptor* es un sujeto activo, histórico, por su capacidad de hacerse y gestarse, condición indispensable para que se pueda dar la transmisión y recepción de la cultura. No se trata de un mundo de bienes sino de un sistema de relaciones humanas, de un mundo de fines, de sujetos que interactúan entre

sí y con el mundo de bienes. El sujeto puede ser un medio para un fin, pero sin dejar de ser un fin en sí mismo. Así se conforma una sociedad donde el hombre puede llevar a cabo su lucha por la liberación; no se trata de una sociedad esclavista donde las relaciones son otras.

> *"Un bien cultural es, en efecto, un medio por naturaleza, más un sujeto es medio tan solo accidentalmente, ya sea porque ha sido rectificado y convertido en instrumento como consecuencia de un sistema de dominación, ya sea porque sin dejar de ser fin, colabora para que los demás puedan realizarse como fines, tal como debiera producirse, por ejemplo dentro de la división del trabajo. En ambos casos se da una transmutación que en uno, en el de los bienes, consiste en cambiar de signo axiológico a los mismos, es decir reestablecerlos en su valor intrínseco, más en el otro, consiste en que un determinado sujeto deje de ser un medio instrumental, sea únicamente medio en el sentido antes indicado y se reconozca y sea reconocido como fin en sí"* (Roig, 1981b, p. 50).

Hay una prioridad del sujeto, como fin en sí mismo, sobre los bienes, por consiguiente, el valor que se le atribuye a estos últimos, está en cierta manera condicionado por el sistema de relaciones, que como hemos dicho, es un mundo de sujetos.

Roig recomienda con respecto al tema del legado, que debemos rescatarlo en su justo valor, debemos proceder al modo de Calibán que *simboliza el acto mismo de reversión*, de un discurso dominador recibido, lo transforma en un discurso que le sirve como instrumento de liberación. Encuentra rasgos culturales que le dan elementos que generan una identidad y autenticidad propia, que le permiten emerger como sujeto histórico, capaz de autoafirmarse como sujeto valioso, lograr el camino para la formulación del *a priori antropológico* auténtico.

# El discurso del futuro y los recomienzos del filosofar

Para Roig, la filosofía Latinoamericana está relacionada con el *discurso del futuro*, es auroral, no vespertino, su estructura de sentido depende de determinados símbolos, necesita crear su propia simbólica, por ejemplo el símbolo de Calibán. Con esta palabra-símbolo *"se ha producido una profundización de su contenido y un descubrimiento de su función simbólica desde el momento en que el símbolo fue incorporado de modo vivo a nuestro mundo de lenguaje"* (Roig, 1985-1986, p. 211). Esto se ha ido incorporando a nuestra cultura, como inspiración originaria en nuestra propia tierra, y viene a constituir una *matriz de sentido* de todos los símbolos que hacen posible organizar el discurso, teniendo como fundamento una simbólica liberadora.

Roig, en contra de Hegel, nos dice que la caracterización de la filosofía de la liberación, es un tipo de *pensar matinal*. Se refleja en el símbolo de la calandria, un pájaro cantor que se encuentra en los campos argentinos y no en el búho de Minerva, que solo inicia su vuelo a la hora del crepúsculo. Así se representa, dentro del pensamiento hegeliano: *"uno de sus símbolos capitales a tal grado que expresa, de modo resumido, el estatuto mismo de la filosofía en cuanto forma suprema del saber. Representa en efecto, a la sabiduría, la que únicamente es posible cuando todos los otros conocimientos se han cumplido. Ella (la Sofía) se eleva por encima de las ciencias (epistemai) y de los conocimientos (mathema) una vez que estos han madurado. Es algo que se constituye a-posteriori respecto de la cultura de un pueblo, a-posterioridad que es expresada con la metáfora del crepúsculo y su pájaro"* (Roig, 1993b, p. 112).

Desde esta perspectiva, hay una manera determinada de entender lo temporal, el *lugar temporal* o la *cronía* que encierra una de las grandes unidades, que una vez que logra el desarrollo, deviene la sabiduría.

Frente a esta concepción, Roig propone enunciar un juicio del futuro, no del presente, con un símbolo, la calandria que representa la mañana, mostrando su filosofía, como una expresión del futuro, un saber auroral. *"La Filosofía Latinoamericana parte del presupuesto de la validez del discurso del futuro y,*

*lógicamente, esa posición que es teórica tiene asimismo su expresión en la praxis, incide en la constitución de sus formas de saber histórico. Es evidente que el sentido no es para nosotros algo que este dado en el marco de una cronía cumplida, así como lo es que no estamos pensando en una parcelación de la historia en cronías. Es un filosofar matinal de un proceso abierto y su símbolo es cualquiera de las aves canoras que pueblan nuestros campos y nos saludan cada mañana al despuntar el sol"* (Roig, 1993b, p. 114).

Nuestro autor disiente con la postura de Hegel, que surge de sus *Lecciones de la Historia de la Filosofía*, en donde sostiene que solo dentro del campo de la filosofía puede darse un pensar puro, esfumándose toda la particularidad del sujeto filosófico, y que toda la actividad que realiza la razón pensante, no representa ninguna aventura. Roig cree en la posibilidad de que esto se deba a una ilusión para lograr la objetividad tan deseada. Sustituye el Espíritu absoluto, por la realidad de un ser humano concreto. El pensar está ligado a la praxis, por lo tanto no puede ser ajeno a la necesidad y contingencia. A la necesidad, porque considera que *"no surge de una mera relación lógica entre un hecho del pensar y otro, en una cadena en la que podemos hacer jugar al silogismo, sino de la relación dada entre aquellos hechos y la totalidad histórico-social dentro de la que son generadas las sucesivas formas de praxis teórica"* (Roig, 1994b, p. 9). Y a la contingencia, porque como dice Roig ésta *"se hace presente en esa praxis como consecuencia de la multilinealidad de la historia, así como de los niveles y grados de alteridad de los sujetos históricos. La aventura por lo tanto no es extraña al pensar"* (Roig, 1994b, p. 9).

Estos lineamientos, muestran la presencia de lo necesario y contingente, cuando se habla de nuestra filosofía y su aventura. El sujeto que construye su filosofía desde Latinoamérica, es un ser humano concreto, y la hace desde su propia subjetividad, desde el mundo en el cual se objetiva. Un pensamiento unido a la praxis, sumergido en el conflicto entre historia e historicidad, entre historia y existencia. Roig piensa que el filosofar que surge es *"un filosofar cuyo discurso ha sido constantemente diagnóstico, denuncia, proyecto y compromiso, que se nos muestra episódicamente a lo largo de nuestra vida de lucha y que ha dejado sus huellas dispersas en sucesivos comienzos y re comienzos, 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. De este modo, cada recomienzo es justamente una aventura"* (Roig, 1994b, p 10).

