



HUMBERTO JAVIER HERNANDEZ LLORENTE

**LA FILOSOFIA COMO COMPROMISO EN ARTURO ANDRÉS
ROIG**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de julio de 2009**

**LA FILOSOFIA COMO COMPROMISO EN ARTURO ANDRÉS
ROIG**

**Trabajo de grado presentado por Humberto Javier Hernández Llorente, bajo la
dirección del Profesor Francisco Sierra Gutiérrez, como requisito parcial para
optar al título de Licenciado en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de julio de 2009**

ÍNDICE

CARTA DEL DIRECTOR	4
AGRADECIMIENTOS.....	10
INTRODUCCIÓN.....	12
1. LA FILOSOFÍA COMO COMPROMISO: UNA JUSTIFICACIÓN	16
1.1 La filosofía como saber crítico y su normatividad: la influencia de Kant	19
1.2 Las condiciones de posibilidad del “comienzo de la filosofía”: la influencia de Hegel.....	21
1.3 El problema del discurso filosófico en Latinoamérica	26
2. EL A PRIORI ANTROPOLÓGICO	36
2.1 El sujeto del <i>a priori</i> antropológico	37
2.2 El <i>a priori</i> biológico	42
2.3 El imperativo categórico y el <i>a priori</i> antropológico	44
2.4. El <i>a priori</i> antropológico y la moral de la emergencia	48
3. LA MORAL DE LA EMERGENCIA	50
3.1 La naturaleza y la cultura.....	52
3.2 Una propuesta moral en tiempos de crisis	58
3.3 La moral de la emergencia: principales características.....	61
3.4 La moral de la emergencia y las morales emergentes	69
4. HACIA UNA FILOSOFÍA COMO COMPROMISO	78
4.1 Las filosofías de la dominación	78
4.2 Los principios de una filosofía como compromiso	83
4.3 Dificultades de esta concepción.....	90
CONCLUSIONES.....	93
BIBLIOGRAFÍA.....	98

AGRADECIMIENTOS

Aunque soy consciente que a esta carrera llegué por accidente y me ha costado demasiado, debo agradecer a muchas personas que a lo largo de este caminar me han ayudado a andar por el duro y exigente camino de la filosofía. En primer lugar, a mis padres, porque si no fuera por ellos no hubiera tenido la oportunidad de estudiar en esta Universidad, algo a lo que muy pocos colombianos tienen acceso. Mi intención no era estudiar en la Javeriana, pues la veía muy lejana de las posibilidades económicas de mi familia. Sin embargo, fueron ellos quienes me motivaron a ingresar y gracias a su gran esfuerzo hoy puedo decir que les he correspondido con creces. A ellos infinitas gracias.

En segundo lugar, quiero agradecer a la Universidad, ya que en ella aprendí a asumir con mucha responsabilidad el reto de contribuir al cambio de la realidad que vive el país. A la facultad, porque fue gracias a la exigencia de sus maestros que aprendí a no hacer las cosas mediocrementemente. Asimismo, por la calidez de sus miembros que, desde Amparito, la inolvidable Ceci, Omaira, Conchita, las Marticas, y hasta Adriana y Alfonso, siempre me hicieron sentir en un ambiente de mucha confianza.

También al Centro Pastoral San Francisco Javier de la Universidad, puesto que allí aprendí a reafirmar mis creencias y a fomentar el diálogo en un universo tan plural como lo es la universidad. Igualmente, porque logré reconocer la dura realidad que viven muchos colombianos, y frente a la cual es urgente y necesario el servicio.

En tercer lugar, debo agradecer a mis dos “ángeles” en el desarrollo de esta tesis: a Luis Carlos y a Pacho. A Luis Carlos porque siempre sacaba un espacio de su apretada agenda para leer y corregir mi tesis, así no supiera mucho de filosofía latinoamericana. De la misma manera, porque, más que el director del programa de Voluntariado Javeriano, ha sido alguien que siempre me ha apoyado con sus chistes, consejos y regaños. A Pacho porque es un maestro en todo el sentido de la palabra y,

principalmente, porque, aunque tiene múltiples ocupaciones, siempre se ha mostrado como alguien cercano y muy solidario con el trabajo de los estudiantes y, en este caso, el mío.

En cuarto lugar, a mis hermanos Juan David y Julián, y a mis hermanas Maritza y Sandra, por, en una u otra medida, darme apoyo y preocuparse constantemente por el estado de mi trabajo de grado; he aquí el resultado. Aprovecho también para agradecer a todos mis amigos (que no tengo dar los nombres porque saben quiénes son y no me alcanzarían las páginas para nombrarlos), pues sin ellos mi vida universitaria no hubiera sido la misma. Gracias por las experiencias vividas, por los malos, difíciles y alegres momentos que nos ayudaron a crecer como personas. Por último, y no menos importante, quiero agradecerle a mi Diana preciosa, porque fue quien me dio el impulso emocional para terminar este trabajo de grado en un momento en el que me encontraba muy desanimado.

Esta tesis va dedicada a tres seres muy especiales. A Dios, porque sólo él sabe completamente mis luchas, mis problemas y los dilemas que aun asaltan mi vida. A mi abuela Antonia en Montería quien, a pesar de quedar viuda muy joven, sacó adelante a mis tíos y a mi padre lavando ropa, y con su lucha, aun ahora a los noventa y seis años que cumplirá, es una clara muestra de lo que quiero exponer en este trabajo. Y a Ramón, por ser el amigo que siempre me ha escuchado; estoy completamente seguro que, como él mismo lo dice, algún día se graduará de filósofo en esta universidad a pesar de las circunstancias actuales.

INTRODUCCIÓN

Arturo Andrés Roig es uno de los pensadores más destacados de los últimos años en el contexto latinoamericano. Además de su vasta obra, ha contribuido y participado decisivamente en los debates filosóficos contemporáneos. Por tal razón, su obra y su pensamiento son muy conocidos a nivel europeo, asiático y africano¹. Desafortunadamente, es poco conocido y trabajado en el medio académico colombiano debido, en buena medida, a la escasa bibliografía existente en el país de sus obras que, por fortuna, gracias a la Internet, hace posible hallar unas cuantas, así como algunos de sus comentaristas.

Nació en Mendoza, Argentina, en 1922. En esta misma ciudad realizó sus estudios de filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo. Posteriormente, hizo sus estudios de postgrado en París. Allí tuvo contacto directo con la filosofía europea, con un marcado interés hacia los antiguos. A su regreso de Europa, se concentra en el estudio de la obra de Platón y publica su trabajo: *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Al mismo tiempo, empieza con los estudios sobre el pensamiento en la región de Mendoza y, a la postre, del pensamiento argentino.

Sólo hasta la década del setenta sus preocupaciones se vuelcan hacia Latinoamérica debido, en cierta medida, al pensamiento de Leopoldo Zea y su proyecto germinal sobre una historia de las ideas en América Latina. Esto significó un giro radical de Roig hacia los problemas de la realidad latinoamericana. Asimismo, en esta década del setenta, también sufrió las consecuencias de la crítica situación política de su país, marcada por la dictadura militar. A causa de ello, vivió exiliado en Ecuador tras un breve paso por Venezuela y México. Allí contribuye a recuperar, desarrollar y divulgar varios trabajos

¹ Como lo afirman Fornet-Betancourt y Biagini, tanto en África como en Asia, su pensamiento ha contribuido a iniciar la articulación de las ideas de postcolonialidad. *Cfr.* BIAGINI, Hugo; FORNET-BETANCOURT, Raúl (editores), *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig: filósofos de la autenticidad*, Aachen, Verlag Mainz, 2001, pág. 26.

sobre el pensamiento ecuatoriano. Diez años después, vuelve a su país donde sigue hasta la fecha trabajando en la Universidad de Cuyo.

Como muchos de sus críticos y lectores afirman, Roig es un gran conocedor de la obra europea pues, más allá de Platón, se ha ocupado de todos los aspectos de la tradición Occidental. De esta manera, además de Platón, los filósofos helenísticos, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Foucault, y postmodernos como Lyotard y Vattimo, están presentes en sus concepciones y planteamientos. Igualmente, es conocedor muy cercano del pensamiento de los latinoamericanos: Rodó, Bilbao, Martí, Vallenilla, Alberdi, Sarmiento, entre otros, y a quienes ha estudiado y trabajado con ellos en el proyecto de historia de las ideas. En el contexto contemporáneo latinoamericano, ha conocido y debatido el pensamiento de autores como Mariátegui, O’Gorman, Salazar Bondy, Dussel, Cerutti o Castro-Gómez.

El presente trabajo está motivado, además de dar a conocer a Roig, por una preocupación central en su filosofía, a saber, la concepción de la filosofía como un compromiso frente a la realidad social que afronta Latinoamérica. Preocupación que, por supuesto, también se encuentra fundada en una inquietud propia: ¿cuál es la labor que puede o debe realizar un filósofo en un contexto en el que la pobreza, la violencia, la indiferencia y la polarización, son el pan de cada día?

Así pues, el propósito de este trabajo es exponer las principales características de la filosofía como compromiso que propone el filósofo argentino. Para tal fin, se tendrán cuatro preguntas orientadoras, a saber: ¿qué puede hacer la filosofía, o más aún, un filósofo, para generar cambio en una realidad como la latinoamericana?, ¿cómo se puede hacer un proyecto de “unidad” que no caiga en lo mismo que otros proyectos latinoamericanos?, ¿es esto posible? Y, siendo aún más radicales, ¿es posible hablar de un proyecto de unidad basado en la “identidad latinoamericana”?

Para dar respuesta a estas preguntas, en consonancia con el propósito de este trabajo, se trabajarán cuatro asuntos complementarios, uno por capítulo. En el primero, se expondrá una justificación del problema de por qué es necesaria una filosofía como compromiso. Para tal efecto, se hará referencia a dos de las principales fuentes de las que bebe el pensamiento roigueano: Georg Wilhelm Friederich Hegel e Immanuel Kant, a partir de las cuales éste toma forma mediante la construcción de las categorías con las que analiza la situación del pensamiento latinoamericano.

En el segundo capítulo, se expondrá la decisiva noción del ‘*a priori* antropológico’, una categoría fundamental en la concepción roigueana, que constituye el cimiento sobre el que el argentino comienza a articular la reflexión teórica, la realidad y la acción, arraigos de una filosofía como compromiso. Es más, esta categoría le permite a Roig hacer una re-significación de nociones tales como: el sujeto, las necesidades y la dignidad, a la luz de las que examina la noción kantiana del imperativo categórico, una de las concepciones centrales de muchas morales deontológicas que, según el filósofo argentino, ha desconocido, sin embargo, aspectos biológicos y materiales que también son fundamentales para pensar lo humano.

En el tercer capítulo, se analizará la categoría roigueana de ‘la moral de la emergencia’, con la que se pone en juego el *a priori* antropológico. Para ello, se explorarán aspectos tales como la relación entre la naturaleza y la cultura y su importancia para una reflexión moral; por qué hablar de una nueva propuesta moral en un contexto de crisis ética y, finalmente, poder detallar las principales características de dicha moral y poder relacionarlas con casos concretos de la realidad latinoamericana.

Por último, en el cuarto capítulo, se recogerán las preguntas planteadas inicialmente para exponer la propuesta de la filosofía como compromiso en Roig, a la luz del *a priori* antropológico y la moral de la emergencia, en contraposición a filosofías que legitiman ordenes de violencia, desigualdad, olvido del otro y opresión. Para terminar, se harán

algunas observaciones acerca de las dificultades que presenta esta concepción de la filosofía como compromiso en Roig y, poder llegar así, a sacar algunas significativas conclusiones personales, en la sección final de este Trabajo.

1. LA FILOSOFÍA COMO COMPROMISO: UNA JUSTIFICACIÓN

Desde sus mismos comienzos, la filosofía latinoamericana nunca ha perdido como referencia al pensamiento europeo. A lo largo del tiempo, los pensadores del subcontinente latinoamericano siempre han tenido fuertes influencias de varios autores de la tradición europea, a los cuales han criticado, interpretado, y, por así decirlo, “adaptado” tanto al contexto y las problemáticas del subcontinente como a las de cada país. Son muchos los autores que han influido en los pensadores latinoamericanos, como por ejemplo, Santo Tomás en el periodo colonial, en donde una de las tres escuelas escolásticas que existían en la época se basaba en su pensamiento, que era seguido por carmelitas, dominicos, agustinos y mercedarios, y al igual que en la edad media trabajaba de acuerdo con el método educativo escolástico. Otros casos destacados son el de Karl Marx, que es retomado por José Mariátegui para explicar la realidad peruana y crear un socialismo propio; o más recientemente, el análisis que plantea Enrique Dussel desde la alteridad para poder hablar de una ética de la liberación y cuya principal fuente es Emmanuel Levinas.

Ha sido tal la influencia que muchos de los planteamientos de estos pensadores fueron vitales para la construcción de las naciones latinoamericanas, tal es el caso del positivismo comteano en la configuración del proyecto político mexicano basado en la ciencia y el progreso entre mediados y finales del siglo XIX. Inclusive, algunos pensadores europeos compartieron ideas con algunos de los libertadores y pensadores latinoamericanos que se encontraban a la tarea de forjar los proyectos políticos de sus naciones, como el caso de Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander con el filósofo utilitarista inglés Jeremy Bentham. Así pues, a lo largo de la historia del pensamiento latinoamericano, desde la colonia, pasando por la filosofía de la liberación hasta las nuevas tendencias, los referentes europeos siempre han estado presentes. Es una larga

lista de filósofos que fueron recibidos, transformados y transmitidos a las siguientes generaciones.

No obstante, esto no quiere decir que la filosofía latinoamericana pretenda ser una copia de la europea. Por el contrario, lo que muchos pensadores latinoamericanos pretenden es tomar un distanciamiento intelectual y cultural de Europa, pues consideran que solamente de esta manera se podrá hacer un análisis filosófico de la realidad subcontinental. Para el siglo XX en este giro fue determinante el circunstancialismo, la teoría propuesta por José Ortega y Gasset, lo cual no es una mera casualidad, ya que el filósofo español se encontraba en una época en la cual la filosofía española no tenía cabida ni era tenida en cuenta por los europeos, quienes únicamente veían en la filosofía inglesa, francesa y alemana las únicas reconocidas, y que además, eran avaladas por siglos de tradición.

