

FILOSOFÍA E HISTORICIDAD EN *TEORÍA Y CRÍTICA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO* DE ARTURO ANDRÉS ROIG

Silvana Paola Vignale¹

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
silvavignale@yahoo.com.ar

RESUMEN

Arturo Roig cuestiona la idea de una filosofía vespertina, en la medida en que ésta sostiene que el futuro está en potencia en su pasado, negando toda alteridad y emergencia, encubriendo lo ideológico de esa “necesidad” de perpetuar lo Mismo. La apertura al futuro en las filosofías de la mañana permite pensar la alteridad e historicidad de todo hombre. Se trata de una historicidad que no se juega en la toma de conciencia histórica por parte de los sujetos determinados, sino en la posibilidad de “un hacerse y un gestarse” del sujeto, entendiendo éste como un sujeto plural y relativo, anclado en su contexto y en su tiempo. Por esto, es una historicidad concebida desde la normatividad propia de la construcción de la *subjetividad*.

Palabras clave

Sujeto – historicidad – filosofía auroral – futuro

ABSTRACT

Arturo Roig questions the idea of a crepuscular philosophy in that it maintains that the future lies potentially in its past, denying all otherness and appearance, hiding what is ideological in that “necessity” to perpetuate the Same. The opening to the future of

1 Profesora de Grado Universitario en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Becaria de CONICET. Doctoranda de la Universidad Nacional de Lanús. Actualmente es profesora jefa de Trabajos Prácticos de la cátedra Antropología Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua, y profesora adscripta de la cátedra Antropología Filosófica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

all morning philosophies enables thinking about the otherness and historicity of every man. This historicity does not mean a taking of historic conscience by certain subjects, but rather the possibility of the subject “doing and gestating”, considering this being as a plural and relative subject, anchored in his context and time. Thus, it is a historicity conceived from the proper norm of the subjectivity construction.

Key words

Subject – historicity – dawn philosophy – future

Acerca de Arturo Roig

Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas, nació en Mendoza en 1922. Egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo en 1949, hizo estudios de posgrado en Francia, en la Universidad de París, Sorbona, entre 1953 y 1954, en Historia de la Filosofía Antigua, bajo la dirección del doctor Pierre-Maxime Schuhl. Ha ejercido la docencia universitaria durante cuarenta años. Separado por motivos políticos de su cargo de Profesor Titular de Cátedra o Profesor Principal de la Universidad Nacional de Cuyo en 1974, fue reincorporado por disposición de la Justicia Federal de su país, una vez regresado éste a la vida democrática (1984).

Ha sido profesor en la Universidad Autónoma de México, en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (donde fue fundador y director del Centro de Estudios Latinoamericanos) y en la Universidad Central (Quito). Es Doctor *Honoris Causa* en numerosas universidades latinoamericanas.

En 1986, luego del retorno de la democracia en la Argentina, ingresó en la carrera de investigador científico en la categoría “Principal” por invitación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Fue, desde ese mismo año director general del Centro Regional de Investigaciones Científicas y tecnológicas de Mendoza (CRICYT).

Roig se dedicó al estudio de la historia del pensamiento filosófico griego y principalmente, a su vez, al pensamiento latinoamericano, y en particular, dentro de él, al pensamiento argentino y ecuatoriano. Paralelamente a su labor de búsquedas relativas a la historia del pensamiento, ha ido dando forma a una posición filosófica: la de un “historicismo empírico” que encuentra sus raíces en afirmaciones visibles ya en el pensamiento clásico, en particular referentes a lo que en sus desarrollos es denominado “*a priori* antropológico”. En líneas generales, aquel “historicismo” pretende estar fundado en una ontología que no cae en el vicio de lo que Roig denomina

“ontologismo”. Intenta ser una respuesta superadora de las dicotomías que han caracterizado el pensamiento de raíz occidental, que son entre otras las de sujeto-objeto, alma-cuerpo, varón-mujer, significado-significante, trascendental-empírico, etc.

Entre sus libros cabe destacar: *La filosofía de las luces en la edad agrícola* (1968); *los krausistas argentinos* (1969); *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972); *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981); *Rostro y filosofía de América Latina* (1993); *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994); *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa* (1998); *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2000).