No cabe duda de la existencia de una filosofía nuestra, Roig nos dice, que debe ser mostrada en sus sucesivos comienzos y re comienzos, y su labor ha estado dedicada a determinar esos *momentos*. *Momentos* que muestran, los re comienzos del filosofar, desde el cual se ha ejercido ese a priori antropológico, que implica una toma de posición o de voluntad por parte de un sujeto que habla de sí mismo, quien pronuncia un tipo de discurso de *"una problemática que es de afirmación de un determinado sujeto, que se identifica históricamente en relación con un medio histórico, social, cultural y geográfico, al que denominamos latinoamericano. Por cierto que no se trata de un mero hecho de afirmación, en cuanto que por su mediación lo que cobra realidad para nosotros es aquel mundo manifestado con toda su carga de historicidad, como tampoco se resuelve en un simple regionalismo particularista, ajeno a lo universal, en cuanto que para esta forma discursiva es apertura y no cierre"* (Roig, 1993b, p. 165).

Roig afirma, que para que un texto sea visto como uno de los comienzos o recomienzos del filosofar latinoamericano, debe mostrar una posición determinada por parte del sujeto, y esto es que se asuma a sí mismo y asuma la época en la que le toca vivir, que sea capaz de ejercer el *a priori antropológico* con total legitimidad; por lo tanto el discurso que surja de esto, será de liberación, de auto reconocimiento de lo que somos.

En general, entre los historiógrafos de las ideas de nuestra América, se considera, que ese *comienzo* esta dado, por una publicación de Juan Bautista Alberdi, que hizo en Montevideo en 1840, cuyas ideas anticipadas fueron publicadas en Buenos Aires en 1837, bajo el título: *"Ideas para presidir a la confección del curso de Filosofía contemporánea"*. Para poder captar la totalidad de sus expresiones, hay que analizar este texto, teniendo en cuenta la tradición anterior. Se reconoce en él una posición historicista, que estuvo implícita en escritores del siglo XVII y XVIII.

Esta posición caracterizada como historicista, no tiene relación con el historicismo romántico de Europa, se trata de un discurso en donde hay un sujeto que se reconoce como ente histórico, que se pone frente a su propia realidad, en donde es posible la resistencia, la emergencia y la transformación. *"No hay sujeto dado, previo a una realidad, sino un sujeto que surge, se construye y se auto reconoce como parte de esa misma realidad". Más adelante nos dice que este historicismo, profesado por Alberdi, tiene como axioma: "Las circunstancias nos hacen, pero que también nosotros hacemos a las circunstancias"* (Roig, 1993b, p 166).

Los textos que son considerados, como comienzos o re comienzos del filosofar de Latinoamérica, expresan una determinada forma discursiva, que es objeto de estudio de la historia de las ideas, en donde se evidencia la propia historia del sujeto del discurso, su acto de producción, inserto en el medio social del cual surge. Se puede reconstruir a través del universo discursivo del autor, todas las voces de la época reveladas en él y su continuidad en donde se patentiza ese ejercicio de subjetividad del hombre de estas tierras.

Dichos textos *"suelen ser precisamente de una particular densidad, aun cuando no sea captable de una misma manera. Si bien podemos pensar en textos modélicos, en otras ocasiones el discurso se encuentra como derramado a lo largo de innúmeros textos menores, en los que el rescate de frases simples y ocasionales nos ponen ante el discurso en su plenitud"* (Roig, 1993b, p 167). Roig continúa diciendo *"que los textos que ponen de manifiesto la forma discursiva que nos interesa, no responde a una determinada y específica escuela o corriente filosófica constante, sino que aparecen construidos con elementos teóricos del filosofar académico de cada época y, muchas veces, no precisamente con lo que podría entenderse como las formas hegemónicas de esa filosofía"* (Roig, 1993b, p. 167).

Como reflejo de esto, cita a Antonio León de Pinelo con su texto *El paraíso del Nuevo Mundo* (1650), quien elabora una forma discursiva en donde se transparenta su pensar y sentir como americano, invierte los valores vigentes de su época, y permite, de este modo, incorporar al continente americano dentro de la historia mundial. Su labor sobre nuestro continente fue *"valorarlo frente a otros continentes al asignarle el cumplimiento de un momento ontológico, dentro de*

*aquella historia y por último, justificar la integración de América a la Corona Imperial Española, pero en un pie de igualdad con las otras regiones que la integraban"* (Roig, 1993a, p.199).

Para nuestro autor, el discurso de León de Pinelo es igual al que de alguna manera se hace cargo Eugenio Espejo, con diferencias de textualidad. Espejo en su libro *Primicias de la cultura de Quito* (1792) propuso una construcción del sujeto y destaca sobre todo que entre el sujeto y el mundo hay mediaciones, que no se deben pasar por alto, y el modo de superarlas es: *"construir un sujeto en el sentido, pues, de adquirir conciencia de que no es algo ya dado, previo al mundo, sino que surge y se constituye con ese mismo mundo, respecto del cual habrá de funcionar, sin embargo, como a-priori"* (Roig, 1993b, p. 174). En este análisis, se expone la *historización del sujeto*. El texto citado, se destaca por su densidad discursiva, tiene la capacidad de reflejar el universo discursivo de la época, se oyen muchas voces de los distintos estratos de la sociedad.

Otro discurso que Roig rescata, como ejemplo de ese recomienzo del filosofar, es el de Carloz Vaz Ferreira. Encontramos en él, pautas que impulsan el pensar propio, en su libro *Lógica viva,* aparecido 1910, en donde se manifiesta como uno de los precursores del pensar crítico contemporáneo. Dentro de los aportes que nos ha dado, Roig enfatiza los más importantes para el pensar latinoamericano, diciéndonos: *"Tal vez lo principal haya sido el haber puesto en descubierto la radical ambigüedad de la filosofía, al afirmar que no hay conceptos puros y que, en última instancia, todo concepto es representación, lo cual hace de la filosofía, en sus manos, una herramienta eficacísima para el análisis de nuestros procesos intelectuales"* (Roig, 1981b, p 120). En sus escritos, Vaz Ferreira muestra una necesidad de alcanzar una autoconciencia y de tenernos a *nosotros mismos como valiosos*. Hay en él una denuncia por la alineación; muestra una necesidad de afirmar una facticidad propia, un regreso a los hechos que son propios; debemos ser capaces de reconocer la dignidad ontológica del hombre americano, igual que la de los otros hombres. Recomienda no adoptar el saber importado, no imitar ni tomar como propio lo inauténtico.

Hemos citado algunos de los innumerables textos, que se consideran que estuvo presente ese comienzo del filosofar, textos al margen de la literatura académica,

y que fueron el fruto de una actitud de protesta, denuncia o justificación; de este modo, vemos como se manifiesta la problemática del hombre americano en ellos.