Con la “circunstancia” orteguiana hay una crítica al objetivismo que ha caracterizado a la filosofía europea, la cual pretende dar una concepción única de la realidad y del sujeto². Contrario a esta posición, el filósofo español busca reivindicar la historicidad del hombre a partir de su relación con las cosas y el mundo circundante con el cual crea un espacio de coexistencia. La circunstancia, aquello que el sujeto vive como situación vital y dentro de ella se halla dentro del mundo, es fundamental para la vida del hombre, pues en la medida que éste adquiere mayor consciencia de sus circunstancias podrá desplegar todas sus capacidades y podrá hacer de esta relación de coexistencia con su realidad³, en la que ese espacio que rodea el hombre es transformado a partir de sus necesidades y la forma cómo aprecia el entorno, es una relación propia y no impuesta por la perspectiva de otros. El problema generado por el pensamiento europeo, principalmente en la “periferia”, radica en que ha impuesto una manera de ver la realidad en detrimento de las

² Esta filosofía que critica el filósofo español es, en especial, la que es heredera del cartesianismo.

³ Para Ortega Gasset la realidad va más allá de lo físico e inmediato, también involucra lo histórico, lo espiritual o lo remoto

propias circunstancias. Este es el sentido de la famosa afirmación orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo a mí”⁴, la cual es una denuncia contra las filosofías o sistemas políticos que imponen una forma de ver la realidad, por lo que es urgente para que se miren las propias circunstancias, ya que allí es donde está en juego la vida misma del hombre.

Así pues, basados en el circunstancialismo los pensadores latinoamericanos se empezaron a centrar en destacar las particularidades de las circunstancias de Latinoamérica, cómo el hombre las confronta y la interpretación que a partir de esta relación se puede establecer; porque es aquí, en las propias circunstancias, donde está en juego la realidad latinoamericana. Esta idea se puede ver claramente, aunque con sus matices, en filósofos como Arturo Andrés Roig (1922), uno de los pensadores más notables en el contexto latinoamericano de las últimas décadas y muy reconocido a nivel local y europeo, cuya perspectiva se orienta hacia una visión historicista de la filosofía que conduzca a la liberación de los pueblos.

Con respecto a Roig, además de esta influencia de Ortega y Gasset, en el pensamiento del filósofo argentino convergen dos grandes fuentes con base en las cuales toma forma su pensamiento: Georg Wilhelm Hegel e Emmanuel Kant⁵, de los que tomará los insumos para construir sus propias categorías y conceptos filosóficos a partir de los cuales analizará el pensamiento latinoamericano, el cual, según Roig, ha legitimado un estado de cosas en los que la opresión, la desigualdad, el olvido del otro y la violencia priman, frente a los cuales son necesarios la acción y la denuncia, principios de una filosofía como compromiso. Por tanto, para hablar de una filosofía que conduzca a la

⁴ Sobre el Circunstancialismo se puede ver el ensayo de 1910 *Adán en el paraíso*, pero con mayor desarrollo en: ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, México, REI, 1987. (La cita es de la página 77).

⁵ A diferencia de Hegel, un autor muy conocido, trabajado y que ha influido decisivamente en el pensamiento latinoamericano, sobre Kant, aunque se sabe que ha tenido recepción en el subcontinente, no existe una investigación detallada que hable sobre el tema y la magnitud de su influencia como sí ocurre con el primero.

acción y la denuncia, es necesario mirar las categorías y conceptos a partir de los cuales se pueda dar paso a una filosofía más sensible y cercana a la realidad latinoamericana.

Así pues, en el presente capítulo se mirarán los aspectos anteriormente nombrados. En primer lugar, se observarán los planteamientos kantianos con base en los cuales el filósofo argentino busca reivindicar la filosofía como saber crítico. Pero un saber crítico no sólo a nivel epistemológico, sino también a nivel antropológico, es decir, un saber en el que las condiciones de posibilidad no se desligan de una historia, unas prácticas, normas, costumbres y un sistema de relaciones de una época determinada, en las cuales se puede ver al hombre en su situación concreta y cotidiana. En segundo lugar, se verá cómo Hegel plantea el desarrollo de estas condiciones de posibilidad en el contexto histórico donde se da el comienzo de la filosofía, a partir de lo cual Roig podrá hablar de estas posibilidades en la filosofía latinoamericana, que en síntesis, se enuncia en la autoafirmación de un sujeto como valioso a sí mismo. Por último, se mirará cómo estas condiciones de posibilidad para que se dé la filosofía han tenido dificultades en Latinoamérica, ya que este afirmarse como valioso a sí mismo no se ha dado en todos los hombres.

1.1 La filosofía como saber crítico y su normatividad: la influencia de Kant

La filosofía en cuanto saber crítico es un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo, o dicho en otras palabras, es una filosofía de la filosofía. Aunque esto se ha visto a lo largo de la historia, sólo fue hasta Kant que se logró hacer mayor énfasis sobre este carácter. Siguiendo al filósofo alemán, Roig considera que este carácter propio de la filosofía se encuentra enfocado hacia la determinación de los límites y posibilidades de la razón. En la conclusión de los *Prolegómenos*, Kant afirma que, a pesar de que los límites de la razón se encuentran determinados por la experiencia y que es imposible para la razón humana elevarse sobre este campo, el hombre tiende a sobrepasarlos. En este sentido, la filosofía debe ser un saber que a partir de la crítica debe buscar regular la

razón. No obstante, en muchas ocasiones esta labor regulativa de la razón que se da a la filosofía es incompatible con el modo de ser del hombre, puesto que muchas veces las normas de la razón sobrepasan y contradicen al actuar cotidiano del hombre. Por tal razón, el filósofo argentino observará que las intenciones de la filosofía no sólo deben ser epistemológicas, sino también antropológicas, ya que “se trata de una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica”⁶.

Roig encuentra dos rasgos propios de la filosofía que no se tienen que eliminar el uno del otro, sino que por el contrario es necesario dar su lugar a cada uno. Por una parte, un carácter epistemológico según el cual se determinan los límites de la razón, y de ahí, las condiciones de posibilidad del saber científico por medio de los juicios sintéticos *a priori*. Por otra parte, un carácter antropológico que muestra la disposición natural del hombre a hacer metafísica, y por ello, aunque se sabe que la razón tiene límites, inevitablemente y de manera necesaria siempre lo hará. En suma, la filosofía es, a partir de Kant, un saber crítico en dos sentidos: uno lógico-trascendental y otro antropológico, pero se le ha dado una mayor primacía al primer aspecto. Por su parte, lo que pretende el mendocino es darle a la tradicional crítica de la razón una extensión a favor de lo antropológico⁷.

Esta visión no invalida las formas *a priori* de la razón, pero tampoco se desliga de la afirmación de un sujeto en un conjunto de normas, tradiciones y relaciones sociales de una época determinada. Toda construcción lógica y epistemológica, como el caso del *a priori*, que siempre busca la generalización y la universalización de sus principios, tiene su raíz antropológica, o lo que es lo mismo, en toda investigación o discurso que norme la objetividad es necesario reconocer su “contenido antropológico” en la medida que el

⁶ ROIG, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FcE, 1981, pág. 9.

⁷ Cfr. PÉREZ ZAVALA, Carlos, *Arturo Andrés Roig*, cap. 5, en: www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/. Fecha de consulta: 16/03/2009.

hombre es sujeto y objeto de la investigación misma⁸. Es en este sentido según el cual Roig encuentra que en Kant, junto al *a priori* de carácter lógico y epistemológico, existe un *a priori* antropológico. Ambos se organizan sobre una cierta normatividad, de ahí que, “lo crítico mismo exige necesariamente lo normativo, como cosa interna de la filosofía”⁹.

Pero, ¿qué aporta esta concepción a la visión de filosofía propuesta por Roig? Hasta el momento, se puede afirmar que, en primer lugar, al contener una normatividad propia la filosofía presupone unas prácticas, en consecuencia, y en segundo lugar, no se pretende que la filosofía sea una práctica “utilitaria” como sí lo pueden ser otro tipo de conocimientos de corte científico. Por el contrario, se pretende rescatar el valor de la filosofía como “saber de vida”, algo propio de filosofías como la antigua y la estoica. De ahí que, según el filósofo argentino, la filosofía no proviene ni es exclusiva de la academia sino también de la realidad misma, la cual abarca desde las realidades científicas hasta la realidad de la cotidianidad, siendo esta última, indispensable como fuente de conocimiento para la filosofía.

1.2 Las condiciones de posibilidad del “comienzo de la filosofía”: la influencia de Hegel

Esta normatividad propia de la filosofía se puede ver cuando Hegel se plantea el problema del “comienzo de la filosofía”. En efecto, el filósofo alemán trata este problema de una manera histórica, o lo que es lo mismo, de acuerdo a un comienzo concreto en tiempo y espacio. Así pues, el comienzo de la filosofía se da en dos niveles de determinabilidad: en primer lugar, a nivel abstracto o universal, y en segundo lugar, a nivel histórico o concreto.

⁸ Cfr. CERUTTI, Horacio; LAPUENTE, Manuel (comps.), *Arturo Andrés Roig: filósofo e historiador de las ideas*, México, Universidad de Guadalajara, 1989, págs. 237-240.

⁹ ROIG, *Teoría y crítica...*, *Op. Cit.*, pág. 10.

El primer nivel hace referencia a las condiciones de posibilidad a nivel del pensamiento bajo las cuales se da la filosofía. Dentro esta perspectiva el filósofo alemán sostendrá que la filosofía comienza en donde el pensamiento ha alcanzado su existencia en libertad, es decir, donde éste se pueda concebir como universal y pueda representar el mundo en la forma de universalidad. Es

Saberse como algo universal, saber que yo soy algo universal, infinito, o pensarse como una esencia libre que se refiere a sí misma. (...) Yo lo pienso en tanto que lo pienso es lo mío; y aun cuando es mi pensar, sin embargo, vale para mí como lo absolutamente universal¹⁰.

Este pensamiento libre se da en un sujeto que ha dejado su estado de naturaleza para inmiscuirse en su propia constitución, es decir, que ha dejado su estado de unidad con la naturaleza, el cual, según Hegel, es el estado más bajo, puesto que en éste el individuo no se piensa a sí mismo, ni mucho menos se piensa como partícipe de la universalidad. Empero, esta libertad del pensamiento únicamente se podrá dar donde el individuo se conciba y se perciba como individuo, “donde el sujeto se sabe como tal en la universalidad, o donde la conciencia de su personalidad, la conciencia, se manifiesta teniendo en sí un valor infinito; en tanto que *me pongo para mí y valgo sencillamente para mí*”¹¹. Esta última afirmación es la que, según Roig, resume el planteamiento sobre el comienzo de la filosofía: la filosofía comienza donde el sujeto filosofante se tenga a sí mismo como valioso absolutamente, e igualmente, vea como valioso el conocerse a sí mismo¹².

Este sujeto que se reconoce a sí mismo como parte de lo universal no se da de manera aislada, pues necesita de ciertas condiciones que le garanticen pensar libremente, es decir, que necesita de un contexto en el que su libertad práctico-política pueda desplegarse. A esto se hará referencia con el segundo nivel, ya que “cuando decimos que

¹⁰ HEGEL, Georg Wilhelm, *Introducción a la historia de la filosofía*, traducción de Eloy Terrón, Buenos Aires, Aguilar, 1973, pág. 198.

¹¹ *Ibid.*, pág. 197 (el subrayado es nuestro).

¹² ROIG, *Teoría y crítica...*, *Op. Cit.*, pág. 11.

la conciencia de libertad pertenece al surgir de la filosofía, la filosofía exige un pueblo cuya existencia tenga por base ese principio¹³. Este principio, la conciencia¹⁴ de libertad, debe ser el fundamento de las leyes, la constitución, la legislación, el estado y el pueblo en su totalidad, ya que de esto depende que no solo el sujeto, sino también el pueblo, se conozcan a sí mismos, y por tanto, esté la filosofía. En un estado donde la escisión del hombre con la naturaleza no se ha dado, se debe a que sus constituciones no garantizan la libertad de los individuos y, en consecuencia, su conciencia de individualidad.

En suma, para Hegel el comienzo de la filosofía se da en donde exista una conciencia de libertad por la cual el sujeto pueda concebirse en la universalidad, y por tanto, pueda ponerse como valioso a sí mismo. No obstante, la condición de este sujeto no es singular, por el contrario, es plural en cuanto se hace referencia a una universalidad solo posible desde la pluralidad. Con base en lo anterior, Roig sostendrá que a partir Hegel se puede enunciar el *a priori* antropológico como el querernos a nosotros mismos como valiosos y tener como valioso el conocernos a nosotros mismos, independientemente de quien sea la persona que ponga de manifiesto dicho punto¹⁵.

Ahora bien, el punto fundamental de este problema radica en que, aunque pareciese que el comienzo de la filosofía es un mero dato histórico, aquí se están poniendo en juego, por encima del comienzo concreto, las condiciones de posibilidad bajo las cuales se da dicho inicio. En este sentido, el filósofo argentino sostendrá que no es tan importante hablar de un comienzo único de la filosofía, sino de re-comienzos, puesto que intrínsecamente este comienzo está dando unas normas bajo las cuales se puede dar la enunciación del *a priori* antropológico, que varían a lo largo de la historia.

¹³ HEGEL, *Introducción...*, *Op. Cit.*, pág. 199.

¹⁴ Entiéndase conciencia en el sentido hegeliano, es decir, como el mirar de una autoconciencia a otra, por lo que la conciencia de libertad no es solamente en sentido individual, sino también colectivo en donde el otro reconoce la propia universalidad.

¹⁵ *Cfr.* ROIG, *Teoría y crítica...*, *Op. Cit.*, pág. 11.

La normatividad propia de la filosofía, entonces, pone de manifiesto el *a priori* antropológico, ya que se destaca el carácter humano de todo tipo de actividades y prácticas tanto científicas como humanísticas en las cuales el hombre pone en juego una actitud creadora y transformadora de su presente. De igual manera, es indispensable que existan unas condiciones bajo las cuales se pueda pensar libremente. En un sistema de opresión, dictadura o totalitarismo es imposible ponerse a sí mismo como valioso, reconocerse como parte de una universalidad o ser consciente de la propia individualidad.