1. El mito de la historia y la inversión de la historicidad de todo hombre

Horacio Cerutti Guldberg, en su *Filosofando y con el mazo dando*, describe la tarea de Roig a partir de un “maridaje epistemológico” que se da entre filosofía latinoamericana e historia de las ideas, como las dos caras de una misma moneda². La filosofía latinoamericana se constituye como una filosofía de las formas de objetivación en la cual se estudian los modos históricos concretos en que las objetivaciones han sido realizadas. La “objetividad” es el modo como construimos el mundo para nosotros, el acercamiento a la realidad mediante el alcance de nuestra mirada.

“(…) es aquella parcela de lo real –infinito e inabarcable– que logramos meter dentro del círculo de luz de nuestra mirada, más allá del cual están las sombras. Así, pues, la objetividad será siempre una aproximación cuyo símbolo está dado por una perenne línea asintótica a la que la curva de lo real siempre se les escapa. Abandonados todos los mitos de la inmediatez, hemos de instalarnos decididamente en ese mundo complejo de las mediaciones.”³

Las objetivaciones para constituirse requieren como condición la construcción de la “sujetividad”. La Historia de las ideas supone ineludiblemente esta cuestión, es decir, la cuestión de sujetos

2 CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2009, p. 47.

3 ROIG, Arturo. *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2001, p. 163.

señalables, empíricos, históricos, concretos, que se constituyen construyendo la objetividad. La pregunta por el sujeto es fundamental para caracterizar los modos de objetivación, dado que los datos de una historia de las ideas latinoamericanas no son meros datos históricos acerca del momento en que aparecieron las ideas en nuestra historia, sino más bien el interrogar por el sujeto, por “quiénes” esgrimieron tales ideas y el papel que desempeñaron. Por esto Roig afirma: “Será necesario aceptar que la construcción de la objetividad no podrá avanzar sin una construcción de la subjetividad y que esas labores son a la vez inevitablemente deconstructivas”⁴.

El “*a priori* antropológico”, fundado en la empiricidad del sujeto, es un concepto central en su obra para pensar un sujeto latinoamericano. Roig acentúa la función del sujeto, al tiempo que pone en crisis la noción tradicional de “objetividad”. Pero es necesario comprender que su crítica está más orientada hacia el sujeto que hacia la razón, es decir, hacia el sujeto que usa la razón más que a la razón en sí misma, lo cual conlleva también una crítica a la filosofía como saber puramente teórico. Roig no invalida la exigencia de determinar las formas *a priori* de la razón cuya tarea emprende Kant, pero llama la atención sobre la afirmación del sujeto a partir de códigos de origen social e histórico desde cuya “subjetividad” se constituye toda objetividad posible. De esta afirmación del sujeto se desprende el “reconocimiento del otro como sujeto”, es decir, el problema del humanismo. Cabe la diferencia que Roig establece entre “subjetividad” y “sujetividad”. Para nuestro autor la subjetividad es entendida como interioridad; en cambio, “sujetividad” se refiere al hombre situado, histórico, y empírico. Y siempre se trata de un sujeto plural. La “sujetividad” es abarcativa de la “subjetividad” y condición de posibilidad del reconocimiento de la dignidad humana, su valor y el respeto a la alteridad y las diferencias.

Así planteada la cuestión, entendemos que la historicidad de todo hombre es para Roig un aspecto fundamental que no debe ser olvidado. En primer lugar, por la consideración de ese sujeto que se constituye mediante la mirada sobre la realidad, sobre el mundo, un sujeto cuya tarea es su “hacerse y gestarse”. La historicidad como categoría roigeana no está acompañada necesariamente de “historia”, en un sentido disciplinar. Y ésta será la denuncia que nuestro autor realice a la noción tradicional de historicidad proveniente de la filosofía de la historia, la que queda reducida a la noción de historia, negando y encubriendo sujetos que no se adecúan a un estereotipo de ser histórico europeo, señalable en sistemas totalizantes

4 Ídem.

como en la dialéctica hegeliana. El interés de Roig es rescatar esa historicidad para que no sea negada u omitida, en la medida en que en la autoafirmación del sujeto como valioso se afirma este carácter histórico, esta posibilidad de hacerse y gestarse, desde la afirmación de su materialidad.