Roig parte del presupuesto de que existe y de hecho ha existido en nuestra historia, una filosofía de Latinoamerica. Dicha filosofía tiene un compromiso con la realidad de estos pueblos, signada por el logro de una *liberación social, nacional y de integración*; problemas que acucian a nuestros sujetos históricos. Desde esta realidad cotidiana, el sujeto filosófico construye una filosofía universal para incorporarnos al proceso de totalización.

Para su concreción, la filosofía emerge desde una conciencia social crítica, a partir del reconocimiento de la historicidad del hombre, condición esencial para que pueda formular auténticamente el *a priori antropológico*, que implica la afirmación de un sujeto como valioso y el reconocimiento de otros como sujetos. La afirmación de un *nosotros* que refleja los hombres de América Latina. Como saber normativo, estas pautas que formula, son imprescindibles para que se produzca el comienzo del filosofar latinoamericano.

Considera estos planteos, fundamentales para que nos incorporemos a la historia mundial, al proceso de humanización del cual habíamos quedado al margen; sus categorías abren el camino para poder ingresar a esa historia desde esta perspectiva nueva y creadora.

La concepción del hombre que comprende la capacidad de *hacerse* y *gestarse*, está mostrando el poder transformador de la propia realidad que le circunda, que es por medio del trabajo, capaz de cambiar una realidad que lo oprime e instalarse de una vez y para siempre en la autonomía del ser y existir en América.

El discurso filosófico, intenta proponer un nuevo modelo sobre la base de la facticidad histórica; de los distintos recomienzos del filosofar; pretende descubrir la intencionalidad y sentido de lo que hace y expresa cada época, para poder sentar las bases de un filosofar con categorías *liberadoras* y afirmar su diferencia, esto es la situacionalidad latinoamericana, dándole un nuevo sentido a su accionar humano.

# Capítulo 4

# *Metodología para la lectura de nuestro discurso*

# Introducción

La problemática que se plantea Roig, a partir de la construcción de una historia de las ideas, en el caso específico de las ideas filosóficas, fue la construcción de una historia del pensamiento de nuestra América. Se aboca a este estudio, no con una intención academicista, en marcar influencias; ya hemos explicado las causas por las cuales se ha separado de esta manera de hacer historia de las ideas; por el contrario su intención, está encaminada hacia la liberación, poniendo el acento en las manifestaciones culturales, en nuestra situación de dependencia, en la lucha contra las diversas formas de alienación, en las relaciones sociales estructuradas sobre la base opresor-oprimido.

A estas contraposiciones, nuestro autor, las ha trabajado desde la cuestión de la comunicación, haciendo un estudio de los discursos sociales. Desde la línea historicista; toda discursividad muestra un interés axiológico y reconoce dos tipos: el opresor y el liberador, con sus variantes.

Dentro de los estudios del pensamiento latinoamericano, realizados desde la historia de las ideas filosóficas, se han incorporado aportes de otros campos, en particular las ideas políticas y económicas, de esta manera se amplia el panorama. A la par de los problemas planteados acerca de la naturaleza de ese pensamiento, estaba la búsqueda de métodos idóneos para su estudio. Se asimilan los aportes de las nuevas líneas del saber: semiología, teoría de la comunicación y todos los estudios acerca del discurso, y así se los relacionan específicamente con el campo filosófico.

Para poder realizar una lectura filosófica de los distintos discursos, Roig nos dice, no se puede desconocer *la autonomía relativa de lo discursivo* y la importancia que tiene su estudio, que comprende, al lenguaje como mediación de todas las manifestaciones de la vida. Dicha realidad no se puede confrontar de manera extralingüística. La problemática de los códigos es muy valiosa para que los contenidos logren su verdadera significación. *“Previo por lo tanto a una confrontación de aspectos de la realidad, con sus correlativos contenidos dentro del discurso, se hace necesaria una confrontación entre el sistema de relaciones sociales y los sistemas de códigos de los cuales depende todo discurso, cuya*

*estructura ultima se enuncia fundamentalmente en juicios de valor, a los que quedan supeditados los juicios de la realidad"* (Roig, 1981b, p.42).

El estudio del discurso permite rastrear lo propio de las tradiciones culturales, que se perciben en América Latina, la problemática de su contenido y la producción ideológica. Para lograr una lectura de la realidad social que se presenta como conflictiva, es imprescindible atender al problema del valor y sentido de los signos, con los que se manifiestan dichas tradiciones, enfrentándose al problema del lenguaje como mediación a través de la cual se da forma la objetividad.

Los cambios producidos dentro de la semiótica, permiten encontrar una vía para tratar este problema, desde nuestra situación. No son antagónicas la palabra y el símbolo, como tampoco puede considerarse la primera inmotivada y en el caso del símbolo, que muestre un significante motivado por una realidad extralingüística. Contrario a esto, los cambios muestran que la realidad se considera mediada por el lenguaje, y que desemboca en un sistema de códigos. *"Por lo tanto al ser el referente de alguna manera construido por nosotros mismos, la motivación que rige la construcción del símbolo resulta ser en buena medida convencional"* (Roig, 1985-1986, p. 205).

No hay signos puros que puedan ser transferidos en símbolos, cualquier signo puede recibir un segundo significado y por consiguiente una carga valorativa que especifica su sentido. Los símbolos no pueden estar aislados, siempre se presentan estructurados en mundos simbólicos y para introducirnos en este mundo, es necesario conocer la sociedad concreta que ha creado este sistema de objetivación simbólica, desde la cual se autoafirma; estructura que tiene una dinamicidad y conflictividad interna.

La clave para Roig está en el concepto de *conflictividad social*, nos dice al respecto *"es la que genera, en cuanto hecho social y a nivel del universo discursivo (es decir, la totalidad de los discursos actuales o posibles de una sociedad dada en un momento dado o a través de sucesivos momentos y que no se reduce a un universo mental, sino que es algo más rico y complejo, es un universo semiótico) la experiencia de formas discursivas opuestas, las que se muestran, por lo general, como discursos versus anti discursos y junto con ella*

*la presencia de expresiones o manifestaciones simbólicas de valores equivalentes"* (Roig, 1985-1986, p. 207).

Para la clasificación del discurso, tiene en cuenta dos conceptos, *la conflictividad social* y *el universo discursivo* en donde encontramos un mundo de dicotomías. A raíz de dicha dicotomía, divide los discursos en *justificadores y reversivos* y dentro de estos últimos, distingue un anti discurso (o discurso en lugar de) y un discurso contrario. En el discurso *justificador* u *opresor*, la carga ideológica esta puesta sobre la dicotomía, se produce una reversión, genera un dualismo discursivo y se necesita justificar una futura situación.