Ahora, para la concepción de filosofía que propone Roig es determinante presentar, a partir de la normatividad, un tipo de filosofía diferente al tradicional, al ligado a la academia. Cabe aclarar que, al ser la normatividad interna a la filosofía misma, el camino que Roig pretende empezar a recorrer no tiene como fin un lugar y una ruta determinada escogida caprichosamente. Si así lo fuera esto no sería normativo, ya que las normas se fundan sobre una objetividad propia, es decir, se encuentran basadas en un sujeto puesto como objeto del filosofar. Se trata, entonces, de una vía que surge de las necesidades del pueblo para saber a dónde se desea llegar.

Dos aspectos que se pueden derivar de esta concepción y que son característicos del pensamiento roigueano, se centran, en primer lugar, en el rescate de la cotidianidad. El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un “ponerse”, exige el rescate de la cotidianidad, pues se busca sacar al sujeto de cualquier grado de determinabilidad que no sea el suyo propio, ya que en caso de ser otra, además de sacar al sujeto de su cotidianidad, éste se encontraría observado desde una perspectiva que viene fuera de él¹⁶. A más de esto, se le otorga al sujeto una mayor participación, puesto que posee una actitud creadora y transformadora; es un hombre actor y autor de su propia historia.

¹⁶ ROIG, *Teoría y crítica...*, *Op. Cit.*, pág. 12.

Como lo sostiene Günther Mahr, el constituirse como un ponerse a sí mismo como valioso implica

La capacidad del hombre de hacer experiencias y de sus experiencias fácticas en la historia, pero por el otro lado su perspectiva no se reduce a los meros hechos. Incluye también las posibilidades no realizadas en una situación histórica específica, lo no completado debe-ser y querer-ser de los sujetos¹⁷.

Y en segundo lugar, ver a la filosofía como un “saber de vida” en el cual la cotidianidad juega un papel central, ya que es dentro de ella donde el hombre se realiza y se afirma. Esto involucra un sistema de códigos de corte social-histórico que se manifiestan en todo discurso posible. Esta filosofía como “saber de vida” no es vista como un saber con tintes vitalistas, como se puede ver en el circunstancialismo orteguiano, sino más bien como un saber “entregado a lo social”, un saber que, como se verá más adelante, tiene en cuenta al otro.

Hasta el momento, se han mirado algunos de los presupuestos bajo los cuales Roig plantea su concepción de filosofía. Es evidente que, frente a las concepciones de la filosofía kantiana y hegeliana, el énfasis del pensador argentino está en recuperar la dimensión antropológica de la filosofía, para lo cual es importante recuperar la dimensión cotidiana y cercana al contexto socio-histórico en el que se encuentra inmiscuido la vida del sujeto que filosofa, o dicho en otras palabras, ver en la cotidianidad una de las condiciones para que la filosofía se acerque a la realidad latinoamericana, y así, darle una proyección social.

Ahora bien, muchas concepciones filosóficas latinoamericanas se fundamentan sobre la denuncia de las consecuencias que ha traído la filosofía europea para el subcontinente, sobremanera, el olvido del otro que se deriva del eurocentrismo que trae consigo. Sin

¹⁷ MAHR, Günther, “El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea”, en: *Utopía y praxis latinoamericana*, enero-marzo 2003, vol. 8, número 020, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, págs. 41-48, pág. 43.

embargo, aunque muchos pensadores latinoamericanos hayan propuesto su filosofía como un saber liberador frente al estado de opresión que el pensamiento europeo legitimaba con la colonia y la dependencia, éstos terminaron contradiciéndose a sí mismos al volver sus discursos alienantes los cuales, al igual que el discurso europeo, legitimaron una situación en la que la desigualdad, la violencia y el olvido del otro prevalecían.

1.3 El problema del discurso filosófico en Latinoamérica

Con Hegel se pudo ver que la filosofía comienza en donde un sujeto se autoafirma como valioso a sí mismo, pero que este sujeto que se pone como valioso a sí no lo hace de forma singular, ya que necesita de un pueblo en el cual pueda concebirse como universal pero de forma plural, en el que no será un “yo” sino un “nosotros” que será unidad en la pluralidad. En el caso latinoamericano, esto se puede evidenciar en la búsqueda constante de una libertad y una autenticidad con miras al reconocimiento como “latinoamericanos”. No obstante, según Roig, con la afirmación de un “nosotros” se está postulando una unidad que de entrada tiene una dificultad: la inevitable diversidad propia de los hombres que se pretenden reconocer como “latinoamericanos”. “Cada uno de nosotros, cuando se declara “latinoamericano” lo hace desde una parcialidad, sea ella su nacionalidad, el grupo social al que se pertenece, las tradiciones dentro de las cuales se encuentra”¹⁸. Se cree que desde el punto de vista desde el cual se afirma es necesariamente el de todos.

La irremediable consecuencia que esto ha generado radica en pensar la diversidad como una unidad en la cual, sabiéndose que al hacer referencia al “nosotros” se tiene en cuenta a “todos los hombres”, son “algunos” los que miran por los demás. Estas posiciones se encuentran fundadas en una metafísica que al igual que la tradicional busca esencias, pero, en este caso, éstas se encuentran fundamentadas en ideologías. De este modo, así

¹⁸ ROIG, *Teoría y crítica...*, *Op. Cit.*, pág. 20.

como a lo largo de la historia han existido diferentes grupos con diferentes proyectos de identidad, también ha habido diferentes afirmaciones del “nosotros como valiosos”.

Esta búsqueda de identidad está íntimamente relacionada con la historia, ya que el hombre es un ser histórico que no puede desvincular su vida práctica de su realidad histórica, por tanto, la búsqueda de identidad necesariamente requiere mirar la propia historia, gracias a la cual el hombre puede encontrar su libertad. Ahora, tanto en Hegel como en otros pensadores latinoamericanos ha existido un desconocimiento de la historicidad de América, y en el caso de los pensadores latinoamericanos, han hablado en nombre de una identidad creada a partir de sus propias concepciones.

Según Hegel, América no tiene importancia histórica, y la poca historia que se podía contar del continente se ha ido desapareciendo a causa de la colonización europea, razón por la cual se está convirtiendo en un reflejo de Europa, y más aún, como ente histórico a la manera de la historia universal, no está acabada de formar. Sus ciudadanos no son libres, sus condiciones geográficas no contribuyen para el libre desarrollo de las personas y sus modelos políticos no dan las garantías para la libertad de los individuos. Por el contrario, en el caso de América del Norte, aunque sus estados están constituidos con un centro político, éstos no se encontraban, para la época, totalmente establecidos, principalmente porque no hay división de las clases sociales, algo propio de un estado desarrollado. Por otra parte, los estados de América del Sur están constituidos a partir de modelos militares donde aún prima la violencia. En consecuencia, Hegel verá en América “el país del porvenir”, en donde a pesar de que no posee valor histórico existe la esperanza de que en un futuro éste se muestre y llegue a formar parte de la historia universal. Por tanto, en el continente americano la filosofía no se puede ejercer debido a que no cumple funciones proféticas para hablar de lo que ha sido o será porque sólo

habla sobre lo que es y es eterno¹⁹. Situación diferente a la de los griegos, quienes vivían en un ambiente en el que el individuo podía hacer pleno uso de su libertad, destacándose principalmente en el campo político, con respecto de las decisiones sobre el destino de la polis y la elección de sus gobernantes. Claro está, que este derecho sólo lo gozaban algunas personas.

Uno de los principales efectos que trajo dicha concepción radica en mostrar a América como un concepto “vacío” que sin embargo posee un grado de futuridad, una esperanza, que no se encuentra cerrada como el caso de África. A la luz de esta afirmación, los proyectos que se han intentado generar a lo largo de la historia latinoamericana buscan en principio “llenar” de contenido ese vacío que representa América, el cual, con el paso del tiempo, fue dando lugar a lo que hoy en día se conoce como “Latinoamérica” en contraposición a “Angloamérica”, cuyo desarrollo le permitió abrirse rápidamente un espacio en la historia universal y tener un “nombre propio”.

Al estar la identidad relacionada con la historia, esta búsqueda de una historia propia trae consigo una búsqueda de una identidad “latinoamericana”, la cual estuvo a la base de la afirmación de un sujeto que se afirma como valioso pero que fue imponiendo su mirada a los demás para buscar “unidad” frente a esa realidad que se le presenta como diversa. Esto da paso a un sujeto opresor, el cual, siguiendo a Roig, no se ha identificado de la misma manera a lo largo de la historia, ya que el sujeto que enuncia el discurso sobre la realidad cambia. Esto es propio de filosofías que camuflan en nombre de la libertad un orden de opresión y violencia cuyo fin es el mismificar a ese otro diverso.

Esta historia de la “unidad” tiene comienzo en el momento de conciencia para sí de un determinado grupo social en un momento en el que eran otros los que pensaban por y sobre ellos. Fue cuando se dieron cuenta de que podían ser sujetos abiertos a la historia

¹⁹ Cfr. HEGEL, Georg Wilhelm, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Altaya, 1994, págs. 169-171.

como uno de sus actores. Pero esta búsqueda de “unidad” no parte de un mismo sujeto que la enuncia, ni del mismo horizonte de comprensión, ni mucho menos, define de la misma manera la realidad de la que habla. No obstante, sí es común en todos ellos que se definen por vía de oposición frente a un “otro”. Esto supone una negación, en algunos casos absoluta, por medio de la cual se destaca lo que a “nosotros” no nos caracteriza, y a partir de esto se afirma la propia historia y tradición. A medida que se fue materializando, aunque con sus matices, lo que afirmaba Hegel, a saber, que América se empieza a incorporar al proceso civilizatorio europeo y a hacer parte de la historia universal, esta definición por simple oposición se fue haciendo obvia.

La oposición frente a una Norteamérica o Angloamérica desarrollada y civilizada, sumado a la competencia entre las dos potencias de la época, Francia e Inglaterra, en sus procesos de colonización, dieron pie para que los criollos, el primer grupo que, según el filósofo argentino, se pensó como valioso a sí, adaptaran la idea de los franceses que pretendía destacar una latinidad, propia de su lengua, tradición y cultura frente a una cultura pragmática, puritana y sin “espíritu” que caracteriza a los ingleses. Así pues, la versión americana de esta idea pone el agregado de “latinidad” a América, es decir, un adjetivo que acompañaría al nombre propio para resaltar una esencia propia de las gentes de las tierras americanas en las que se habla español²⁰. A las claras, esta primera enunciación de una América Latina es en su totalidad de corte europeo, por lo que la consecuencia que se derivó de ello radica en que, detrás de la propuesta de una “latinidad” propia de los “americanos” que busca resaltar una América moderna y civilizada, existe un desprecio y odio a una América indígena y salvaje de la que no se pueden desconocer sus raíces históricas e influencia en la cultura “latinoamericana”. En suma, esta es una postura que distingue y es evidentemente propuesta por “nosotros los europeos latinos de América”, a saber, los criollos.

²⁰ Las palabras terminadas en “dad” hablan de esencias. Este es el caso de “latinidad”.

El resultado de esta concepción reside en el olvido y desconocimiento de los otros, el cual, “proviene de nosotros mismos, y el rechazo de que somos objeto por parte de ellos, lo atribuimos a su “incapacidad” para incorporarse a “nosotros”. Únicamente mediante la violencia, la fuerza, es posible reducir las masas e introducirlas en nuestro propio plan”²¹. Efectivamente, es ese olvido y desconocimiento del otro el que genera violencia, lo que da paso al fortalecimiento de visiones dualistas de la realidad latinoamericana como campo-ciudad; civilización-barbarie; dependencia-independencia; razón-fuerza; e inclusive, dominado-dominador.

Sin extenderse más, se puede afirmar que todos modelos de identidad que se han construido a lo largo de la historia hasta nuestros días siguen esta misma lógica. Desde los criollos, que fue el primer grupo en hablar de “América Latina”, hasta los discursos políticos actuales se han pensado distintos proyectos de “unidad” en nombre de los cuales han generado todo tipo de violencia. Solo basta con escuchar un discurso de alguno de los actores políticos latinoamericanos actuales y se podrá ver que, por lo general, por no decir siempre, se acude a una identidad propia dentro de un proyecto de nación en el que tienen que “entrar” todos sin importar que tengan participación en la sociedad, y quien no quepa o esté por fuera de él no será considerado como miembro de la sociedad, o en su defecto, será llamado enemigo. De ahí que, para Roig, el nombre de “Latinoamérica” sea una historia trágica sobre un proceso de humanización, en el cual se ha repetido el modelo de relación basado en el dominio propio de la colonia, cuya expresión básica era la relación dominado-dominador, y que paulatinamente se fue volviendo una expresión universal ideológica que se ha repetido a lo largo de la historia latinoamericana.

Este problema ocasionado por la afirmación de una “unidad” ha perdurado debido a que el uso que se hace del “nosotros” ha sido reducido arbitrariamente a este o aquel

²¹ ROIG, *Teoría y crítica...*, *Op. Cit.*, pág. 20.

individuo, así sean “contables con los dedos de la mano”, pero que no dejarán de ser un “nosotros”²². Este ejercicio de ponerse como valiosos hace que el “nosotros” se le atribuye a algunos a partir del cual se elabora un discurso que le da sentido. Frente a esta situación es necesaria una confrontación entre el sistema de relaciones sociales y los contenidos propios de los discursos.

Ahora, este discurso filosófico latinoamericano que ha legitimado órdenes en los cuales el olvido y desconocimiento del otro, y a la postre, el no reconocimiento de la diferencia, y en donde la autoafirmación como valiosos del “nosotros” la hace un sujeto opresor que justifica la violencia para imponer su idea, ha ocasionado, según Roig, a causa del olvido y desconocimiento del otro, un problema aún mayor: la pérdida de la historicidad de los “otros”, algo fundamental para la libertad de las personas, pues es en ella el hombre puede conocer tanto su identidad como las cadenas que lo atan. Se puede decir que “reconocer la historicidad de todo hombre es equivalente a la del reconocimiento de que absolutamente todo ser humano tiene voz”²³.

