



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**Historia y *a priori* antropológico. La propuesta filosófica de Arturo
Andrés Roig.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

Alberto Neri García

ASESOR DE TESIS: DR. HORACIO VICTORIO CERUTTI GULDBERG



MÉXICO, D.F.

FEBRERO 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres y hermanos.

Agradecimientos

Agradezco profundamente el apoyo y estímulo del Dr. Horacio Cerutti, maestro, sobre todo por sus aportes críticos y la paciencia mostrada a este trabajo. Su valiosa contribución a mi formación ha sido uno de los motivos para seguir y concluir este nivel de la vida profesional.

La cuidadosa y atenta lectura de los profesores Dr. Mario Magallón Anaya, Dr. Gerardo de la Fuente Lora, Dr. Miguel Ángel Esquivel Bustamante y Mtro. Alejandro Roberto Alba Meraz, desde luego, ha sido invaluable. Les agradezco su tiempo, interés y aportes.

Al respaldo y amor de mi padre Carmelo Neri Cruz por su increíble bondad; de mi madre Guillermina García Palacios por su incansable esfuerzo; mis hermanos Raúl, Juan, David y Pilar. Sin su respaldo este trabajo no hubiera podido realizarse. Agradezco su compañía y, por ratos, infinita paciencia en el desarrollo de mi vida académica y en mi vida entera.

A las/os compañeras/os del seminario *Espacio, dialéctica y cuerpo. Hacia una simbólica desde nuestra América* (DGAPA-PAPIIT IN400511) que mostraron interés en largos y fructíferos “debates”. Por mucho tiempo mi único enlace a esta labor filosófica.

En especial a los compañeros del Bacanal de la Decrepitud, su invaluable apoyo, ánimo, pero sobre todo su amistad han hecho de esta tarea un esfuerzo apoyado desde muchos “nosotros” “cotidianos”. En especial a Natanael García Ayala por su “simpática” y honesta amistad. La complicidad de Edith Caballero, Laura Vargas, Dulce Velez, Sandra Escutia, Alvar Sosa, y David Gómez, muchas gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: <i>Visiones de la historia de América. La imposición de modelos.</i>	
1.1. Sobre la idea de hombre y razón.	14
1.2. La ideología en la justificación de los procesos históricos.	22
1.3. Idea de una Historia universal en clave hegeliana.	27
1.4. La historia universal. Articulación conceptual.	32
CAPÍTULO II: <i>La Historia en Nuestra América. Balance y perspectiva en la propuesta de Arturo Andrés Roig.</i>	
2.1. Dialéctica de lo cotidiano.	41
2.2. La Alteridad identitaria del “Nosotros”.	46
2.3. El <i>a priori</i> antropológico.	54
CAPÍTULO III: <i>Filosofía desde Nuestra América, problemáticas actuales.</i>	
3.1. Sujeto-sujetado: objetivaciones y mediaciones.	60
3.2. Giro lingüístico, alternativas en el filosofar.	65
3.3. Y sigue la mata dando...	73
CONCLUSIONES	79
Bibliografía	82

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación pretende ser un análisis problematizador de las reflexiones realizadas por el filósofo argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012). Es necesario aclarar que, si bien los temas estudiados por esta tesis han sido tratados por gran parte de los filósofos de todas las latitudes, las situaciones histórico-sociales de la región de Nuestra América han dado pie a matices muy particulares. Para algunas de las filosofías que conforman la llamada tradición occidental –principalmente de corte anglo-europea-, la propuesta realizada por los filósofos de nuestra región no es tomada en cuenta, negándoles la cualidad de ser propiamente filosóficas. Cuando se habla de historia o ser humano, y más tratando a América como tema, se ha llegado a narrar una serie de errores, omisiones, exclusiones e injusticias, llegando al extremo de negar tanto a las ideas nacidas al interior de la reflexión hechas desde América Latina, o casos como la completa negación de humanidad y, por consiguiente, de historia. Si todo quedara en un ámbito discursivo, la problemática no rebasaría el terreno de las discusiones ideológicas, sin embargo, los casos históricos dan cuenta de lo terrible que pueden llegar a ser las ideas, sobre todo cuando intereses económicos, políticos o sociales están tras el pretendido discurso que abanderara la verdad universal. La situación se agrava cuando se observa que la pretendida negatividad, insuficiencia o sin sentido, dada a América (principalmente Latinoamérica) se establecen como problemáticas ontológicas, relegando o estableciendo su carácter como una entidad incompleta, en algunos casos sólo comparable a la de un niño.

Es necesario mantener un estudio crítico en torno a los temas de historia y a *a priori* antropológico. No debemos olvidar el sentido dado por Roig a la filosofía y, por ende, al hacer del filósofo: “*La filosofía se caracteriza por ser un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo*”.¹ Con tal referencia, no sólo queremos hacer hincapié en la dirección dada a esta investigación, sino

¹ Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*, México, F.C.E., Colección Tierra Firme, 1981, p. 9.

atender una meditación inicial de vital importancia en la propuesta del filósofo argentino: la filosofía se ha organizado como un pensamiento crítico.

Los temas tratados en esta tesis buscan enmarcarse en la crítica de la visión occidental de filosofía, tanto de su noción de historia como su idea de sujeto desde las reflexiones de Roig. Al reelaborar dichos conceptos, nos concentraremos en sus modos operativos al interior de los discursos que dan cuenta de la realidad, con el rasgo particular de ser una explicación elaborada desde una cotidianidad “nuestroamericana”, que no por eso disminuye su afán por ser una propuesta universalizable. Tal análisis permitió a Roig elaborar un pensamiento crítico y una propuesta filosófica con vistas a convertirse en un proyecto normativo. Sin duda, los alcances de lo último juegan un papel importante en la actual filosofía de Nuestra América, en tanto que sitúan distintas problemáticas presentes en la región, tales como: la re-definición de filosofía y sus ejercicios del filosofar, la emergencia de moralidades propias de las diferentes culturas que confluyen en Latinoamérica, etcétera.

Antes de avanzar en el tema, es importante señalar algunos aspectos en la consideración de nuestro filósofo con respecto al concepto y el papel de la filosofía, nociones que guiarán a este trabajo. Si bien el sentido crítico de la filosofía es retomada por los filósofos alemanes, con Kant se plantea tanto el carácter como la necesidad de tal labor. Empero, no podemos atenernos a considerar que lo crítico suponga solamente un estudio y análisis de la razón. La tarea del filósofo -nos señala Roig- debe atender en su ejercicio (filosofar) la consideración por el sujeto inmerso en la realidad.² Esta atención será una reflexión que se encuentra a lo largo de la obra del pensador argentino:

[...] lo crítico no se reduce a una investigación de los límites y posibilidades de la razón, con una intención exclusivamente epistemológica, es algo más que esto. Se trata de una meditación en

² La noción de filosofar adquirirá una característica distintiva al interior de la filosofía de Arturo Andrés Roig. Ayudará a proponer un ejercicio particular que nos distanciará del academicista, al cual pretende criticar y evitar. No se trata de una simple crítica a la filosofía como disciplina académica. Filosofar atiende al ejercicio de la filosofía, de su quehacer en general que toma en cuenta las distintas prácticas en las múltiples formas culturales de la humanidad.

la que no sólo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica.³

El concepto de razón ha jugado un papel determinante en la condición de posibilidad tanto del discurso filosófico como del discurso histórico y, en caso extremo, de todo aquel que pretenda ser conocimiento. Históricamente, su uso desbordado ha servido como justificación para la legitimación sobre quién debe “hablar” y quién no debe. No obstante, siguiendo a nuestro autor, es importante centrar la atención en “algo más” que nos hace ser partícipes de la noción de lo real, esto es, nuestra naturaleza como seres humanos. La filosofía racional, al concentrar su aparato lógico en desentrañar las esencias, tiende a olvidar u omitir aquello que quería explicar, esto es, el sujeto. Al recuperar la categoría de *a priori* antropológico y su posterior recorrido, se obtienen otras perspectivas, que ayudarán en la crítica y problematización de la noción de sujeto.

Dicho lo anterior, es claro que estamos ante temas discutidos ampliamente por la reflexión filosófica de la historia. En todo caso, es necesario formular algunas consideraciones que marcarán la dirección en esta investigación, las cuales nos ayudarán a delimitar la temática y no hacer de este estudio una incursión insuficiente tanto en el tema de la historia como en el del *a priori* antropológico.

La importancia de la filosofía hegeliana es servirnos como norma, la cual, si bien no ha sido la única narración que explica el proceso dado en la historia, es la que fundamentalmente estableció parámetros apegados a las cualidades de los sujetos de la historia, sentando un precedente al definir una teleología en el recorrido de la historia que relegó a América en un no-lugar – paradójicamente- dentro de la misma.

El modelo moderno de historia centra su atención en determinar previamente las condiciones de posibilidad de la realidad, de los sujetos y su desarrollo en el proceso histórico universal.⁴ Dicho modelo se ha enriquecido

³ *Ibidem.*

⁴ Es necesario recordar que existen varias formas de modernidad. Al que hacemos referencia en estas páginas es al que supone la idea de razón en su sentido instrumental, del cual se infiere la configuración de un modelo programático universal al que todos deben atender. La

básicamente de los planteamientos filosóficos nacidos en Occidente, intentando establecer la preferente cualidad de la razón sobre otras y, en muchos casos, imponerla. Por todo esto, existe un olvido de lo ideológico actuante en dichos discursos. Es decir, se mantiene oculta la intencionalidad real (la manifestación de la *praxis*), mediante procesos que pretenden justificar o legitimar los acontecimientos históricos. Sin embargo, hay una fuerte tendencia de la filosofía nuestroamericana por mantener especial atención en estos procesos. Así lo indica Horacio Cerutti.

No es lo mismo pensar desde la posición de los que mandan, de los que tienen poder, de quienes se saben autónomos (quienes están en posición de dictarse sus propias reglas); que desde la posición de los agredidos, forzados a obedecer, carentes de poder para imponerse, sujetos sujetos a los caprichos y arbitrariedades de los otros, obligados a la sumisión más inicua.⁵

Es claro que no debemos dejar de lado el sentido ideológico cuya presencia –en muchas ocasiones- se mantiene velada en el discurso filosófico. Suponer y considerar cualquier discurso con una carga valorativa neutral o inocentemente verdadera, cancelaría las propuestas filosóficas dadas en la región, o en todo caso, sólo nos quedaría el esfuerzo por repetir, copiar y/o adoptar los modelos venidos de afuera.

La formulación del modelo utópico -tan trabajado por los filósofos latinoamericanos- nos da pie a considerar que el agotamiento de los modelos, no es agotamiento de las preocupaciones por buscar soluciones a los que nuestra cambiante realidad va planteando.

La historia en Latinoamérica ha vivido situaciones de crisis permanentes. Sus procesos históricos nacionales, regionales y finalmente continentales han

modernidad es un referente filosófico importante en este estudio, más adelante dedicaremos un apartado específico (capítulo 2), por ahora será suficiente con caracterizarla como razón instrumental y modelo programático.

⁵ Cerutti, Horacio. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Colombia, Ediciones Desde Abajo, 2011, p. 8.

hecho de su determinación teórica una suerte de “ser y no ser histórico”.⁶ Desde mucho antes de la conquista, en la historia de América han tenido lugar profundas controversias sobre el carácter de su configuración teórica y real. Por recordar una escena originaria de dicha situación particular, cabe mencionar la reunión que los doce franciscanos promovieron frente a Hernán Cortés (1485 – 1547), donde los frailes explicaron la misión evangelizadora y la visión cristiana al grupo de *tlamatinime* quienes, después de solicitar permiso para retirarse a meditar y considerar lo expuesto en la reunión, regresaron a tal encuentro haciendo lo siguiente:

Uno tomó la palabra en nombre del resto. Agradeció los grandes esfuerzos y riesgos asumidos por los doce para venir desde tan lejos a traerles su verdad. Y pasó, luego, a informarles que ellos tenían también la suya. Les expuso así detalladamente su visión del mundo y de la vida y culminó su exposición con palabras cargadas de connotaciones: Ustedes tienen su verdad, nosotros tenemos la nuestra. Ustedes tienen la fuerza, hagan con nosotros lo que quieran.⁷

Este ejemplo nos ayuda a desentrañar un aspecto que no debe pasar inadvertido cuando estemos frente al análisis de los temas de interés para esta tesis., es decir, la existencia de una verdad en pugna o, como nos sugiere Cerutti:

[...] modos de brindarle sentido al mundo circundante, a lo que se hace, a lo que se procura alcanzar [...]⁸.

Estas controversias se amplían cuando atendemos la “historia de la idea” que configura la “historia de América”, pues, quedamos en condición de atender la historización de sujetos nombrados sin derecho a nombrarse en sus procesos sociales. En apariencia, se trata de un simple juego de palabras, sin embargo, aquello se desvanece cuando damos cuenta de la problemática que

⁶ En este caso, las comillas sirven para resaltar el sentido de un sujeto que lo “es” en los procesos históricos y deja de serlo cuando se le nombra desde una filosofía con fuerte apego a lo racional.

⁷ *Ibid.* p. 9. Cfr. León Portilla, Miguel, *Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, México, UNAM/Fundación de Investigadores A.C., 1986.

⁸ *Ibidem.*

ha tenido la historia, particularmente la de esta región. Los procesos históricos que ha vivido, los hechos reales acontecidos en su cotidianidad, han estado permanentemente atravesados y en muchos casos sustituidos por el Universo cultural de Occidente. Las claves con las que se han observado el análisis e interpretación de los mismos, obedecen a las formas lógicas de ese universo cultural. Claro ejemplo de esto es la forma en que se ha periodizado la historia de América. Así, en la explicación de nuestro recorrido histórico, tenemos una etapa de descubrimiento, seguida por el proceso de conquista que da como resultado la colonia hasta llegar a la república independiente. Dicha forma de narrar los acontecimientos obedece más a un sentido de preferencia sobre las categorías, donde el sujeto protagónico es el representante de Occidente. El chileno Gabriel Salazar nos dice, respecto a esta forma discursiva, lo siguiente:

La universalización de la cultura occidental ha parecido siempre –en la mente de varias generaciones de cientistas sociales e historiadores latinoamericanistas- un proceso histórico de mucho mayor trascendencia y categoría discursiva que las manifestaciones (intrascendentes) de la cultura local.⁹

Los procesos históricos posteriores a la independencia no variaron en cuanto a sus formas categoriales y conceptuales. Sólo vieron modificado su discurso por la influencia de la filosofía occidental, al adoptar sus formas metodológicas, dejando de lado la forma o sentido desde el quién o por qué se contaba la historia de esa forma. El impacto de la modernidad con las correspondientes novedades discursivas filosóficas sólo se añadía a esas maneras con las que se historiaba la región. La innovación únicamente atendía al plano metodológico e institucional. Al respecto, Gabriel Salazar agrega:

El *ethos* universalizante de la cultura occidental se transformó pues, al cabo de tres siglos, en un discurso aristocrático mitificado, conservador y rigidizado en una función ideológica sostenedoras de oligarquías en el poder.¹⁰

⁹ Salazar, Gabriel, "Historia" en *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Tomo II, Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, p. 519.

¹⁰ *Ibid.*, p. 520.

Obviamente, desde esta elaborada reducción, derivada de las categorías dictadas por la cultura occidental, no se daba cuenta de la insuficiencia de sus planteamientos. Al enfrentarse con la realidad cotidiana, surgida en la emergencia de grupos sociales no afines a este proceso reflexivo de lo real, no podía explicar, diagnosticar, ni orientar los procesos históricos específicos que surgían al interior de su conformación social-cultural. La epistemología occidentalista -al contar la historia- organizó los modos como se debe de pensar el mundo, elaborando programas mediante los cuales era posible acceder desde un plano de una “no-existencia”, hasta ser una “existencia real”, permitiendo su entrada en las páginas de la Historia Universal. No obstante, esta manera teórica de plantear las formas de pensamiento alrededor de sí misma, no pudo captar la historicidad que contenían los sujetos sobre los cuales se actuaba.

De este modo, sólo pudo verlos cuando esta historicidad irrumpió por sí misma, casi catastróficamente, en el campo visual de la modernidad clásica.¹¹

Es importante localizar puntualmente algunos aspectos acerca del cómo se ha contado la historia. Por un lado existe una elaboración conceptual apegada a una lógica racional, preferentemente occidental, desde donde se dictan las maneras del narrar los acontecimientos. Por otro lado, existe un discurso que rompe con el anterior, donde se muestran esas categorías lógicas racionales como insuficientes para abarcar los distintos matices de lo real. La pertinencia de esta irrupción, nos permite este análisis.

Actualmente, se ha hablado del agotamiento del modelo histórico-político-social vigente, el cual, pretendía dar cuenta de la realidad del mundo con criterios, predominantemente, económicos. En los momentos de crisis y a pesar de los intentos del modelo moderno por mantenerse como sistema operante, podemos observar diferentes rupturas entre lo planeado y la pretendida realidad que quería explicar. La crisis actual, presente desde hace tiempo y que al parecer nunca deja de tener un comienzo largo, lento, penoso, miserable, desesperante e interminable, afecta a los seres humanos en una

¹¹ *Ibid.*, p. 521.

medida pocas veces vista, debido a lo grave de su situación. Nos muestra la realidad insostenible del modelo capitalista-neoliberal. Sin embargo, a pesar de su agotamiento o del choque con la realidad cotidiana, esta situación de crisis parece prevalecer pese a las múltiples soluciones propuestas: los rescates y recortes laborales, la sobre explotación de los recursos naturales, los múltiples blindajes a la economía del libre mercado, etc. No obstante, es importante señalar que los postulados dados desde la filosofía de corte occidental, ante tal situación, son insuficientes. Pero, sobre todo, señalar que los afectados por lo general suelen ser los mismos.

En Arturo Andrés Roig se encuentra, desde nuestra América, una tradición moral de tipo “emergente”, fruto de seres humanos de acción y de palabra, donde lo moral se encuentra estrechamente ligado con su *praxis*. Es decir, en la reflexión de las ideas de Nuestra América nos encontramos con la presencia de un sujeto dado en un marco socio-histórico, el cual, al pensarse se autoreconoce y se autoafirma. Pero, esta afirmación no es completa, en tanto se replantea a tal extremo que:

[...] nos vemos obligados a exponer nuestros pensamientos como sucesivos “comienzos” y “recomienzos”, como una búsqueda de “huellas”, o como serie de emergencias.¹²

La metodología que nos ayudará a elaborar la presente investigación se apoya en la que ofrece la Historia de las Ideas. En América Latina, dicha disciplina y sus procedimientos metodológicos tienen un largo precedente, a pesar de las dificultades que ofrece el punto de vista de su constitución epistémica (problemas radicados en la búsqueda de lugares desde donde se pueda adquirir conocimiento, las cuales pretende resolver haciendo hincapié en otra toma de posición con respecto a estos lugares). Parte de los elementos que la componen giran alrededor de una historiografía marcada fuertemente por situaciones históricas y sociales que no pueden ignorarse, subrayar el sujeto colectivo de las ideas, además de atender los procesos autoafirmación cultural de nuestros países. Asimismo, cabe resaltar los siguientes aspectos:

¹² Roig, Arturo Andrés, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Venezuela, Universidad del Zulia, 2001, p. 71.

[La historia de las ideas] deriva de una fuerte atención prestada al pensamiento filosófico y, de modo muy particular, al de una “Filosofía americana” (entendiendo “americana” en el sentido de “Nuestra América”) o al de una “Filosofía Latinoamericana”; en segundo lugar, un preferente y permanente interés por los problemas de identidad cultural y nacional y, por último, y sin que con esto cerremos la enumeración, una tendencia hacia una lectura explicativa y, en muchos casos, crítica del desarrollo de las ideas, sobre todo en relación con un tema que acompaña nuestra identidad, a saber, la dependencia.¹³

La tarea de historiar nuestras ideas se da como respuesta a las exigencias de rechazar los intentos de “partir de cero”, propuesta realizada por algunos teóricos de la “filosofía de la liberación”. Nuestro interés al adoptar esta metodología se centra en el aspecto de su composición lógico-reflexiva, pues como nos menciona Roig:

Se trata de un filosofar y de su historia en los que se ha de estar en una constante actitud de revisión de las categorías con las que pretende organizarse [...].¹⁴

La posición de Roig es clara, a pesar de estar en una situación de dependencia económica y cultural, nuestro filosofar se apoya en un hecho objetivo y concreto: ese mismo estado se encuentra lleno de contradicciones, mostrando fisuras desde las cuales se han anticipado la formulación de prácticas contestatarias y liberadoras del pensamiento.