En el caso del discurso *reversivo*, también se parte de una dicotomía pero cuando se logra la reversión, no necesita la justificación, apunta a lograr la categoría de liberación. Lo discursivo se puede dar de dos maneras, una reversión que implica inversión a nivel axiológico; el oprimido toma el lugar del opresor con actitud violenta, se cambia el valor de los signos. Otro de los modos de manifestarse de este tipo de discurso, es la superación de las categorías opresor-oprimido con un intento de asumir la dicotomía mostrando una actitud creadora.

Dentro del universo discursivo, hay formas básicas, de las cuales deriva el uso que se le da al símbolo y desde aquí se puede hacer la clasificación de lo simbólico. El símbolo puede darse en dos sentidos diferentes, con el sentido de justificación o con el sentido de revertir su significado y darle un carácter liberador. *"Claro está que no se nos escapan las dificultades para una correcta comprensión del modo como juega lo simbólico respecto de la totalidad de los signos, puede acarrear el concepto del uso. Mas ello queda justificado –por lo menos provisoriamente- si pensamos que lo ideológico (la carga ideológica) tiene un principal canal expresivo en ese valor direccional (o de sentido) de lo simbólico"* (Roig, 1985-1986, pp. 210-211).

Roig destaca respecto a los símbolos, otra característica: *"hay símbolos que no lo son únicamente por su relación con el significado al que transponen, por obra del sentido, sino más allá de ese hecho al que suponen, son símbolos de la función simbólica, por lo que tal vez se los podría denominar símbolos de símbolos"* (Roig, 1985-1986, p. 211). Al respecto, nos pone como ejemplo la

palabra-símbolo de *Calibán*, que fue asimilado a nuestro mundo del lenguaje, de este modo se puede develar su contenido y función. Para poder descubrir el significado del mensaje de un determinado discurso, hay que desmenuzar el texto y analizar por medio del lenguaje que es lo que se quiere transmitir. Esto nos lleva a comprender los códigos con los cuales se maneja; estos enuncian juicios sobre la realidad, muestran una manera de mirarla.

Para Roig es muy importante el tema del *universo discursivo*, en donde se ocultan las distintas formas de alienación, implícitas dentro de la sociedad; este universo es una herramienta básica para la real posibilidad de este proyecto.

El universo discursivo es *"la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consiente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, que el investigador puede y debe tratar de alcanzar"* (Roig, 1993, p. 110). Para poder lograr esa totalidad, es imprescindible la comprensión del lenguaje, considerado este como una de las formas de objetivación más importante, frente a otras objetivaciones tales como, el juego, el arte, el trabajo, la ciencia, los cuales desembocan en él.

Es importante destacar, que dicho lenguaje constituye una de las formas básicas de mediación, lo considera un hecho histórico, en el están las manifestaciones de la sociedad. Es un tesoro, una realidad compuesta de signos. *"Todos ellos orgánicamente relacionados sobre la base de múltiples formas codificadas por esa misma sociedad. De esta manera es el leguaje un reflejo que contiene de manera mediatizada, la realidad social misma"* (Roig, 1993, p. 108).

Su meta es el logro de la lectura de las ideologías y considera posible desde el texto mismo extraer lo ideológico, que tiene sus dificultades; en relación a esto hay que recordar la función mediadora del lenguaje. Al respecto nos dice, que la primera dificultad *"surge de la noción de contexto y del sentido que se le ha dado por todos aquellos que han investigado el problema olvidándose de la función mediadora del lenguaje, creyendo que era posible una confrontación entre una facticidad social captada en bruto, como mera facticidad, y sus manifestaciones discursivas, y la segunda, derivada de la incompatibilidad que habría entre análisis ideológico formal y los tipos tradicionalmente captados de análisis que más bien han intentado la determinación de lo ideológico a partir de contenidos.*

*Nuestra posición ha sido al respecto, no una tesis excluyente, sino más bien confluyente. La última, surge de caer una vez más en un formalismo"* (Roig, 1993, p. 109).

Con respecto al universo discursivo, destaca la característica de dualidad que emerge en el nivel de textualidad, como consecuencia de la conflictividad social, por lo tanto, todo discurso supone un universo discursivo contrario, diferenciados por su naturaleza axiológica. Esa característica de dualidad, tiene como consecuencia, dos tipos de asimilación del hecho dialectico que denomina dialéctica discursiva y real. *"Lógicamente la dialéctica discursiva se da como un hecho del lenguaje y es el modo como se pone de manifiesto la función de mediación, cuando esta adquiere una naturaleza propiamente ideológica"* (Roig, 1993, p. 110). La captación de esta dialéctica no carece de objetividad, pero solo muestra una parte de la totalidad, que estaría en el universo discursivo. Con respecto a la dialéctica real o sea los hechos, solo es posible aproximarnos a ella por la mediación del leguaje, porque también se maneja a nivel discursivo; no hay hechos en bruto.

Nuestro autor le ha dado mucha importancia al estudio de la expresión discursiva, es el lenguaje quien media todas las formas de vida real concreta. Es por medio de él, que somos capaces de descubrir nuestra realidad que solamente confrontamos a nivel discursivo, no siendo posible esta confrontación con los hechos, ya sea económicos o sociales en bruto. Como hemos citado, para este estudio es necesario enfrentar las relaciones sociales y los códigos de los cuales depende todo discurso.

# Riqueza del universo discursivo

Hay una serie de conceptos fundamentales, en la relectura que realiza Roig del pensamiento latinoamericano a través del discurso, uno de ellos es como hemos dicho, el *universo discursivo*. En relación a éste, si trabajamos dentro de lo micro discursivo, no se puede hacer análisis de todas las posibilidades. Lo que permitiría un cuadro mucho más amplio para la captación de sentido, es lo que ofrece lo macro discursivo.

Considera que hay varias maneras de aproximarse a dicho universo; una de ellas es tratar de reconstruir, partiendo de ciertos discursos que poseen una riqueza interior, la *densidad discursiva*. Entiende que esta trata de *"la cualidad de determinados discursos gracias a los cuales podemos reconstruir a través de su múltiple referencialidad a las otras formas discursivas de la época, la totalidad discursiva de esa misma época. Lógicamente, siempre esa reconstrucción estará hecha desde aquel discurso"* (Roig, 1993a, p. 133).

Hay discursos de escritores latinoamericanos, en los que podemos observar esa densidad discursiva; como por ejemplo, el *Facundo* de Sarmiento. Esto tiene que ver con los *modos propios de referencialidad* porque hay épocas que tienen formas discursivas específicas, estas asumen otras manifestaciones del discurso, que se encuentran en el universo discursivo de su período.