Según el filósofo argentino, la misma historiografía ha caído en este problema al establecer la distinción entre “hombres históricos”, que estudian su historia, orientan la patria y el discurso, e igualmente, son protagonistas y partícipes de ella, por lo que merecen un lugar en la historia universal; y “hombres naturales”, que son mudos, no tienen palabra, inclusive sobre su propia historia, y se les niega la voz. Esta distinción, que a las claras es ideológica, ya que en su transcurso se muestra a un hombre que fue privilegiado sin alguna razón legítima para considerarse un ser histórico que posee la historicidad así no hable, y al que le es imperativo hablar por los demás, revela un problema aún más crónico: el desconocimiento de la propia historicidad como latinoamericanos²⁴.

²² *Ibíd.*, pág. 124.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*

Cuando se le niega la palabra al “otro” también hay una negación de la propia palabra, pues en primera instancia se reduce la palabra del “otro” al grito, al cual es menester aplacar para ocultarlo, y así, no ensordecirse ni estar incómodo. Sin embargo, el sujeto opresor cree que es su voz la que está acallando los gritos cuando en verdad es su grito el que acalla, por lo que se llega a un estado de violencia en donde la identidad se encuentra en el limbo en la medida en que se sigue en una lucha por imponer esta o aquella perspectiva. Es una lucha en la que el opresor, un grupo social con poder de irrupción histórica, constituye su sistema de valores autóctonos en una noción abstracta de “identidad latina” que pretende imponer, es resistido por el oprimido. En este sentido Latinoamérica, o América Latina, sigue siendo un concepto vacío cuyo espacio pretende ser “llenado” por algún proyecto identitario que se imponga a los demás.

Pero ¿quién es ese “otro” al que se le ha negado la voz? Evidentemente es el oprimido, el pobre, el hombre que sufre de miseria, de hambre, de persecución y de muerte. “En fin, el hombre que se dio en llamar anónimo y cuyo anonimato se consumió desde las pretendidas categorías de integración que se llamaron “civilización” o el “espíritu, o “el mundo occidental y cristiano” y tantas otras cosas de parecido signo”²⁵. De cara a este contexto ¿qué papel debe cumplir la filosofía? Hasta el momento, la filosofía parece un discurso alejado de la realidad, que por el contrario, piensa su contexto en abstracto, se ha olvidado del “otro”, de la diversidad y se ha dedicado a afirmar una unidad a favor de un grupo social específico.

Es menester, entonces, recuperar de la filosofía su capacidad como saber crítico que denuncie el discurso opresor y esté en la capacidad de reconocer la diversidad y al otro. De la misma manera, debe participar de la ardua tarea de recuperar la voz de los sometidos, pues el fin es “participar en la constitución del conocimiento de un hombre

²⁵ ROIG, Arturo Andrés, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, pág. 19.

que quiere asumir desde sí mismo su propia historicidad”²⁶. Para tal fin, se necesita de una filosofía que no sea excluyente, sino incluyente, es decir, un saber integrador en el cual todos los grupos sociales se puedan realizar.

Por otra parte, no se necesita de una filosofía que piensa en abstracto, por el contrario, en primer lugar, debe ser consciente del sistema de relaciones de su época y mirar e intervenir en la discusión en el proceso bajo el cual se adviene a lo histórico y se construyen los proyectos e ideales de la sociedad. Y en segundo lugar, debe ir integrando los diferentes niveles de alteridad a esa búsqueda de unidad en la que todos puedan participar. Se pretende *afirmar plenamente* al hombre, un hombre concreto, un hombre de carne y hueso, un hombre que, más allá de su condición social, económica o política, se hace expreso en todas las latitudes del planeta, es decir, se busca hacer del hombre un ser universal²⁷.

Una filosofía como compromiso es necesaria en una sociedad en la cual existen las desigualdades, se le niegue la historicidad, la voz, a los oprimidos; una sociedad en donde no existen las condiciones para un ejercicio pleno de la libertad, la autonomía e individualidad para autoafirmarse como valioso en medio de la pluralidad y diversidad. Asimismo, esta filosofía no se debe reducir a una reflexión alejada de su contexto; más bien, debe ser un saber que se genera en contexto, o dicho en otras palabras, un saber que debe tomar conciencia de su contexto socio histórico y el sistema de relaciones sociales, costumbres y tradiciones donde y sobre el cual se filosofa. La filosofía es producto de la cultura en donde se hace, y qué menos debe hacer la filosofía que reflexionar sobre ella y de forma decisiva en lo que respecta a sus problemas, desafíos y proyectos.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 58.

²⁷ Cfr. ROIG, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2002, pág. 58.

El compromiso, entonces, implica asumir las propias circunstancias, ya que no es la circunstancia la que determina al sujeto que filosofa sino su actitud ante ella. Por tanto, se pretende que el compromiso no se confunda con un “compromisismo” o una “moda”, propia de muchos movimientos actuales, que se reducen a voluntarismos opcionales, parciales o de coyuntura. Por el contrario, este es un compromiso que no desconoce las circunstancias propias que, aunque son constitutivas, no son definitivas, pues se está en la libertad de asumirlas. Esta es una opción, no una obligación.

De la misma manera, este es un compromiso de carácter histórico, pues implica una lucha por recuperar la historicidad de todos los que, en cierta medida, no la poseen. La historia, según Roig, es una vocación ontológica del hombre en la medida que en ella éste se realiza, se gesta, y obtiene su libertad. En consecuencia, este compromiso es de carácter ontológico, ya que debe abogar para que este gestarse se dé plenamente en los hombres, esto es, que sea legítimo y no genere opresión²⁸.

Sin embargo, quedan aún unas cuantas cuestiones abiertas: si la filosofía como compromiso supone un acercamiento a la realidad del subcontinente y un compromiso con los que no tienen voz, la cual se la han quitado los grupos a la cabeza de proyectos de “unidad”, los cuales se han formulado a lo largo de la historia latinoamericana y que legitiman el uso de la violencia, la existencia de la desigualdad, el olvido y encubrimiento del otro, ¿qué puede hacer la filosofía, o más aún, un filósofo, para generar cambio en esta realidad?, ¿cómo se puede hacer un proyecto de “unidad” que no caiga en lo mismo que los demás?, ¿es esto posible? Y siendo aún más radicales, ¿es posible hablar de un proyecto de unidad basado en la “identidad latinoamericana”? Para tal fin, es necesario exponer y mirar algunas de las categorías del pensamiento roigueano, como el *a priori* antropológico y la moral de la emergencia, con base en las

²⁸ Cfr. ROIG, *Filosofía, universidad...*, *Op. Cit.*, pág. 14.

cuales se podrán examinar el grado de *legitimidad* de la afirmación como valiosos, base de la construcción de una unidad.

2. EL A *PRIORI* ANTROPOLÓGICO

Una de las categorías fundamentales para comprender el pensamiento de Roig es el *a priori* antropológico, pues este es su punto de partida para el análisis e interpretación del pensamiento y la situación latinoamericana. La apuesta del filósofo argentino se encuentra centrada en la reivindicación de lo antropológico dentro de una concepción de la filosofía como crítica que privilegiaba lo epistemológico. Así como en Kant existe un *a priori* de carácter epistemológico que habla sobre las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento científico, también existe un *a priori* de carácter antropológico según el cual el hombre es el límite y condición de posibilidad de todo discurso, teoría y acción humana. Además, sobre la base de este *a priori* antropológico, se suma otro factor fundamental dentro de la concepción de filosofía como un saber crítico, a saber, que ésta necesita de ciertas condiciones para que pueda darse como tal y en las que se incluye la autoafirmación de un sujeto como valioso, base sin la que no existiría el conocimiento, la creación y el saber humano libre. En consecuencia, el *a priori* antropológico se va a entender como la autoafirmación de un sujeto en cuanto ser en sí y para sí mismo.

Sin embargo, sobre este acto de ponerse como valioso es necesario profundizar algunos aspectos que permitan mostrar su total dimensión. En el presente capítulo se analizarán, en primer lugar, la concepción de sujeto inherente a esta categoría. En segundo lugar, el *a priori* biológico, que es anterior al *a priori* antropológico y gracias al cual Roig busca superar las visiones dualistas que se han consolidado a lo largo de la historia. Por último, se analizará su relación con el imperativo categórico kantiano a la luz de la concepción de “dignidad” que desembocará en su puesta en juego en la moral de la emergencia.

2.1 El sujeto del *a priori* antropológico

Uno de los legados de la modernidad de mayor influencia ha sido la concepción de sujeto. En efecto, muchos sistemas filosóficos y filosofías parten de una noción de sujeto, o por el contrario, de una crítica a éste. Frente a esta realidad no se encuentra alejado Roig, principalmente, debido a que ciertas concepciones de sujeto que se encuentran en las filosofías que han legitimado los mencionados órdenes en los que el olvido, la desigualdad, la opresión y la violencia priman, han privilegiado su pasividad; además, sus discursos buscan esencias y una neutralidad que supuestamente se encuentra alejada de toda ideología y realidad. De ahí que sea necesario analizar la concepción de sujeto que se encuentra detrás del *a priori* antropológico que propone el filósofo argentino; ya que, igualmente, con base en ésta planteará su propuesta de una filosofía como compromiso. En principio, parece que del *a priori* antropológico se derivará un sujeto con algún nivel de abstracción, dadas las bases kantianas y hegelianas dentro de las que se juega el sujeto en términos de universalidad. No obstante, a pesar de lo anterior, Roig no desconoce la problemática que se ha erigido en torno al sujeto después de Hegel.

De acuerdo con Pérez Zavala, para Roig, el problema del sujeto se encuentra incorporado al problema de la identidad, debido a que es necesario tener claro a quién atribuir esa identidad o identificación. Empero, dentro de esta concepción se desconoce que el sujeto es un “constructo” bajo el que se busca dar respuesta al problema de la identidad a partir de diferentes desarrollos que ha tenido esta categoría, y, de este modo, aunque pretenda universalidad y neutralidad, siempre existirá un trasfondo ideológico en cualquier noción de sujeto que se proponga. Esto se puede ver en la historia de la noción de sujeto, cuyo comienzo se remonta a Descartes, quien identifica al hombre como *ego cogito* basado en el principio de indubitabilidad y en la idea clara y distinta que lo define como tal. En este camino, es Kant quien realiza una “purificación” crítica de esta visión en la que el sujeto se fue haciendo cada vez más abstracto, más alejado de cualquier

contacto con la realidad y, principalmente, alejado de cualquier ideología. En efecto, del *ego cogito* al sujeto trascendental se da un salto entre un sujeto que, aunque esencialmente inteligible, siempre tendrá presente lo volitivo y sensitivo, y se pasa a un sujeto limpio de toda huella de la sensibilidad²⁹.

Posteriormente, será con Hegel que ocurren, paradójicamente, dos hechos importantes en lo que respecta al sujeto. En primer lugar, se llega a una visión en la que el sujeto sigue en ese proceso de depuración, que en este caso es constante, a partir de la escisión radical entre *representación* y *concepto*, de la que el sujeto logra una naturaleza sustancial propia. De una unidad del sujeto con el objeto presente en el campo de la representación, se da un primer paso, gracias al entendimiento, hacia un nivel donde el saber se vuelve especulativo y es dado a comprenderse como estructura dinámica de todo lo que es; es decir, la realidad se eleva a su nivel conceptual. Desde esta perspectiva, se puede ver un sujeto menos puro que el kantiano, pero con un vínculo cercano a la historia. Así pues, el sujeto, aunque se encuentre dentro de su lugar histórico, siempre estará constantemente en actualización³⁰, en ejercicio de su propia inteligencia, de su propio pensar sobre su contexto, que lo lleve a su libertad efectiva. En segundo lugar, este sujeto comienza a salir de su centro debido a los problemas generados por su actualización propia y a la resignificación de otras categorías como la de “alienación”, en la que el sujeto sólo se reencontrará consigo mismo en un plano más alto porque ésta es un extrañamiento de sí, generando una visión en la que el sujeto se ha alejado de la naturaleza a causa de sus propias “mediaciones”; esto lo lleva a poner en duda su identidad, es decir, la posibilidad de pensarse como una universalidad.

²⁹ Cfr. PÉREZ ZAVALA, Carlos, *Arturo Andrés Roig*, cap. 2 en: www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/. Fecha de consulta: 27/04/2009.

³⁰ Este ejercicio de constante actualización se centra en la actividad de pensar que, según Hegel, lleva al hombre al momento de pensarse a sí mismo como valioso, universal, pero después de pasar la inmediatez de la experiencia y el encuentro con el otro.

Por otra parte, no se puede desconocer la posterior crítica llevada a cabo por los ‘maestros de la sospecha’, que es muy importante para la configuración del sujeto roigueano. En efecto, como se mencionó anteriormente, las filosofías de la conciencia o de la representación, que priorizaban al sujeto sobre el objeto, pretendían unos conceptos extrañamente alejados de lo ideológico para así procurar un saber puro e, igualmente, un sujeto “puro y transparente” que se encuentra alejado de todo interés. Por esta razón, la filosofía era entendida como camino a la posibilidad de un reencuentro del pensar consigo mismo, esto es, un reencuentro con la libertad. Para Roig, la reacción de pensadores posteriores, en especial Nietzsche, Marx y Freud, ‘los maestros de la sospecha’, se centra en poner duda la diferencia entre *representación* y *concepto* y en mostrar que esta *conciencia*, que se ha centrado en mostrarse pura, transparente y en donde se encontrarán las esencias, es impura, ya que se reduce a una mirada abstracta alejada de la realidad y la naturaleza humana. En este sentido, con Nietzsche se puede apreciar que, a la luz de la *voluntad de vivir*, esa búsqueda de la vida perfecta -la vida en donde hay menos “conciencia”, una menor preocupación por la lógica y las razones- la conciencia hegeliana no es más que una muestra de lo que el filósofo alemán denomina “platonismo”, es decir, un sistema que oprime a la vida desde la totalidad del concepto. Por su parte, con Freud, a partir del trabajo sobre el deseo, se puede ver que en el fondo de la “representación” se ponen de manifiesto dos aspectos condicionantes: la intencionalidad y el deseo. Sin embargo, es el deseo el que interfiere en la intencionalidad; por lo tanto, la teoría del conocimiento es un mero saber abstracto a partir de la que se proclama la heteronomía de la conciencia enraizada en la existencia como deseo. Por último, Marx centrará su mirada en la vida social. En efecto, al dársele prioridad al concepto, se ha generado un encubrimiento de las relaciones sociales y se han movido los intereses de diferentes grupos y clases sociales que interfieren en la relación entre el objeto, las relaciones sociales mismas y el sujeto, como producto de una visión de la conciencia de manera pasiva en donde hay una prioridad del sujeto sobre el objeto. Por el contrario, Marx afirmará la conciencia como reflejo de la realidad social y con ello pretende dar mayor importancia al ente social sobre el sujeto. Esto se explica

con su famosa afirmación *no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia*³¹. Así pues, la conciencia queda hincada crudamente en la existencia y las totalidades que pretenden explicar la totalidad de la realidad se han vuelto algo sospechosas³².