A fin de elaborar un estudio filosófico claro, debemos colocar en el centro de nuestra atención elementos clave para delimitar una discusión que permita la exposición y crítica de los temas de historia y *a priori* antropológico, principalmente. En beneficio de esta tesis, es necesario señalar objetivos para establecer un camino que nos lleve a conclusiones -de preferencia- problematizadoras. Sin más preámbulos, he aquí los objetivos trazados:

¹³ Roig, Arturo Andrés, “Historia de las ideas” en *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Salas Astraín, Ricardo (coordinador académico), Tomo II, Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, p. 532.

¹⁴ *Ibid.*, p. 536.

- Hacer un análisis del modelo establecido previamente por Hegel. Tanto de su noción de historia como el correspondiente sentido dado al concepto de sujeto, son de vital importancia ante la crítica llevada a cabo por el pensamiento latinoamericano. En este punto, problematizaremos sobre las nociones y categorías de historia que a la postre incidirán en la crítica que lleva a cabo el filósofo argentino.
- En segundo lugar, no pretendemos hacer un análisis de cada uno de los modelos elaborados por la filosofía, sino exponer, criticar y problematizar la propuesta del filósofo argentino Arturo Andrés Roig, estableciendo la importancia del discurso y la crítica al modelo de historia hegeliano. Se señalarán las categorías que juegan un papel de vital importancia tanto al interior del discurso hegeliano como en su posterior crítica con el discurso de Roig. Se busca colocar nociones cuya presencia ha estado latente en la suma de los discursos que dan cuenta del papel de América y sus habitantes. Mediante la reflexión llevada a cabo por algunos autores latinoamericanos, principalmente la de Roig, pretendemos dirigir la discusión a enriquecer y plantear problemáticas surgidas en torno a las cuestiones de historia, sujeto, filosofía, filosofar, etcétera.
- El interés de este estudio no radica en una suerte de exposición meramente casual de las formas puestas en juego al pensar cómo determinar y llamar a los habitantes de este lugar y la región en la que se encuentran, la importancia radica en observar cómo estas formas discursivas han tenido consecuencias prácticas y reconfiguran las formas en que se piensa el sujeto en esta región.
- Por último, es necesario dar cuenta de las nociones ya señaladas y utilizadas con regularidad al interior de los discursos filosóficos. La crítica y problematización de estas categorías nos permitirán reformular las cuestiones con vistas a generar diferentes alternativas.

La estructura de la tesis incluye una introducción, tres capítulos y conclusiones generales. La tesis *Historia y a priori antropológico. Propuesta de Arturo Andrés Roig (1922-2012)*, busca estudiar de manera crítica los

elementos que conforman la reflexión del pensador argentino, indagando en las problemáticas surgidas en el ejercicio de la reflexión filosófica.

En el primer capítulo haremos un recorrido historiográfico, resaltando las formas en las que se ha pensado al continente en general y, posteriormente, con la diferencia entre un norte y un sur. El alcance de tales determinaciones ayuda a modelar un pensamiento filosófico a manera de determinante histórico. La ontologización de las propuestas nacidas en Europa sirvió como supuesto condicionante, tanto en la consideración de lo humano como de sus manifestaciones culturales. Centraremos especial atención en el planteamiento filosófico de Hegel, puesto que, en estos temas, es el modelo filosófico por excelencia adoptado por la filosofía occidental. Las categorías con las que se piensa (historia, individuo, pueblo, razón, Espíritu Absoluto, “no-ser”, etcétera), son referente fundamental en la posterior crítica de Arturo Andrés Roig a dicho modelo.¹⁵ Observaremos cómo al llevar al extremo tales apreciaciones eurocéntrico-hegelianas se impide la posibilidad de un sujeto americano, al tiempo que se niega un pensamiento filosófico en la región.¹⁶

En el segundo capítulo, observaremos la propuesta y crítica de Arturo Andrés Roig al modelo occidental de historia (hegeliano). Al aplicar el horizonte de comprensión occidental a las experiencias de Nuestra América (región negada), se revela la descomposición del modelo, toda vez que los sujetos no terminan de serlo a plenitud, impidiendo con ello las condiciones propicias para una vida digna y justa. Para la recuperación de estas características mínimas de la existencia humana en sus distintas formas de organización, la crítica filosófica del argentino, resulta ser una herramienta indispensable para una relectura del tema de la inter/subjetividad que establece la posición de la

¹⁵ En este trabajo, resaltamos el sentido final en la noción de Espíritu Absoluto hegeliano. Se trata del último estado en el que deviene el Espíritu dentro del proceso histórico al cual se accede únicamente mediante la razón, asimilando a su interior las contradicciones inherentes a los fenómenos humanos. Respecto a la historia, en concreto, representa el signo (supuestamente) de las naciones “más avanzadas”, “adultas” y “civilizadas”.

¹⁶ Exponer cada una de las formas con las que se ha estudiado la determinación del continente americano y sus habitantes, sin duda, sería un trabajo exhaustivo. Para nuestra fortuna, existen muchos estudios que centran su atención en este tema. Por nuestra parte, señalaremos la tendencia de algunos de ellos y, al interior del capítulo I, argumentaremos la necesidad de la exposición de los presentados allí. Conviene adelantar que el tema a tratar, mediante esos ejemplos, es el de la forma ideológica velada cuando se sugiere ontológicamente el establecimiento de un *a priori* determinante, tanto de la consideración de un sujeto como de los modos en que debe ejercer su pensar.

filosofía como servicio, tarea con claras dimensiones públicas. Cuando Roig nos propone “ponernos a nosotros mismos como valiosos” nos abre el camino a la constitución de un sujeto “nuestro-americano”. Haciendo hincapié en ese *nosotros*, se descubre un sujeto alejado del planteamiento individual-racional, integrándolo en una totalidad social donde no se supone un *yo*, si no un *nosotros*.¹⁷ Asimismo, señalaremos el necesario rescate del concepto de Naturaleza y cómo este permite replantear la noción de sujeto, posibilitando una relectura y un posicionamiento de la tarea del filosofar.¹⁸ Por mencionar algunos conceptos claves en este capítulo, indicamos los siguientes: ideología, ontologización, *a priori* antropológico, sujeto, etcétera.

Para el tercer capítulo, problematizaremos en torno a las consecuencias de los dos modelos manejados en esta investigación. Por un lado, el concepto de historia se agota cuando se le lleva al recorrido del Espíritu Absoluto, pues las circunstancias y particularidades de los pueblos no tienen cabida en la mención de la historia. Por otro lado, esa especial atención en las particularidades y cotidianidades posibilita el surgimiento de saberes que reconfiguran la noción misma de sujeto y, por consiguiente, toda la noción de filosofía. Si bien no existe un estado de conformismo o desesperanza frente a la situación angustiante que se vive en la actualidad, esto da pie a la posibilidad de establecer un horizonte utópico como parte del discurso mismo de historia. Así, no está de más reiterar que el presente estudio pretende rescatar la noción de sujeto a partir de los postulados de la filosofía crítica de Arturo Andrés Roig.

Se trata de un sujeto concreto, social, que se determina constantemente a través de la *praxis* política en pro de la construcción digna de sus formas de vida en sus múltiples manifestaciones. Es un sujeto en resistencia, una protesta al poder que genera un contrapoder, exponiendo las contradicciones que impiden la realización de lo humano. Es en la crítica al sistema filosófico occidental -elaborada por Roig- donde podemos encontrar una irrupción frente al discurso totalizador-excluyente, posibilitando el reconocimiento de los sujetos

¹⁷ Cfr. Roig, Arturo Andrés, (1981), p.18.

¹⁸ En adelante, con la lectura de Hegel, distinguiremos entre “Naturaleza” y “naturaleza”. La primera se refiere a la categoría (analítica) afectada por el movimiento del Espíritu, mientras que la segunda sólo alude al mundo de los fenómenos inmóviles (orden natural). Lo mismo se extiende a otros conceptos como “Historia”, “Espíritu” y “Absoluto”.

concretos cuyas experiencias cotidianas abren la veta para la búsqueda y consideración de alternativas político-económicas de urgencia impostergable. En las consideraciones epistémicas de esta mirada crítica, se generan formas de conocimiento distintas para el acceso a lo real y sus prácticas, cediendo el espacio propicio para la reflexión acerca de los actores sociales y sus relaciones con el poder.

Así, la filosofía de Roig se preocupa por lo propio como una posición particularmente filosófica. No deja de lado su fuerte carga ideológica. La motivación que lo lleva a pensar acerca de Nuestra América, sin duda, es la experiencia dolorosa del olvido sistemático del que hemos sido objeto en la particular humanidad, tanto en el discurso filosófico como en la historia de corte occidental.

Una vez establecidas las líneas generales de esta tesis, comenzaremos con el estudio del tema, no sin antes recordar ciertas connotaciones presentes cuando se habla propiamente de filosofía en la región:

[...] las palabras no garantizan nada. Aunque, al mismo tiempo, son las palabras (las dichas y las cobijadas entre líneas...) las que indican dimensiones a veces inabarcables de la existencia humana. Así, la filosofía se revela como una cuestión de palabras y, también y al mismo tiempo en profunda e ineludible tensión, no sólo de palabras o de algo más que palabras; referida a algo a lo que sólo se puede acceder mediante palabras, situado más allá de las palabras y que suele dejarlas cortas o exhibirlas como insuficientes.¹⁹

¹⁹ Cerutti Guldberg, Horacio, (2011), p.17.

CAPÍTULO I

Visiones de la historia de América. La imposición de modelos.

[...] la filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración pensante de la historia; y nosotros no podemos dejar de pensar en ningún momento. El hombre es un ser pensante; en esto se distingue del animal. En todo lo humano, sensación, saber, conocimiento, apetito voluntad - por cuanto es humano y no animal- hay un pensamiento; por consiguiente, también lo hay en toda ocupación con la historia.

Friedrich Hegel.

Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por sentado el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormidos engullendo mundos. Lo que quede de aldea en América ha de despertar.

José Martí

1.5. Sobre la idea de hombre y razón.

La historia de América ha estado llena de reflexiones referentes a la constitución de sus habitantes, ya sea en su papel como actor histórico, social o político. Las investigaciones del cómo pensar el continente han dado pie a un sinnúmero de discursos que pretenden explicar y colocar el lugar en el mundo que le corresponde en la historia (preferentemente en un mundo plagado de categorías que coloca como actor protagónico a Europa). La variedad de discursos ha hecho énfasis en una serie de determinismos, desde la

constitución biológica de los habitantes de esta tierra (seres humanos, plantas y animales), pasando por una historia geológica del continente (su aparición y edad geomorfológica), hasta una suerte de reflexión ontológica por tratar de ubicar a qué especie o cultura pertenece el ser humano de esta región (discusiones sobre la humanidad de los sujetos y, posteriormente, sobre su etapa infantil o de inmadurez cultural). La preocupación de los pensadores europeos por indagar sobre la clase de incógnitas que –desde su particular visión- envuelven a América, se ha mostrado prácticamente desde el llamado “descubrimiento” de estas tierras.²⁰ Siempre con la finalidad de pensar y determinar estos problemas, muchas veces derivó en justificaciones de su accionar práctico con consecuencias desastrosas. Sin embargo, a pesar de encontrarse con aquello diferente a ellos, el marco epistémico con el que se pensó continuó siendo el mismo, es decir, la razón fue la herramienta clave para establecer el lugar de estos “otros” completamente disímiles a sí mismos, tanto en lo cultural como en lo humano y, por consiguiente, en el terreno histórico.

La crítica al concepto de racionalidad, principalmente la realizada por los llamados filósofos de la sospecha, nos ha llevado a observar que existe un insistente reparo sobre los procesos epistemológicos al interior de los discursos racionales.²¹ Si bien los “racionalistas” toman en consideración la noción de objetividad y determinabilidad científica, cuando se aplica a los procesos sociales descubrimos su fracaso. El sentido último de la razón ha sido la de convertirse en un instrumento que justifique la extrema radicalidad con la que se redirigió a las otras culturas diferentes y relativamente “nuevas”.²² Roig por su parte nos señala:

²⁰ La referencia y crítica del sentido dado por la palabra descubrimiento tiene tras de sí una gran discusión. Es propósito de esta tesis el hacer una revisión de esta categoría, así como del tratamiento dada a la misma. Recordemos que el interés de la Historia de las Ideas es hacer un análisis crítico de dichas categorías desde las cuales se han configurado los discursos.

²¹ Arturo Andrés Roig centra especial atención a las grandes filosofías de denuncia del siglo XIX, llevada a cabo por Nietzsche, Freud y Marx. La crisis del “concepto” dará pie y provocará la crisis definitiva de la filosofía. Horacio Cerutti y Mario Magallón Anaya nos ayudarán a pensar las consecuencias de estas filosofías de la denuncia en este capítulo. *Cfr.* Cerutti Guldberg, Horacio; Magallón Anaya, Mario, *Historia de las ideas latinoamericanas. ¿Disciplina fenecida?*, México, UCM, 2003.

²² La categoría de nuevo obedece más a un sentido de desconocido e indeterminable, y que recientemente es pensado con el filtro de lo racional. Muchas veces, lo pretendidamente nuevo

Lo ideológico, marginado como realidad extraña al concepto, no molestaba a los filósofos con su presencia y los dejaba cómodamente instalados en un pretendido saber puro, en una conciencia transparente e impoluta, reinado del Espíritu, al que denominaron “filosofía”. Pero la filosofía seguía, a pesar de su ilusión, siendo una realidad tremendamente ambigua que exigía nuevas formas de crítica, más vivas, por lo mismo que seguía ocultando en su seno todo aquello que creía haberse expulsado de ella.²³

En este sentido, podemos desarrollar dos aspectos fundamentales desde los cuales se piensa la construcción conceptual de América. El primero nacido de una construcción epistemológica desarrollada a lo largo de la historia de la filosofía. Como veremos, ésta será la herramienta fundamental de la filosofía occidental con la cual medirá todo aquello que se presente ante sí y pueda ser pensado, a saber, las formas lógico-epistémicas racionales (la razón). El segundo aspecto toma en cuenta el modo en que opera dicha forma racional de concebir la historia en América. Observaremos este aspecto cuando consideremos el funcionamiento y resultado de las categorías con que se piensa la historia. Adelantando un poco, inquiriremos en el aspecto ideológico de los discursos históricos.

Estas dos consideraciones nos permiten centrar nuestra atención en el abordaje de la filosofía de Hegel y la metodología empleada en su discurso sobre la historia (dialéctica). La intención es clara. Al criticar tanto el concepto de historia como el de sujeto, se muestran los errores y límites de la epistemología racional (moderna). Asimismo, se exhibe la pertinencia de la historia de las ideas dadas sus reflexiones sobre la actitud ideológica velada al interior de la filosofía de la historia hegeliana y, en general, de los discursos totalizadores.

Para desarrollar el primer aspecto antes mencionado, en cuanto a la construcción epistemológica se refiere, debemos atender la observación realizada por Mario Magallón Anaya en su estudio sobre la construcción del

tiene una historia amplia con un discurso propio. Al ser racionalizado, justificado y sometido a las determinaciones lógico-epistemológicas, adquiere su carácter, por contradicción, de lo otro a lo cual lo racional acaba de dar cuenta.

²³ Roig, Arturo Andrés, (1981), p. 101.

“hombre” en “¿El hombre, sujeto histórico?”²⁴ Su investigación sobre la idea de hombre, así como de la influencia determinante que juega el concepto de razón, nos servirá para localizar esas dimensiones operantes al interior del discurso de la historia. Dicho estudio nos sigue una lectura de la noción de hombre a través de la llamada “razón moderna”.²⁵

Mario Magallón aborda las distintas formas en que se han tratado los temas referentes al concepto de hombre. Si bien es reciente la historia sobre su enfoque, en la historia de la filosofía es posible localizar algunos rasgos durante la antigüedad y la etapa medieval. Sin embargo, no se le había puesto especial atención, pues, el principal interés de dichas filosofías radicaba en otros aspectos.²⁶

La filosofía antigua (griega) centró su atención en una ética de la relación de los griegos consigo mismos, además de la estrecha relación con los conceptos de equilibrio, armonía, verdad y belleza. Es decir:

[...] que la ética fuera una estética de la existencia, sin desequilibrios que atentaran contra la libertad de la *polis*, porque entre los griegos el caos, el desorden, la desarmonía, eran intolerables.²⁷

Por su parte, el temor por el poder divino y la condenación eterna marcaron, en gran medida, las líneas de reflexión de la filosofía medieval. Desde la patrística hasta Tomás de Aquino, los temas que ocupan el interés son Dios y los límites de la razón para conocerlo. Así, la búsqueda del lugar del concepto de hombre sólo se da cuando el actor principal es Dios. Al respecto nos dice Mario Magallón:

²⁴ Cfr. Magallón Anaya, Mario, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, UNAM, CECyDEL/UNAM, 2006, pp. 111 – 135.

²⁵ Atender cada una de las profundas connotaciones alrededor de los diversos temas, con intención de especificar qué conceptos ayudan a definir al hombre, sin duda, es importante. Sin embargo, el sentido en esta tesis no pretende eso. Estudiar más de dos mil años de historia de la filosofía -aún acotando la temática- significaría un esfuerzo que supera nuestros alcances. Si podemos centrar nuestra atención en aspectos más concretos y de fácil observación, consiguiendo con esto algunas líneas generales de las formas epistémicas con las que se piensa dicho concepto, será un esfuerzo al que sí podemos aspirar.

²⁶ Para apoyar esta afirmación Mario Magallón Anaya recurre a los textos del francés Michael Foucault. Posteriormente nos hará un análisis histórico del concepto de “hombre”. Cfr. “¿El hombre, sujeto histórico?” en Magallón Anaya, Mario, (2006), pp.

²⁷ *Ibid.*, p. 112.

Es el tiempo en el que la carne y todo lo corpóreo es la vía para caer en la concupiscencia, en lo pecaminoso, en el pecado mortal, en la “muerte del alma”. Por ello debe someterse y dominar el cuerpo a través del sacrificio, la abstinencia, el ayuno y el castigo.²⁸

Por lo tanto, el ser humano no es una preocupación en el pensamiento escolástico. Es a finales del siglo XV y parte del XVI cuando el hombre adquiere relevancia en los discursos humanísticos. La recuperación de su importancia, en tanto concepto sobre el que se recrea el mundo, permite la reconfiguración del pensamiento filosófico. Al rescatar la noción aludida, como ente humano, concreto e histórico, “[...] empieza a aparecer de manera más consciente y comprometido, como sujeto humano inmerso en el mundo social”²⁹. De este modo, observamos la existencia de una toma de sentido distinto. La tarea de las posteriores reflexiones se ocupa en explicar una configuración donde el hombre está inmerso en el mundo, desde el cual los fenómenos son recreados y determinados.

En el siglo XVII, con René Descartes y con Giambattista Vico, la idea del hombre como construcción conceptual empieza a considerarse como atributo del Yo con ciertas características que lo determinan. En otras palabras, ya no se le verá solamente como el contenedor del espíritu, ahora su carácter es definido como sujeto pensante, racional, histórico y productor de conocimientos.

Con Descartes, tal consideración es llevada al límite. El hombre se constituye como una absoluta conciencia racional e independiente. No obstante, en este aspecto de su pensamiento, mediante el *cogito ergo sum*, el sujeto racional es despojado de todo vínculo con lo social. Este punto es clave, pues, mediante la construcción de un ser racional, y debido a el valor otorgado a la razón como mediación de la verdad, se lleva a otro extremo la consideración del concepto de hombre. Se le sustrae de los sentimientos, motivos y hasta lazos sociales para instaurar un dominio racional-individual. Bajo estos atributos de la razón, los estudios de la filosofía y la metafísica

²⁸ *Ibid.*, p. 113.

²⁹ *Ibid.*, p. 114.

adquieren otro enfoque donde son divididas y fragmentadas en las llamadas ciencias particulares.

Los rasgos de la racionalidad, vista como productora de conocimientos, llevarán a considerar -en el siglo XX con Max Horkheimer- este pensamiento como *Razón instrumental*.

Es la misma razón que define también al hombre y a lo humano, y que será orientada y puesta al servicio del conocimiento y dominio de la naturaleza.³⁰

No se busca desacreditar la función de lo racional al intentar encontrar un punto sólido desde el cual construir conocimiento. Todo lo contrario. Es imperativo señalar el olvido por lo meramente humano, en sus accidentes, lo circunstancial, el tiempo, el espacio, lo corpóreo, la historia, etcétera. Las consecuencias de alejarse de estas características de lo humano, fueron vividas de forma grave por distintas culturas en el mundo. Aquellas que no tuvieran por mecanismo para construir conocimiento a la razón instrumental, se encontraban con la negación de sus formas epistémicas.