Roig nos dice que *"es posible hablar de grandes momentos discursivos en América Latina. Momentos que generan impulsos discursivos acerca de nuestra realidad, y que marcan como hitos dentro de complejos procesos. Para el caso del Rio de La Plata la literatura juvenil de la llamada generación de 1817 (Echeverría, con La Cautiva; Sarmiento, con El Facundo; Mármol, con Amalia; Alberdi, con su Fragmento preliminar al estudio del derecho; etc.) marcan un gran momento discursivo desde el cual se puede extender toda la problemática discursiva de la segunda mitad del XIX o por lo menos, hasta los año 1870-1880"* (Roig, 1993a, p. 134).

Nuevamente remarcamos los cambios producidos en la historia de las ideas, que permite tener en cuenta lo discursivo con una perspectiva distinta. *"No se trata de buscar los filosofemas implícitos o explícitos en los escritos de nuestros pensadores, sino de captar la inserción de tales filosofemas en el marco de una realidad conflictiva y heterogénea como lo es toda realidad social, más allá de la unidad que ofrece desde el concepto de universo discursivo"* (Roig, 1993a, p. 135). Este cambio se produce porque dicha disciplina ha pasado a ser *explicativa* o *genérica* y no tanto descriptiva.

Desde esta perspectiva, analiza las formas discursivas de Sarmiento y Alberdi, en los cuales destaca la presencia de una teoría de lo discursivo, habiendo en ambos *una voluntad de discurso propio*.

Para poder enmarcar este estudio, se detiene en la literatura del siglo XIX en el Rio de La Plata, donde está latente lo que llama *necesidad y voluntad de fundamentación del discurso* y esto muestra el reconocimiento de la circunstancia histórica en la cual se encuentra inscripto el sujeto. En el discurso filosófico destaca la presencia de lo que llama *ecuación personal,* que no responde a un sujeto determinado individual, sino a la clase que representa la época.

Roig nos dice que se trata de *"un sujeto concreto del que no podemos dar razón, ciertamente, señalando este o aquel sujeto aislado sino que, sin desconocer aquella ecuación personal, se inserta en la sociedad y ocupa dentro de la heterogeneidad o conflictividad de la misma un lugar que no es exclusivamente individual, sino de clase, con los matices históricos epocales que se hace necesario reconocer a propósito de este concepto"* (Roig, 1984, p. 144).

En los modos de manifestación de los discursos de la época, destaca las políticas filosóficas, porque en ellas se encuentran las expresiones de las distintas formas discursivas.

Hay una estrecha relación entre filosofía e ideología, porque la filosofía contiene lo representativo de un cierto tiempo histórico: *"la filosofía es ideología en la medida en que no escapa a la ambigüedad que es categoría inevitable de todo el saber de una época"* (Roig, 1984, p. 145). Pero la filosofía también sobrepasa lo ideológico denunciándolo.

*"La filosofía, como una de las formas con las que se satisface la exigencia teórico-racional de fundamentación del discurso, si bien no escapa a la función ideológica tal como se da en este tipo de objetivación discursiva, tiene la posibilidad de excederla. En efecto, si la reinsertamos en el sistema de contradicciones de su época, lógicamente la veremos jugar como ideología, pero también como quiebra o denuncia de lo ideológico, (poniendo en juego categorías universales discursivas de ocultamiento-justificación, pero también de manifestación-denuncia, en cuanto invalida formas de justificación vigente)"* (Roig, 1984, pp. 145-146).

La intención de Roig en esta lectura, es descubrir la finalidad que tiene el sujeto al pronunciar el discurso, el acento esta puesto en el sujeto de la idea, y da así

un amplio panorama de las manifestaciones discursivas de la época, porque no solo nos encontramos con el sujeto que pronuncia el discurso, sino con otros discursos, *discursos referidos*. Este modo de proceder nos da una visión totalizadora del sistema de conexiones de la época. *"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 hay una pluralidad de voces"* (Roig, 1984, p. 150). Dentro de la complejidad del universo discursivo nos encontramos con una multiplicidad de voces que se manifiestan de modo explícito o se encuentran silenciadas, en algunas ocasiones tienen el propósito de acompañar lo ideológico y otras veces apuntan a producir una ruptura.

Volviendo al tema específico de Sarmiento y Alberdi, su propuesta consiste en realizar un análisis del *discurso propio* de ambos; para su estudio fue necesario desmenuzar su universo discursivo, que excede lo meramente textual. Se encuentra con discursos referidos que muestran, por cierto tanto posturas de rechazo como valorativas. Lo que podemos ver a través de ellos, a pesar de sus diferencias en el proyecto ideológico, es que Sarmiento sostiene una postura que ha sido calificada como *paternalismo violento* y en Alberdi es visible un *fraternalismo populista*. En definitiva, en ambos autores nos encontramos con una *voluntad de discurso propio* en un contexto de influencias del pensamiento occidental en nuestras tierras.

Para el desmontaje de dicho universo discursivo, es imprescindible lograr la reconstrucción discursiva completa de esa época y hay muchos aportes que se encuentran en sus escritos; ellos muestran las distintas formas discursivas que van de lo pre-científico a lo científico. De este modo, se tiene en cuenta la problemática que reinaba en la época romántica, las luchas entre los feudales y la pre burguesía.

Ambos apuntan a la construcción de un discurso propio, que fuera expresión de la realidad, porque está en ellos la intención expresa de lograr la *emancipación mental*. En sus escritos se transparenta un espíritu constructivista y esto se manifiesta tanto en el plano civil, como en el discursivo. En este último nivel, Roig expresa que se trata de *"un riquísimo espejo en el que podemos, si contamos con herramientas apropiadas, reencontrarnos con el universo discursivo epocal,*

*en la medida que todo texto encierra de modo directo o velado el mundo de las voces sobre el cual el escritor enuncio su propia voz"* (Roig, 1993b, p. 34).

# Alberdi y su discurso

En el caso específico de Alberdi, nuestro autor, resalta el carácter conflictivo de sus obras, señalando que *"la tarea de organización discursiva se nos muestra como una serie de avances y retrocesos, en una agonía del autor contra su propia obra, aun cuando lógicamente se pueden señalar formas de continuidad"* (Roig, 1993b, p. 34).

Según Roig en el *"Fragmento preliminar al estudio del derecho"*, Alberdi comienza con una afirmación muy fuerte, en el sentido que implica un gran cambio dentro del pensamiento político de Hispanoamérica del siglo XIX, *la noción de pueblo* que era considerada como sinónimo de *gente decente*, dándole un nuevo significado, donde incorpora también a la plebe. Por consiguiente, para Alberdi el sujeto que se auto determina como valioso, es el pueblo y esto comprende todas las clases, pero sin embargo termina haciendo una extensión de este término y de modo restrictivo incluye solo a la *gente baja*, a la pobre mayoría.