Una pretendida "historia mundial", como aquella legitimada por Hegel mediante la dialéctica del Espíritu, es un intento parcializado en cuanto a sus alcances, en la medida en que deja afuera lo que él llama pueblos "sin historia", erigiéndose de este modo en un saber fundado sobre una inversión: la que hace pensar que el sujeto es portador de historicidad en la medida en que tiene "historia". El concepto de "historia" supone la noción de "historia mundial", por un lado, pero por otro supone también la posesión de la totalidad del nivel discursivo por parte del dominador: su voz es la voz de la humanidad privilegiada. Esta inversión implica el nivel discursivo, también señalado por Roig: considera que el hombre es un sujeto histórico porque detenta la "palabra", del mismo modo que en la definición aristotélica, donde el hombre es definido como un animal que posee *logos*. No posee la voz porque es hombre, sino que es el hombre que posee la voz. De modo que la historicidad no es entendida como aquello que funda la posibilidad de la historia, sino que, desde este punto de vista, la historia posibilita la historicidad. Esta inversión tiene como consecuencia la negación de la humanidad de aquellos silenciados, y con ello, su historicidad. Por tanto, de acuerdo con Roig, una división entre "hombres históricos" y "hombres naturales" no puede más que ser ideológica⁵.

Por esto, el reconocimiento de la radical historicidad de todo hombre no necesita como condición haber accedido a una "toma" de conciencia histórica. Aún en el más "primitivo" de los hombres, sin idea de una "historia mundial", es ineludible reconocer la existencia de una conciencia histórica, porque la temporalidad de ese hombre no fue la de la naturaleza. El reconocimiento de la historicidad de todo hombre es también el reconocimiento de la existencia de una determinada "experiencia de sí mismo" que sólo es posible si se da primariamente una potencia o "capacidad de experiencia"⁶. El hombre es sujeto histórico porque antes es un sujeto *émpeiros*, que no es el "yo empírico" reducido a lo somático, sino el acto originario de autoafirmación a partir del cual el hombre se constituye en sujeto valorativo. Así, en el pensamiento de Roig, lo axiológico

5 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana, 2009, pp. 131-133.

6 *Op. Cit.*, p. 81.

gana prioridad sobre lo gnoseológico, y el valor y la vida sobre el conocimiento.

“Lo axiológico se muestra por tanto con una cierta prioridad respecto de lo gnoseológico, en cuanto lo posibilita. En efecto, lo que podríamos denominar “ejercicio valorativo originario” permite una toma de distancia frente al mundo, dicho en otros términos, genera el necesario alejamiento mediante el cual se enfrenta la realidad como objetiva. Sólo la constitución del hombre como sujeto hace nacer al mundo como objeto y el “tomar distancia” del que hemos hablado es, primariamente, un hecho antropológico.”⁷

Lo histórico no viene dado por un saber acerca de sí mismos, sino por cierta condición empírica del sujeto, y por el *a priori antropológico*, por ese ponerse a sí mismo como valioso. En palabras de Roig: “En verdad, el hombre es “historiador”, porque es antes y primariamente ente histórico y la historia como historiografía es tan sólo una manifestación de lo que había sido ignorado invocando su ausencia” (Roig, 2009, pp. 131-132). Es necesario reconocer diferentes modos de ejercicio de la historicidad, sin ser reducidos o discriminados por la “historia mundial”, incluso las formas de la conciencia mítica. Del mismo modo, la historicidad y emergencia de un nuevo sujeto de discurso –que no es aquél que detenta la voz y forma parte de la “historia mundial”- vendrá dada no porque el sujeto tenga voz, sino porque posee en sí la historicidad. “La aparición de un nuevo sujeto de discurso que no se considera ser histórico porque habla, sino que es de por sí poseedor de historicidad, aunque no “hable”, o aunque se le niegue la voz”⁸.