La experiencia del Yo en códigos cartesianos, al considerársele como un ente racional, individual y particular, se abstrae de los otros seres humanos, llevándolo a tener una perspectiva unilateral donde el pensar y la racionalidad misma son el único “hecho verdadero”. Mario Magallón llama nuestra atención sobre un punto poco considerado por el filósofo francés en su argumentación de lo racional. El grupo al que perteneció Descartes, su sociedad, lengua e historia desaparecieron de un “plumazo” en el momento de su reflexión.³¹

Ahí, donde el yo aislado irrumpía en la conciencia y salía de la “sombra” de los lazos sociales que obstruyen la razón, para inclinarse a favor del yo del equilibrio entre un sujeto de plena racionalidad, diferenciado y separado del “nosotros” y de los “otros”. El pensador individual se veía a sí mismo, o mejor dicho, a su propio pensar, a su “razón”, como lo único indudable, pues todo lo demás podía ser un vulgar engaño del *daimon*, del yo, de la razón interior. El

³⁰ *Ibid.*, p. 117.

³¹ *Ibid.*, p. 119.

condicional lógico-hipotético desde donde construye su argumento y que le afirma como existente, es su toma de conciencia de que piensa, condicional y condicionante del cual se sigue, luego, existe.³²

Estamos ante la concepción plena de lo racional, a pesar de los sentimientos, lo corpóreo, las pasiones y lo histórico. Indudablemente, este modelo (mecanismo) de lo racional, incidirá en las propuestas posteriores. Aún en nuestros días, la razón instrumental sigue siendo la forma más confiable de adquirir y hacer conocimiento, sobre todo en la filosofía de corte anglo-europeo. Todo aquello alejado de la razón entrará en categorías tales como negatividad, exclusión, periferia, Tercer Mundo, subdesarrollo, sociedades en “etapa infantil”, etcétera.

Desde luego, no todas las reflexiones filosóficas de aquella época estuvieron de acuerdo con la propuesta de Descartes. Muchas de ellas hacían una crítica a los planteamientos del filósofo francés. Giambatista Vico señalaba lo inaplicable a la existencia humana de tales consideraciones racionales. Contrario al filosofar en clave cartesiana, su filosofía se centra en resaltar otro aspecto de lo humano que, si bien incluye a lo racional como una de sus partes, su reflexión se enfoca en otros argumentos:

[...] las voliciones, los sentimientos, las imágenes, los pensamientos, las representaciones del mundo y la religiosidad como formas de expresión humanas, las que creamos en un “nosotros” social y comunitario.³³

Al comparar a estos autores, encontramos dos formas interesantes de enfrentar lo real, toda vez que se quiera adquirir conocimiento y certeza de ella. Por un lado, una filosofía cartesiana que considera como necesario -de manera *a priori*- el establecimiento de una racionalidad alejada de los errores dados por los constituyentes humanos para la obtención de una base segura. Por otro, una forma de conocimiento donde previamente se existe, en la cual se dan las determinaciones y después se piensa su abordaje epistemológico.³⁴

³² *Ibid.*, pp. 119-120.

³³ *Ibid.*, p. 120.

³⁴ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 120.

Posteriormente, filósofos como David Hume, John Locke y George Berkeley abundan en reflexiones donde se resalta la *experiencia* como punto de partida para adquirir conocimiento. Sin embargo, el quiebre de estas propuestas se da cuando se les lleva a otro extremo, afirmando que los sentidos son la fuente de conocimiento. En estas filosofías, el énfasis también se pone en un sujeto aislado, pues sus percepciones sensoriales son la única garantía de certeza. En consecuencia, la experiencia será simplemente subjetiva y el saber de lo real sólo pertenecerá a cada individuo.

Por lo tanto esta supuesta forma de “conocimiento” se convierte en *doxa* u opinión, en el sentido griego, o en creencia pero en un nivel inferior.³⁵

Pese a estas propuestas filosóficas, la racionalidad será el punto central de todas ellas. En otras palabras, no importa demasiado si es antes o después de la experiencia (*a priori* o *a posteriori*). La razón será la mediación que determine lo que es o no es conocimiento, con la característica particular de no desligarse de ese sentido individual en su adquisición. Esta apreciación tomará mayor fuerza con la propuesta de Immanuel Kant y Friedrich Hegel.³⁶ En el primero se intenta conciliar estas dos posiciones del conocimiento (la empirista y la racional), fundiéndose en una dialéctica desde una síntesis filosófica del racionalismo y del empirismo.

A partir de este recorrido (sobre la construcción del concepto de Hombre, que advierte la noción epistemológica fundamental en la adquisición de conocimiento, a saber, la razón), podemos localizar los aspectos particulares de esta racionalidad, las cuales fijan el sentido dado al conocimiento: su nacimiento, propiamente europeo; sus nociones epistémicas (en tanto sólo es posible la adquisición de conocimiento en la exploración de los límites y posibilidades de la razón); su sentido propiamente objetivo (bajo la pretensión de obtener conocimientos verdaderos, universales, neutrales y homogéneos);

³⁵ *Ibid.*, p. 121.

³⁶ Resaltaremos la importancia de la filosofía de Hegel en el apartado tres de este capítulo. Kant es retomado por Roig desde otro sentido, desde una reflexión axiológica le ayudará a proponer la emergencia de moralidades.

por último, sus consecuencias (objetivar a los seres humanos como entidades individuales y particulares).³⁷

Así, pues, entendemos la racionalidad moderna como una filosofía elaborada con exclusividad desde latitudes europeas, la cual busca dar sentido a la totalidad de los aspectos del mundo. El resultado es una serie de fines y valores que da sentido a todo fenómeno, tanto en lo social como en la Naturaleza con objetivos de despliegue universal, esto es, que sirva a todos en cualquier momento y lugar, agregando un aspecto importante a estas cualidades, a saber, ser totalizadora.

Ahora bien, si damos cuenta de la formación de lo racional como concepto epistemológico desde el cual se garantiza el conocimiento, al aplicarse en lo cotidiano para la explicación de lo diferente (lo recién descubierto), dicho término no puede desprenderse ni desentenderse de su papel ideológico.

1.6. La ideología en la justificación de los procesos históricos.

Es preciso destacar lo ideológico en las narraciones que impregnan de racionalismo (en el sentido aludido con anterioridad) los procesos histórico-sociales de la región para una futura redefinición. En ese sentido, la historia de América tiene una reflexión muy particular. En ella se ha intentado explicar, justificar y dar cuenta de la noción de sujetos que la integran. El interés de Europa de verse reflejada en la continua intervención de los pensadores occidentales (bajo proposiciones meramente teóricas), así como en la intervención práctica con la llegada de sus habitantes a estas tierras, modificando rotundamente los aspectos políticos- sociales y su historia. Esta característica se ve expresada en la integración del continente desde el llamado “descubrimiento”. Al encontrarse en un espacio geográfico nuevo y gente con una cultura totalmente distinta a la occidental, se les otorgó la

³⁷ En su filosofía, Arturo Andrés Roig critica estas conclusiones. Su discurso mantiene un diálogo crítico donde se resalta otra noción de lo racional, permitiendo la oportunidad de diferentes saberes originados más allá de Europa. Esta crítica estará presente en el capítulo dos.

categoría de recién “descubiertos” (pueblos que no logran entrar al recorrido de la historia universal, según la narrativa hegeliana). Para poder pensar a estas nuevas personas, culturas, espacios, etcétera, la idea de razón funcionó como mecanismo mediante el cual se juzgó toda problemática nacida al interior de dicho fenómeno.

Con gran maestría, Antonello Gerbi nos muestra un recorrido histórico sobre las diferentes formas, principios, premisas y conclusiones con las que se ha pensado América. Los “argumentos” giran desde las condiciones biológicas de los habitantes, la flora y fauna de la región, hasta un discurso donde se resaltan los aspectos ontológicos de la supuesta “superioridad” de una cultura sobre la otra. Afirmaciones que aún marcan la dirección y pautas de las antropologías filosóficas actuales. A través de estos discursos es posible entender las bases sobre las que se cimientan categorías, conceptos y definiciones que -desde la interpretación occidental- se instauran como modelos reflexivos con claras intenciones (siniestras) de perdurabilidad. Muestra de ello son lo que, sin duda, podríamos llamar “acusaciones” por parte del francés Buffon, quien intenta dar cuenta de una subordinación del Nuevo continente con respecto al Viejo.³⁸

Desde el punto de vista físico, América es un nuevo mundo, o en todo caso bastante más nuevo que el antiguo, un mundo que permaneció durante más tiempo bajo las aguas del mar, que está recién salido de ella y aún no se ha secado bien. Desde el punto de vista humano, América es un continente todavía intacto, del cual no ha tomado aún posesión el hombre, y por tanto insalubre para los pueblos civilizados y para los animales superiores.³⁹

El francés hace un estudio metódico donde agrupa las “sorprendentes” noticias de viajeros y naturalistas que arribaron a estas tierras, las fábulas y relatos reflejados en narrativas de corte utópico por parte de los misioneros, como también en los mitos del buen y el mal salvaje. Las especulaciones del

³⁸ El interesante estudio de Antonello Gerbi nos ayuda a encontrar algunas de las categorías discursivas que conforman la idea de lo racional. Su estudio comienza con Buffon, debido a la intención del francés por estructurar sus escritos bajo un halo de “coherencia y científicidad”. Cfr., Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, F.C.E., 2ª ed., 1995, p. 5.

³⁹ *Ibid.*, pp. 20–21.

naturalista francés son una muestra del interés por descubrir los aspectos más relevantes de la condición de los seres del Nuevo Mundo, siempre en comparación con los seres del viejo y con categorías nacidas en el seno de la filosofía occidental. Como lo expone Gerbi, la “historia de la polémica” agrupa comparaciones entre animales salvajes, hostilidad de la naturaleza, podredumbre y generación, novedad histórica del continente y un sinfín de aspectos biológicos, antropológicos, culturales, políticos, etcétera. Por mencionar alguno, cabe traer a colación la comparación entre lo estable y lo mudable, cuyo asidero se remonta hasta las reflexiones de Aristóteles, donde lo estable se considera como atributo de lo ya acabado, de lo perfecto:

[...] la invariabilidad es atributo de la perfección, y la inmovilidad atributo del Primer Motor. La materia, mera Potencia, es aquello que es movido y alterado sin mover ni alterar a su vez. Entre Dios, Acto Puro, y la Naturaleza, mera potencia, se extiende toda la serie de los fenómenos naturales [...]. Cuanto más estable es una cosa, tanto es más divina, y tanto más alegre de seguir siendo semejante a sí misma [...]; cuanto más variable, tanto más alejada de Dios y tanto más sujeta a la corrupción. En el mundo de la naturaleza, toda sustancia es corruptible [...], pero las especies son eternas [...]. La especie, según Aristóteles, no se muda; según Buffon, hace mal en mudarse.⁴⁰

Sin considerar el intento por reducir lo histórico a lo natural, para nada extraño es que se comparen los procesos naturales de uno u otro continente (como lo hizo Buffon); lo extraño sucede cuando el discurso es llevado al extremo de señalar que estas diferencias se encuentran también en los seres humanos (De Paw). Allí, la argumentación de los naturalistas es llevada al exceso de señalar una superioridad entre los habitantes europeos con respecto a los habitantes de estas nuevas tierras. Desde aspectos físicos hasta la rotunda diferencia entre procesos del conocimiento, se inaugura una historia de la diferencia entre los progresos dados en Europa en comparación a los de América.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 32.

Las discusiones fueron de enorme interés para innumerables pensadores, aunque el sentido de sus reflexiones tiene el carácter general de considerar un ser casi “perfecto” con relación a otro que no lo es.⁴¹ Por lo último, el argumento que se derivó fue hacia la necesaria intervención de la civilización europea para sacar de su estado “infantil” a América. A propósito, es factible señalar dos posiciones respecto a las categorías que permiten la intervención de los seres más avanzados en los procesos históricos del Nuevo Mundo: la idea de Progreso y Civilización donde intervienen los racionalistas y la evangelización (nombre dado al plan de llevar la palabra verdadera a estos pobres desgraciados) en el cual intervienen los religiosos. De hecho, en las polémicas sobre las “justas causas de la guerra contra los indios” (Sepúlveda), es posible encontrar otro carácter con mayor apego a una *praxis* real.⁴² Mediante la afirmación de la guerra justa y con el despojo de humanidad al indio, se llegó a suponer que los pobladores originarios son seres torpes en ingenio, más propensos a la barbarie que a la civilización, sin leyes, señores u organización en estados. Sin embargo, detrás de esto se halla una lectura de mayor complejidad.

En realidad, ese relegarnos fuera de la común humanidad, en violento contraste con la letra del *Génesis*, era un cómodo pretexto para ejercer sobre ellos toda prepotencia, todo desmán sugerido por la ambición y por la codicia. Y, como siempre sucede, no fue tampoco demasiado difícil encontrar un papel puntual lógico para la bruta voluntad de supremacía y dominio.⁴³

⁴¹ La obra de Gerbi es abundante en cuanto a referencias sobre estos pensadores. Por mencionar algunos, se encuentran Buffon, cuyos objetivos se centran en hacer una clara diferenciación de los aspectos naturales entre uno y otro continente; Montesquieu con las consideraciones de una biografía zoológica; Hume señalando la inferioridad de los habitantes de los trópicos; Bodin y Tasso con una teoría de los climas y De Paw, al señalar la inferioridad del hombre Americano; además de una amplia gama de teorías al respecto.

⁴² Cfr., Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, F.C.E., 1996. Históricamente, el justificar la guerra ha sido un derecho propio (autoimpuesto, nunca cedido) por quienes ejercen el poder y la violencia. A 500 años de la conquista, en términos de la discursividad que regula los ideales sobre los que se impone dicho derecho, la situación permanece casi inalterable. Antes eran la idea de Civilización y Progreso, en la actualidad el lugar lo ocupan la Libertad y la Democracia. A pesar de la distancia temporal entre uno y otro proceso, los objetivos velados siguen siendo –predominantemente– económicos.

⁴³ Gerbi, Antonello, (1985), p. 83.

Así, el fenómeno del “descubrimiento” significó un radical cambio en la construcción del sujeto europeo, paralelo a la posibilidad real de un “otro” ajeno a esa historia universal con la que se pensaba en ese contexto. Sobre la importancia de este momento y la complejidad que el término “descubrimiento” trae consigo, Horacio Cerutti ofrece claves bastante pertinentes.

Rápidamente se haría visible que el término descubrimiento era muy discutible y aparecería cargado de connotaciones difíciles de justificar. En todo caso indicarían una línea muy relevante de relaciones inequitativas, las cuales se revelarían muy pronto como conquista y colonización. Estas etapas de descubrimiento, conquista y colonización irían acompañadas de un proceso que pretendió justificarlas y hasta legitimarlas: la evangelización misionera.⁴⁴

Cabe resaltar que los discursos posteriores al descubrimiento servían - más que otra cosa- para determinar el papel del actor europeo en la nueva construcción del mundo. Sin importar la entrada de un “otro” distinto histórico al sujeto europeo (orden preestablecido), las nuevas controversias surgidas sólo debían ser amoldadas a la forma “común” de pensamiento.

Estos son algunas de las narrativas desde donde se buscó explicar las incógnitas de este continente. Hasta aquí, podemos señalar una tendencia específica del modelo europeo, a saber, la existencia de un velo otorgado por la racionalidad. El encubrimiento corresponde a las intenciones detrás de los discursos enarbolados por los conquistadores con el objetivo de justificar una política de intervención que modificó rotundamente las vidas de los habitantes en esta región y que, en casos extremos, logró interrumpirlas.

La apreciación de lo ideológico escapa a la filosofía occidental (al menos en el racionalismo cartesiano) al considerar las ideas como entes abstractos, absolutos y separados de la realidad histórica. Olvidando u obviando el sentido político que conlleva la dimensión práctica de la idea, existe también un desentendimiento de los sujetos concretos donde se origina aquella. Dichas proposiciones sufren un momento de mayor radicalidad en las narrativas históricas que abanderara el idealismo absoluto, siendo Hegel su máximo

⁴⁴ Cerutti Guldberg, Horacio, (2011), p. 7.

representante. No se trata de una exageración desbordada, pues el impacto de su modelo y el marco categorial que lo acompaña, sin duda, es uno de los más agresivos que hemos experimentado en estas latitudes. Al menos, hasta el despliegue de la llamada “globalización”.⁴⁵

1.7. Idea de una Historia universal en clave hegeliana.

En Hegel, el estudio de la filosofía de la historia centra su interés en dar sentido a los acontecimientos que se muestran en el pasado del ser humano mediante la razón. En esa labor ocupa y reelabora los conceptos de historia y sujeto. Su filosofía busca ser un proyecto totalizador donde se muestra la preocupación de establecer categorías, mediante la cuales se otorga sentido a cualquier asunto relativo al ser humano, siempre y cuando estas problemáticas correspondan a la conformación del Espíritu Absoluto. El entender puntualmente el funcionamiento de dicho sistema, nos llevará a señalar por qué la experiencia europea se establece como parámetro de todas las demás.

La filosofía de Hegel es representante del pensamiento occidental -en cuanto al análisis filosófico de la historia se refiere-, no sólo por ser la explicación racional del funcionamiento de lo histórico, sino por incluir y hacer partícipe de la historia a una gran diversidad de pueblos. Si bien no todos ellos han participado en el camino del recorrido del Espíritu, su integración a la narración da pie a ser una explicación de las formas sobre cómo se elaboran los discursos histórico-universales. De este modo, el comienzo de la explicación hegeliana en torno a la historia se sitúa dentro de una larga tradición, cuyos antecedentes pueden localizarse en las obras de Descartes, Spinoza, Rousseau, Kant, Schelling, entre otros, quienes discuten el tema planteado cuando se intenta configurar la idea de historia. Hegel los conocía muy bien. Retomó sus conceptos y los colocó dentro de su propio esquema de pensamiento.⁴⁶

⁴⁵ En el capítulo III volveremos sobre el tema de la globalización.

⁴⁶ Cfr. Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal*, España, Tecnos, 2005.

En la filosofía de Hegel se puede identificar el influjo de su tiempo, vinculado con su situación social, política, cultural y filosófica. En ella se percibe una propuesta racional a los problemas presentes en su situación histórico-social, en la cual se privilegia la razón como guía de la determinación de la vida común. En otras palabras, para Hegel, la ausencia de libertad en la sociedad y sus formas de organización política se desvanece cuando entra en juego la razón como criterio supremo para la interpretación del recorrido histórico. En Europa, la conformación de los Estados Nación, las continuas guerras para la demarcación de los propios Estados y la Revolución Francesa son algunos de los elementos históricos presentes en la reflexión del filósofo alemán que, de manera constante, permean en sus planteamientos. Esto muestra cómo Hegel reflexionó profundamente la realidad en la que vivió intentando comprenderla. Su esfuerzo se centró en interpretar y tratar de explicar la historia universal desde su comienzo, mostrando el largo camino recorrido por la sociedad guiada mediante la razón y con el firme propósito de explicarse lo que se presentó ante él, integrándolo a un sistema filosófico propio. No obstante, la consideración de dichos elementos histórico-sociales quedaron subyugados bajo el velo abstracto del idealismo absoluto.

Conceptos como Espíritu, Naturaleza, Providencia, Dios, etc. jugarán papeles importantes en la consideración de una propuesta sistemática que marcó el rumbo de la teoría filosófica de la historia por mucho tiempo, inclusive hasta nuestros días. En Hegel, los hechos nos mostrarán el proceso racional que se da en la historia hasta sus sentidos y significados más profundos. En términos generales, la historia es el proceso mediante el cual se desarrolla la conciencia de libertad.

La narración de la historia en clave hegeliana es la interpretación misma de los hechos y acontecimientos llevados a cabo por el ser humano en una vida social. El filósofo, al menos en la concepción que se tenía del término en ese tiempo, está obligado a pasar por la mediación de la razón toda herramienta argumentativa que reflexione sobre los fenómenos en torno a lo humano.⁴⁷ Hegel, crítico de su tiempo, reconoce la finalidad concreta del

⁴⁷ Este tiempo está marcado por la profunda división entre una filosofía tradicional escolástica y la nueva concepción apoyada en la razón. Descartes, Kant, Schelling, predecesores de Hegel,

filósofo para el abordaje de cualquier sentido dado a la historia, toda vez que pretenda hacer un análisis alejado de las nociones subjetivas presentes en la reflexión. En suma, su pretensión es la de ser objetivo al intentar alejarse de los *a priori* establecidos en cualquier interpretación histórica de los acontecimientos:

Nuestro fin debe ser conocer esta sustancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos.⁴⁸

Para Hegel, la historia es uno de esos conceptos que requiere riguroso escrutinio con pretensiones de objetividad, por lo cual, no puede estar alejado de los exámenes determinados por la razón. Para el filósofo alemán, es claro el sentido que dirigirá nuestro pensamiento en la reflexión de la historia - mediante la razón-, cuya influencia no sólo está marcada en el cómo pensamos nuestra realidad. Se trata de un concepto profundo; va más allá del ámbito de la determinación epistémica como estructura interna de cualquier fenómeno de la realidad del mundo. Descubrir su funcionamiento es estar un paso más cerca de la absoluta comprensión del mundo, de lo real, y, en términos sociales, ser libres.