Dentro de este contexto se ubica la concepción de sujeto en la filosofía de Roig, la cual tiene como trasfondos intelectuales sus lecturas de Kant, Hegel y Marx. Esto se puede notar, como se vio en el primer capítulo, en el dualismo de Kant entre una dimensión epistemológica y una dimensión antropológica. El problema radica en que se le ha dado mayor importancia, desde Kant y el kantismo, a la perspectiva epistemológica sobre la antropológica, haciendo de esta última una subordinada de la primera, o lo que es lo mismo, se desplaza un “programa de vida” por un “programa de conocimiento”³³. De ahí que sea necesario rescatar la dimensión antropológica que dé lugar a un sujeto empírico que no se desvincule de su realidad inmediata y que se pueda identificar como límite y condición de posibilidad de todo tipo de conocimiento.

Con el descentramiento del sujeto universal, que pretendía ser un *a priori* con respecto del mundo, y cuya ideología estaba a la base de la legitimación del orden que la modernidad pretendía para construir su propio orden mundial, Roig encuentra una consecuencia que influye en el replanteamiento de la concepción de filosofía.

A partir del momento en que entra en crisis la filosofía del sujeto en la que la esencia había tenido prioridad sobre la existencia, el sujeto sobre el objeto y el concepto sobre la representación, se produce necesariamente el abandono de la filosofía como teoría de la libertad y surge con fuerza algo radicalmente distinto e inclusive contrapuesto, la filosofía como liberación³⁴.

³¹ MARX, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, citado por Roig en: ROIG, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FcE, 1981, págs. 110 y 111.

³² *Cfr. Ibid.*, págs. 110 y 111.

³³ *Cfr. ACOSTA, Yamandú*, “Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert”, en: *Actio*, octubre de 2004, número 5, Universidad de la República, Uruguay. Págs. 33-74, pág. 8.

³⁴ ROIG, *Teoría y crítica... Op. Cit.*, pág. 101.

El punto de despliegue de esta nueva concepción de filosofía, radica en destacar del hombre su capacidad de transformar y de realizarse en su propia historia dada su aptitud creadora y libre de determinaciones que le vengan de lo externo; este es un hombre que tiene en la historicidad su capacidad para gestar su propia vida en su búsqueda de libertad. Pero, a diferencia de otras filosofías, para el filósofo argentino esta capacidad del hombre no se reduce a esta o aquella habilidad. Por el contrario, “para Roig no existe ninguna prioridad de lo físico sobre lo espiritual o viceversa y no hay dualidad entre los dos; el hombre se presenta como un todo indivisible”³⁵. Las capacidades del hombre involucran todas sus dimensiones que, sin embargo, han sido resaltadas de manera particular en detrimento de otras por pensadores, líderes y movimientos a lo largo de la historia, como ocurrió con la Edad Media, el Humanismo o la Ilustración. El sujeto que propone Roig dentro del *a priori* antropológico, y que determinará toda su visión, es de carácter empírico e indivisible, y por ello, libre de cualquier tipo de determinación. En últimas, es un sujeto activo que transforma y crea su realidad.

Así, el filósofo argentino se opone a concepciones en las que se privilegie la universalidad de la razón en detrimento de los intereses personales. No concibe que se someta lo subjetivo a lo objetivo, ya que la subjetividad no se reduce a las particularidades de un determinado individuo, aunque es cierto que cada hombre es un ser en sí mismo. Existe un subjetivo común, algo que tiene en común un determinado hombre con los demás hombres bajo lo cual no se puede determinar como persona particular; el ser humano no se puede definir, inclusive en sus asuntos más personales, sino en relación con los otros. Este es un aspecto de lo subjetivo que desborda a la persona³⁶. Este aspecto que desborda la subjetividad Roig le denominará *sujetividad*, concepto con el que pretende complementar la noción de subjetividad. Claro está, que a

³⁵ MAHR, Günther, “El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea”, en: *Utopía y praxis latinoamericana*, enero-marzo 2003, vol. 8, número 020, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Págs. 41-48, pág. 43.

³⁶ *Ibíd.*, pág. 44.

pesar de que el sujeto es determinado en buena medida por su entorno, éste conserva cierto espacio en el que puede actuar libremente y se hace responsable de sus acciones.

No obstante, este acto de ponerse como sujeto, la subjetividad, no se resuelve únicamente en la subjetividad, “sino que es, además, la raíz de toda objetividad sin la cual no sería posible la subjetividad misma. De la construcción de esa objetividad depende la formulación del discurso y su carácter opresor o liberador”³⁷. La objetividad, que ha sido altamente privilegiada por el conocimiento, es construida por las relaciones entre los hombres bajo las cuales se definen tanto ellos mismos como los demás, su conocimiento y sus relaciones sociales. En este contexto, muchas de esas concepciones de hombre, de objetividad y de conocimiento que se han construido, han generado discursos opresores en los que priman las relaciones de un determinado grupo: los que están en el poder, ya que han privilegiado la primacía de lo abstracto, de lo objetivo, sobre la vida concreta como tal. Es una afirmación ilegítima del ponerse como valiosos a sí mismos.

2.2 El *a priori* biológico

Anterior al momento de afirmarse como valioso a sí mismo y, anterior al *a priori* antropológico como tal, se encuentra un *a priori* de carácter “biológico”. Para Roig, el hombre es un ser que indiscutiblemente tiene raíces biológicas, pero que su afirmación como tal se da por una negación de la naturaleza. Por lo cual, antes de hablar de dignidad o de alguna de esas características que a lo largo de los siglos se le han atribuido al hombre por parte del mismo hombre, es necesario comenzar por algo más anterior, a saber, su raíz biológica.

La relación del hombre con la naturaleza ha sido una preocupación central en la filosofía. En efecto, según Roig, fueron los Cínicos, Epicúreos y Estoicos los primeros en pensar esta relación de cara a la escisión del hombre con la naturaleza. En un

³⁷ PÉREZ ZAVALA, Arturo..., *Op. Cit.*, cap. 4. Fecha de consulta 15/12/2008.

comienzo, los seres humanos muestran un comportamiento común a todo ser vivo, y por tanto, algo que se puede predicar como universal: su instinto de preservación, es decir, un comportamiento hacia su apropiación o pertenencia de sí mismo. Esto se denominará el *a priori* “biológico” que anticipa de un modo más decisivo al *a priori* antropológico.

No obstante, este sentido de pertenecerse a sí mismo se despliega cuando esta forma de impulso se lleva a cabo “humanamente”. El hombre, entonces, integra la naturaleza en cuanto es un ser biológico, pero lo que lo constituye como ser humano es justamente lo que no es natural, ya que su conducta es ordenada por una moral normativa que limita su propia inserción en la naturaleza. No se puede desconocer que el hombre tiene en común características con otros seres vivos, por ejemplo, la necesidad de alimentarse, la reproducción o las necesidades fisiológicas; es indiscutible que son parte constitutiva de la vida humana. Sin embargo, algo que primordialmente diferencia a los seres humanos de los demás seres vivos radica en que sus necesidades se llevan a cabo “humanamente”. Esto significa que las necesidades humanas se culturalizan, por ejemplo, un animal cuando tiene hambre come lo que necesita o busca alimento en lo más remoto hasta encontrarlo, mientras que, en condiciones normales, un ser humano con hambre puede escoger lo que quiere comer, por ejemplo, si está haciendo dieta para bajar de peso consume cierto tipo de alimentos; o en otro caso, se alimenta de acuerdo con el lugar, la cultura donde ha crecido, sus costumbres y creencias; sin desconocer que, en términos más actuales, dentro de estas dinámicas también entra en juego el mercado y la sociedad de consumo, lo cual se puede ver en las “modas” con respecto al producto que más se debe consumir o el sitio más destacado en comidas. Así pues, se puede ver cuál es el distanciamiento de esa condición natural inherente al ser humano con respecto a la naturaleza.

Ahora bien, dentro de esta necesidad de vivir entra en juego, además, un ejercicio de reconocimiento, ya que con el *a priori* biológico se puede ver que el hombre, al igual que los demás seres vivos, pretende vivir. Empero, este vivir no se da en cualquier

condición, pues el ser humano es social y necesita de los demás para sobrevivir; para ello es necesario un ejercicio de auto y hetero-reconocimiento en el que no se puede menos que considerarse igualmente “digno”, es decir, “valioso” a los demás³⁸. De este modo, detrás de este ponerse como valioso del *a priori* antropológico, se encuentra en el fondo una necesidad de vivir, pero no de cualquier manera, se busca vivir dignamente.

2.3 El imperativo categórico y el *a priori* antropológico

Como se había visto, uno de los puntos centrales del *a priori* biológico es su referencia a la “dignidad”. En efecto, la “dignidad” se encuentra íntimamente ligada al *a priori* antropológico, pues esta autoafirmación como valioso a sí mismo tiene como base el reconocerse a sí mismo y al otro como digno. De ahí que, la dignidad tenga un “valor supremo”, ya que se pretende hacer de las personas fines y no medios. Esto inevitablemente remite al imperativo categórico y a preguntarse por el grado de relación que ambos tengan.

La dignidad lleva a pensar en el “Reino de los fines”; punto central del imperativo categórico. No obstante, siguiendo a Yamandú Acosta, el filósofo argentino se preguntará si este imperativo es de carácter formal o material. Si se sigue la lectura netamente epistemológica que ha privilegiado Kant, sin lugar a dudas este imperativo es de carácter formal. Pero desde una lectura antropológica, que es la vía que sigue el filósofo argentino, el “Reino de los fines” y la “dignidad” dejan de ser únicamente formales. Esto lleva a pensar seriamente la relación no accidental entre dignidad y necesidades, puesto que para el mendocino existen ciertas condiciones materiales de las cuales el formalismo kantiano no puede escapar a pesar de su carácter explícitamente ético, y que es necesario destacar, ya que allí está de fondo la tensión entre lo material y

³⁸ Cfr. ROIG, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2002, Págs. 34-36.

lo formal³⁹. En suma, lo que pretende Roig es mostrar que las condiciones materiales deben ser tenidas en cuenta para una consideración formal en el sentido de que la relación entre “dignidad” y “necesidad” se da donde la segunda deje de ser una consideración para la primera y, por el contrario, sea su condición de posibilidad. Esto quiere decir que, si bien Roig reconoce una moralidad ínsita, inherente, al ser humano que lo remite a un distanciamiento de lo meramente natural, esta “dignidad” de sí mismo y de los otros no es algo que tenga justificación sólo en el plano moral (à la Kant), sino que debe reconocerse siempre como una dignidad que guarda ciertos condicionamientos de raigambre material.

De este modo, el filósofo argentino encontrará, retomando el *a priori* biológico, que es necesaria una nueva valoración activa de la naturaleza y de la corporeidad, que estaba constantemente presente en el planteamiento de Baruch Spinoza con su concepción de *conatus*. Desde la misma concepción de *conatus* de “esfuerzo por perseverar en el ser”, no se deja de lado la naturaleza biológica del hombre, pues ésta se identifica como una fuerza interna de todo individuo que le empuja a seguir existiendo⁴⁰. El *conatus*, como principio universal, excede los planteamientos kantianos y obliga a una reconsideración de los mismos, en especial, de la concepción de dignidad que está implícita allí.

Por su parte, las necesidades según Kant, no son más que cosas meramente físicas *a posteriori* y que no pueden ser concebidas como universales porque dependen de un sentimiento particular de placer y de dolor que cambia de acuerdo a cada ente.

Esta necesidad afecta a la materia de la facultad apetitiva de ese ente, o sea algo que se refiere a un sentimiento de placer o dolor que subjetivamente sirve de fundamento para estar contento con su estado. Pero, precisamente porque este motivo determinante material sólo empíricamente puede ser conocido por el sujeto, es imposible considerar este problema como una ley, porque ésta, como

³⁹ Cfr. ACOSTA, “*Vigencia...*”, *Op Cit*, págs. 43-44.

⁴⁰ Lamentablemente, y sin dejar de lado la honestidad, el artículo en el que Roig trabaja este tema, “Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza”, fue imposible de encontrar. Así que se tomó las ideas centrales que trabaja Yamadú Acosta sobre este artículo. Cfr. ACOSTA, *Op. Cit.*, págs.44-47.

objetiva, debe contener en todos los casos y para todos los seres racionales exactamente el mismo motivo determinante de la voluntad⁴¹.

Frente a esta concepción, Roig sostendrá que las necesidades a las que se refiere Kant no son más que las de los satisfechos, los burgueses, y no las de los “necesitados”. Así, el hambre, la falta de salud, la vivienda, y todas estas cuestiones que más parecen aspectos de otro tipo de saberes relacionados con lo político, lo económico o lo social, no se pueden dejar de lado si se quiere pensar la dignidad humana. Sería propio de personas insensibles ubicar el hambre o las precarias condiciones salud que afrontan muchos latinoamericanos diariamente como algo propio de facultades que involucran el deseo, la facultad más orgánica del ser humano que ha sido vista como la más inferior. Sin ninguna de estas condiciones materiales es imposible pensarse como valioso, y mucho menos, ser libre.

En suma, anterior a ver al otro como un medio o un fin, lo que implica una concepción de gradación en el valor intrínseco de cada ente enteramente a medios o fines, la “dignidad” implica que el valor de un ser humano no se puede desvincular del valor que tiene como ser vivo, es decir, que la “dignidad” tiene como principio no suponer diferentes grados en la naturaleza y promulgar la conservación. Esta concepción de la naturaleza supone no dejar de lado las diferentes necesidades e inclinaciones propias de la corporalidad en relación con otras corporalidades que igualmente, aunque en diferentes circunstancias, viven lo mismo. Si se pretende ser un fin no es porque venga dado por algo externo, por el contrario, se es un fin porque se es digno en sí y por sí mismo.