Ser un ente histórico es llevar consigo la posibilidad de “un hacerse y gestarse”. Ya dijimos que Arturo Roig afirma en su filosofía la empiricidad del sujeto a partir de códigos de origen social e histórico. De esta forma, dice “nos encontramos haciendo el ser”. Un ser que es básicamente ser social, un “nosotros”, mediante un hacer parcializado que pretende fundarse en lo universal. Por esto, Roig menciona que en aquella “ventana desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, no estamos solos. No es un yo el que mira, sino un “nosotros”, y no es un “todos los hombres” lo que miran como nosotros, sino “algunos”, los de nuestra diversidad y parcialidad”⁹.

7 *Op. Cit.*, p. 82.

8 *Op. Cit.*, p. 132.

9 *Op. Cit.*, p. 23.

Cercano al planteo de Roig, Foucault –dos años después de la primera edición de *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*– señalaba su inscripción en una tradición filosófica cuyo objetivo no es seguir una analítica de la verdad, sino realizar una “ontología del presente” u “ontología del nosotros”. El presente, señalaba allí Foucault, es expresión de un proceso que concierne al pensamiento, de modo que el individuo mismo que habla –en cuanto pensador o filósofo– forma parte de ese proceso. “Y por eso mismo –dice Foucault– vemos que la práctica filosófica, o más bien, el filósofo, al emitir su discurso filosófico, no puede evitar plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente”¹⁰. De esta manera, Foucault señalaba que el discurso tiene que tomar en cuenta su actualidad para encontrar su lugar propio y designar el modo de efectuación que realiza dentro de esa actualidad. La cuestión es “¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias?”¹¹. Una “ontología de nosotros mismos” es para Foucault una provocación del presente a partir de un diagnóstico de “lo que somos”. Y como “ontología del presente”, la historia de la filosofía puede hacerse como una serie de episodios y formas con los cuales la filosofía recomienza sin cesar.

De manera similar, Roig señala la filosofía como “una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica”¹². Y cuando dice “no es un yo el que mira, sino un nosotros” da importancia a una mirada que tiene que ver con un “horizonte de comprensión”, un sistema de códigos que permite recibir un contenido, comprensión determinada por los límites de un saber de una época, que se vuelve objeto de la comprensión filosófica.

2. América Latina y “su tiempo”

“No será necesario tener “historia”, sino saberse ente histórico”

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig analiza los pasajes de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, en los cuales menciona su análisis histórico respecto de América Latina. Ésta es considerada por Hegel como el “país del porvenir”. Un país que no tuvo pasado y es ajeno al presente. Un pueblo no histórico, incapaz de una historicidad que surja de

10 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de la cultura económica, 2009, p. 30.

11 *Op. Cit.*, p. 39.

12 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 9.

él mismo, puesto que es pura potencia y necesita de un agente externo que habrá de sacarla de su materialidad impotente. No posee sustancialidad, puesto que es una materia incapaz de darse forma por sí misma. Además alega que es “un país de sueño”, pero no para los americanos mismos, sino para aquellos cansados de la vieja Europa.

El supuesto hegeliano para tales apreciaciones surge de su concepción de la historia, entendiéndola como aquello que se ocupa “de lo que ha sido y de lo que es”. Por otra parte, considera a la filosofía como aquello “que es y eternamente será”. América, en consecuencia, no puede ser objeto de estudio de una ni de otra, en la medida en que no puede atribuírsele una futuridad, puesto que esto sería una contradicción para el pensamiento hegeliano. La noción de futuro es entendida por Hegel dependiente de un pasado y un presente, del mismo modo que en el concepto de algo están contenidos todos sus desarrollos. En Hegel, el análisis del futuro resulta desplazado hacia atrás: se habla de lo que fue o es actualmente el futuro de un pasado (como ejemplo, el mundo medieval ha sido el futuro del mundo grecorromano). Por lo tanto será siempre el “futuro sido” de este pasado y presente; pasado y presente que es negado a América Latina. Hablar de una futuridad de América sería hablar de un concepto sin contenido. La futuridad que Hegel le atribuye a América, por tanto, no le es propia, sino de Europa.

Hegel considera a América como lo “nuevo”, pero se trata de una novedad que se da primitivamente en el plano de lo físico y no de lo histórico. Esto nos permite ver el supuesto de un único sujeto, capaz de hacerse y gestarse: el “descubridor”. América no es “nueva” para sí misma, sino para otro. El “descubrimiento”, de esta manera, resulta ser un total “encubrimiento.”