Ante la especificidad de la razón, en el conjunto de la obra de Hegel, nos atañe el interés y perspectiva desde la cual se abordó la historia de carácter universal:

Considera el principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia, y no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal, que se prolonga por el conjunto. Este elemento universal no pertenece al fenómeno, que es contingente. La muchedumbre de las particularidades debe comprender aquí su unidad. La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el

marcan una pauta que se presenta como la sistematización racional que da cuenta del mundo y los aspectos conceptuales que lo determinan. En ese sentido, el filósofo de la época (europeo por excelencia) debía estar comprometido con la consideración de lo real, adentrándose en un intenso diálogo con la filosofía antecesora al modelo que se formaliza a través de los pensadores mencionados.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 100.

que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal. La filosofía, pues, al ocuparse de la historia, toma por objeto lo que el objeto concreto es, en su figura concreta, y considera su evolución necesaria. Por esto, lo primero para ella no son los destinos, las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos [...]⁴⁹

La historia es universal en la medida que considera lo infinitamente concreto, presente en todas partes, en todo acontecimiento. Hablamos de la noción de Espíritu presente en Hegel que, definitivamente, se convirtió en el concepto fundamental del avance progresivo de la razón, objetivo último de la filosofía. La noción de Espíritu jugará un papel importante.⁵⁰ Se le relacionará de manera epistemológica con la jerarquía más alta de las formas para el acceso al conocimiento.

Para aclarar mejor el punto entre la división de un razonar alejado de las particularidades subjetivas (según Hegel, “muchedumbres particulares”) es necesario esclarecer la jerarquía o grados de desenvolvimiento del Espíritu. La reflexión de estos grados le permitió establecer el lugar del pensamiento que toma en consideración la idea de historia y, además, establecer una distinción entre los conceptos de Naturaleza y Espíritu. Es recurrente este análisis en la obra de hegeliana. En la introducción de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, dedica gran parte al desarrollo de esta división, marcando una diferencia clave: el ser humano accede a dos mundos.

El hombre aparece después de la creación de la naturaleza y constituye lo opuesto al mundo natural. Es el ser que se eleva al segundo mundo. Tenemos en nuestra conciencia universal dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu.⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁰ La noción de Espíritu hace referencia a una entidad superior, sin embargo, se manifiesta de manera concreta en la historia.

⁵¹ *Ibid.*, p. 118.

Si bien el terreno de la historia universal se desenvuelve en el *terreno del espíritu*, el ámbito de lo natural también interviene, aunque lo sustancial pertenece al Espíritu y el curso de su evolución se manifestará allí.⁵²

Las interrogantes sobre el funcionamiento racional de la historia saltan a la vista. Preguntarnos la relación implícita entre naturaleza y Espíritu nos dará más claridad respecto a la posición hegeliana, sin olvidar a la razón como concepto básico en el proceso de comprensión de la historia. De esta manera, si la naturaleza es constituyente del ser humano en una suerte de estado permanente (determinado por pasiones y voluntades subjetivas), el Espíritu corresponde sólo a una de sus formulaciones a desarrollar.⁵³ Lo histórico se encuentra determinado y dirigido por un aspecto racional: el Espíritu mismo. En las determinaciones y manifestaciones del ser humano -según el ascenso gradual del Espíritu-, lo natural es relegado al olvido toda vez que se apoya en un marco conceptual abstracto e inteligible (igualmente, de manera gradual).

A propósito de la concreción de los pueblos a modo de desarrollo sucesivo, es pertinente recuperar el concepto de devenir en Hegel, el cual determina la representación del movimiento en tanto acción y no mera contemplación. Aplicado al Espíritu, viene a complementar la idea de su plena realización en lo concreto. Se integra como parte del proceso en la concepción de verdad que sólo se puede entender como movimiento.

Sentado el principio de movimiento otorgado por la categoría de devenir, la noción de Providencia juega un papel central en la determinación entre naturaleza y espíritu. La Providencia asociada a la idea de Dios, da cuenta mediante la fe del orden establecido en el mundo. En el acto de revelación de lo divino, sin duda, se pierde el carácter secreto para permitir su acceso a través del pensamiento humano. En *La filosofía de Hegel*, Heleno Saña puntualiza la equiparación de la idea de Dios con la Historia.

⁵² Las cursivas pertenecen al texto hegeliano.

⁵³ Bajo esta concepción, Hegel dirigió una crítica a los historiadores de su tiempo referente a la realización de los acontecimientos. Congruente con el postulado del "Espíritu Absoluto", retoma y critica la tradición filosófica desde los griegos, reconceptualizando las categorías y reconociendo las certezas y errores en el recorrido del Espíritu hasta su formación más acabada, esto es, la Europa de su tiempo.

Dios deja de ser para Hegel una sustancia aislada y separada del sujeto, para convertirse en producto del hombre y de la historia.⁵⁴

Así, la intención explícita de Hegel no es otra sino el uso de la razón para la justificación de una Teodicea. Se trataba de un ir a contracorriente de la tradición filosófica que hacía uso de la razón para negar el dominio de Dios o la Provincia en los actos determinantes de lo histórico.⁵⁵ Dicho modo de proceder, le permite rechazar el modelo interpretativo de la antigua escuela metafísica, pero no su fondo último.

La pretensión de Hegel es establecer una finalidad y una determinación previa a todo el entramado de acontecimientos históricos, situándolas en un terreno más concreto a fin de descubrir el hilo conductor en el recorrido universal de la historia. En pocas palabras, se trata simple y llanamente de la justificación de lo teleológico operante en la historia.

Bajo la lectura de Hegel, en un primer momento, la historia se sucede sólo en los hechos y acontecimientos del ser humano; al integrar el concepto de Dios o Providencia al conjunto del Espíritu, el segundo momento sitúa dichos conceptos en el conjunto de la Historia Universal. Resumiendo, un plan trazado con anterioridad en la idea de Providencia fija los límites y posibilidades de lo histórico en los exclusivos márgenes de lo teológico, teleológico y metafísico. Sin embargo, aún queda pendiente la división sistemática del papel de la Historia como manifestación concreta del devenir de la humanidad y su posible constructo argumentativo, así como las consecuencias del planteamiento hegeliano.

1.8. La historia universal. Articulación conceptual.

Una vez trazadas las líneas desarrolladas por Hegel respecto a la importancia del Espíritu como factor indispensable en el movimiento de la Historia y la intervención de la Providencia (Dios) en ella es momento de exponer el

⁵⁴ Saña, Heleno, *La filosofía de Hegel*, Madrid, Gredos, 1983, p. 93.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 94.

desarrollo argumentativo en el que se sitúa su peculiar idea de ser humano, la cual no puede sino tener una relación dinámica con el sentido dado al Espíritu.

El reino del espíritu es el creado por el hombre. Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en su existencia.⁵⁶

Con toda claridad, en esta consideración se refleja una búsqueda de la referencia empírica que hace del humano un ser en constante definición. Si bien la experiencia se halla sujeta –en todo momento- a ciertas prácticas situadas en un contexto, su contenido específico centra la atención en algo más permanente.

En la actualidad todo individuo se encuentra ligado a un interés esencial [...]; se encuentra incorporado a una determinada patria, a una determinada religión, a un determinado círculo de saber y de representaciones sobre lo que es recto y moral.⁵⁷

Hasta aquí, en el terreno de lo individual, la aparente libertad que se permite consiste únicamente en elegir a qué círculo pertenecer en dichas determinaciones. De seguir este argumento, para Hegel no encontraríamos el contenido real del Espíritu al interior del ser humano (particular), por ello, la dirección a tomar es otra.

Es en la Idea donde se articula la totalidad del contenido (Espíritu), al entenderse como la forma más pura en la que se revela el pensamiento mismo. No existe cabida para la experiencia concreta-individual. En consecuencia, el despliegue del Espíritu en la historia -para su configuración absoluta- no “toca” (en el amplio sentido de la palabra) las complejas estructuras de la empiricidad manifiestas en la cotidianidad, aunque las subsume. Al prescindir del sujeto para ceder el lugar a la Idea, con plena certeza, nos encontramos ante la “revelación” del carácter misterioso de la narrativa hegeliana sobre lo histórico. Así, la determinación se presenta de manera ontológica al sustituir el supuesto rezago de la experiencia por una

⁵⁶ Hegel, G.W.F., (2005), p. 118.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 120.

representación más permanente y racional. Dicha afirmación se sustenta en el evidente apego de la Idea (Espíritu) a la abstracción.⁵⁸

Todo este ir y venir que, de manera gradual, va de lo concreto a lo abstracto, de lo determinado a lo indeterminado, de lo particular a lo universal, del sujeto al Espíritu como una especie de dualismos en apariencia incurables, halla su cauce (devenir) en el ejercicio metodológico que los articula, a saber, la dialéctica. Sin que se difumine la relación de oposición, la dialéctica recoge cada uno de los elementos a su paso en un ejercicio de sobrepasar-conservando. En esta suerte de negación que no elimina (pero que sí relega), Hegel señala que sólo es posible apreciar el contenido del Espíritu cuando exploramos su contrario para aspirar a un estado de libertad.

La materia tiene su sustancia fuera de sí. El espíritu, por lo contrario, reside en sí mismo y esto justamente es la libertad.⁵⁹

El propósito dado al concepto de libertad se logra al asumir que su contenido está en sí mismo. En otras palabras, la esencia del espíritu se encuentra a sí misma en su constitución interna como una idea autosuficiente y, por tanto, libre. La conciencia que tenga el espíritu de sí mismo y, por consiguiente, de su libertad, será el punto clave que lo define como libre:

El espíritu se produce y se realiza según su saber de sí mismo; procura que lo que sabe de sí mismo sea realizado también. Así todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio. Es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o no lo sepa. Pues si no lo sabe es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que esta no es justa.⁶⁰

No debemos olvidar que en la idea de Espíritu y su reflexión conceptual, la búsqueda de objetividad servirá de base para definir el ejercicio reflexivo presente en la noción de ser humano. En el interés de esta definición, es

⁵⁸ En el segundo capítulo, con las reflexiones de Arturo Andrés Roig, volveremos sobre el desplazamiento y olvido del sujeto y la cotidianidad que lo constituye para su necesaria superación. Como parte fundamental de la crítica elaborada por el filósofo argentino, el interés por los sujetos de la Idea le permite desarrollar otro sentido dado a la Historia y, finalmente, al ser humano.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 122.

necesario recordar la clara división hegeliana entre Naturaleza y Espíritu, sin embargo, aquí se presenta una mayor distinción.

Si bien en un principio el orden natural fue dejado de lado, en tanto que la referencia manifiesta del desenvolvimiento histórico concreto es – primordialmente- terreno del Espíritu, se regresa a dicho orden en la conformación de la naturaleza del sujeto.

A propósito, cabe el siguiente cuestionamiento: ¿es posible que el Espíritu, al abarcarlo todo, sirva como piedra de toque en la reflexión del concepto de ser humano? Su respuesta es contundente. Cuando se habla de naturaleza humana, se piensa en algo que permanece constante en la constitución del sujeto; simplemente no cambia. El carácter homogéneo de este planteamiento se exhibe en tanto que debe servir para los tiempos pasados y presentes.⁶¹

Ambas formas de representación, Naturaleza y Espíritu, están presentes en el ser humano. A la primera pertenecen los sentidos, sin embargo, esto aún es insuficiente para establecer la distinción respecto a los animales. La diferencia radical se localiza cuando el ser humano logra conciencia de sus sentidos en relación con el mundo. En el segundo, mediante el pensamiento, el sujeto accede o da cuenta de su estar en el mundo. Al saber de sí mismo, como ser *pensante*, logra el distanciamiento radical con lo natural.

Al anteponer la Idea sobre todo lo demás, el ser humano logra controlar sus impulsos o su satisfacción sensitiva, al menos, es lo que Hegel sugiere. Allí se descubre como partícipe de la idea de espíritu (no integrado por completo). Lo que el Hombre es, estaría determinado de manera ideal. Sus actos se desarrollarían conforme a fines mediados por el pensamiento.

El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar ésta y, por consiguiente, en volver sobre sí

⁶¹ *Ibidem.*

mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad.⁶²

En congruencia con el ejercicio dialéctico manifiesto en la cita anterior, el individuo que vuelve sobre sí mismo (autoconciencia) se confronta con su negación a través de lo social (otras autoconciencias), exigiendo ir a un plano de mayor amplitud.

Al identificar la categoría de autoconciencia ya no al interior de un sólo individuo, si no en un conjunto de ellos (un pueblo en general), observamos una conducta similar en el recorrido de la conciencia. Cabe aclarar que el Espíritu no se ha manifestado de modo similar en cada uno de los pueblos, pues, el criterio de distinción depende de la profundidad a la que hayan accedido al concepto. Para Hegel, el pueblo europeo era quien mayor conciencia de sí había logrado, justificándolo como el pueblo en cuya cultura se delega, casi a manera de privilegio, la libertad.⁶³

Esta consideración social del Espíritu que en todo momento recoge lo individual, da pie a establecer su articulación formal bajo la consideración de lo universal.

El espíritu universal es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están en él en la misma relación que el individuo con el todo [...]. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto.⁶⁴

La particularidad de los individuos y los pueblos (ahora como autoconciencia), al fin y al cabo, son parte del Espíritu absoluto. Su constitución no se encuentra, en ningún momento, dentro del terreno de la naturaleza. En tanto que asumen la idea de sí, se distancian de esta forma de interpretar el mundo. Para Hegel, nada de la práctica -ya sea de individuos o sociedad- escapa a esa forma; de allí su carácter universal. El adquirir conciencia de sí es su labor principal y fin último. La idea de pueblo que emerge en Hegel, es una manifestación constante en el recorrido del Espíritu por llegar a *saber lo que es*

⁶² *Ibid.*, p. 124.

⁶³ Cabe aclarar que, para Hegel, el recorrido último del Espíritu para la conformación de Europa se reducía tres pueblos: alemán, inglés y francés.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 127.

en sí. La diferencia entre el pueblo alemán (representante de la filosofía occidental) con el resto radica en esta conciencia de sí.

Solo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza.⁶⁵

Así, en lo que respecta a los pueblos más allá de las fronteras germánicas, el acceso a la conciencia del saber de sí sería en grados menores. Su presencia corresponde a una mera existencia natural, por lo tanto no cambia. Es permisible resaltar que la definición de pueblo se instaure como un constructo apegado ontológicamente al sentido de Espíritu. Aunque su existencia se finca en la idea de naturaleza, su desenvolvimiento recorre el proceso para llegar a lo absoluto.

De acuerdo a lo manejado hasta este punto, no resulta impertinente cuestionar el discurso sobre la historia en clave hegeliana. ¿Por qué el Espíritu, tal y como –supuestamente– lo conoce el pueblo alemán, no tuvo manifestaciones anteriores en la historia de otros pueblos? Las posibilidades de respuesta a tal interrogante, de algún modo, se asoman en la metáfora que alude a las etapas de la vida humana y que se traslada a los pueblos. Mientras unos se hallaban en la infantilidad, adolescencia o juventud, las tierras germánicas proyectaban la madurez como resultado de un proceso de sucesión.

El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen.⁶⁶

Por si fuera poco, con lo anterior, observamos cómo se introduce una noción fundamental en la arquitectónica discursiva del Espíritu: la idea de progreso. En principio, esta categoría estará ligada a la noción de decadencia. Si bien es cierto que los contenidos de progreso y decadencia son contradictorios, el uso de dichos términos en relación de oposición permiten el movimiento por el que se desenvuelve el Espíritu (dialécticamente). Asimismo,

⁶⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 130.

será la noción más consistente de la reflexión realizada para el concepto de historia. Ante el cambiante aspecto del Espíritu (positividad a negatividad, particularidad a universal, individuo a pueblo, naturaleza a Idea), al indagar en los procesos de configuración de los pueblos emerge otro juego conceptual igualmente dialéctico donde la “decadencia” se muestra como parte del sentido natural presente en la conformación misma de las sociedades, mientras que el “progreso” es la disposición para el acceso al Espíritu Absoluto.

La “metáfora del árbol” de la cual se sirve Hegel, ejemplifica el interesante uso que nos propone de dicha idea.

El árbol puede durar decenios, pero muere al fin. La resurrección de la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la aburrida historia sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu, la cosa varía, su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece [...], es esencialmente un progreso.⁶⁷

La importancia del concepto de progreso cual “luz del Espíritu que todo ilumina” (sic) tiene la cualidad de ajustarse a cualquier esfera de la vida más allá de lo filosófico. Ya sea en términos de sistemas económicos, políticos, culturales, históricos, etcétera, el sentido de la categoría de progreso tiende a describir un avance que, en el caso de Hegel, se halla profundamente marcado por una normatividad programático-teleológica hasta alcanzar horizontes universales.⁶⁸

Así, presenciamos dos formas en la constitución de los fenómenos que dan cuenta del desarrollo del Espíritu en su recorrido progresivo por la historia. Por una parte, la noción de naturaleza ligada al concepto de ser humano e, inicialmente, a la idea de pueblo. Por otra, bajo un aspecto más sublime, el adquirido por el Espíritu al cual se accede mediante la razón. Por el momento, aún falta acotar ciertas determinaciones del planteamiento hegeliano., las

⁶⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁶⁸ Más adelante, desde la propuesta crítica de Roig, abundaremos en torno a los límites y alcances de la normatividad que establece las relaciones entre el Ser y el “deber-ser” según la versión hegeliana.

cuales nos darán cierta noción de sentido práctico, a saber, la realización del Espíritu en el terreno de la concreción histórica.

Como prueba de lo anterior, es pertinente remitirnos a la noción de objetivación.

El espíritu es esencialmente resultado de su actividad: su actividad rebasa lo inmediato, es la negación de lo inmediato y la vuelta en sí.⁶⁹

Al definir la aspiración del Espíritu en la búsqueda de libertad, se toma conciencia de la historia en un devenir progresivo. La posibilidad de realización se convierte en objetividad cuando el Espíritu saca de sí al concepto y se vuelve su objetivo mismo para conocer lo que hay en sí. Al ser vertida en la noción de pueblo, dicha objetividad se pone en movimiento con el propósito de conocer las determinaciones de su vida moral, su constitución, religión, ciencia, arte, en fin, todas aquellas manifestaciones culturales que no son sino el objetivo del Espíritu (conocimiento de sí). Ligado a esto, la decadencia sufrida por los pueblos y el sentido progresivo que permite su superación, pese a su inevitable fin, corresponden a fases del Espíritu en la historia a modo de *totalidad* que se comprende a sí misma.

Luego de la serie de vericuetos formal-abstractos a los que nos ha llevado Hegel hasta este momento, la objetivación del Espíritu puede verse como la realización de sí en terrenos más palpables, sin embargo, nunca se abandona la “nube” abstracta propia del idealismo absoluto. Así, en la objetivación se representan las aspiraciones para la satisfacción de necesidades –a todas luces- individuales. Ahora bien, el tránsito de estos fines individuales hacia una esfera social, de nueva cuenta, estará respaldada por el Espíritu. Al satisfacer sus intereses, los seres humanos producen algo más, mucho mayor a ellos, lo que se traduce en un claro nexo entre lo universal y lo particular.⁷⁰

La incidencia del individuo como constructor de historia, se determina cuando este -mediante el pensamiento- aspira a fines más altos. No obstante,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁰ *Ibid.*, p.153.

cuando los fines se dirigen exclusivamente a la satisfacción individual se descubre que, una vez realizados, participan dentro de los designios del Espíritu. En otras palabras, no hay posibilidad de escape frente a la totalidad de la Historia Universal, lo único que cambia es el papel de los pueblos en la construcción de tal Absoluto. Si no hay límites ni salida, puede afirmarse que en la narrativa hegeliana opera cierto principio de pasividad, sometimiento que se expresa en la coloquial frase “te aplica la ley de Herodes: o te chingas o te jodes”.

CAPÍTULO II

La Historia en Nuestra América. Balance y perspectiva en la propuesta de Arturo Andrés Roig.