Muestra la urgencia de concretar un planteo propio, sobre la base de nuestra circunstancia, es decir, una filosofía americana. Desde su posición, para poder exponer el discurso propio, el sujeto histórico debía extenderse y afianzarse auténticamente. *"No deja de ser significativo que la idea de una filosofía americana naciera en una época de crisis de la noción misma de sujeto en relación directa con nuestra realidad histórica, social y nacional"* (Roig, 1981b, p. 222).

La característica que adquiere el discurso de la juventud de Alberdi, es de un paternalismo populista, discurso en favor de los dominados con la finalidad de incorporarlos, sacándolos de su marginación. Con posterioridad a esta época se puede percibir en él, una inclinación hacia el europeísmo y por consiguiente un rechazo de las clases inferiores, considerando lo no europeo como bárbaro. *"Todo cambio de valoraciones que fue modificando las diversas fórmulas del discurso paternalista y con el sentido que fue tomando el humanismo limitado*

*que le acompaña, muestra los vaivenes de la conciencia histórica americana, condicionados de modo permanente por el mayor o menor poder de irrupción de los grupos sociales dominados. Estos se nos presentan, por eso mismo, como uno de los determinantes decisivos de las sucesivas ideologías sobre las cuales organizaron su pensamiento político los intelectuales que hacían de voceros de la pre burguesía hispanoamericana del siglo XIX"* (Roig, 1981b, p. 222).

Roig ha destacado, a partir de los escritos de Alberdi, que se desarrolla su vida intelectual en tres etapas. La primera de ellas, como hemos dicho, desde un americanismo formula un discurso paternalista con sus obras: *"Fragmento preliminar al estudio del derecho"* (1838), *"Programa para un curso de filosofía"* (1840) y *"Sobre la convivencia y objeto de un Congreso General Americano"* (1844).

En el *Fragmento*, la construcción de categorías sociales, se realiza desde una posición *positiva*, tanto de lo nacional como de lo popular, quedando supeditada al proyecto propio la categoría de *civilización*. Esta categoría aquí, no la considera desde la mirada europea, sino que pretende que cada pueblo sea civilizado por sus características propias.

En una segunda etapa, en donde vemos que su discurso se transforma en opresor, adopta una actitud antiamericana y necesita justificar la intervención europea y la violencia ejercida. Sus obras en este período son: *Bases y puntos de partida para la constitución de la confederación Argentina* (1852); *El gobierno de Sudamérica* (1863). Podemos observar en las *Bases*, que la categoría de civilización cambia totalmente de rumbo y repercute en la formulación de su discurso. El proyecto elaborado por el, desde la realidad americana considerada positiva, es rehusada. Su nuevo proyecto toma como modelo lo extranjero, hay un cambio en la estructura axiológica del discurso, en los valores. Expresa: *"Todo americano sea de los campos o de las ciudades, es sin más bárbaro y somos civilizados únicamente en lo que tenemos de europeos"* (Roig, 1993b, p. 41).

En sus obras *El crimen de guerra* (1870) y *Luz del día en América* (1871), adopta una actitud crítica de su propio europeísmo y se vuelca nuevamente a un americanismo inspirado en la guerra. La pretensión de Alberdi, es algo que ha estado latente en el humanismo de Hispanoamérica desde sus inicios hasta el

siglo XIX y es poder insertar el derecho de gente en el derecho natural. Aquí juega un papel importante el tema de un derecho único y universal.

Dentro del planteamiento de una filosofía americana, en el problema de la búsqueda del discurso propio, Alberdi considera como exigencia, una perspectiva teórica de la realidad que brote de una estructura axiológica y se construya con palabras nuestras, que muestre una denuncia de todas las formas imitativas y abandone el discurso servil y ajeno. *"Alberdi venia de este modo a expresar el pensamiento de una fracción de clase que exigía una respuesta teórica de su inserción dentro de lo que el mismo denomina, la gran síntesis social, como también la posesión de un instrumento con el que se pudiera alcanzar una visión orgánica de los diferentes campos de actividad de la sociedad, los diferentes elementos de la civilización, como los llama"* (Roig, 1981b, p. 291).

Esta fracción de clase que viene a representar su filosofía, se trata de un nuevo sujeto histórico que ha brotado, *los campesinos,* son los caudillos quienes manifiestan sus demandas sociales. La filosofía de Alberdi se caracteriza como populista, los términos con los que la manifiesta y la dirige hacia los procesos temporales y locales, con carácter social y político. Su discurso ha estado orientado contra el académico de los ilustrados. Por eso polemiza con el profesor Ruano, quien está a favor, de los ideólogos franceses, y considera a la filosofía como un saber universal y a histórico.

Alberdi fue uno de los primeros en plantear una filosofía americana y este encontraba su justificación en la realidad tanto social como política. Pedía *"la elaboración de una filosofía de la historia que permitiera mostrar la presencia de América dentro de la historia mundial, como un momento o aspecto del progreso indefinido que impulsa a toda la humanidad. Pero, una presencia con peso propio, que surgiera de nuestros modos de ser, y sobre la base del rechazo de toda forma de paradigmatismo"* (Roig, 1981b, p. 292). Planteos que se produjeron en el salón Literario en 1837, haciendo alusión a la propia circunstancia, a nuestro modo de existir americano.

Alberdi propuso para que su proyecto pudiera concretarse, lograr una *filosofía americana*, para lo cual no podemos tomar como modelo la situación de otros

países, la forma de vivir de otros pueblos, sino que desde nuestra particularidad americana, podemos asumir el camino que debemos recorrer. Propuso continuar la labor emprendida por nuestros hombres de mayo, que no lograron formar su filosofía, porque la ideología no estaba fundada en la circunstancia americana. Distinguió *la etapa de las armas*, de la *etapa del pensamiento*; la primera se basó en una filosofía analítica y la segunda, la emancipación, se basó en una filosofía sintética. Roig considera que esta transición en Alberdi *"se presenta como el paso de lo analítico-destructivo, a lo sintetico-contructivo. Alberdi ponía de manifiesto, de esta manera, la equivalencia que hay entre la teoría y la praxis social, en cuanto que un régimen puede ser destruido como 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, 1981b, p. 293).