En la dialéctica hegeliana es posible la “novedad”, entendiendo ésta como una superación de los momentos anteriores. Pero como nada puede ser ajeno al *a priori* absoluto, esa “novedad” no es alteridad, en la medida en que estaba contenida potencialmente en los momentos anteriores. Podemos decir que es una “novedad en lo mismo” (comillado nuestro). Contrariamente, y dando lugar a la novedad radical, Roig piensa esa novedad como alteridad, como aquella que tiene la fuerza de irrupción sobre lo mismo, la “diferencia”, la emergencia. El futuro es desde el punto de vista roigeano siempre lo imprevisible, aunque en una dialéctica de la mismidad se confundan los planos de lo real y lo objetivo. Lo imprevisible, tanto como lo previsible es relativo al sujeto, de modo que uno puede ser negado por el otro y a la inversa.

“Y ello porque a nivel discursivo, aun cuando exprese una determinada realidad, no es necesariamente la realidad. Hay una dialéctica de lo real que excede la dialéctica discursiva, aun cuando pueda ser reflejada en ésta. La dialéctica de la mismidad se constituye sobre la equiparación del mundo objetivo con el mundo real, borrando las distinciones entre el nivel discursivo y el extradiscursivo.”¹³

Roig reconoce como cierto que de alguna manera el futuro está contenido en el pasado, pero atendiendo que en él también están los factores de ruptura de ese pasado, “y ello porque en el proceso histórico lo que va dándose no es solamente “nuevo” respecto de lo anterior, sino que puede ser “otro””. Esto lo lleva a afirmar que “lo más radical del modo de vivir nuestra temporalidad ha de consistir en *estar abiertos al futuro como alteridad*” (comillado nuestro)¹⁴. Se trata de estar abierto a lo otro, aún cuando lo otro no confirme lo que postulamos como universal. Esta apertura hacia la alteridad del futuro implica, en cierto modo, una negación del pasado, negación que no es desconocimiento, sino por el contrario, reconocimiento, para poner el peso del devenir histórico en la afirmación del futuro, como objeto de una filosofía que se ocupa de lo que será. No es un olvido negativo que se ejerce como desconocimiento y como arma represiva sobre una humanidad dominada, ni un recuerdo de lo olvidado, que, por reacción, concluye anteponiendo los bienes espirituales al hombre concreto, y por ello, hipostasiándolo. Se trata de reconocer como hombres a individuos que han sido convertidos en medios. De esta manera lo “nuestro” de América Latina se presenta bajo una doble faz: lo que es, un presente, una diversidad caótica; pero también un proyecto y una posibilidad. “Tomar conciencia de nuestra historicidad es aceptar que el futuro puede venir a negarnos en lo que considerábamos como lo más plenamente justificado, como puede ser nuestra inserción en la sociedad, el mundo de las relaciones con las cuales nos movemos y nos autoafirmamos en ella. Reconocer que el ser del hombre, absolutamente todo hombre, radica en su hacerse y en su gestarse, y que someter el futuro a un pasado, que es “nuestro pasado”, es cerrar las puertas al futuro de los otros e impedirles construir su propio ser.”¹⁵

13 *Op. Cit.*, p. 140.

14 *Ídem.*

15 *Op. Cit.*, p. 141.

Desde el punto de vista metodológico, si nos preguntamos cómo es posible estar abiertos al futuro como alteridad para no caer en los vicios de una historia universal y atender a la novedad y la particularidad, Roig señala que será el sujeto del filosofar el que determine a su vez la metodología y, por tanto, la historia. En sus preocupaciones por el saber historiográfico para determinar la problemática de la historia de la filosofía en América, Roig crítica la “continuidad” como modo de ordenar los “hechos históricos”, a través de lo que se denomina “periodización”. Ésta consiste en el agrupamiento de hechos, dentro de ciertas fechas, que reciben una valoración que marca o señala una etapa. Roig señala que con las periodizaciones se corre el riesgo de no ver algunos presupuestos; como ejemplos, el paradigmático caso que ya mencionamos de la existencia de una “historia mundial”, o el desarrollo continuo de esa “Historia”, cuyo modelo más acabado es el sistema hegeliano.