LA MEMORIA MUTILADA

La memoria de pocos se impone como memoria de todos. Pero este reflector, que ilumina las cumbres, deja la base en la oscuridad. Los que no son ricos, ni blancos, ni machos, ni militares, rara vez actúan en la historia oficial de América Latina: más bien integran la escenografía, como los extras de Hollywood. Son los invisibles de siempre, que en vano buscan sus caras en este espejo obligatorio. Ellos no están. La memoria del poder sólo escucha las voces que repiten la aburrida letanía de su propia sacralización. "Los que no tienen voz" son los que más voz tienen, pero llevan siglos obligados al silencio, y a veces da la impresión de que se han acostumbrado. El elitismo, el racismo, el machismo y el militarismo, que nos impiden ser, también nos impiden recordar. Se enaniza la memoria colectiva, mutilada de lo mejor de sí, y se pone al servicio de las ceremonias de autoelogio de los mandones que en el mundo son.

-Eduardo Galeano-

Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador.

-Proverbio africano-

2.4. Dialéctica de lo cotidiano.

En el capítulo anterior, se revelaron algunas de las principales premisas –de corte hegeliano- donde se articuló una Filosofía de la Historia cuyo operar dialéctico, para desgracia de Nuestra América, resultó en la aparente justificación de discursos y prácticas sospechosas, encubridoras y excluyentes. Sin importar los disfraces y máscaras con los cuales se cubran, se trata de relatos/interpretaciones sobre la historia donde se busca configurar un pasado

vergonzoso, un presente culpable y un futuro inexistente para Nuestra América. Aún cuando los argumentos han cambiado con el paso del tiempo, se mantienen los principios y fundamentos que dan forma a las agresivas proposiciones con pretensiones de totalización y homogeneidad de lo histórico.⁷¹

Sin duda, esta fue una de las tantas preocupaciones que más llamó la atención de Roig. Frente a los idealismos que optan por anteponer la abstracción a la vida concreta, en todo momento, su obra refleja una inquietud por recuperar el valor y dignidad de la región y quienes la habitamos. Sin caer en el inconsistente rechazo a ultranza del pensamiento hegeliano (tal como se exigiría desde una postura dogmática), el filósofo argentino problematizó y -en buena medida- recuperó algunos aspectos clave en la reflexión del idealista alemán, principalmente, respecto a la dialéctica.

Para dar cuenta a cabalidad de la versión de Roig en torno a la dialéctica, es menester abundar en las referencias que articulan su metodología, las cuales, no se reducen al “laberinto abstracto” de la discursividad hegeliana. Los aportes de Karl Krause (1781-1832) también fueron cruciales en las formulaciones epistémico-metodológicas (con miras prácticas) de Roig.

Casi al mismo tiempo de Hegel, otro filósofo alemán sugiere una forma distinta de considerar lo dialéctico. Mostrando también una filosofía de corte idealista, Karl Christian Friedrich Krause, propone una cierta manera de preocuparse por la vida y de ocuparse de ella. En esta propuesta se establece la figura de un “racionalismo armónico”.

Ampliando un poco más esta contrastación de diferentes formas dialécticas, podemos señalar la clara diferencia entre la propuesta de Krause y la de Hegel. Para Krause, el espacio propio para la reflexión es lo político y su desarrollo –a manera dialéctica- se realiza en una *praxis* ligada a lo cotidiano. En ningún momento se dejan de lado los intentos por determinar los límites y

⁷¹ En el capítulo III volveremos sobre las filosofías de la historia excluyentes que nos aquejan en el presente.

el alcance de la razón, sin embargo, no se centra exclusivamente en determinar cómo ésta subsume al individuo y lo disuelve en un ontologismo.

Vale decir que en el pluralismo krausista cada sustancia, cada individuo humano, se mantiene en su identidad (unidad) y no se pierde en un proceso dialéctico por fuerza de contradicciones que lo “disuelven”.⁷²

La experiencia reflexiva de Karl Krause nos señala la existencia de un pensamiento propiamente dialéctico que denomina: “racionalismo armónico”.⁷³ Es una clara contraposición al planteamiento hipotético (cartesiano-hegeliano) donde se señala la idea de un pasado “simple e inocente”.⁷⁴ Ante el supuesto de un pasado armónico, surge el señalamiento de que en dicha temporalidad la armonía no era un *a priori* ontológico, por el contrario, el relato expresa la libertad. Si el ser humano tiene la opción de elegir (único valor pre-ontológico otorgado por Krause), lo armónico no pudo ser el principio de pre-existencia, por lo cual su interés se centró en su contrario: la conflictividad. Ésta jugará un papel determinante en su dialéctica, marcando el comienzo de su reflexión sobre la historia. Se refleja aquí una postura filosófica que rescata lo cotidiano para la conformación de lo real.

La propuesta del filósofo alemán se desarrolla como una dialéctica de la complementariedad sin necesidad de diluir al sujeto, en tanto que su existencia es un elemento determinante para su concepción y funcionalidad interna. A su consideración, lo dialéctico está en un segundo estado de armonía que viene luego de la conflictividad. Roig tuvo muy presente lo anterior.

En efecto, la armonía juega un papel muy particular en el sistema. Ella es la que nos indica, justamente, el momento de complementación del dualismo dialéctico. Entre dos individuos

⁷² Roig, Arturo Andrés, “Sofía o la nueva mujer. Cuestiones de dialéctica y de género en Krause”, en *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 12, 2005. Disponible en línea el 17 de agosto del 2012, <http://polis.revues.org/5684>, p.2

⁷³ El aporte del “racionalismo armónico” de Krause reconoce la libertad del hombre como propiedad sustancial del sujeto real, su autodeterminación y voluntad en tanto ejercicio de la misma.

⁷⁴ En la filosofía de la historia, sobre todo la que se apoya en el relato bíblico, se suele manejar un supuesto hipotético sobre las diferentes edades de la historia. Existe una edad primera, donde se establece una sociedad “simple e inocente”. Posteriormente hay otra que surge a la “caída” o al manifestarse “el pecado original”.

opuestos, la conflictividad no se supera mediante la subsunción de ambos en una síntesis, sino que en función de lo que podríamos llamar un principio de coexistencia que se encuentra dentro de las posibilidades mismas de los individuos indicados, se alcanza un nivel en el que, sin pérdida de identidad, se establece una complementariedad.⁷⁵

Esos dos conceptos permiten colocar a los individuos como ejemplos cotidianos de la construcción de su dialéctica dual. Es en la *praxis* humana donde se resuelven los límites y alcances de la racionalidad, al tiempo que lo real encuentra su cauce. De esta manera, al escapar a las determinaciones tradicionales de historia, el sujeto social se establece en el terreno de lo cotidiano. La diferencia radical con Hegel y su visión de dialéctica consiste en el tipo de movimiento a realizar. Mientras que Hegel sitúa los momentos clave de su dialéctica en la etapa de síntesis (donde el sujeto ya no es el ser humano, sino el Espíritu que va dejando a la humanidad detrás de sí), para Krause el movimiento se basa en el estricto autoreconocimiento de la humanidad, es decir, de esa “esencia finita”.

Ahora bien, el sentido de la categoría de armonía como antecedente ontológico histórico, tiende a ocultar la raíz histórica de la contradicción al tiempo que la disuelve. La propuesta de la dialéctica dual no puede permitirse el ocultamiento de esa forma ontologizable de historia, por el contrario, resalta esas contradicciones sin diluirlas en la unidad sintética. Su dialéctica se juega en el ámbito de las relaciones entre sujetos individuales y, luego, en lo social. Así, el asunto no se resuelve en un pretendido ontologismo al cual no se accede sino hasta después de la muerte. Por el contrario, la dialéctica se produce por ese estado de conflictividad que no se reduce al movimiento de “superar-conservando”. Es decir, tanto el concepto de armonía como el de conflictividad ponen las bases para situar las problemáticas existentes en lo real.

Vale decir, que las “existencias empíricas”, particularmente las sociales, por su estructura misma están destinadas a hacer una vida comunitaria en la que deben intercambiar funciones, sin que por ello

⁷⁵ *Ibidem.*

tengan que perderse en universales, entiéndase por éstos, el Estado o lo que fuere.⁷⁶

Es en esta reacción a favor del individuo donde se niega el concepto (Idea) remplazándolo por la vida concreta de las “existencias empíricas”, conllevando a la negación de que los seres humanos son resultado de un proceso y no sujetos del mismo.

Hegel desconoce que cada existencia empírica comienza desde sí misma y no desde su idea. Y esto sucede absolutamente con todas, por humildes que sean. Y así una misma dignidad tienen, [según Krause], tanto el monarca, como el piojo del monarca. Aquel desconocimiento se lo lleva a cabo mediante un truco que consiste en independizar el predicado del sujeto. Una vez místicamente sustantivado se declara al sujeto empírico como “producto” de su propio predicado. De este modo podemos decir que la lógica mete la cola. Esta independización del predicado permite luego “disolver” las existencias empíricas en el concepto y una vez que se ha efectuado tal “disolución” (licuación), todo es necesariamente manifestación de la idea. Hegel “no puede medir la idea según lo existente, tiene que medir lo existente según la idea”.⁷⁷

A propósito, es posible localizar una diferencia más con la narrativa hegeliana, pues, el ser humano al que hace referencia Krause está en contraposición directa contra aquel con cierto poder dentro de los estamentos del Estado. En esta versión dialéctica, de existir conflicto, el sujeto se sitúa – necesariamente- del lado de la masa. En otras palabras, si la armonía se considera un *a priori* constituyente de lo histórico, se corre el peligro de concentrarse sólo en ella y dejar de lado el conflicto social.

La dialéctica del filósofo alemán, en contraposición clara con los postulados de la filosofía hegeliana, nos muestra el interés por fundamentar las bases que posibilitan todo conocimiento. Krause lo sitúa en los sujetos, atendiendo la conflictividad como el estado en el que nos encontramos permanentemente y con el objetivo de emprender la búsqueda de la armonía,

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 5.

siempre a nivel del sujeto concreto. La propuesta hegeliana centra su atención, como vimos anteriormente, en el establecimiento de una narrativa anterior a toda experiencia, subsumiendo las particularidades a una entidad eidética. Tanto Hegel como Krause resaltan dos aspectos que Roig retomará para elaborar otra toma de posición- desde Nuestra América-, al observar los matices y contradicciones que han tenido en su metodología dialéctica, ya sea para recuperar o criticar algunos aspectos de la dimensión categorial por no ajustarse a la realidad de la región. Nos muestra cómo lo histórico se ha aplicado y se aplica en América, sobre todo al estudiar la integridad de sus postulados y el agotamiento de su discurso unívoco, ideológico y totalizador.

[...] no sólo silencian lo no-dialectizable, sino que trabajan con una tabla de valoración que le permite, [...] sumar a la historia, en sentido positivo, hechos que para otros son en sí mismo negativos.⁷⁸

Roig nos señala el factor de la “denuncia” como ejercicio filosófico claro que contraviene al discurso Occidental. Resalta algunas lógicas desde las cuales los estamentos de poder se están beneficiando del pasado, justificando las premisas del *novus ordo* mundial. Independientemente del valor negativo o positivo de los acontecimientos históricos, la conclusión es dar “razón” de la situación de poder que gozan desde la totalidad negadora de lo humano. Al hablar de Nuestra América, observamos el resquebrajamiento de las categorías impuestas por la filosofía Occidental, toda vez que éstas no cumplen la meta trazada por ellas mismas (universal, totalizadora, unívoca, racional, objetiva).

2.5. La Alteridad identitaria del “Nosotros”.

Cuando Arturo Andrés Roig se cuestiona sobre las definiciones históricas a través de las cuales Nuestra América ha sido pensada, la situación que encuentra es la de un continente cuya lectura –sobre lo histórico- se ha dado de distintas maneras, la mayoría de ellas sustentadas en el principio de racionalidad. Esto lo lleva a replantear desde dónde y cómo se realizan dichas interpretaciones y, de igual modo, por el propósito de las mismas. Ya sabemos

⁷⁸ Roig, Arturo Andrés, (2001), p. 127.

que se configuran desde una racionalidad en clave occidental (hegeliana, principalmente), sin embargo, al ver la multiplicidad de nombres utilizados para designar a estas tierras, automáticamente descubrimos que sucede algo extraño.

El propósito de los cuestionamientos realizados por Roig es partir de una toma de posición identitaria, reformulando la idea de una historia manejada mediante claves apegadas a la cotidianidad de los sujetos que la viven, esto es, en clara contraposición a la historia leída a través de las categorías dadas por el eidético Espíritu. En otras palabras, se busca dar cuenta a una forma particular de existencia: la propia de aquellos hombres y mujeres a quienes ha acontecido la “suerte” de llevar adelante su proyecto vital (nacer, crecer, morir) en la circunstancia temporal y social que llamamos “Nuestra América”. Para muestra de la diversidad nominativa con los que se distingue este territorio, Roig nos ofrece un panorama general de ellos.

En los siglos XVI y XVIII se habla de las Américas que integran el Imperio español y el portugués, denominándolas “Indias Occidentales”, “Nuevo Mundo”, “Nueva Orbe”, etc. En el siglo XVIII se generalizó el ya entonces antiguo término “América”, y en relación con él aparecieron los de “América Española” y “América Portuguesa”. Más tarde, en el siglo XIX, pasada su primera mitad, se hablará de “América Latina”. A comienzos del siglo XX, y sin que dejara de usarse a veces y en particular los nombres que se impone desde la segunda mitad del siglo XVIII, se hablará de “Hispanoamérica”, “Iberoamérica”, “Indoamérica”, “Euroamérica”; “Eurindia”, etc.⁷⁹

La multiplicidad de nombres dados a la región, respondía a reflexiones y explicaciones donde se buscaba su lugar en el mundo, empero, éstas no conseguían englobar y definir los detalles que la hacen diferente al resto del mundo. Roig, por su parte, rompe con estos nombres dados desde el discurso de Occidente, sobre todo, con la intención velada de quienes lo cuentan. Dicho de otra forma, se está contra el imperativo de “quienes cuentan la historia, organizan cómo se debe pensar el mundo y cómo se debe vivir”.

⁷⁹ Roig, Arturo Andrés, (1981), p. 26.

La noción no es extraña al interior de los procesos latinoamericanos, pues, como señalamos anteriormente, el reconocimiento de los actores históricos-sociales de la región ha estado lleno de errores, omisiones, exclusiones, injusticias, etcétera. La dinámica en la que se ha encontrado Latinoamérica -al contar su historia- está inmersa por diferentes horizontes, muchos de ellos con declarados intereses económicos. Por ello, su respuesta nominal obedece a una dinámica de políticas-económicas y a integrar a su mundo una región tan basta como lo es el continente.

Tiene razón en esto O 'Gorman cuando afirma que la idea de América fue "inventada" por Europa, pero lo fue en un proceso histórico de dominación, sobre la base de horizontes de comprensión que no podían ser "americanos" y que respondía a objetivos muy precisos de los sucesivos imperios mundiales, sostenidos y organizados por las viejas aristocracias y las burguesías, que se consideraron a sí mismas lo europeo por excelencia.⁸⁰

En Latinoamérica hemos vivido la experiencia de estas formas de atender a lo histórico. La configuración de dicho proceso, visto por Occidente, supone el abarcamiento de todas las modalidades de la cultura. La visión racionalista de la idea de Ser trata de un sujeto puro, alejado de las experiencias, lo sensible, visto solamente como sujeto individual, vuelto sobre sí y, por consiguiente, particular-aislado. Sin embargo, esto no es así. El sujeto visto por el pasamiento del filósofo argentino trata de un sujeto empírico, centrado no solamente en un *yo*, sino en un "nosotros", donde se otorga relevancia a la cotidianidad de las formas sociales y se atiende a diferentes explicaciones de lo real, cabe decir, desde diferentes lógicas.

Hay un "yo" y al mismo tiempo un "nosotros", dados en un devenir que es el de la sociedad como ente histórico-cultural, captado desde un determinado horizonte de comprensión, desde el cual se juega toda identidad y por tanto toda autoafirmación del sujeto.⁸¹

Las categorías, como sucede generalmente cuando se habla de historia y de sujetos, al intentar explicar este continente no justificaban la intención real

⁸⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁸¹ *Ibid.*, p. 21.

que las movía (dimensión ideológica) y que, una vez llevadas a la práctica, provocaron una dicotomía entre el “mundo de las Ideas” y la *praxis* histórico-social. Hablamos de esa parte que se pretendió “asumir-superando”, pero que al final del discurso se terminó por olvidar. Así, se delegó la responsabilidad de realizar la historia en terrenos abstractos.

La antropología dominante construye explicaciones universales y coherentes. Al mismo tiempo oculta las condiciones concretas en que se produce la Historia de los pueblos. La universalidad es elaborada a través de conceptos básicos positivos tales como: acumulación, desarrollo, integración social, funcionalidad, racionalistas, estructuración, normalidad, adaptación, etcétera.⁸²

Como señalamos, frente a estas narrativas/imposiciones, Roig recurre a entablar un diálogo con el pensamiento filosófico de Friedrich Hegel. La forma en la que el filósofo Alemán configura su estudio da pie a una crítica de esa compleja estructura categorial manejada por la historia de corte occidental. La filosofía de Hegel tiene la pretensión de ser un discurso claro, objetivo, apegado a la razón, ser universal y mostrar el sentido de la Historia en su aspiración a tener conciencia de sí, es decir, tener conciencia de su Espíritu Absoluto. Sin embargo, la absoluta fe en lo racional, el concepto antropológico en su filosofía, el olvido de lo ideológico presente de manera velada en su argumentación, el desplazamiento de los sujetos y su cotidianidad, son aspectos que escapan a su comprensión. Permanecen ocultos al interior de su discurso, permitiendo el posterior uso y abuso de este “mundo del Espíritu”, en tanto que, al promover la idea de una sola posible vía, negaba la diferencia, empiricidad de lo cotidiano, lo diverso y al “otro”. Es necesario precisar aquí que la imposibilidad de considerar lo diferente –no sometido a las categorías racionales, sobre todo porque no la comprenden ni la abarcan-, viene como parte de las formas prácticas de esta filosofía (occidental).

No constituimos mónadas “sin ventanas”, que engranamos en una armonía universal preestablecida, suprema filosofía del pesimismo

⁸² Cfr. Pérez Lindo, Augusto, “Historia, negatividad y liberación” en Cerutti Guldberg, Horacio y Rodríguez Lapuente, Manuel (comp.), *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, México, Universidad de Guadalajara/Feria Internacional del Libro de Guadalajara, 1989, p. 254.

conformista encubierta de optimismo, sino mónadas con 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 imprevisibles de los entes. Nos encontramos “haciendo el ser”, que es básicamente para nosotros ser social, mediante un hacer parcializado que pretende fundarse en lo universal y que aspira a ello como una justificación posible.⁸³

Como analizamos en el capítulo anterior, la experiencia de la filosofía occidental suponía un mecanismo racional mediante el cual se comprendía la totalidad de los fenómenos naturales y humanos. En América, esta narrativa dicotomizante vivió talantes muy particulares al intentar integrar el modelo europeo donde se privilegia lo racional sobre lo natural (la civilización sobre la barbarie, lo europeo sobre lo americano, lo eidético sobre lo concreto), llegando al extremo de la absoluta negación de pueblos, culturas y sujetos concretos.⁸⁴

Este sentido es visto por Roig desde dos aspectos. Por un lado está la contrastación entre el individuo y un “nosotros”. Por otro lado, nos encontramos ante una crisis del concepto. La reflexión de estas consideraciones llevará a mostrar el error de la filosofía occidental desde su base epistemológica. Su rechazo, desde una historia de las ideas Latinoamericanas, atiende los profundos aspectos que se juegan al interior de lo social en esta región y, finalmente, las vistas a un futuro en construcción como horizonte aspiracional, es decir, bajo un proyecto normativo.

La intención de Roig no es defender una filosofía del concepto mediante la inversión inocente de categorías, lo que conduciría al error de identificar a la filosofía europea como “fuente de maldad” por la experiencia vivida desde la América sometida. El interés del filósofo estriba en pensar esos aspectos

⁸³ Roig, Arturo Andrés, (1981), p. 21.

⁸⁴ No está de más señalar que el proceso totalizador de lo racional no fue enarbolado únicamente por el conquistador, el colonizador o el intelectual. América, posterior a la época de conquista y durante su desarrollo como región conformada por naciones “independientes”, siguió su configuración identitaria con base en propuestas que no terminaron de borrar las aberraciones e injusticias sobre las culturas no afines al proceso Absoluto del Espíritu, inclusive, retomándolas.

olvidados por las consideraciones totalizadoras de la filosofía, planteamientos que son anunciados desde su base epistémico-metodológica.