Sin embargo, es pertinente hacer algunas observaciones a propósito de los planteamientos de Roig sobre Kant en este aspecto. Si bien dentro de la obra kantiana se destaca su obra sobre todo de carácter formal, el filósofo de Königsberg no desconoce

⁴¹ KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Losada, 1968, pág. 30.

que la dimensión animal, o natural que posee el hombre. Empero, el estudio que el filósofo alemán realiza sobre la naturaleza humana no se lleva a cabo en confrontación con la metafísica crítica, por el contrario, éste viene a completar la filosofía trascendental desde otro punto de vista, a saber, desde una visión empírico-pragmática. Esta investigación la lleva a cabo en una obra no tan central en la obra kantiana, *Antropología en sentido pragmático*, en la que parte de un estudio psicológico y empírico de la naturaleza humana con el fin de comprender los asientos de ésta para el desarrollo de los usos de la razón pura.

En esta obra, Kant parte de una visión del hombre como ser sensible natural que pertenece a una de las especies animales cuyo principal atributo es el poseer razón. Sobre esta última, el filósofo de Königsberg la concibe en dos sentidos: teórico y pragmático. Teórico, en la medida que es un ser corporal que dentro de sus posibilidades es determinado por la razón. Pragmático, en la medida de “lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”⁴².

Esta antropología moral es de vital importancia, ya que estudia las condiciones subjetivas que favorecen u obstaculizan la creación, difusión, y consolidación de los principios morales; es decir, Kant busca con esta antropología hacer que la razón práctica en el sentido objetivo sea también en sentido subjetivo. Así, Kant no desconoce que el punto de partida de su reflexión moral es el hombre concreto, natural, que

Está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres, y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse*, y a *moralizarse*, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse *pasivamente*, en lucha con los obstáculos que le depare lo rudo de su naturaleza, digno de su humanidad⁴³.

⁴² KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pág. 7.

⁴³ *Ibíd.*

Tanto Roig como Kant parten del mismo punto de partida, no obstante, sus conclusiones son diferentes, aunque no por ello contradictorias. Por una parte, Kant parte de un análisis de las condiciones naturales del hombre para encontrar un conocimiento de sus disposiciones morales y, de este modo, poder construir leyes y normas de carácter universal. Por otra parte, para el filósofo argentino, aunque el hombre se reconozca como tal por medio de un acto de negación de la naturaleza, esta escisión no es total, ya que existen ciertas necesidades materiales inherentes a la naturaleza humana sin las cuales el hombre no puede existir, mucho menos, dignamente. En consecuencia, es necesaria la universalización de las condiciones materiales para que sean posibles las condiciones universales formales. Una persona con hambre no le importará saber qué es lo bueno o lo malo, o las leyes y deberes que debe cumplir, si no tiene las condiciones materiales para vivir dignamente; la necesidad imperiosa de sobrevivir lo puede llevar a tomar medidas desesperadas por lograrlo, las cuales van más allá de sus consideraciones morales.

Así pues, Kant y Roig encuentran dos dimensiones indispensables para hablar del hombre. Por un lado, su condición de ser vivo según la cual no se puede desconocer que es fundamental tener alimento, salud y todos los medios necesarios para vivir dignamente. Por otro lado, se encuentra su dimensión racional a la luz de la que se encuentra en capacidad de poder educarse, civilizarse y moralizarse para sobrevivir en sociedad con los demás hombres.

2.4. El *a priori* antropológico y la moral de la emergencia

Ahora bien, ¿qué significa el *a priori* antropológico para una filosofía como compromiso? Sin lugar a dudas, el *a priori* antropológico debe ser el arraigo de una filosofía como compromiso, ya que con base en él se reconfigura la noción de dignidad, punto fundamental de una filosofía que pretenda ser inclusiva y no violenta. Por otra parte, la dignidad cumple un rol central en el pensamiento roigueano, pues tiene una

función regulativa en la medida que éste es un bien universal, un bien que es indivisible, que no se da por lotes o grados; simplemente es una sola, es irreductible; se es o no se es digno. Esto se puede ver, aunque sin tener una “conciencia” propiamente filosófica, en los diferentes movimientos sociales que han emergido en los últimos tres siglos en Latinoamérica. En ellos se pone en juego el *a priori* antropológico, o lo que es lo mismo, este *a priori* se puede ver en realidades concretas que Roig identificó como morales emergentes y cuyos principios se pueden resumir en una moral de emergencia. Según Roig, esta es una moral propia de los pueblos latinoamericanos, pues en ellos se puede ver un espíritu de resistencia frente a discursos y sistemas opresores bajo los cuales se imponen un determinado orden de valores, por lo que es necesario luchar por un futuro con nuevos valores que doten de sentido la realización humana.

El autoafirmarse como valioso para sí trae consigo la urgente necesidad de su cumplimiento; esto es, se busca una norma cuyo valor imperativo depende del grado de conciencia en el que el hombre se apropie de la exigencia de asumirse como fin y no como medio. En este sentido, para Roig los impulsos fundamentales para una humanización de las sociedades siempre vienen desde abajo, por lo menos, hasta que obtienen el poder. Los intereses de los oprimidos poseen un carácter utópico en la medida que se hacen atractivos para los demás al incluir los intereses de todos y ofrecerles algo a ellos, en contraposición al sistema establecido que únicamente se preocupa por perpetuar a los que tienen el poder⁴⁴. Pero, ¿cómo se da ese puente entre el pensamiento, la acción, la denuncia y la realidad social?, ¿cómo se puede ver en los movimientos sociales latinoamericanos esta categoría? Esto se verá a continuación.

⁴⁴ Cfr. MAHR, “El aporte...”, *Op. Cit.*, pág. 44.

3. LA MORAL DE LA EMERGENCIA

La moral de la emergencia es una consecuencia necesaria del *a priori* antropológico en la medida que en éste aquella se pone en juego, pero ¿cómo acontece esto? El ser humano ha librado constantemente una lucha por vivir de manera digna. Sin embargo, esta lucha no se encuentra fundamentada a la manera de una moral deontológica; por el contrario, surge de manera “espontánea” en los diferentes movimientos sociales latinoamericanos de los últimos tres siglos. Los principios de estas luchas Roig los recoge en lo que él denomina la ‘moral de la emergencia’. Con esta categoría el filósofo argentino pretende mostrar los principios que impulsan las demandas por dejar que se expresen⁴⁵ las voces “otras” que han sido “descubiertas” después de permanecer acalladas por los discursos opresores.

Dentro del origen de esta reflexión ética hubo un hecho que ha marcado la vida de Roig y de muchos argentinos, a saber, la dictadura militar vivida entre 1976 y 1983 en la que murieron, víctimas de prácticas de terrorismo poco antes vistas, miles de ciudadanos argentinos de los que de un buen número no se sabe su paradero, y a raíz de lo cual el filósofo argentino tuvo que exiliarse en Ecuador. Esta situación que empezaba a vivir la Argentina le suscitó muchas inquietudes y tomó posturas críticas sobre este tipo de hechos que iban en detrimento de la dignidad humana y la libre expresión. No obstante, su preocupación se hizo mayor con el retorno de la democracia a Argentina, donde las demandas de justicia y la necesidad imperiosa de reformular la memoria histórica, fueron sistemáticamente desoídas por una política contradictoria que se debatía entre la denuncia y la investigación de los crímenes, por una parte y, por la otra, la suspensión de justicia. Las polémicas leyes de “punto final” y de “obediencia debida” y el indulto a los

⁴⁵ Es necesario aclarar que Roig hace énfasis en “dejar que las voces se expresen” para que tomen la palabra directamente, ya que esto es acorde con la visión de un sujeto activo como gestor de su propia historia, lo que en últimas es una apuesta por la capacidad transformadora de los seres humanos. Esta posición va en contravía de concepciones filosóficas, e inclusive, en el mismo ámbito de la filosofía de la liberación, por ejemplo la de Rodolfo Kusch, que pretende ubicar al filósofo como un “profeta” que guía al pueblo, o una persona que posee la verdad que va a ser revelada, un salvador.

genocidas, hechos que se dictaminaron como legales y que supuestamente darían paso a una futura convivencia pacífica, terminaron instalando un “Estado de impunidad” que pesa como una atmósfera inquietante sobre la vida ciudadana cotidiana⁴⁶.

Este contexto de impunidad aconteció en una sociedad en la que el gobierno buscó una moralidad y unos valores nuevos a partir del olvido y el silencio frente a lo ocurrido, con los que pretendían construir una sociedad sin rencores y con sana convivencia. Esta moralidad, sin embargo, se olvidó del dolor de las víctimas, despojándolas de su dignidad. Estas personas, muchas de ellas anónimas, reaccionaron frente a este orden de valores impuestos a través de diversas formas de resistencia, expresando así sus requerimientos de dignidad, de justicia y de no olvido.

Una de las expresiones más visibles está representada por el discurso y la práctica de las Madres de la Plaza de Mayo, quienes tuvieron la valentía de alzar sus voces para denunciar las desapariciones de sus hijos frente a una sociedad que aún las desconocía. Fueron llamadas “locas” porque irrumpieron en el espacio público con la pretensión de desbaratar el orden objetivo asentado sobre la muerte, la violencia y el despojo. Muestran con su valor y su perseverancia el camino por el que será posible establecer, en el porvenir, nuevos valores, al tiempo que dotan a las muertes y los dolores del pasado de un sentido, y a las luchas de las víctimas de la represión de una continuidad, una reivindicación y un horizonte de realización futura. Simbolizan el derecho a la construcción de la memoria contra el olvido, la vigencia del principio de la dignidad humana por encima de cualquier ley o dictamen del estado que pretenda “terminar” con un problema que no quiere asumir⁴⁷.

Roig encuentra que, expresiones de resistencia frente a órdenes morales establecidos como ésta, emergen a través de diversos movimientos sociales latinoamericanos que,

⁴⁶ FERNÁNDEZ, Estela, *El pasado como raíz, el presente como compromiso y el futuro como alteridad*, en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/critica/fernandez.htm>. Fecha de consulta: 10/06/09.

⁴⁷ *Ibíd.*

con diferentes grados de espontaneidad, expresan su lucha por la dignidad y la justicia. En cuanto tal se les considera morales emergentes. Estos ciertos órdenes tienen entre sí aspectos comunes que Roig caracteriza en una formulación teórica llamada ‘moral de la emergencia’. Dicha moral es propia de los pueblos latinoamericanos que, más allá de formulaciones teóricas, ha sido y es vivida por estos pueblos y tiene fundamentos en sus más lúcidos y comprometidos escritores y líderes sociales⁴⁸.

En el presente capítulo, se profundizarán los principales aspectos de esta categoría fundamental para hablar de una filosofía como compromiso, esto es, como un puente entre la realidad social y el pensamiento como acción y denuncia. Se observará, en primer lugar, su relación de cara a la naturaleza y la cultura. En segundo lugar, se examinará por qué es importante hablar de una moral en tiempos donde la crisis ética es acentuada. De esta manera, podrá pasarse, en tercer lugar, a explorar y analizar los principales rasgos de la noción de moral de la emergencia. Por último, se relacionarán algunos casos de morales emergentes con la moral de la emergencia.

3.1 La naturaleza y la cultura

Como se presentó anteriormente, el aspecto biológico es fundamental dentro de la concepción de hombre de Roig, ya que es determinante en la noción de dignidad, noción en la que no se dejan de lado las condiciones materiales y las necesidades. Sin embargo, ¿cuál es la necesidad de afirmar un sujeto empírico que no desconozca sus raíces biológicas?, ¿no irá en contradicción con el desarrollo del hombre si éste se afirma como tal por negación de la naturaleza?

Según el filósofo argentino, entre el hombre y la naturaleza necesariamente existe la mediación de la cultura. “A ésta podemos caracterizarla afirmando que el único acceso

⁴⁸ Cfr. ROIG, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2002. Pág. 29.

que tenemos para “llegar” a la naturaleza, se encuentra en la creación necesaria de una “segunda naturaleza” —la cultura—⁴⁹. Este ha sido un problema presente desde la antigüedad, propiamente desde los Sofistas quienes, según el filósofo argentino, fueron los primeros en pensar los asuntos del hombre, es decir, iniciaron un periodo caracterizado como “antropológico”. Bien es sabido que con los llamados pensadores Presocráticos, la reflexión se encontraba centrada en la naturaleza (*physis*), concebida como el principio unitario del que emergen todas las cosas (*cosmos*). Este giro del interés hacia las urgencias humanas trae consigo “una comprensión diferente de la “naturaleza”, la que es rechazada o se predica su positividad, en relación con un opuesto al que suele caracterizárselo como mundo de lo convencional o de las leyes humanas (*nomos*)”⁵⁰.

La aparición, fortalecimiento y consolidación de la *polis* influyó en este cambio de visión, ya que dio paso a un nuevo estilo de vida regulado por la cultura que impone la *polis*. Así pues, se viene gestando una contraposición entre esta nueva concepción de “naturaleza” (*physis*) y la norma (*nomos*) que, en un plano humano, le es inherente la oposición entre una “moralidad” y una “eticidad”; o, en otras palabras, una moral “según la naturaleza”, donde *physis* es entendida como un lugar de vitalidad primaria al que se puede regresar en contra de una moral según las leyes de la *polis*⁵¹. De este modo, se concebirá la *polis* como el lugar de humanización por excelencia donde el hombre se desarrollará y afirmará como tal.

Posteriormente, fueron los Cínicos y Epicúreos, quienes intentaron salvar esta mediación a través de un “regreso a la naturaleza”, con el que, básicamente, buscaban el rechazo de la vida compleja, llena de lujos y convencionalismos, hacia un ideal de vida simple que, sin embargo, no implicaba la eliminación de la mediación, puesto que este estilo de vida

⁴⁹ ROIG, Arturo Andrés, “Naturaleza, corporeidad y liberación”, en: *Universitas philosophica*, vol. 11, no. 21 (Dic. 1993), págs. 11-20, pág. 12.

⁵⁰ ROIG, *Ética del poder...*, *Op. Cit.*, pág. 10.