“Ahora bien, y tal como ya lo hemos insinuado, ¿no podría sospecharse que esa “continuidad” planteada casi como una exigencia, no proviene de un modo de ejercicio de poder? La “continuidad”, con sus etapas y salvo excepciones, ¿no ha sido desde el siglo XVIII y comienzos del XIX más bien una expresión de deseo de continuidad por parte de una clase social que ha detentado el poder ideológico?”¹⁶

Desde este punto de vista Roig señala que la “continuidad” no sería otra cosa que el “proyecto de continuidad”, que es revestida con una “necesidad racional”. Y se pregunta “Quién nos garantiza acerca de la “objetividad” de tales líneas de continuidad”¹⁷. Se trata, sin duda, de pasar por alto aquella distinción entre realidad y objetividad, en cuyo caso la función mediadora del lenguaje queda desconocida, olvidada, separada; por tanto, también lo será el carácter ideológico de los discursos, en este caso, los discursos historiográficos. Para Roig la “exigencia de continuidad” en estos discursos se corresponde a la misma exigencia de mantener una permanencia por parte de los sectores de poder, que crean su propia imagen histórica continua. No puede separarse, por esto, del ejercicio de poder. “Hechos” que no ingresan en las líneas de significado sobre las que se monta la “continuidad” son ignorados, deformados, disminuidos. Frente a esto, Roig reconoce “la obra de un Michel Foucault entre los grandes movimientos intelectuales de revisión del

16 *Op. Cit.*, p. 136.

17 *Op. Cit.*, p. 137.

pensamiento europeo contemporáneo” que, dice, “se nos presenta como un vigoroso esfuerzo por afirmar la “discontinuidad” y, en particular, en señalar lo ideológico de las periodizaciones mediante las cuales se trata de confirmar la “continuidad”¹⁸. Es valioso, por tanto, para Roig, reconocer la sospecha que Foucault introduce en comprender una “continuidad” en la historia como efecto de un saber-poder.

En respuesta al problema de la continuidad, y buscando otros modos de hacer historiografía y de vincularse con los hechos y la historia, Roig toma de Gramsci el concepto de “historia episódica” que señala una historia de las clases subalternas, de sectores marginados que no gozan del ocio de los historiadores. Un episodio es, en griego, una parte no integrada o una acción secundaria respecto de la acción principal, de modo que, una historia episódica es una historia de los momentos de rupturas, sin significados, momentos de “irracionalidad” que no encajan en la “racionalidad” que podría justificarlos. El sujeto de esta historia episódica no es el sujeto que puede asegurar la continuidad.

Sin embargo, un episodio es entendido en función de aquello de lo cual es episódico, por tanto, según Roig, una idea de “proceso” resulta inevitable, en la medida en que los “valores episódicos” acaben siendo “periódicos”. A pesar de ello, Roig considera que la idea de una historia episódica para el trabajo historiográfico en América Latina es relevante, puesto que permite realizar una tarea aún hoy no cumplida: la búsqueda y descubrimiento de miles de hechos que aparecen como episodios de periodos no bien establecidos. El peligro está señalado: no caer por ello en actitudes ideológicas señaladas como las de justificar una “continuidad” como una “necesidad racional”.

3. Una filosofía auroral

El encubrimiento llevado a cabo por los colonos constituyó uno de los hechos más importantes de la “historia mundial” –que no aparece expresado en la filosofía de la historia hegeliana. Para el reconocimiento del encubrimiento se tendría que haber partido por el reconocimiento la historicidad negada a los sometidos. De este modo, en América, Hegel rechaza toda posibilidad de un saber conjetural, en la medida en que todo juicio del futuro queda invalidado desde el punto de vista de la filosofía por la

18 ROIG, Arturo. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008, pp. 132-133.

indiferenciación de lo utópico y lo profético. De acuerdo con Roig, una de las tareas más importantes de hombre americano es el rescate de ese saber de conjetura, así como de la utopía como función crítica reguladora, la que sólo es posible mediante el reconocimiento del sujeto como valioso para sí mismo, además de su radical historicidad.