Desde el punto de vista de su constitución epistemológica, la filosofía –esa misma filosofía que pretendemos rescatar como filosofía latinoamericana- pretende instalarse en una noción de temporalidad abierta y sobre la base de un concepto de futuro que sea repetición necesaria de lo dado. Su dialéctica se organiza sobre la posibilidad de una ruptura de las totalidades objetivas, en contraposición con una dialéctica repetitiva, que sería propia de lo que para nosotros es el <<discurso opresor>>. ⁸⁵

En otras palabras, al suponer una racionalidad que privilegia al yo en el cual se resalta un sentido objetivo de los fenómenos -no solo naturales sino también humanos- y se da más valor a un hipotético mundo de las Ideas, se niega rotundamente la posibilidad del “otro” integrante del “nosotros”, así como la *sujetividad* de dichos fenómenos, resultado de contextos, circunstancias, emotividades y, finalmente, del mundo desde donde se desenvuelve la *praxis* humana. ⁸⁶

Hablar de un “nosotros” tiene varios sentidos al interior del edificio argumentativo del filósofo argentino. Por un lado se encuentra el recuperar una *praxis* identitaria desde una instancia social de ese “nosotros”, es decir, existe una identificación de ese “nosotros” con la realidad histórica cultural que nos excede y desde la cual se posibilita nuestra subjetividad (realidad-contexto-cotidianidad manifiesta en idiomas, moralidades, emociones, relaciones sociales, etcétera). Por otro lado, no se aleja de la consideración hegeliana social, a saber, la autoconciencia necesita del reconocimiento de otra conciencia para constituirse como tal. La importancia de tales instancias nos

⁸⁵ Roig, Arturo Andrés, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, “Estudio introductorio” a *La utopía en el Ecuador* (Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 25), Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editorial Nacional, 1987, p. 41, citado en Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, México/España, UACM/Biblioteca Nueva, 2009, p. 160.

⁸⁶ Con toda claridad, Roig utiliza el concepto de “sujetividad” y no de “sub-jetividad”, dada la correlación del primero con la noción de sujeto. “La objetividad, entendida como modo de objetivación, depende y surge siempre de manera correlativa de una *sujetividad*, de un sujeto”. Cfr. Cerutti Guldberg, Horacio, (2009), p. 61. Las cursivas son mías.

llevará a la presencia fáctica de un sujeto que se valora a sí mismo y se afirma como valioso.

Sin embargo, Roig no se adhiere a todas las connotaciones filosóficas de la teoría hegeliana del sujeto. Para él está claro que lo histórico, separado de la empiricidad, no puede constituir al hombre desde su Ser. Situar la configuración de lo humano fuera de éste nos coloca en una historia no humana. Es decir, sacar el ámbito humano-concreto-cotidiano supone una idealización del Hombre como esencia eterna, negando, por lo tanto, su corporalidad así como la integración en la naturaleza y en la sociedad.

En el aparato filosófico hegeliano –bajo la mirada de Roig- se resalta una característica fundamental que dará pie a otro tipo de planteamiento realizado desde una perspectiva antropológica. Dicha consideración se presenta cuando Hegel establece la importancia de los sujetos de la historia. Al hablar del inicio de la filosofía en los griegos, menciona que el comienzo es concreto e histórico, toda vez que el pueblo griego se tiene a sí mismo como valioso absolutamente.⁸⁷

En este sentido aparece precisamente entendida la normatividad de la filosofía cuando Hegel en su *Introducción a la historia de la filosofía* se plantea el problema del "comienzo de la filosofía y de su historia". Allí nos dice que tiene su comienzo concreto, es decir, histórico, en la medida en que el sujeto filosofante "se tenga a sí mismo como valioso absolutamente" (*also schlechthin für sich gelten will*) y que, en contra de lo que Hegel entiende que es el "carácter oriental", "sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo".⁸⁸

Esta peculiar postura nos conduce a entender la radical diferencia entre Hegel y Roig. Mientras que para el filósofo alemán el ser humano es un sujeto que piensa racionalmente y, en última instancia, es expresión del Espíritu Absoluto, para Roig el sujeto empírico es el comienzo de lo histórico-concreto. Dicha división hace que se replantee todo el entramado de la filosofía de la

⁸⁷ Cfr. Sauerwald, Gregor, "Hegel y la teoría crítica de Arturo A. Roig: Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano" en Cerutti Guldberg, Horacio y Rodríguez Lapuente, Manuel (comp.), *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, México, Universidad de Guadalajara/Feria Internacional del Libro de Guadalajara, 1989, p. 300.

⁸⁸ Roig, Arturo Andrés, (1981) p. 17.

historia, lo que se manifestará también en una epistemología de la historia. Así, el sentido normativo de la filosofía se establece con este “ponernos a nosotros como importantes”.

Se recupera el carácter antropológico, la normatividad y el saber de la vida como algo prioritario.⁸⁹

Ahora que la posibilidad de la historia se deposita en un sujeto social, la importancia del rescate de ese “nosotros” nos ayuda a mostrar que no es un individuo aislado donde se ejerce lo histórico, sino en un ser situado contextualmente con manifestaciones culturales, sociales, políticas, etc. Es decir, la historia se da en sujetos sociales.

Al dar cuenta de la noción antropológica de la historia se abre la posibilidad a un giro diferente de la noción de historia a la común. Es necesario aclarar bien el punto. Carlos Pérez Zavala abunda en esta diferencia radical respecto a la obra del pensador Argentino.

El verdadero aporte de Hegel se encuentra en el análisis de la autoconciencia, nivel en que fue enunciado el *a priori* antropológico. En este horizonte se desarrolla lo más valioso del problema del *comienzo de la filosofía*, como se ve en la *Introducción a la historia de la filosofía*. En esta obra se pone de relieve dos tendencias constitutivas del pensamiento hegeliano: la apertura a la problemática histórico-social y la preocupación reincidente por una fundamentación ontológica de la misma.⁹⁰

Cabe resaltar el elemento de la noción dialéctico-hegeliana (sobrepasar-conservando) como un constante historizar y deshistorizar, socializar y desocializar. El ser humano “es” y “no es” en la medida que el Espíritu logra el conocimiento de sí, en el avance del proceso de su autoconocimiento. En términos generales, se le usa como medio o momento del despliegue del Espíritu.

⁸⁹ Pérez Zavala, Carlos, *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Argentina, Ediciones Icala, 2005, p. 55.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 59.

La posición en cuanto al sentido de la filosofía de la historia no es un punto que debamos pasar por alto. El punto es claro en la obra de Roig. No se tratará sólo de explorar los límites y posibilidades de la razón ni quedarnos únicamente en un nivel epistémico-abstracto; la intención de la propuesta es una crítica a la dialéctica operante en la filosofía de la historia.⁹¹

2.3 El *a priori* antropológico.

Al hablar de lo real, la tradición que envuelve a la filosofía de la historia Occidental se evidencia como una narrativa tardía (posterior a las formas *a priori* del conocimiento) donde el proceso de reconocimiento de lo concreto se integra-subsumiendo al ámbito de la Idea (ontologización). Toda vez que se presenta de manera eidética, en lo histórico se justifica la relación de los procesos sociales, sean o no injustos.

Esta función de integración resulta además una fijación de la realidad óptica y el discurso filosófico viene a ser un discurso conservador que no expresa lo que ha de realizarse, sino lo realizado y esto, porque la estructura real es vista como un “resultado” y, sobre todo, porque la filosofía se ha declarado impotente en cuanto poder rejuvenecedor, en cuanto saber de denuncia.⁹²

En Roig, la denuncia de las formas “objetivas-puras” se lleva a cabo desde el momento en que percibe su funcionalidad, colocándonos en una posición de un cambio donde el eje es el sujeto concreto, cotidiano. De este modo, la configuración de este sujeto no se reduce más a las determinaciones individual-particulares. Ahora se trata del sujeto plural, relativo y no absoluto, empírico en lugar de trascendental. Desde la visión del argentino, la filosofía como denuncia trae consigo cambios en la metodología y la concepción de historia de la filosofía, resaltando el ámbito de lo ideológico y centrando su interés en el sujeto del conocimiento, es decir, en clara contraposición de la “Idea” como representación de lo real.

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 301.

⁹² Roig, Arturo Andrés, (1981), p. 106.

Cuando Roig observa el mismo proceso en el ámbito de lo antropológico se detiene a señalar -a modo de denuncia- los aspectos de la constitución de este entramado. Desde allí elabora una propuesta de ruptura, reconfigurando el papel del sujeto al interior de las relaciones sociales y donde se muestra que el conocimiento emanado de él no se limita ya al “laberinto de lo absoluto”. Ahora la instancia que da sentido a lo histórico sucede en lo cotidiano.

Para Roig, la afirmación de la importancia del sujeto para sí (momento anterior a la universalización del Espíritu) es elemento necesario para la configuración del *a priori* antropológico. Esta concepción alcanza un sentido universalizable en tanto que es operativa para los sujetos, independientemente del tiempo y espacio en el que su existencia toma realidad. Se refiere a un sujeto concebido mediante una multiplicidad de dimensiones, es decir, como un sujeto plural.

Se trata, por tanto, de preguntar si ese "ponerse para sí" es siempre legítimo y cómo habrá de ser determinado de modo tal que nuestra confianza en nosotros mismos sea a la vez desconfianza, que nuestro "ponernos como valiosos" se dé acompañado del suficiente grado de actitud crítica.⁹³

Desde la perspectiva de Roig, el sentido más concreto de la autoafirmación es dado a partir de la consideración de la importancia de este predicado para la construcción social de una realidad común, el cual se vierte como historia en la medida que sus acontecimientos son -en parte- aspectos que conforman la realidad concreta en una etapa presente.

La legitimidad de la autoafirmación es puesta bajo la lupa, merced al carácter interno de esa importancia puesta en el “nosotros”. El avance de este concepto, nos señala Roig, se da en una constante afirmación y negación de nosotros mismos. Si bien incluye un factor personal, en cuanto se hace referencia a un sujeto concreto, a su vez se manifiesta la presencia de una experiencia social reafirmado por el sentido dado al nosotros ante un sistema de contradicciones objetivas. Atender al carácter subjetivo no es una mera inversión del planteamiento hegeliano, la consideración va más allá. El sujeto

⁹³ *Ibid.*, p. 198.

es una realidad concreta y una toma de posición del sentido propio de la filosofía.

Así, debemos tener en cuenta que la objetividad tiene su origen, en todo momento, en esa subjetividad. El sentido de lo *a priori* reflejado en la antropología nos muestra la pertinencia de la subjetividad como el carácter anterior a un discurso filosófico. En el discurso racional-moderno existe un olvido de esta consideración pues, en el intento de atrapar al mundo objetivo (Idea), prescinde de lo más concreto (sujeto).

El *a priori* antropológico tiene su raíz en la conciencia histórica la que, en su forma originaria es una experiencia propia del hombre en cuanto tal, señalable por eso mismo en todas las épocas y todas las culturas, [...].⁹⁴

Desde esta observación, el complejo mecanismo de lo histórico no se atiende solamente como “conciencia” de los hechos, también son considerados los modos de realización de los sujetos respecto de sí. No obstante, el aspecto histórico de la subjetividad necesita de una toma de conciencia que no se supedita al último fin del Espíritu ni a sus manifestaciones dentro de sus procesos (donde sólo somos mediación). Aunque esta conciencia no es limitada por el sentido unívoco del discurso racional, quizá la única condición que se impone en la propuesta de Roig es concebirla más allá de los límites de la racionalidad, además de su reconstrucción con claro sentido historiográfico.

Si en la racionalidad (Descartes, Kant, Hegel, principalmente) lo histórico se sometió a la realidad del “mundo objetivo” y, por consiguiente, lo discursivo a lo extra discursivo, la expectativa de Roig está en situarse en el momento pre-ontológico de esa explicación hegeliana sobre el Espíritu Absoluto.

De ahí las formulaciones invertidas de las relaciones entre la conciencia y el mundo y la deformación doctrinal del *a priori* antropológico como resultado de un divorcio entre el cuerpo y el espíritu, la pretendida incompatibilidad entre el "tener" y el "ser" y la construcción de un voluntarismo, siempre presente, mas a la vez,

⁹⁴ *Ibidem.*

negado ante la pretendida objetividad autónoma de un *mundus intelligibilis*.⁹⁵

En la filosofía Occidental, el aspecto del *a priori* antropológico ha sido negado y relegado como una forma insuficiente en la adquisición de realidad objetiva. Aquí, es pertinente volver a la reformulación del “ponernos a nosotros como valiosos”. No se trata de una correcta o incorrecta fundamentación epistemológica, sino de un momento anterior a todo discurso: la facticidad social. La cuestión se remarca cuando una autoconciencia necesita de otra para ser reconocida, lo que nos conduce a establecer el reconocimiento como una función anterior a la ontologización del conocimiento adquirido. Es mediante la categoría de alteridad donde se posibilita la comprensión de tales autoconciencias. Aunado a esto, la facticidad social es condición de posibilidad entre el hacerse y el gestarse. El *a priori* antropológico es el mundo de las cosas, lo cotidiano, donde el sujeto puede vivir, desarrollarse, en definitiva, el lugar de reencuentro consigo mismo (para sí). Lo “valioso” pertenece a un sentido dado en el “nosotros”. Se mueve dentro de una experiencia social en relación directa con un sistema donde las contradicciones son realidades objetivas.⁹⁶

En este punto, entre la facticidad social y el nosotros que se revalora desde la experiencia propia y la de los otros, el *a priori* antropológico carecería de sentido sin un espacio concreto donde desarrollarse, justificando la constante aparición del “fantasma” de la abstracción. Aún más, podría afirmarse -sin ningún reparo- que toda la disputa de Roig con Hegel (y en general, con las filosofías idealistas de la historia) no fue sino un simple ejercicio de erudición académico cuya utilidad sólo se manifiesta en el aula. No es el caso.

La validez de las objeciones anteriores desaparece, en primer término, con el distanciamiento de Roig hacia la “Filosofía de la Historia” como enfoque exclusivo para el abordamiento de lo histórico. Desde luego que atiende a dicha disciplina, sin embargo, al negarle una primacía injustificada, de ningún modo se subordina a ella. Aquí se manifiesta otra ruptura que no puede dejarse

⁹⁵ *Ibid.*, p. 200.

⁹⁶ Pérez Zavala, Carlos, (2005) p. 29.

de lado. Para el filósofo argentino, el tratamiento de la historia sólo puede dar cuenta del sujeto cuando ambos son considerados desde su lugar de origen. Con esto, adelantándonos a una posible objeción más, cabe resaltar que la cuestión del origen no se reduce a un aspecto geográfico como tampoco a un “romanticismo” incoherente, es decir, a manera de regionalismo “provincial”.

Con toda firmeza, Roig considera que el espacio en el cual se desenvuelven la historia y el sujeto (social) es una más de las determinaciones por las que atraviesa dicho proceso. Por tal motivo, la Historia de las Ideas (filosóficas) es la disciplina donde lo histórico y el sujeto de su relato tienen la posibilidad de “descontaminarse” de todo criterio absoluto. Se trata, pues, de quitarle la mayúscula a la “idea” para situarla en su contexto específico, en su realidad concreta. En ese sentido, el carácter distintivo de dicha disciplina, en efecto, no puede ser otro sino el “nuestroamericano”.

La Historia de las ideas es la historiografía de la Filosofía Latinoamericana, justamente porque esta filosofía se concibe a sí misma de una manera específica no equivalente sin más a la variedad de versiones circulante académicamente, las cuales coincidirían en la ingenua idea de una filosofía supuestamente pura, neutral, universal, sistemática, racional (casi científica) e inimpugnable *per se*. La Historia de las Ideas sería una herramienta de criticidad de esta Filosofía. La Historia de las Ideas es historia de la filosofía latinoamericana, pero no en el sentido de la tradicional Historia de la filosofía. La Filosofía sería entendida como praxis teórica y quedaría abierta la puerta para otros aportes que no fueran sólo los de la Historia de las Ideas a la hora de especificar las formas discursivas que se dan cita y convergen en esa labor. Aportes tanto de la historiografía en general, como de las ciencias sociales.⁹⁷

La lectura entre líneas de lo último, procura un sujeto “sujetado” a una historia siempre situada en un plano concreto y donde las problemáticas particulares rompen con el estado ideal. En ese sentido, se busca salvar la libertad inherente al ser humano y las formas “dignas” con las cuales se construye a sí.

⁹⁷ Cerutti Guldberg, Horacio, (2009), p. 48.

Se trata de una “dignidad humana” plena y que es, por eso mismo, también nacional y continental. Es la dignidad como la entiende un hombre que se siente integrante de esta “nuestra América”. “Dignidad” es entre nosotros palabra cargada de esperanza, con profundas raíces en nuestra cultura.⁹⁸

Por todo lo anterior, no está de más señalar que, para Roig, la dignidad también se vive, respira y siente en territorios concretos, cada uno con sus formas particulares, por lo cual, es impensable su “trasplante”.

Se trataría entonces de una noción, como la mayoría de las que integran la reflexión roigiana, surgida del interior de nuestras propias tradiciones. Es decir, que no se la(s) comprende acabadamente si se la(s) considera sólo como un(unos) trasplante(s) de una(s) propuesta(s) realizada(s) en Europa o como un(os) invento(s) de la mente del autor. Suelen ser, siempre, elaboradas en el seno de intercambios intelectuales [...], sumidos en la conflictiva social y en la búsqueda reiterada y empeñosa durante toda nuestra historia de mejores instrumentos para dar cuenta de esa misma realidad social en la cual quienes la elaboran se hallan inmersos.⁹⁹

⁹⁸ Roig, Arturo., *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Ecuador, Corporación Editorial Nacional, 2002, p. 61.

⁹⁹ Cerutti Guldberg, Horacio, (2009), p. 71.

CAPÍTULO III

Filosofía desde Nuestra América, problemáticas actuales.

Ni ¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas. Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa, porque no le dan sus selvas nuevo modo continuo de ir por el mundo de gamonal famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña.

-José Martí-

Hoy, por hoy, no queda bien decir ciertas cosas en presencia de la opinión pública: El capitalismo luce el nombre artístico de economía de mercado, el imperialismo se llama globalización.

Las víctimas del imperialismo se llaman países en vías de desarrollo, es como llamar niños, a los enanos.

El oportunismo se llama pragmatismo, la traición se llama realismo.

Los pobres se llaman carentes, o carenciados, o personas de escasos recursos.

La expulsión de los niños pobres del sistema educativo se conoce bajo el nombre de deserción escolar.

El derecho del patrón a despedir al obrero sin indemnización ni explicación se llama flexibilización del mercado laboral.

El lenguaje oficial reconoce a los derechos de las mujeres, entre los derechos de las minorías, como si la mitad masculina de la humanidad fuera la mayoría.

En lugar de dictadura militar, se dice proceso.

-Eduardo Galeano-

3.1. Sujeto-sujetado: objetivaciones y mediaciones.

Actualmente vivimos el recrudecimiento de la de crisis de los modelos establecidos desde la filosofía Occidental –políticos, económicos, sociales. La

disminución de la calidad de vida de los seres humanos ha sido proporcional al aumento de políticas económicas cada vez más crueles e inhumanas. El asunto no es menor, la violencia en todos los aspectos de lo humano se presenta como expresión de una dinámica de lo real, donde a los sujetos les cuesta cada vez más mantener una existencia “digna” en el mundo. Situaciones injustas permean la cotidianidad de los individuos. Pensar todavía en la Idea, como explicación exclusiva de todos los fenómenos de lo humano, en este tiempo, sería un asunto ingenuo o -como hemos visto- con claras intenciones de ocultar y justificar el orden actual del mundo.

Las expresiones de denuncia, desde la filosofía, sufren esa violencia en el seno mismo de su filosofar. Ya no es extraño escuchar sobre la reducción de los espacios de reflexión crítica al interior de las universidades o la permanente intención de considerar lo anglo-europeo como lo filosófico por excelencia, aún más, sobre el “maquillaje” de proyectos de investigación para acceder y llevar a cabo una filosofía con problemáticas detectadas en Nuestra América, etcétera. En otras palabras, sigue aplicando lo manejado en el primer capítulo de la tesis, cuando mencionamos “La Ley de Herodes”.