⁵¹ *Cfr. Ibid.*, págs. 10 y 11.

nunca dejará de ser un modo cultural de vivir. Pero, ¿esta mediación es en sí misma un mal?, ¿no existirán diferentes formas de mediación? En la cultura se presentan múltiples formas de mediación, algunas de las cuales no se pueden considerar como un mal, debido a que sin ellas no se podría considerar la cuestión de la naturaleza y la cultura. El caso más claro es el lenguaje, pues así se pretenda un “regreso a la naturaleza” no se puede desconocer que éste no podría darse como un rechazo de la palabra para volver a formas de comunicación de los animales. El signo, por su naturaleza, es la mediación de las mediaciones hasta tal punto que permite hablar del signo mismo; es el alma de todo lenguaje, ya que éste funciona por signos, por lo que igualmente, permite hacer un metalenguaje. Es inevitable reconocer que desde el mismo lenguaje, una herramienta fundamental en los seres humanos, se puede tomar distancia de las cosas y hablar de ellas⁵².

A medida que se enriquece una cultura se enriquecen las mediaciones, dentro de las que, en su gran mayoría, se encuentra instalado el signo. Entre más se enriquece una cultura hay una mayor generación de mediaciones. Caso contrario ocurriría con las culturas simples que buscaban un menor cruce de mediaciones.

Si bien el signo se instala en el acto mismo de absolutamente toda mediación, tanto en las sociedades simples como en las complejas, hay otras formas de mediación que no juegan un papel equivalente en el sentido de “mediación necesaria”. Se tratan de las innúmeras que surgen de las prácticas sociales tendientes a satisfacer necesidades muchas veces superfluas⁵³.

La cuestión de las mediaciones se conecta también con la de las necesidades y las prácticas que de éstas se generan, pues muchas de ellas no se originan racionalmente. Como se había afirmado anteriormente, las necesidades humanas se encuentran mediadas por aspectos culturales que varían según la complejidad de cada cultura. Empero, “la cultura tiene otras manifestaciones, manifestadas por los infinitos impulsos

⁵² Cfr., ROIG, “La " Dignidad Humana "...”, *Op Cit*, págs. 12 y 13.

⁵³ Cfr., *ibíd.*, pág. 13.

de satisfacción de las necesidades”⁵⁴. En este contexto, según los Cínicos y Epicúreos, la concepción de naturaleza se entiende en dos sentidos: *bios* y *zoé*, “la vida humana” y la “animalidad” humana. El problema radica en las actitudes que se han tomado, desde la vida humana “tradicional”, frente a las necesidades, lo más animal.

Más adelante, fueron los Estoicos quienes se centraron en intentar *conciliar* esta diferencia entre la vida animal y la vida “común” del hombre. En efecto, en los Estoicos se puede ver una primera enunciación del *a priori* biológico, que sostiene que los hombres, en una etapa de su vida, comparten en común con los animales mediante un impulso de conservación que lleva a una apropiación de sí mismo. Este propósito tenía el fin de conciliar el acto de afirmarse a sí mismo con su propia naturaleza, o dicho en otras palabras, demostrar que desde lo biológico es posible explicar la autonomía y libertad humanas.

Detrás de estas posturas se ha desarrollado un problema de fondo: la escisión entre el hombre y la naturaleza ha dado lugar a una moral fundamentada en principios que no tiene en cuenta la corporeidad. De este modo, la naturaleza “queda subsumida, pero también reducida a lo que posee menos dignidad, en la medida que posee más alta *vitalidad* que la forma natural⁵⁵. En consecuencia, la identificación del hombre se organiza con base en una progresiva lucha contra la naturaleza, lucha que un buen número de filosofías han librado con el fin de controlar y “eliminar” los deseos y la animalidad presentes en el ser humano.

Ahora bien, esta lucha se volvió más radical con el inicio de la Modernidad, donde el hombre concebirá su humanización únicamente por medio del dominio de la naturaleza. Es más, para Roig, en ese proceso de dominación el hombre somete a aquellos otros seres humanos que justamente necesita para su humanización. Al imponerse lo formal y

⁵⁴ Cfr. ROIG, *Ética del poder...*, *Op. Cit.*, pág. 35.

⁵⁵ Cfr., *Ibíd.*, pág. 36.

lo racional como única característica del hombre, gracias a la cual se hace amo y señor de la naturaleza, se pretende sostener la universalidad de la razón que, sin embargo, no es usada “correctamente” por todos. Esto hace necesaria la presencia del “hombre prudente”, aquel que enseñará y regulará la manera de ejercer la razón por parte de esa humanidad que se basa en el principio de una “razón bien razonada”. Por tanto, se inicia en desigualdad el sistema de relaciones humanas dentro de ese proceso de “dominación” y “señorío de la naturaleza”⁵⁶. Con las ideas y un uso determinado de la razón que es considerado como correcto, se ha mostrado al dominado como un hombre que usa mal su razón —o que, en su defecto, no la tiene—; un ser inmoral que se deja llevar por sus pasiones al que es necesario educar y culturizar. Esto, en últimas, es “mismificar”, acallar su voz, pues en la situación en que se encuentra, ser diferente al dominador, no tiene valor alguno.

Este fenómeno es muy común en Latinoamérica, donde la dominación está legitimada por discursos de este tipo, en los que un grupo que ostenta el poder busca imponer su “verdad”, para lo que recurrirá a cualquier método, incluida la violencia, para lograrlo. Sin embargo, según Roig, desde Latinoamérica se han desarrollado posturas que permitan una “necesaria conciliación” entre estos los dos extremos. Este es el caso de Ignacio Ellacuría, uno de los mártires de la masacre llevada a cabo por el ejército de El Salvador en 1989. Efectivamente, para el pensador español, es indispensable integrarse con el real y verdadero mundo, el mundo que el hombre comparte con los demás seres vivos y del que se ha separado a causa de idealismos e intelectualismos.

Frente a esta situación, la única vía posible que encuentra Ellacuría está en una filosofía de la corporeidad que rompa con la barrera ideológica que ha escindido al hombre de esa realidad. Por tanto, es necesario hacer mayor claridad sobre la concepción de “vida”, punto de partida de su propuesta. El problema con respecto a la “vida” radica en que se

⁵⁶ Cfr., *Ibíd.*, pág. 37.

ha definido a partir de determinadas actividades humanas, cuando “lo que fundamentalmente hace el hombre en toda su vida es vivir, lo cual supone que el vivir no puede definirse por los distintos contenidos de los haceres humanos; los contenidos formarán el argumento de la vida, pero no son la vida misma”⁵⁷.

En este contexto, Ellacuría retoma la vieja distinción estoica entre *bíos* y *zoé*, y propone un matiz a estas dos formas de vida humana. Si bien *zoé* es entendido como animalidad y *bíos* como la vida humana, en ellas se encuentran en juego dos aspectos indisolubles de lo humano. Por una parte, está una dimensión zoográfica, es decir, una dimensión que permite una descripción biológica de lo humano; por otra, una dimensión biográfica, una descripción de la historia, de la vida vivida como individuo y humanidad, a través de la cual podrá conocer las cadenas que lo atan y no lo dejan vivir libremente.

Tan humano es lo uno como lo otro -propiamente no hay uno y otro- por más que los idealismos antropológicos reduzcan lo humano a lo diferenciativamente humano —a lo no animal—, mientras que los naturalismos antropológicos reduzcan todo lo humano a un fenómeno entre otros de la naturaleza. Una consideración del hombre como abierta, pero animalmente abierta, sobrepasa a esta reducción o ese dualismo haciendo que el *bíos* humano sea zoográfico y que la *zoé* humana sea biográfica⁵⁸.

En consecuencia, superar este dualismo es el primer escalón que dará paso a un “proceso de liberación” que tenga como fin la consecución de la libertad, pero no una libertad planteada en postulados, visión propia de la, denominada por Ellacuría, imperante “dialéctica conceptual” que reduce los problemas humanos a un mero aspecto teórico y, en efecto, “olvida” o, peor aún, manifiesta la “ausencia” de la condición de origen del hombre. Por el contrario, se habla de una libertad cuyo proceso hacia su obtención parte de la naturaleza. Un aspecto importante en la liberación radica en ver la libertad más lograda con y en la naturaleza, pues, aunque hay más elementos de orden ético y político

⁵⁷ ELLACURIA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Fundación Xavier Xubiri-Editorial Trotta, Madrid, 1991, pág. 315.

⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 315.

que son igualmente sustantivos en Roig, todos estos se encuentran atravesados por la condición natural del hombre, o en otra palabra, su zoografía.

Así pues, la libertad se da dentro de un proceso en el que el dinamismo de la realidad lleva a nuevas formas, es decir, que en cada paso que se da para llegar a un nuevo nivel de la realidad aparece un nuevo ámbito de ésta que supera al anterior, dentro del que se libera una nueva forma de realidad donde el hombre tiene la posibilidad de un mayor crecimiento de riqueza vital, tanto a nivel natural como en sus actividades específicas⁵⁹.

Por tanto, Roig sostendrá que las posturas que sostienen la cultura como mediación se encuentran basadas en el dualismo que pretende superar Ellacuría, con el que buscan privilegiar lo racional sobre lo natural, lo discursivo sobre lo real, y por tanto, hacen necesarios para la realización humana, un “abandono” y un “olvido” de la naturaleza. Frente éstas es necesaria la denuncia, ya que estos discursos no tienen en cuenta el “regreso a la naturaleza” en una versión nueva y redimensionada, como aspecto fundamental para alcanzar una mayor “sustantividad, individualidad y mismidad” de los pueblos; además, impiden y frenan el ejercicio de libertad⁶⁰.

En suma, un aspecto central de la moral de la emergencia radica en recuperar la naturaleza como factor indispensable para una nueva concepción de la dignidad, la libertad, la cultura y la misma moral. Pero, con respecto a esta última, ¿por qué hablar de una propuesta moral “más” en tiempos de crisis, donde se requiere una mayor reflexión en el campo práctico, o mejor aún, aplicado?

3.2 Una propuesta moral en tiempos de crisis

Con la entrada en crisis de la noción de sujeto viene también la de aquella vieja distinción de la moral kantiana entre “imperativos”, que son de valor objetivo, y las

⁵⁹ ROIG, *Ética del poder...*, *Op. Cit.*, pág. 48

⁶⁰ *Cfr.*, *Ibíd.*, pág. 49.

“máximas”, que son de valor subjetivo. Así pues, en este contexto se pone en entredicho la necesidad de una nueva propuesta moral; es más, si las formulaciones de la moral no son pocas, e inclusive, con el paso del tiempo pueden ir cambiando hasta el punto de sostener posturas muy diferentes de sus planteamientos iniciales, ¿en qué podrá esta “nueva” propuesta moral ser de más valor que las anteriores?

Por tal razón, el filósofo argentino comenzará por afirmar que toda propuesta surgida del seno de la filosofía es un ejercicio de razón que parte de ciertos hechos o creencias que un determinado grupo, sociedad o cultura considera válidos; y desde el que se intenta llegar a ciertos principios que arrojen luz sobre el universo de la conducta humana, dándole un sentido y gracias al cual se pretende crear o reorientar una conciencia moral. Cualquier propuesta moral, entonces, no es ajena a la situación social que se viva en contextos determinados⁶¹.

Con respecto a la conciencia moral, más allá de si es *innata*, *adquirida* o proviene de una fuente *divina*, el filósofo argentino sostiene que siempre es anterior a una doctrina o teoría sobre los actos morales, pues la vida social, en su estructura nomotética⁶², necesita de ésta. “Una filosofía moral es, pues, un acto segundo y su justificación le viene de permitir el hecho de clasificar a aquella conciencia”⁶³.

Las reflexiones morales que parten desde la filosofía es una de las tareas más importantes que se pueden llevar a cabo con las herramientas propias de la filosofía, ya que permiten observar la historia cambiante de las morales más allá de sus límites y

⁶¹ *Cfr.*, *Ibíd.*, pág. 28.

⁶² Etimológicamente, ‘nomotética’ significa “proposición de la ley”, lo cual no se encuentra alejado del sentido en el que aquí lo estaría usando Roig, a saber, como un conjunto de proposiciones que expresan leyes. En este caso específico, hace referencia a la formulación de leyes para conocer el funcionamiento de una sociedad y de normas para regular las acciones de sus diferentes miembros (*Cfr.* MORA, Ferrater, *Diccionario de filosofía*).

⁶³ *Ibíd.*, pág. 28.

contradicciones y, así, logren cobrar un nuevo sentido en el que pueda plantearse un nuevo horizonte de acción.

Por su parte, con la moral de la emergencia, Roig pretende rescatar una tradición moral que se ha desarrollado en Latinoamérica desde los inicios de su cultura y que, a su vez, ha sido vivida por sus pueblos. De igual manera, ésta no ha surgido al margen de los movimientos sociales, sino que ha sido producto de ellos y cuyos escritores que la han expresado, independientemente de tener profesión alguna o no, se han caracterizado por ser hombres de acción, y de forma más radical, hombres de palabra. “Como toda moral vivida, su desarrollo y sus principios son el fruto de una praxis que, en el caso latinoamericano, se ha expresado como proyecto de liberación”⁶⁴.

Este proyecto de liberación inherente a esta moral que el filósofo argentino pretende mostrar en su estructura teórica, no es cosa del pasado, ni mucho menos se ha oscurecido como consecuencia del clima mundial de “desencanto” que sopla actualmente, propio de concepciones como la de *pensamiento débil*. Por el contrario, tanto en épocas de democracia como en las de dictadura, no ha dejado de ser, por lo menos en sus pretensiones, un ejercicio “fuerte” del pensar y el actuar⁶⁵. Esta es una moral que se construye día a día en las luchas diarias de muchos movimientos sociales latinoamericanos que, con valentía y constancia, reclaman y resisten frente a un orden moral imperante que tiene en el miedo y la represión violenta sus dos mejores armas de “control”.

En consecuencia, los reclamos y exigencias de estos movimientos no sólo son los que derivan de su lucha por afianzar y consolidar su autonomía social, política y cultural; sino también aquellos que provienen de la indefensión de la naturaleza en relación

⁶⁴ Cfr., *ibid*, pág. 29.