Ya habíamos dicho que para Hegel la filosofía se ocupa de “lo que es y lo que necesariamente será”. Y es conocido el pasaje del “Prefacio” de los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho* acerca de la metáfora del búho de Minerva, que sólo inicia su vuelo a la hora del crepúsculo. La filosofía, para Hegel, llega siempre demasiado tarde para enseñar cómo debe ser el mundo. Es un pensamiento que aparece cuando la realidad ha sido consumada. Por lo tanto, para Roig, el discurso filosófico, desde este punto de vista, viene a ser un discurso conservador que no expresa lo que ha de realizarse sino lo realizado; y la filosofía, impotente en cuanto poder rejuvenecedor y como saber de denuncia, no tiene la capacidad de abrirse a la historia como irrupción¹⁹.

La filosofía vespertina forma parte de un sistema de totalización de lo real que encubre lo ideológico a partir de la reducción a pensar todo con una sola idea, tal como Roig señala que sostiene Vaz Ferreira. Lo ideológico juega en la objetivación de la realidad pensada como absoluta, siendo que la realidad es relativa. En palabras de Vaz Ferreira, citadas por Roig “tener un sistema se diferencia de no tener un sistema en que con una sola palabra se puede explicar todo lo que se piensa”²⁰. Los sistemas son cerrados y cristalizados, y esto tiene su explicación en el ansia de seguridad, de control de lo real, de una hostilidad a lo inesperado, contra lo que se considera “no integrable” en el sistema, la diferencia, lo otro, lo ajeno.

El pensar actual según Roig, a partir de la filosofía de la sospecha, ha hecho de la filosofía un saber crítico, quebrando la noción de totalidad sobre las que se manejaban las filosofías del concepto. Foucault decía, en el mismo texto que señalamos anteriormente, en relación a la filosofía como saber crítico, y de modo análogo a lo que Roig escribía años antes, que:

“Y me parece que la elección filosófica a la que debemos enfrentarnos actualmente es la siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía

19 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 114.

20 *Op. Cit.*, p. 124.

analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la escuela de Francfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades.”²¹

La filosofía es también pensada por Roig como saber crítico, caracterizada como un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo, y al que no le importa sólo el conocimiento sino también el sujeto que conoce, en su realidad particular. En este sentido, la filosofía es un saber normativo en el cual la norma no resulta externa a la filosofía, sino que es intrínseca a ella, atendiendo no sólo a los límites de la razón, como la filosofía kantiana, sino al sujeto filosofante, al modo de ser del hombre. La filosofía, para Roig, es un saber de vida, una práctica y no meramente un pensar especulativo. Y en tanto práctica, tiene una normatividad que les es propia, en otras palabras, lo crítico –como pensar que se cuestiona a sí mismo– exige lo normativo, que sólo puede ser constituido desde lo antropológico. Dice Roig: “El hecho de que el saber filosófico sea una práctica surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de “saber de vida”, más que su pretensión de “saber científico”, y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance”²².

La escisión entre vida y conocimiento se vuelve una cuestión antropológica, una cuestión que atañe al sujeto. Georges Canguilhem hablaba de una normatividad propia de la vida como productora de normas. Para el epistemólogo francés, no es la vida sumisa a las normas –normas trascendentes a la vida misma que vendrían impuestas desde “fuera”–, sino las normas que, de manera completamente immanente, son producidas por el movimiento de la vida. Porque el conflicto fundamental entre el conocimiento y la vida es que el conocimiento, hijo del miedo humano, consiste en la búsqueda de la seguridad por reducción de obstáculos; de modo que el conocimiento deshace la experiencia de la vida para abstraer de ella, por el análisis de los fracasos, un saber y una ley de éxitos eventuales²³ que para Roig consisten en este saber totalizante de una filosofía *verspetina*. “Todas las normas giran sobre el problema

21 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí...* p. 30.

22 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 11.

23 CANGUILHEM, Georges. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama, 1976, p. 8.

del sujeto"²⁴ dice Roig, por tanto, no quedan dudas del carácter antropológico con el que queda revestido el problema de la filosofía y de su normatividad propia. Para Roig las normas que derivan de ese modo de ser del hombre y de su filosofar tienen que ver con el camino que se ha de recorrer para alcanzar un discurso filosófico. Ellas no son extrañas a la objetividad, sino por el contrario, fruto de aquel "ponerse" a sí mismo como sujeto. En este sentido, el *a priori* antropológico exige el rescate de la cotidianidad, y para la constitución de un pensamiento filosófico, asumir las pautas propias de ese pensar.