[...] ese poder del saber hegemónico del sistema capitalismo-mundo ejerce, mediante esas mismas academias, la violencia no sólo epistémica oficial; sino también política y administrativa, contra todas aquellas formas y contenidos de un filosofar que considere ajeno a su propia producción o su propia concepción del mundo, [...] ¹⁰⁰

La problemática no es sencilla. Entre las meditaciones elaboradas por el pensamiento del filósofo argentino, en la historia de Nuestra América se ve reflejada la difícil tarea de pensar la realidad en condiciones siempre negativas. Por lo mismo, no es posible seguir considerando que para poder ser plenamente objetivo, sobre las certezas argumentativas elaboradas, es necesario estar en una suerte de aislamiento de lo cotidiano, alejado de las mundanidades y concentrándonos sólo en la búsqueda de recetas para la solución de los problemas pendientes. Esto no se limita solamente al espacio,

¹⁰⁰ García Angulo, Jorge Jesús, *Pensar nuestra América desde sí y para sí. Aporte teórico-metodológico de Arturo A. Roig a la filosofía latinoamericana y su historia, como historia de las ideas*, San Luis Argentina, Nueva editorial Universitaria Universidad Nacional de San Luis, 2012, p.115.

pues, los juicios de valor que pretenden imponer una mediación desde la cual se pueda afirmar plenamente qué es o no filosofía, sin duda, han estado siempre a la orden del día. Ejemplo de lo anterior, cabe recordar la controversia entre si la filosofía debe o no ser “original”.¹⁰¹ Roig no se detiene en esta consideración, para él se resuelve el punto de manera sencilla.

[...] no tenemos que esperar que el valor de nuestras filosofías y de nuestros filósofos les venga de que sean reconocidos. Kant no es más ni menos Kant, por su reconocimiento, sino que el reconocimiento le vino por ser Kant.¹⁰²

Para el filósofo argentino, la subjetividad replanteada desde el *a priori* antropológico nos permite enfocar la atención con otros puntos de vista, no ya pensados por la conformación de aspectos meramente eidéticos. Este error se da en la filosofía de Occidente debido a ese inevitable “salirse de sí mismo” -en tanto sujetos-, para integrar de manera abstracta el mundo de la Idea como Absoluto. En esta explicación racional-moderna del mundo, recordemos, la certeza de lo real está en concordancia con la forma más pura de los objetos.

Los entes culturales son los que nos descubren por eso mismo el verdadero alcance de lo que se ha denominado “objetividad” o “mundo objetivo”, que no es sinónimo de “realidad” en el sentido de una exterioridad ajena al sujeto, sino que es la mediación inevitable que constituye el referente de todo discurso y lo integra como una de sus partes. El valor y peso del contenido referencial deriva tanto del sujeto que organiza su “mundo objetivo” y que de hecho forma parte de él, como de todo lo extraño a la *subjetividad*. A pesar de lo dicho, la objetividad se nos presenta siempre como una conciencia del mundo y la “realidad” como el *a priori* se convierte en una *aposteridad*.¹⁰³

Desde el terreno de la filosofía en Roig, la propuesta de tomar al objeto como forma del conocimiento no es negada en su totalidad pero, tampoco se le otorga el papel principal como dador exclusivo de saber. Si nos quedáramos sólo con el concepto inamovible de objetivo, caeríamos en los errores de la

¹⁰¹ Cfr. Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968; Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

¹⁰² Roig, Arturo Andrés, (2001), p. 54.

¹⁰³ Roig, Arturo Andrés, (1981) p. 19.

filosofía racional. Para Nuestra América, la reflexión de la realidad se da desde un pensamiento situado (historia, idioma, contexto social-político, género, etc). Lo interesante del planteamiento son los modos histórico-concretos en que éstas han sido realizadas. Es decir, el ocuparse de los modos de objetivación del sujeto histórico es hacer filosofía. No hay que equivocarse, el tema no se centra en tratar las objetivaciones, esto es, las diversas manifestaciones que integran la cultura, sino el modo como éstas se han realizado.

Tal aclaratoria subraya y enriquece la definición en tanto hace de la Filosofía no un reino de esencias, sino un ejercicio pleno de humanidad.¹⁰⁴

En términos concretos, a la filosofía de Nuestra América le interesa pensar los modos de objetivación mediante los cuales los sujetos sociales han organizado su saber, cultura, símbolos, etcétera. El rescate de este conocimiento abarca los diferentes matices de la expresión de las culturas. En tanto que lo racional ya no es el único medio desde el cual organizar lo humano, se permite la apertura de diferentes expresiones, sean dadas por las formas populares de crítica social o las expresadas a través de ensayo, literatura, arte u otras.

Pero, una vez llevada a cabo la filosofía desde lo cotidiano ¿qué criterios debemos considerar? El filósofo argentino es claro al respecto: no podemos dejar de lado la mediación desde la cual accedemos a lo real.

Roig responde que “nuestra *mirada* es inevitablemente mediatizada”; podemos confundir gigantes con molinos, ya que la mirada es una lectura, resultado claro que la mediación aquí es relativa al modo de conocer.¹⁰⁵

Las mediaciones pueden estar en diferentes ámbitos de lo humano, dado que nos ayudan a formar el conocimiento como herramientas imprescindibles para la explicación de lo real. En ellas el sujeto se revela como ser espontáneo, esto es, al afirmarnos como sujetos “sociales” nos inscribimos en una mediación. Así, ante el intrincado juego de esta hegemonía, nos

¹⁰⁴ Bohórquez, Carmen L., “Prólogo” en Roig, Arturo Andrés, (2001), p. VIII.

¹⁰⁵ Pérez Zavala, Carlos, (1998), pp. 194-195.

colocamos en medio del ejercicio de poder y la resistencia que le hace frente. La dinámica de las mediaciones es un colocarse ante las formas como se ha objetivado lo real. Algunas de estas son más fuertes, mientras otras se diluyen. Carlos Pérez Zavala nos señala, desde la lectura de Roig, algunas cuya atención es urgente: *género, educación, inserción laboral, clase social, sociedad civil*.¹⁰⁶

En un resumen muy escueto, las categorías manejadas por Roig se pueden entender así: el *a priori* antropológico expresa la condición de todo ser humano desde un “nosotros” de lo cotidiano. Por su parte, la objetivación es la forma como se ha pensado históricamente lo real en su relación con los sujetos, independientemente de que se piensen dentro de un absoluto abstracto, punto *culmen* de la filosofía. La mediación es, a su vez, la toma de posición por la cual se abordará esa realidad –lugar, espacio, tiempo. Ejemplos de lo último, a modo de imposiciones, son el mercado, las políticas sociales de corte neoliberal, la imposición de una exclusiva visión de vida.

Si el estado permite estas “mediaciones obstructivas” es porque resulta ser una estructura de poder que responde a intereses sectoriales.¹⁰⁷

Para Roig las mediaciones son ineludibles, sólo podemos acceder a lo real a través de ellas. Aún cuando la más recurrente de ellas por parte de la filosofía Occidental es la razón, el pensamiento del filósofo argentino no busca su rechazo, lo que critica es su uso arrogante, afirmativo y dogmático, toda vez que se instaura como única posición válida para entender, explicar y vivir lo real, negando la posibilidad de diferentes cosmovisiones en culturas no-occidentales.

Para la reflexión de las problemáticas en la región fue necesario sacar a la “Idea” del “mundo de las ideas” (que no es otro sino el reino del academicismo) para colocarla en otro horizonte, el del lenguaje como lugar propio. Este lenguaje es visto desde una “teoría del discurso” que nos lleva hacia otro desplazamiento, a saber, de la “Idea” hacia “el sujeto de la idea”.

¹⁰⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 196. Cursivas en el original.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 196.

No obstante, tal movimiento no se da solamente con el cambio de objetivo del pensamiento.¹⁰⁸ Surge también de un proceso de toma de conciencia y recuperación de la experiencia de vivir en estas tierras:

[...] nos “duele nuestra América”, o simplemente nos duele nuestra tierra [...]. Y ese dolor no es una mera cuestión psicológica, o un simple sentimentalismo, es algo que nos viene por el pensar, se da atado a un mundo de riesgos, de amenazas, de compromisos, de sueños, de utopías, en fin, a un lenguaje -a uno de nuestros lenguajes- que es un mundo, que es nuestro mundo que no hay diferencia entre él y cada uno de nosotros.¹⁰⁹

De lo que hablamos, es del énfasis colocado por Roig en el terreno del lenguaje, el denominado “giro lingüístico”.

3.2. Giro lingüístico, alternativas en el filosofar.

Para acercarnos al tema, Roig nos propone otro tipo de lectura a las tradicionalmente pensadas para la obtención de conocimiento, la cual se aleja del discurso lógico-formal (racional) por no ser tomadas en cuenta. Como siempre, debemos ir con cuidado en el señalamiento de los conceptos que va agregando para el pronto seguimiento de su reflexión. Es de vital importancia señalar la recurrencia a las mediaciones en el filosofar del pensador argentino.

La reflexión del giro lingüístico no sólo radica en el lenguaje, también en el sujeto y, sobre todo, en determinar cuál será la posición a tomar. Surge debido al agotamiento del planteo de la objetividad del saber al no considerar la función de la mediación. Así, al tener en cuenta esta posición, la crítica del discurso pone especial atención en su contenido y producción ideológica.

La función de mediación del lenguaje alcanzaba de este modo una clarificación a la vez que su naturaleza ideológica comenzaba a ser entendida en relación con las diversas formas de la conciencia social, por lo mismo que el sujeto del discurso, en cuanto emisor y

¹⁰⁸ Cfr., Roig, Arturo Andrés, “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos”, en revista *Nuestra América*, México, CCyDEL (UNAM), núm. 11, mayo-agosto, 1984^a, pp. 55-59.

¹⁰⁹ Roig, Arturo Andrés, (2001), p. 55.

receptor de un mensaje, no podía ser entendido ya como un extraño a un sistema de códigos y dejaba de ser un sujeto individual, pretendido creador absoluto.¹¹⁰

Este giro se inicia en la reconsideración de la "Idea". En la filosofía de corte Occidental la atención está puesta en esquematizar la funcionalidad de las ideas, utilizando sólo al lenguaje como modo de expresión de las mismas, aunque nunca consigue abarcar la totalidad de la Idea. En el camino de la reflexión, olvida al sujeto que las nombra o muchas veces lo integra y diluye en el proceso abstracto del concepto. Para Roig, el momento dado por el *a priori* antropológico permite situar al lenguaje como mediación, los sujetos sociales juegan el papel principal, al ser éstos quienes nombran y dan contenido a las experiencias cotidianas desde las cuales se construye el conocimiento. En este sentido, el *a priori* antropológico es considerado más como una categoría histórica y no solo antropológica. El lenguaje es el punto nodal de la reflexión, pero ahora sólo es entendida como mediación y nunca más como determinación o fin.

La realidad es anterior al lenguaje, aunque el lenguaje, el discurso, sea necesario para convertir la realidad en objeto.¹¹¹

La pretensión es hacer notar la centralidad e importancia de los sujetos sociales, pues, allí se refleja la aplicación práctica de los discurso. En la filosofía Occidental se atendía lo eidético con independencia del tipo de desplazamiento entre lo racional y lo empírico, el acceso al conocimiento estaba dado por la razón. Por el contrario, desde la propuesta del giro lingüístico, el discurso es un dato inmediato pero no de la conciencia, sino de la realidad social expresada por el lenguaje. Al respecto, Horacio Cerutti nos señala:

[...] no se trata de un desplazamiento de la significación para eludir el asunto medular, sino de un desplazamiento de la problemática, el cual propicia una resignificación capaz de dar cuenta cabalmente de

¹¹⁰ Roig, Arturo Andrés, *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Belén, 1984b, p.11.

¹¹¹ Pérez Zavala, Carlos, (1998), p. 165.

lo que la <<idea>> a historiar representa como forma de objetivación social.¹¹²

La comunicación de la Idea, mediante el lenguaje, se sitúa entre nosotros y la realidad. Al hablar, los sujetos sociales expresan la cotidianidad del mundo en el cual están inmersos y generan, desde una perspectiva social-concreta, un sistema de conexiones en la práctica histórica social de su época. Las mediaciones cumplen la función de transparentar la realidad, sin embargo, históricamente se ha visto que el uso de lo racional ha tenido privilegio sobre las demás mediaciones. Contrario a esto, la filosofía de Roig atiende al discurso dentro del fenómeno de las mediaciones, resaltando al lenguaje como el lugar donde se manifiesta la *praxis*. Debemos señalar la estrecha relación entre lenguaje y *praxis*. A lo largo de la historia se ha concebido la función del lenguaje como un discurso ajeno y diferente a lo social. El error es evidente. Los discursos son la mediación de los fenómenos sociales, políticos, culturales y de conocimiento, toda vez que se entiende que cualquier discurso es una forma de *praxis* y, por lo tanto, se liga no sólo al conocimiento de lo real sino también a su transformación.

Así, el lenguaje es visto como un hecho histórico a través del cual se dan las formas de objetivación de una sociedad. Su tratamiento, como tema del filosofar, no debe ser analizado simplemente con el punto de vista de su edificio conceptual. El lenguaje tiene una realidad compuesta de signos, todos ellos en estrecha relación a las múltiples formas codificadas de esa misma sociedad. El lenguaje, al pertenecer a uno de los ámbitos de lo humano-situado, es un reflejo, de la realidad social desde la que se gesta.

La primera teoría del mundo con la cual estamos munidos al asomarnos a él, es el lenguaje ordinario que recibimos de nuestros padres, la lengua que llamamos materna. No hay teoría sin lenguaje, agrega[Roig], no hay lenguaje sin sistemas de signos sin soporte material. El lenguaje es el momento indispensable en la

¹¹² Cerutti Guldberg, Horacio, (2009), p. 108.

transformación de la naturaleza y de la sociedad y gracias a él moldeamos creadoramente la materia.¹¹³

Roig nos señala la importancia de pensar los hechos pasados a partir de los modos como los seres humanos se han proyectado históricamente. La objetivación es pensar sobre sí mismo desde un espacio situado (en el que nos desarrollamos, vivimos y experimentamos), muchas de las veces, identificado con una carga negativa en lo cotidiano. Sin embargo, no deja de ser el espacio que nos integra. En este caso, el lenguaje viene a ser el exponente válido para la definición de un modo de cultura. Este discurso no es ya la relación entre las ideas de los fenómenos de lo humano y el componente meramente abstracto de la representación. Este lenguaje se muestra como el acto de comunicación entre sujetos. El *a priori* antropológico ejerce sobre él una influencia histórica y, en la medida en que somos “valiosos”, se participa en la constitución de la subjetividad.

Comprender al lenguaje como una de las vías de objetivación y forma básica de mediación nos muestra el lugar de encuentro y desencuentro, de comunicación e incomunicación, una vez que los sujetos entran en juego con él.

Cuando Roig habla de lenguaje lo hace con un sentido genérico y metafórico, como medio que posibilita el ejercicio comunicativo, por lo cual no hay un lenguaje sino muchos y todos ellos son los que se nos presentan en su compleja interacción en ese nivel denominado [...] “universo discursivo”, entendido como la totalidad actual o posible de discursos, el “horizonte” de discursos de una sociedad dada en un momento dado o en cierto período histórico.¹¹⁴

En este nivel del “universo discursivo” se enriquece el ejercicio crítico con el cual se generan otras formas de acercamiento al conocimiento de los saberes culturales. El negar a la razón como única mediación viable para la adquisición de conocimiento, permite la emergencia y posibilidad de todas aquellas expresiones culturales discursivas, independientemente de que sean gráfica o no. Si ampliamos esta idea, la del lenguaje como horizonte de

¹¹³ Pérez Zavala, Carlos, (1998), p. 165.

¹¹⁴ García Angulo, Jorge Jesús, (2012), p. 80.

comunicación, todo ejercicio discursivo comunicativo entra a los terrenos de la mediación y, por tanto, al mismo horizonte social. Lo que en términos simples quiere decir, una profunda crítica al sistema social vigente, no sólo por lo inagotable del modelo, sino por la incapacidad de dar cabida a todos los “discursos posibles”.

Los lenguajes son lugares de confluencia de todos las objetivaciones culturales, pero a su vez, la palabra es el lugar de confluencia de todos los lenguajes.¹¹⁵

La idea de Roig es amplia. Al hablar de la integración del sujeto dentro de los procesos de transmisión comunicativa se rompe con el “olvido” de Nuestra América. Los procesos sociales, comunidades o países sometidos a procesos de dominación, tienen pertinencia en el discurso y participan en él. En este sentido, el sujeto del discurso no experimenta el alejamiento ni extrañamiento al sistema de códigos, tampoco sufre la diferencia entre un sujeto individual y uno colectivo. Con la reformulación del *a priori* antropológico, se integran a la reflexión filosófica los modos objetivación y las mediaciones. Es en este nivel donde la vida cotidiana adquiere toda su riqueza, pues al entrar en la dinámica de los procesos de comunicación, permite la decodificación de lo real.

En resumen, queda en entredicho el sujeto de la filosofía de corte Occidental, principalmente en lo referente a la exclusión del mismo dentro de los procesos históricos, así como su encapsulamiento en la caprichosa manifestación del pensamiento en una cultura representativa, a modo de “sociedad iluminada”. La cotidianidad cuestiona todas éstas afirmaciones, en la medida en que es allí donde se generan objetivaciones. No importa si es un discurso especializado, demasiado técnico o lleno de pretensiones absolutistas, al final regresan a ser contrastados con lo cotidiano.

Empero, no debemos caer en la ilusión de haber encontrado el hilo negro. Si bien se rescata el lenguaje-mediación a partir del replanteamiento de lo humano (*a priori* antropológico), es importante tener presente la realidad

¹¹⁵ Pérez Zavala, Carlos, (1998), p. 165.

anterior al lenguaje. Es allí “desde donde” se configura la relación entre un objeto de conocimiento y un determinado sujeto-concreto histórico.

El descubrimiento de los universos discursivos, [...] no solo permite poner en ejercicio una teoría crítica de las ideologías, sino también una lectura de las formas ricas y complejas de la transdiscursividad a través de las cuales se descubren los a veces secretos parentescos entre filosofías narrativas de la historia, relatos utópicos, cuentos tomados del mundo popular, o novelas, sin restar a ninguno de ellos el valor o disvalor que puedan tener en relación con la praxis social.¹¹⁶

Para Roig, cuando son observadas en su contexto histórico concreto, las prácticas discursivas son un válido representante para la definición de una cultura. A través de ellos, tenemos acceso a casi la totalidad de los formas de objetivación que integran a la misma. No se trata de reducir el “hacer” de la filosofía a un análisis lógico del lenguaje. No le interesa buscar el discurso incorrecto por no apegarse a las formas lógicas del lenguaje. Le interesa profundizar en el estudio de las ideas y su concreción a través del lenguaje, develar las intenciones ocultas en las formas sociales y aprehender de los múltiples conocimientos en las diferentes culturas de Nuestra América. Para Roig, la filosofía en la región tiene la necesidad de estudiar lo real mediante el lenguaje-mediación, teniendo siempre presente que estas se llevan a cabo en unas condiciones socio-histórico concretas. De este modo, se atiende a la pluralidad de sujetos y culturas radicadas en la zona con el propósito de exponer su conocimiento, modo de vida, cosmovisión, historia, formas de organización político-sociales, etcétera.

[Por ello, la <<riqueza discursiva>>, de una época] se nos presenta como “pluralidad discursiva”, aún cuando haya voces silenciadas o voces reformuladas desde los intereses que mueven la organización del discurso y conforme a lo que bien puede ser considerado como <<política discursiva>>.¹¹⁷

¹¹⁶ García Angulo, Jorge Jesús, (2012), p. 82.

¹¹⁷ Roig, Arturo Andrés, “Historia de las Ideas, Teoría del Discurso y Pensamiento Latinoamericano”, en *Análisis. Homenaje a Arturo Andrés Roig*, Bogotá, Universidad Santo

Para Horacio Cerutti, el lugar de la utopía en la reflexión de Roig está en el giro lingüístico. El filósofo mexicano de origen argentino nos sitúa en el estudio de las funciones discursivas y trata de ubicar el lugar de lo utópico en ellas. Antes de entrar de lleno al tema, nos hace falta una aclaración. Al hablar de función, entendemos un tipo de actividad específica relacionada al vivir cotidiano del ser humano; es tanto actividad de lo cotidiano como del lenguaje. Existe una co-esencialidad entre estos dos ámbitos, el lenguaje y lo cotidiano. El primero se presenta como una de las formas más vivas de objetividad, donde confluyen todos los modos de objetivación y de objetividad posibles. La realización de lo cotidiano como lenguaje lo denomina “objetividad discursiva”.