El discurso que pronuncia Alberdi, tiene cierta similitud con el de los caudillos por su tinte populista y fraternalista, pero se separa del discurso de los ilustrados y del americanismo literario. No sigue el camino de estos últimos, que no buscaban modelos propios sino que adoptaba la literatura europea y le agregaba *color local*. Este proyecto consistía en *americanizar* y no construir una literatura americana. El autor del Fragmento estuvo enrolado dentro de esta corriente, pero su cambio de posición se produce fundamentalmente sobre los tres ejes principales: *el paisaje*, *las costumbres* y *las tradiciones* que las consideró desde otro propósito, cambiando sus valores. *"El paisaje quedo integrado como un momento secundario dentro de la circunstancia que era para Alberdi, básicamente social, las costumbres y usos, quedaron incluidos como un aspecto del proyecto ideológico, en relación con la problemática de la emancipación mental y él lo que se refiere al quehacer literario que se ocupaba preferentemente de ellos, acabó entendiéndolo como una especie de filosofía de la literatura, parte integrante de la filosofía americana; el tradicionalismo literario, por su parte, perdió fuerza y presencia, en cuanto que todas las manifestaciones históricas comenzaron a ser consideradas desde la filosofía de la historia"* (Roig, 1981b, p. 299).

En el discurso de Alberdi, Roig destaca la alusión a los distintos discursos de la época y el intento de mostrar las falencias en su estructura referencial, tanto del

discurso literario como el filosófico de la universidad; señala que su meta estuvo basada en la elaboración de un discurso filosófico sobre las ventajas de aquellos, pero con otro tinte. *"El referente del nuevo discurso filosófico era el hombre exterior y la interiorización consistió en un rescate del sujeto del discurso dentro de los marcos de una comprensión de su naturaleza social"* (Roig, 1981b, p. Roig, 1981b, p. 311).

En la labor realizada por él, encontramos el reconocimiento de la capacidad de experiencia, de una conciencia histórica que va desde lo externo hacia lo interno. Dicha empiricidad no está circunscripta al grupo social del sujeto filosófico; comprende al conjunto social en su totalidad, de modo que se incorporen en el universo del discurso referido.

Destacamos una característica importante, propuesta Roig, para el logro del *discurso propio*, para que pueda constituirse como tal, tiene que haber una toma de posición axiológica por parte del sujeto empírico que formula *el ponernos a nosotros mismos como valiosos*, comprender su relación de necesidad, por lo tanto dicha experiencia no puede organizarse sin el juicio de valor. Nos dice *"lo axiológico, que tiene siempre los caracteres de toma de posición, se funda en nuestra empiricidad o, por lo menos, debe fundarse en ella en cuanto propia"* (Roig, 1981b, p. 275).

Es necesario para este tipo de discurso, que nuestros valores estén fundados en una experiencia considerada como propia. Puede ocurrir que el discurso se organice sobre un sistema axiológico, fundado en otra realidad tomada como propia, típico caso de alienación que no puede dar como resultado un discurso con palabras nuestras. En los casos de dependencia nos dice: *"se trata de un desconocimiento de la única vía mediante la cual lo subjetivo y lo objetivo se integran en una unidad superior: la afirmación de un sujeto como valioso para sí mismo, raíz de la organización de su propio mundo de valores y de la tabla sobre la cual se jerarquiza el mundo y resulta posible la experiencia"* (Roig, 1981b, p. 275).

Para Roig, Alberdi formula el a priori antropológico, teniendo en cuenta la exigencia de empiricidad fundada en una posición axiológica. Implica una toma de conciencia histórica alcanzable dentro de los marcos de la sociedad, desde

una determinada circunstancia que el entendió como *instancia*. Y este modo de entender la circunstancia comprende el alcance de *situacionalidad*. La circunstancia está determinada por la temporalidad y de esta manera se identifica y se diferencia. *"Hay, en efecto, modos propios de vivir la temporalidad por parte de los distintos pueblos, culturas o grupos sociales, que no se diferencian como modos ontológicos, sino simplemente como modos históricos del hacerse y del gestarse"* (Roig, 1981b, p. 281).

Para identificarnos y diferenciarnos desde la propia circunstancia, hay que tener en cuenta lo temporal y espacial tanto físico como social sin mezclarse. De lo contrario, esto podría dar pie a un discurso opresor porque esa identificación-diferenciación se haría sobre la base de una circunstancia externa.

En los escritos de Alberdi, encontramos la presencia de dicho ejercicio de identificación; sin embargo no encontramos un hombre natural, determinado por una circunstancia externa e identificado por ella y que pasaría luego a un segundo estadio donde el hombre es histórico y realiza el proceso de identificación. Por el contrario, se trata, en realidad, de un desarrollo que va de un hombre histórico a un hombre plenamente histórico. *"La exigencia de un discurso propio condujo, en este sentido, a una inversión del discurso europeo colonialista"* (Roig, 1981b, p. 312).

# *Bibliografía general*

# Bibliografía general

**Alberdi, Juan Baustista** (1957)**,** “Fragmento preliminar al estudio del derecho” en: Obras escogidas, tomo XI, Luz del día, Buenos Aires.

**Alberdi, Juan Baustista** (1981)**,** “Los positivistas argentino” por Santomauro, T. en: *Revista Todo es Historia*, N° 173, Astrea, Buenos Aires, octubre.

**Alberini, Coriolano** (1953), “Génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino”, en: *Cuadernos de filosofía*, fascículo VII, B. Talleres Gráficos Frigerio, Buenos Aires.

**Ardao, Arturo** (1989)**,** “La inteligencia latinoamericana” en: *Revista de Cuyo Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, U.N.C. Mendoza, vol. 6.

**Ardao, Arturo** (1989)**,** “Sentido Político del americanismo filosófico de Alberdi”, en: *Libro de homenaje a Roig A. A*. Universidad de Guadalajara, México.

**Ardiles, Osvaldo** (1975)**,** “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano” en: *Revista de Filosofía latinoamericana Liberación y cultura*, enero-junio N° 1, Ediciones Castañeda, Buenos Aires.

**Ardiles, Osvaldo** (1985)**,** “Filosofía, cultura y hegemonía” en*: Actas del 1° coloquio filosófico, Necesidad y Exigencias de filosofía en América Latina, Hoy*. Universidad de Morón, Buenos Aires.

**Casalla, Mario** (1973)**,** *Razón y liberación*, *notas para una filosofía latinoamericana*, siglo XXI, Arg. Editores, Buenos Aires.

**Casalla, Mario** (1985)**,** “Más allá de la normalidad filosófica, la filosofía de América”, en: *Actas del 1° coloquio filosófico: Necesidad y exigencia de la filosofía en América Latina. Hoy*, Instituto de pensamiento Latinoamericano, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Morón, Buenos Aires.

**Casalla, Mario** (1988)**,** *Tecnología y pobreza*, Editorial Fraterna, Argentina.

**Casalla, Mario** (1989)**,** “Sentido y vigencia actual de la filosofía de la liberación en América Latina” en: *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Segunda Época, año IV N° 14, Buenos Aires.

**Caturelli, Alberto** (1971)**,** *La filosofía en la Argentina Actual* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina.