"Ese valor –dice Roig– se muestra en su plenitud si pensamos que el filosofar es una función de vida y que la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse por parte de quien la va viviendo, y que implica formas de deber ser en relación a la naturaleza eminentemente teleológica de la misma. Este tipo de *a priori* no supone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la *sujetividad*"²⁵.

Roig apela a la formulación del *a priori* antropológico desde la *Introducción a la historia de la filosofía* de Hegel, donde se plantea el "comienzo de la filosofía y su historia" para señalar la normatividad propia de una filosofía que se da origen a partir de un sujeto que "se tenga a sí mismo como valioso absolutamente" y "sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo". Conocerse por sí mismo como valor, y autoafirmarse desde ese valor, es lo que corresponde a un sujeto que no es un sujeto singular, sino plural, un "nosotros". Por lo tanto, no se trata de aquel "conócete a ti mismo" que termina reducido en la historia del pensamiento occidental al sujeto noético, sino de un sujeto empírico.

De la afirmación del sujeto como exigencia fundante de carácter antropológico se desprenden otras, como el reconocimiento del otro como sujeto, la comprensión de la historicidad de todo hombre, el grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos, la exigencia de organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica, y el tener como valioso conocernos a nosotros mismos, que se habrá de constituir dentro de un pensamiento filosófico transformador. Se trata de la filosofía misma como saber de liberación²⁶. Por ello, el *a priori* antropológico requiere del rescate de la cotidianidad, aquel saber de conjetura, un filosofar que es una función de la vida, que parte de la cotidianidad.

24 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 17.

25 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 13.

26 *Op. Cit.*, p. 17.

Comprendamos bien aquellas palabras de Roig que dicen que la vida humana no es algo dado, es “algo por hacerse”. Por eso, señala:

“Un filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas.”²⁷

Un anuncio del futuro que atienda a lo otro, a la irrupción de lo desconocido, un estar abiertos al mirar, una filosofía como *expectativa*. “Expectativa” como un esperar en relación con el ver²⁸, teniendo como *a priori* la afirmación de la historicidad de todo hombre, de modo que el filosofar se constituya como un saber de liberación de quienes han sido acallados, no escuchados, negados. Un saber de liberación del encubrimiento. “Siempre hay alguien que detenta la voz –dice Roig–, y siempre hay otro que sólo barbariza o balbucea. Y no es casualidad que sea dentro del grupo social que “posee” la palabra que hayan surgido, casi sin excepción, los historiógrafos, los filósofos de la historia y los ontólogos”²⁹. Por eso una filosofía auroral es una filosofía que no es la que detenta la voz, sino la que ensaya, que no totaliza discursivamente lo real, sino que abre hacia lo posible, lo imprevisto, que espera en relación con la ventana desde la cual nos abrimos al mundo. Una filosofía que, contrariamente a la filosofía vespertina que sólo puede ver lo sido, pueda ver un porvenir. Mas lo nuevo no es necesariamente lo no anunciado: la aurora anuncia un día desconocido a partir de la emergencia de voces silenciadas, de voces posibles, de voces otras.

27 *Op. Cit.*, pp. 15-16.

28 ROIG, Arturo. *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Colección de estudios filosóficos, 1972, p. 42

29 ROIG, Arturo. *Teoría y crítica...* p. 134.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANGUILHEM, Georges. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama, 1976.

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofando y con el mazo dando*. Universidad autónoma de la ciudad de México. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.

FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

RODRÍGUEZ LAPUENTE, Manuel y CERUTTI GULDBERG, Horacio (comp.). *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*. México: Universidad de Guadalajara, 1989.

ROIG, Arturo Andrés. *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Colección de estudios filosóficos, 1972.

ROIG, Arturo Andrés. *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2001.

ROIG, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008.

ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana, 2009.

Recibido: Diciembre 2010

Aprobado: Febrero 2011