De las funciones presentadas por Roig, Horacio Cerutti se centra en dar una breve explicación de la simbolización, comunicación, regulación, fundamentación y evasión. Cada una de ellas da lugar a determinados tipos discursivos, aunque no son excluyentes:

- La función de simbolización, al discurso narrativo.
- La de comunicación, al discurso misivo.
- La de religación, al discurso mítico religioso.
- La de fundamentación, al discurso epistémico (filosófico, científico o una combinación de ambos).
- La de evasión al discurso utópico.¹¹⁸

Estas son resultado de necesidades dentro de la vida cotidiana, en correspondencia a cada una de las funciones anteriores: el proyectarse simbólicamente; comunicarse con los demás; justificarse religándose o aferrándose a una dimensión trascendente; justificar lo conocido fundamentándolo o proponiéndole bases racionales y/o empíricas. La última engloba tanto a la expresión de denuncia-ruptura como a la intención propositiva, la cual, Cerutti denomina “impulso de evasión”. Pese al sentido común del término “evasión”, esta no implica una falta de compromiso. Por el

Tomás, vol. XXVIII, enero-diciembre, 1991, núm., 53-54. Citado en Cerutti Guldberg, Horacio, (2009), p. 120.

¹¹⁸ Cerutti Guldberg, Horacio, (2009), p. 121.

contrario, quiere significar esa actitud de inconformidad respecto de las formas opresivas existentes en la cotidianidad de ciertos grupos sociales, con clara intención de ir más allá de ellas.

Es esta experiencia de la vida cotidiana –esta necesidad insatisfecha de rebasar las cercas opresivas de una cotidianidad que para ciertos grupos sociales se haría intolerable y que se manifestaría como ansia de evasión, de fuga, de ruptura de la cerca, de ir más allá, de salirse del “corralito”, de rebasar el margen o transgredir la frontera- [...] ¹¹⁹

La complejidad del concepto de utopía manejado por Roig, daría pie a una investigación más exhaustiva del término y sus funciones. Para el ámbito del sujeto y la historia, sólo rescataremos algunos elementos.

Para Roig, las utopías son meta-ideales, esto es, son proyectos y aspiraciones que forman parte indisoluble de la existencia humana. La filosofía, al no ser sólo conocimiento sino también conceptualización de cierto ideal social, asume y enfrenta la realidad contingente. La utopía se inscribe como saber de tipo emancipatorio que rescata la categoría de futuridad como positividad. Esto le permite cumplir y participar en las tareas de transformación social. Así, la función utópica se cumple bajo cuatro modalidades: “crítico-reguladora”, “liberadora del determinismo de carácter legal”, “anticipadora de futuro” y “constitutiva de formas de subjetividad”.

En ellas se articula lo cotidiano, el saber de las culturas y el carácter conflictivo de lo social. La utopía proyecta la liberación del hombre respecto de las diversas formas de alienación existentes en la historia. Por tales motivos, el filósofo argentino nos llama la atención sobre la función utópica pensada en Nuestra América. En ella existe un ejercicio de conciencia *para sí* desde la cual se afirma la conciencia de alteridad. A partir de la normatividad impuesta por la sociedad de grupos dominantes, se levanta una nueva normatividad rebelde desde los diversos grupos de marginados y “olvidados” que exigen mayor respeto por la dignidad humana. Partiendo del conocimiento acertado del “ponernos para nosotros mismos como valiosos”, el papel de lo utópico es

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 122.

mantener ese rescate de los sujetos y prestar atención a lo cotidiano para resaltar “el tenernos como valiosos el pensar sobre nosotros mismo”.

Conscientes también de la realidad social que vivimos como conjunto de pueblos que si bien conformamos un mosaico multicultural, poseemos una historia y una realidad compartida que nos identifica y debe unirnos para poder hacer frente con mayores posibilidades de éxito a los retos presentes y futuros, así como el conocimiento adecuado de aquellos medios o vías más apropiadas en cada país para poder hacer realidades las utopías de liberación [...]¹²⁰

3.3. Y sigue la mata dando...

A esta altura de la investigación, en un sentido meramente pragmático, podrían caber las preguntas sobre la utilidad y vigencia de las tesis de Roig en torno a la historia y el sujeto. Quizá, dichos cuestionamientos resultarían más problemáticos de no haberse declarado la muerte de ambos en la recta final del siglo pasado. Obviamente, para fortuna de este trabajo, las incoherencias y estupideces de la postmodernidad y su “nueva sensibilidad” nos facilitan la respuesta aunque, para beneficio de la humanidad, desgraciadamente ocurre lo contrario.

Si dentro de este obituario atendemos a una sola de las partidas de defunción y de entierro, la del sujeto, tal vez una de las “muertes” de mayores consecuencias, no se nos escapará que la Filosofía latinoamericana y su particular historiografía, la Historia de las Ideas, que son ambas la filosofía y la historia de un sujeto, el sujeto latinoamericano, no podían escapar a esta general mortandad.¹²¹

Con toda la cantidad de “muertes” que, sin ningún reparo ni sustento, lanzó la llamada “postmodernidad”, sin duda, sus excesos acarrearán una serie de vicios y errores bastante cercanos a los de las filosofías idealistas de la historia. Los principios sobre el “fin de la historia” e “historia sin sujeto” son muestra de lo que -para Roig- forma parte de un discurso paradójico sin pies ni

¹²⁰ García Angulo, Jorge Jesús, (2012), p. 155.

¹²¹ Roig, Arturo Andrés, (2001), p. 135-136.

cabeza. Desde luego, todas esas muertes no son producto de la inocencia y las buenas intenciones. Sería bastante positivo que únicamente se hubiesen quedado bajo el resguardo de (seudo) académicos, en la caja fuerte del aula. No obstante, el trasfondo que le ha acompañado revela su verdadero sentido.

Aunque parezca crudo y fuerte, tal como lo indicó Roig, no podemos dejar de señalar la “sospechosa” cercanía de la postmodernidad con el sistema económico neoliberal. Ambos actúan de manera similar a la hora de enfrentar la historia y el sujeto. Con desdén y menosprecio, buscan eliminarlos a toda costa, ocultándolos con criterios igualmente vulgares como la “globalización”, término que denota fines universales, científicos, abstractos, objetivos y neutrales.

Al igual que con las filosofías de la historia de corte idealista, la mano que mueve los hilos es la de un ente abstracto, sin forma, identidad ni territorio. Si bien no son ya el Espíritu Absoluto o la divinidad los encargados de trazar la historia, desde la óptica neoliberal, el mercado resulta un buen sustituto. Es el responsable de coordinar las relaciones humanas, en lo individual y lo social; su ética (darwinismo social) busca regir con independencia de toda determinación concreta; su política pretende abarcar toda forma de organización humana.

Con todo descaro, aparecen las paradojas mediante las propiedades con las que buscan disfrazar al mercado. Produce relaciones sociales, pero ninguna lo produce a él. No existe sujeto específico que lo controle y regule, pero aquel sí ejerce tales acciones en cada ser humano. Se rechaza toda universalidad de cualquier principio cuando, al mismo tiempo, se busca la globalización del sistema económico. Se desprecia la metafísica, mientras se hace alarde de las capacidades virtuales. Se niega toda planificación y hacen uso de la “especulación”. Objetan todo proyecto sin impugnar la acumulación.

¿No son bastante obvias las contradicciones de los pensadores neoliberales? En un momento rechazan toda apelación a la metafísica, la metahistoria, el destino y la omnisciencia, sin embargo, cuando del mercado se trata, no tienen ningún reparo en atribuirle estas y otras características, considerándolo en los márgenes de lo

teleológico-metafísico-natural, cuyo destino no es otro más que la maximización de la ganancia. Como agregado a lo paradójico del discurso y, para no olvidar el problema ontológico sobre la entitatividad de los constructos sociales en el que se supone caen los planificadores, resulta innegable que todas esas cualidades son propias de un ente absoluto.¹²²

Parece que lo menos importante son las obvias contradicciones. El nivel de cinismo que envuelve a los teóricos neoliberales es inusitado. De hecho, esas cínicas contradicciones parecen servir de soporte para los planteamientos neoliberales. En otras palabras, los contrarios jamás entran en pugna; se quedan suspendidos en el aire sin necesidad de aterrizarlos. Aún más, no hay conflicto que promueva el movimiento, dejando en la más pura indiferencia el encuentro de las autoconciencias. Así, la autoafirmación es relegada nuevamente a los límites de lo racional-moderno pese a que lo nieguen: el solipsismo.

Esta “nueva” forma de relatar lo histórico con intenciones globales, en nada se diferencian de los rasgos totalitarios, excluyentes, homogeneizantes, dogmáticos, arbitrarios y violentos de aquellos donde al menos se agradecía – hasta cierto punto- el ocultamiento de su interés real.

Si bien el neoliberalismo ha avanzado de forma avasallante, empobreciendo, contaminando y silenciando todo lo que encuentra a su paso, este no puede entenderse sin la compañía de la globalización en tanto discurso que lo avala. La pretensión de eliminar todo tipo de fronteras para abrir paso al mercado, ha traspasado el ámbito económico para inquirir en la totalidad de la vida humana. La “des-territorialización” pone el acento en la economía, sin embargo, se extiende a la política, la cultura, la historia y el sujeto.

De acuerdo con lo que hemos manejado, desde los planteamientos del filósofo argentino, la des-territorialización, con el proceso de des-historización que le acompaña, fomenta la fragmentación de identidades y sus formas de

¹²² García Ayala, Natanael, *Individualismo y poder. Una incursión filosófico-política a través del marco normativo neoliberal*, Tesis inédita para obtener el grado de Maestro en Filosofía, México, UNAM/FFyL, 2011, p. 39.

organización en cualquier nivel. El sujeto vuelve a ser considerado en los marcos de una individualidad que reniega constantemente de lo social al buscar la acumulación de la ganancia. Otro de los peligros que en este momento podemos localizar a raíz de lo anterior, es el sentido último de la historia, en el cual, parece que lo menos importante es el avance “civilizatorio” de la humanidad. El darwinismo social, como efecto de la mediación del mercado, anula todo rastro de avance y bienestar, justificando la pobreza, exclusión y muerte que produce.

Por supuesto, al aceptar las tesis postmodernas donde se cobija el neoliberalismo, Roig localiza uno de los mayores riesgos en el intento de estas por imponerse como la única vía para la interpretación de la historia y el sujeto en la actualidad. Cual totalidad excluyente, con el sustento teórico postmoderno y ante la supuesta ausencia de proyectos de liberación que dejó el final de la Guerra Fría, el modelo capitalista neoliberal ataca y busca desaparecer toda propuesta alternativa a la que se marcan en sus filas, acusándolas de tradicionales y subdesarrolladas.

Frente a esas agresiones, la filosofía de Roig viene a renovar la esperanza de liberación de nuestras tierras. Como lo apuntamos, su labor busca salir del estrecho terreno del aula, el academicismo e intelectualismo. Contra todo absoluto y universalismo abstracto que niega a los otros, las disputas que sostuvo contra la perspectiva hegeliana de la historia y el sujeto - extendiendo la labor a los “sueños crepusculares” de las filosofías idealistas de la historia-, se reorganizan a fin de disipar los posmodernos nubarrones que ensombrecen el panorama.

No obstante, la carencia de sustento teórico en las teorías posmodernas son indicativo de la urgencia en la que pronto se verá el modelo económico neoliberal por asirse de uno con menos fisuras. Con el humor e ironía que le caracterizaba, Roig dicta una pronta sentencia de muerte.

Según los posmodernos la “episteme moderna” ya pasó, a pesar de que aún quedamos algunos que, según ellos, “resistimos”. Si nos atenemos al oscuro milagro de las mutaciones, nos queda la resignación de que muy pronto la “episteme moderna” habrá sido

reemplazada por otra. La “episteme moderna” fue muy larga, tal vez demasiado; la “posmoderna” será cortita, como corresponde a las “pequeñas historias”. Nos quedará de ella la fecundidad de sus paradojas y de sus dificultades teóricas, que es bastante.¹²³

¹²³ Roig, Arturo Andrés, *Caminos*, p. 154.

CONCLUSIONES.

Dentro de la Historia universal, en 1492 toma figura un extenso espacio geográfico al que, posteriormente, se le denominó de diferentes modos y con distintas intenciones. Este proceso es conocido como el “descubrimiento” de América. Tal acontecimiento generó una extensa polémica, sobre todo, por los intentos de determinar y dar sentido a la diversidad de pueblos, culturas, sociedades y lenguas recién descubiertas por los europeos. Ordenar e integrar a la nueva región dentro de la explicación aceptada del mundo, supuso un esfuerzo mayor en los pensadores de esa época, pues, al advertir la existencia de lo desconocido se provocó el abordaje del tema desde diferentes discursos –todos ellos apoyados en la Razón. La influencia cultural de Europa sujetó a los pueblos menos desarrollados y los sometió a sus modelos de pensamiento, cultura, historia, antropología, etcétera. Esta forma de leer el mundo, a través del cristal de Occidente, no fue un hecho localizado sólo en el “descubrimiento” dado que las lecturas han continuado durante los más de 500 años a partir de dicho encuentro. La única constante en la diversidad de discursos es reflejar la incapacidad de Nuestra América por llegar a ser un espacio histórico, económico, social, político, filosófico, completo-suficiente.

Ante este panorama, Arturo Andrés Roig se da a la tarea de pensar a Nuestra América para entender si estas lecturas son ciertas y hasta dónde llega la magnitud de sus imputaciones. Su obra, extensa y profusa, da cuenta de la diversidad de abordajes filosóficos con el objetivo de descubrir la compleja configuración para la explicación de esta región.

Las cuestiones trabajadas en este estudio sólo se han abocado a investigar el concepto de historia y *a priori* antropológico. Al momento de tal labor, descubrimos el despliegue de la filosofía del pensador argentino, a pesar de los intrincados vericuetos. La crítica, llevada a cabo por Roig, resalta aspectos fundamentales que posibilitan discursos cuya tendencia no se dirige hacia la Razón como único origen de conocimiento. La propuesta del *a priori* antropológico rompe con la filosofía Occidental y sus narrativas totalizadoras

para la conformación de una episteme histórico-excluyente, la definición de ser humano y su resultado en la *praxis* política.

Con la filosofía de Roig como guía, la presente investigación se concentró en tres puntos específicos. En primer lugar, resaltamos la crítica a la idea de historia hegeliana donde el Espíritu Absoluto se refleja (impone) en una Historia Universal. En segundo lugar, hacemos notar el sentido velado de la ideología para la interpretación de los hechos concretos del sujeto. Por último, recuperamos las dimensiones cotidiano-utópico-antiglobalización del pensamiento roigiano en pro de la búsqueda de alternativas a la situación actual.

Como ha podido advertirse en Roig, la crítica que envuelve al discurso sobre la filosofía de la historia, especialmente la de corte hegeliana, es un asunto donde se juega el relato de lo histórico mismo. No se trata de ejercicios “intelectualoides” que sólo sirven para fortalecer la musculatura cerebral. En juego está la vida del sujeto (individual y social), la configuración de su mundo, formas de organización y los relatos que de todo ello dan cuenta. Son inaceptables las actitudes ingenuas donde se apela a una “superación” o negación en torno a la vigencia de dichas problematizaciones. El no atenderlas implicaría perpetuar los errores, injusticias, olvidos, vicios intelectual-académicos arrastrados por más de 500 años y consolidados ahora por la retórica/narrativa “posmo-neoliberal”.

Es importante resaltar la recuperación de los conceptos de “objetivaciones discursivas”, “mediaciones”, *a priori* antropológico, lo utópico y la Historia de las Ideas como parte de las discusiones que nos corresponde seguir realizando para la configuración y operatividad de una filosofía para Nuestra América. Las bases de un pensamiento crítico, en cuanto atendemos a los sujetos y no sólo al conocimiento, son condiciones del filosofar puestas en movimiento para ejercer una filosofía de la región. Colocando énfasis en los motivos, los objetivos, la subjetividad que abarca e incluye ese filosofar.

“Ponernos a nosotros mismos como importantes” es una construcción fáctica donde integra la pluralidad de discursos posibles. Lo cotidiano-concreto tiene un cauce. No está ligado al olvido sistemático impuesto por la filosofía

Occidental. Por el contrario, está situada, tiene un pensamiento propio radicado en subjetividades, configurado en un espacio social y llevado a la *praxis* allí mismo. Y lanza aún más sus vistas para el papel que deberá llevar a cabo la filosofía, al menos, para Nuestra América.

La influencia cultural de Occidente sigue siendo un referente constante en la construcción de categorías para entender lo real. En cuanto a lo histórico, sigue permeando la suposición ideológica de considerar lo anglo-europeo como centro. No podemos dejarla tan fácilmente a un lado, sin embargo, lo que sí podemos es hacer construcción y recuperación de las experiencias hechas por los pensadores de este espacio. Atender principalmente a pensadores de esta región, pues su tema es la vida-cotidiana-concreta de esta Nuestra América. Por último y haciendo más notable esta contrastación a manera de posición filosófica, cuando se hace proyección de la tarea de la filosofía:

“Hegel ha dicho que la filosofía sólo se ocupa de lo que ha sido y de lo que es, Bolívar afirma que la filosofía debe de ocuparse del qué es y lo será.”¹²⁴

Por nuestra parte nos sumamos al último sentido de esta cita. Nos ocupamos de lo que “es y será”. Atendiendo a lo cotidiano, espacio en el cual nos desarrollamos, con una posición crítica y en busca de propuestas creativas. Enraizado en una realidad social, con un pensamiento específico situado en un “nosotros”.

¹²⁴ Roig, Arturo Andrés, (1981), p.62.

Bibliografía

- Cerutti, Horacio. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Colombia, Ediciones Desde Abajo, 2011.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, México/España, UACM/Biblioteca Nueva, 2009.
- Cerutti Guldberg, Horacio; Magallón Anaya, Mario, *Historia de las ideas latinoamericanas. ¿Disciplina fenecida?*, México, UCM, 2003.
- García Angulo, Jorge Jesús, *Pensar nuestra América desde sí y para sí. Aporte teórico-metodológico de Arturo A. Roig a la filosofía latinoamericana y su historia, como historia de las ideas*, San Luis Argentina, Nueva editorial Universitaria Universidad Nacional de San Luis, 2012.
- García Ayala, Natanael, *Individualismo y poder. Una incursión filosófico-política a través del marco normativo neoliberal*, Tesis inédita para obtener el grado de Maestro en Filosofía, México, UNAM/FFyL, 2011.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, F.C.E., 2ª ed., 1995.
- Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal*, España, Tecnos, 2005.
- León Portilla, Miguel, *Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, México, UNAM/Fundación de Investigadores A.C., 1986.
- Magallón Anaya, Mario, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, UNAM, CECyDEL/UNAM, 2006.
- Pérez Lindo, Augusto, "Historia, negatividad y liberación" en Cerutti Guldberg, Horacio y Rodríguez Lapuente, Manuel (comp.), *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, México, Universidad de Guadalajara/Feria Internacional del Libro de Guadalajara, 1989.
- Pérez Zavala, Carlos, *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Argentina, Ediciones Icala, 2005.
- Roig, Arturo Andrés, "Sofía o la nueva mujer. Cuestiones de dialéctica y de género en Krause", en *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 12, 2005. Disponible en línea el 17 de agosto del 2012, <http://polis.revues.org/5684>

- Roig, Arturo Andrés, "Historia de las ideas" en *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Salas Astraín, Ricardo (coordinador académico), Tomo II, Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 1994.
- Roig, Arturo., *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Ecuador, Corporación Editorial Nacional, 2002.
- Roig, Arturo Andrés, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Venezuela, Universidad del Zulia, 2001.
- Roig, Arturo Andrés, "Historia de las Ideas, Teoría del Discurso y Pensamiento Latinoamericano", en *Análisis. Homenaje a Arturo Andrés Roig*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, vol. XXVIII, enero-diciembre, 1991, núm., 53-54.
- Roig, Arturo Andrés, "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana", "Estudio introductorio" a *La utopía en el Ecuador* (Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 25), Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editorial Nacional, 1987.
- Roig, Arturo Andrés, "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", en revista *Nuestra América*, México, CCyDEL (UNAM), núm. 11, mayo-agosto, 1984^a.
- Roig, Arturo Andrés, *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Belén, 1984b.
- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*, México, F.C.E., Colección Tierra Firme, 1981.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.
- Salazar, Gabriel, "Historia" en *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Tomo II, Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- Saña, Heleno, *La filosofía de Hegel*, Madrid, Gredos, 1983.

- Sauerwald, Gregor, "Hegel y la teoría crítica de Arturo A. Roig: Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano" en Cerutti Guldberg, Horacio y Rodríguez Lapuente, Manuel (comp.), *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, México, Universidad de Guadalajara/Feria Internacional del Libro de Guadalajara, 1989.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, F.C.E., 1996.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.