**Cerruti Gulberg, Horacio** (1989)**,** "Elementos para una historia de la historiografía filosófica Mexicana", en: *Libro de homenaje a Roig A. A*. Universidad de Guadalajara, México.

**Cerruti Gulberg, Horacio** (1983)**,** *Filosofía de la liberación Latinoamericana*, Fondo de cultura Económica, México, (Colección Tierra Firme).

**Demenchonok, Eduardo** (1987)**,** "La filosofía de la liberación latinoamericana" en: *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía,* tomo III, Universidad Nacional de Córdoba.

**Dussell, Enrique** (1975)**,** "Elementos para una filosofía política latinoamericana" en: *Revista de Filosofía latinoamericana Liberación y cultura* N° 1, Castañeda, Buenos Aires.

**Dussell, Enrique** (1989)**,** "Del descubrimiento al des encubrimiento. Hacia un desagravio histórico" en: *Nuestra América frente al V centenario, Emancipación e identidad de América Latina* (1492-1992), Planeta, México.

**Freire, P**, (2002) Pedagogía del oprimido, Siglo XXI editores, Argentina.

**Gaos, José** (1940)**,** *Antología filosófica*, Fondo de cultura económica México.

**Guadarrama Gonzales, Pablo** (1989)**,** "Pensamiento filosófico e identidad cultural Latinoamericana" en: *Nuestra América frente al V centenario, Emancipación e identidad de América Latina*, Planeta, México.

**Guillot, Daniel** (1975) "Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana sobre la posibilidad de una asunción crítica" en: *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, en:

https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2018/12/guillot-filosofia-contempc3b2ranea-europea-y-filosofia-latinoamericana.pdf

**Guyot, V**. (1998) "El nombre de la rosa", en Revista Educación y pedagogía, Segunda Época, Universidad de Antioquía.

**Guyot, V. y otros**, (1996) Los usos de Foucault, El francotirador ediciones, Bs. As.

**Korn, Alejandro** (1940)**,** *Obras*, Tomas Palumbo, vol. 3, La Plata, Argentina.

**Kusch, Rodolfo** (1978)**,** *"Esbozo de una antropología filosófica Americana"*, Castañeda, Buenos Aires.

**Licata, Rosa** (1948)**,** "Arturo Andrés Roig. Teoría y critica del pensamiento latinoamericano" en: *Revista de Cuyo anuario de filosofía Argentina y americana*, vol. 1.

**Magallon Anaya, Mario** (1989)**,** "Arturo Andrés Roig: La normatividad en el pensamiento filosófico latinoamericano" en: *Libro de homenaje a Roig A. A*., Universidad de Guadalajara, México.

**Perez Zabala y Prieto** (2003) El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana: Argentina en https://ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/rivarola.htm.

**Podetti, Amelia** (1987)**,** "Filosofía y filosofía de América" en: *Hechos e ideas*, tercera época N° 15/16, Hernandina, Buenos Aires.

**Poratti, Armando** (1985), "La crisis de la filosofía y la filosofía americana" en: *Actas del 1° coloquio filosófico: Necesidad y exigencia de la filosofía en América Latina*, Universidad de Morón, Buenos Aires

**Poratti, Armando** (1987)**,** "Dos reflexiones sobre la situación presente de la filosofía en la Argentina" en: *Hechos e ideas*, tercera época, N° 15/16, Hernandina, Buenos Aires.

**Poratti, Armando** (1989), "Cultura popular, pensamiento y unidad latinoamericana" en: *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Segunda Época, año IV N° 14, Buenos Aires.

**Rivas Osorio y Deraso Andrade** (2020) La categoría de normalidad filosófica de Francisco Romero reguladora de la historia de la filosofía en Latinoamérica y Colombia, Revista *Estudios Latinoamericanos*, No. 46-47, Enero-Junio / Julio-Diciembre/2020.

**Roig, A.** (1998) La universidad hacia la democracia, EDIUNC, Mendoza.

**Roig, A.** (2002) Ética del poder y moralidad de protesta, EDIUNC, Mendoza.

**Roig, Arturo** (1968)**,** *Filosofía de las luces en la ciudad agrícola*, Publicaciones del departamento de extensión universitaria, de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

**Roig, Arturo** (1972)**,** *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Facultad de Filosofía y Letras de la universidad Nacional de Cuyo, colección de estudios filosóficos, Mendoza.

**Roig, Arturo** (1981a)**,** *Filosofía Universidad y filósofos en América Latina*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Roig, Arturo** (1981b)**,** *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de cultura económica, México.

**Roig, Arturo** (1984)**,** "Notas para una lectura filosófica del siglo XXI" en: *Revista de Historia de América Latina*, México.

**Roig, Arturo** (1985-1986)**,** "Acotaciones para una simbólica latinoamericana", en: *Revista Cuyo, Anuario de filosofía Argentina y Americana*, ed. cit., vol. 2.

**Roig, Arturo** (1986a)**,** "Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico latinoamericano" en: *América Latina en sus ideas*, México, siglo XXI y UNESCO.

**Roig, Arturo** (1986b)**,** "La inversión de la filosofía de la historia en el pensamiento latinoamericano" en: *Revista de filosofía y de teoría política*, Actas del V congreso Nacional de filosofía, Universidad Nacional de la Plata, departamento de filosofía, La Plata.

**Roig, Arturo** (1991)**,** "El discurso civilizatorio en Sarmiento y Alberdi". En: *Revista interamericana de bibliografía*, Washington Vol. XLI, número 1.

**Roig, Arturo** (1993a)**,** *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, USTA, Santa Fe de Bogotá, Colombia.

**Roig, Arturo** (1993b)**,** *Rostro y filosofía de América Latina*, U.N.C., Mendoza.

**Roig, Arturo** (1994a)**,** “La filosofía latinoamericana ante el descentramiento y la fragmentación del sujeto. Una respuesta a las relaciones entre filosofía, ciencia y sociedad” en: ponencia presentada. Comahue.

**Roig, Arturo** (1994b)**,** *El pensamiento latinoamericano y su aventura* I y II, centro editor de América Latina. Bs As.

**Saverwald, Gregor** (1989)**,** “Hegel y la teoría critica de Arturo A. Roig. Teoría y critica del pensamiento latinoamericano” en: *Libro de homenaje a Roig A. A*., Universidad de Guadalajara, México.

**Schutte, Ofelia** (1989)**,** “De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: Reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig en: *Libro de homenaje a Roig A. A,* Universidad de Guadalajara, México.

**Tinajero, Fernando** (1989)**,** “Nueva luz sobre Mantalvo”, en: *Libro de homenaje a Roig. A. A* Universidad de Guadalajara, México.

**Villegas, Abelardo** (1963), *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires.

**Zea, Leopoldo** (1986)**,** *La filosofía Americana como filosofía sin más*, Siglo XXI editores, México.