⁶⁵ Cfr., ROIG, Arturo Andrés, “La " Dignidad Humana " y la " Moral de la Emergencia " en América Latina”, en: *Islas*, no. 107 (Ene.-Abr. 1994). pp. 122-136. pág. 123.

directa con la concentración mundial del poder tecnológico e industrial. Esto ha generado un impulso irracional para aumentar la explotación despiadada de los recursos naturales, y para nadie es un secreto su vital importancia para la sobrevivencia humana y, precisamente, de manera digna. La lucha de estos movimientos, entonces, se resume en que apuntan hacia la sobrevivencia como humanidad⁶⁶, siendo la persistencia un rasgo común a todos ellos. Esta tradición moral latinoamericana se ha caracterizado por poseer un clima profundo de liberación, que le ha dado un particular sentido de lucha y de resistencia, independientemente de si se encuentran en una situación de crisis o no.

Ahora, es menester profundizar los fundamentos teóricos que Roig encuentra en estas morales emergentes palpables en las luchas de dichos movimientos, las cuales recoge en la moral de la emergencia.

3.3 La moral de la emergencia: principales características

Para hablar de los principales rasgos de la moral de la emergencia se abordarán dos puntos. En primer lugar, se examinará a qué se refiere Roig cuando habla de “moral” y de “emergencia” y, en segundo lugar, se explicarán las líneas transversales, por así decirlo, que dan consistencia a esta categoría.

Con respecto al primer punto, el filósofo argentino parte de una distinción de la moral en dos niveles: un nivel objetivo, o también denominado “eticidad” y, otro nivel subjetivo que para el filósofo argentino representa la moral como tal. Dentro del nivel objetivo entran las leyes, normas y costumbres que vienen desde el orden establecido por el Estado a través de las cuales éste pretende regular, desde un marco legal, los derechos y deberes de las personas que hacen parte de esa sociedad. Es decir, se invoca a la “objetividad” e imparcialidad de las leyes, del consenso y los acuerdos bajo los cuales se

⁶⁶ *Cfr., Op. Cit.*, pág. 29.

edificó la nación, para orientar los horizontes de acción de los seres humanos que forman parte de ella.

Por su parte, el nivel subjetivo hace referencia a aquellos movimientos sociales que entran en conflicto con esa ética objetiva, la cual se puede ver representada como una moral que viene de las clases sociales que ostentan el poder, es decir, como una ética del poder. Estos grupos que resisten a esta ética del poder expresan, por lo general de forma no muy organizada, más bien espontánea, reclamos que tienen como motivo impulsor la dignidad y la justicia. “Se trata de una subjetividad que, necesitada de un criterio para orientar su “duro trabajo” se apoya en una convicción moral centrada en aquel valor supremo, el de la dignidad humana”⁶⁷. Lo que presenta Roig es que existe una oposición entre una “ética del poder” y una “moral de la protesta”.

Estos movimientos que buscan una "justicia desde abajo", mediante formas diversas de resistencia y desobediencia, no pretenden volverse una “moda” con tintes inmediateistas y reaccionarios, como se ha visto con un buen número de fenómenos en la política latinoamericana. Por lo contrario, son portadores de un orden axiológico que quiebra permanentemente los postulados de la ética del poder y anuncia la constitución de una sociedad civil en la que imperen unas formas de relaciones distintas, una eticidad que permita el pleno desarrollo de la riqueza y plenitud humanas⁶⁸. Dentro de este orden que orienta su actuar, por tanto, es necesario llevar a cabo un reordenamiento de los saberes y las prácticas con el fin de crear un nuevo sistema de relaciones.

En consecuencia, este segundo nivel de la moral, el subjetivo, surge en contextos donde el orden objetivo se encuentra establecido y ha legitimado la desigualdad, la violencia, el olvido y desconocimiento del otro y la naturaleza, para irrumpir, “emerger”, frente a éste. De ahí que, “emergencia” sea entendida en el sentido de aparecer, irrumpir, frente a

⁶⁷ ROIG, Arturo Andrés, “La " Dignidad Humana...”, *Op. Cit*, pág. 129.

⁶⁸ FERNÁNDEZ, Estela, *El pasado...*, *Op. Cit*.

un orden establecido con el cual no se encuentran conformes. No obstante, no se puede desligar completamente la concepción de la “emergencia” como una situación que sobreviene de manera inesperada o difícil, ya que en tiempos de urgencia, de necesidad de cambio, aparece el compromiso de estos grupos para resistir y luchar por una nueva realidad.

Sin embargo, hay un problema que es legítimo plantear. Si bien, Roig sostiene que desde las clases oprimidas provienen las preocupaciones por generar una nueva sociedad, ¿por qué siempre estigmatizar la moral objetiva de mala o perjudicial? O aún más, ¿por qué creer que de las clases oprimidas vendrán proyectos incluyentes, y no más bien excluyentes? Para Günther Mahr, la actitud de Roig es contraria a tomar posiciones ideológicas, entendiéndose estas últimas como teorías que sirvan al mantenimiento y justificación del poder. No obstante, Roig es consciente de la imposibilidad de concebir un saber libre de valoraciones y posiciones, ya que cada saber surge de intereses y sirve para su legitimación. En este sentido, los intereses de los oprimidos, en cuanto no son cumplidos, poseen un carácter insatisfecho y, por tanto, en una circunstancia donde los que tienen el poder se preocupan por perpetuarse, éste es un grupo que tiene algo nuevo para ofrecer y esperar un cambio diferente. Claro está, esta “solidarización” con los oprimidos y los marginados no pretende exponerlos como seres “buenos”, pues no se pueden ignorar sus defectos y vicios que son tan humanos como los de los que se encuentran en el poder. A pesar de esto, Roig tiene la convicción de que las verdaderas mejoras de la sociedad únicamente son posibles desde las necesidades de las clases oprimidas, y no porque en esencia éstas sean “mejores”, sino porque representan, al menos en potencia, una nueva fuerza movilizadora de cambios positivos⁶⁹.

⁶⁹ Cfr. MAHR, Günther, “El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea”, en: *Utopía y praxis latinoamericana*, enero-marzo 2003, vol 8, número 020, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Págs. 41-48, pág. 45.

Así pues, no se está hablando de asentar el calificativo de “bueno” o “malo” a una moral objetiva, ni mucho menos de estigmatizarla, sino que, en primer lugar, toda moral, o más bien, todo orden axiológico nuevo que se impuso en una sociedad, está en constante cambio y llegará, inclusive, a tomar posiciones intolerables para algunos miembros de una sociedad; y en segundo lugar, desde su misma instalación en el poder, un proyecto “civilizatorio” siempre tendrá sus detractores o inconformes. Es decir, pareciese que siempre existirán perjudicados y oprimidos en cualquier orden determinado. En este sentido, aparecerán grupos que se movilizarán con el fin de defender y reclamar su dignidad. Así pues, siempre aparecerá subrayado el *disenso* de manera constante, en relación con una afirmación de *alteridad* como lo no comprendido en los marcos de una lógica imperante expresada como *resistencia*⁷⁰.

Con respecto al segundo punto, Roig enumera cinco líneas transversales que dan consistencia a la moral de la emergencia. La primera hace referencia *a la exigencia de un reconocimiento de la dignidad humana como bien universal*, ya que es el principal motivo que posibilita a los hombres volverse hacia ellos mismos y logren ejercer una forma de reconocimiento, primer paso hacia una afirmación como valioso. De este modo, la afirmación de la propia dignidad viene siendo una misma cosa con el *a priori* antropológico y la principal certeza que mueve los anhelos de muchos grupos sociales oprimidos por la eticidad. “¿Quién si no se tiene como valioso para sí mismo, ni considera valioso conocerse a sí mismo, puede llevar adelante un reordenamiento propio de los saberes y las prácticas?”⁷¹

Según Roig, entre los latinoamericanos dignidad representa una palabra cargada de esperanza cuyos orígenes se encuentran en las más recónditas raíces de la cultura latinoamericana. La dignidad es el principio ordenador de toda existencia, pues detrás de estos órdenes axiológicos que, espontáneamente están albergados en los anhelos propios

⁷⁰ ROIG, “La " Dignidad Humana "...”, *Óp. Cit*, pág. 125.

⁷¹ *Ibíd.* pág. 128.

de las morales emergentes, encuentran en este principio universal su orientación en la medida que a la luz de éste se pueden tener criterios de “valoración” de los valores y las necesidades existentes en una sociedad y en una moral objetiva.

En concordancia con la primera, en la segunda línea transversal se puede ver que en el seno de estos movimientos sociales, *la dignidad humana es el principio que justifica, da orden y sentido al universo de las necesidades*. De ahí que sea “la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlos”⁷². La dignidad, entonces, no se puede escindir de las necesidades en cuanto constituye el impulso fundamental que lleva al hombre a esforzarse por perseverar en el ser, según la inspiración spinozista de Roig.

Sin embargo, la actual lógica del mercado, que es un claro ejemplo de una eticidad que rige las conciencias individuales, le ha quitado peso a las necesidades al volcar los intereses de las conciencias hacia los infinitos y hasta caprichosos “modos de satisfacción”, propios de una sociedad de consumo. En síntesis, el problema radica en que se han confundido los deseos con las necesidades. Hoy día los hombres se consideran “dignos” por la cantidad de cosas materiales y lujos que posean; lo increíble es que muchos, sin importar su condición socioeconómica, prefieran satisfacer deseos a satisfacer necesidades; prefieran vivir “de la apariencia” para despertar la envidia de los demás a costa de sus “verdaderas” necesidades. Esta lógica parte del presupuesto de que los seres humanos no tienen necesidades sino gustos. Las élites, los que poseen el único símbolo de poder en la actualidad, el dinero, pueden darse ciertos lujos que, por el deseo que generan en los más pobres, en un futuro se volverán necesidades en cuanto que, con el pasar del tiempo, se les vuelven más asequibles mientras que, simultáneamente, los ricos disfrutan de nuevos lujos que en un futuro serán futuras necesidades.

⁷² *Ibid.*

Para el filósofo argentino, dentro de esta eticidad inherente a la lógica del mercado que sumerge sin ninguna dificultad a cualquier ser humano, no le es necesario un principio moral. Mientras el primer mundo se preocupa por esos “modos de satisfacción”, el tercer mundo se preocupa, por lo menos, en cubrir las necesidades básicas para la sobrevivencia. Se ha quitado la dignidad como principio ordenador de la vida humana, ya que los hombres y sus necesidades están para el otro, inclusive, por encima de él mismo. En el caso latinoamericano, las morales emergentes se mueven para reivindicar y darle una nueva orientación a las necesidades; sólo basta con ver a los indígenas y su relación con la tierra, la cual los ha llevado a ejercer una forma de resistencia frente a los “colonizadores” que la ven como un medio de producción. Es la absoluta incompatibilidad de la ética del mercado con la concepción de dignidad humana, las morales emergentes, y peor aún, con algunas morales filosóficas.

La tercera línea de la moral de la emergencia radica en *recobrar la subjetividad como motor de la conducta que lleva a conocer la prioridad de la subjetividad moral, frente a las normas opresivas de eticidad y que supone otro modo más de revisión espontánea de las formas de un discurso opresor*. La primacía de la conciencia moral sobre toda teoría o formulación moral es el punto de quiebre de toda eticidad, puesto que, más allá de que un orden en el que se encuentren muy claras las normas y leyes para orientar la conciencia moral, y por ende, los actos morales; de ésta pueden surgir formas de análisis de las morales objetivas desde particulares subjetividades e, igualmente, expresiones de inconformidad que posiblemente den paso a un enfrentamiento hacia a ellas. Esto es, por así decirlo, una especie de subversión frente a unas formas opresoras. Es “un permanente conflicto entre el sentimiento moral subjetivo y la moral objetiva prescripta, entre el sentimiento y la razón, entre el individuo y la sociedad”⁷³.

⁷³ MAHR, Günther, “El aporte...”, *Op. Cit.*, Pág. 46.

Aquí se presenta una inversión. Ya no es el duro “trabajo de la eticidad” contra lo que para Hegel era el principio de lo particular y de lo arbitrario, la subjetividad. A la Inversa, ahora es el “duro trabajo de la subjetividad” contra las formas negativas de la eticidad en una sociedad organizada estructuralmente sobre la injusticia social⁷⁴. Una lucha, tal vez, más complicada que la emprendida por la eticidad contra los órdenes particulares “subversivos”, ya que muchas veces estas morales emergentes tendrán que ir en contravía de una gran parte de la sociedad que, por una u otra manera, se encuentran “conformes” con este orden dominante, o en su defecto, algo temerosos de las represalias que puedan tomar las personas que ostentan o se encuentran beneficiadas por este orden.

En una cuarta línea, Roig destaca que *las morales emergentes se han manifestado, en sus diferentes formas, de modo espontáneo, como solidaridad, por lo mismo que la causa de uno es siempre que prime la exigencia de dignidad del otro*. Las morales emergentes albergan algo diferente a lo que propone un orden eticista, ya que para ser atractivas deben ofrecer algo que incluya los intereses de todos. Es así como el reconocimiento del otro y de su dignidad, y no su desconocimiento y olvido, son aspectos sin los cuales no se podría pensar cómo un orden incluyente pueda tener en cuenta a los oprimidos y pueda reunirlos en torno a un sueño, una utopía que los movilice a resistir y a luchar. Así, las morales emergentes no pretenden realizar una mismificación del otro o reducirlo a categorías propias y, sobremanera, en una realidad como la latinoamericana donde existe una gran diversidad de culturas, tradiciones y pueblos.

En una sociedad como la actual, donde ha prevalecido la individualidad y en la que es necesaria la “muerte” y sacrificio de los seres humanos que no disfrutaban de los “progresos” de la sociedad, o lo que es lo mismo, los hombres que, de una u otra

⁷⁴ ROIG, Arturo Andrés, “La dignidad humana, las morales de nuestro tiempo y las necesidades”, en: *Revista Pasos*, no. 81 (Ene.-Feb. 1999). Págs. 23-30, pág. 28.

manera, no hacen parte de ella; este tipo de movimientos lleva un mensaje de esperanza, de dignidad, que motiva a los seres humanos a movilizarse por un cambio positivo en la estructura de una sociedad. Esa es la solidaridad.

Por último, *dentro de la moral de la emergencia, existe la vigencia constante de un pensar utópico como fuente de su autoregulación*. No se trata de movimientos que estén determinados por una visión del deber ser, más no por ello, renuncian a una visión que quiera abrirse al futuro y a la utopía. Tampoco se trata de una moral en la que las personas son medidas según juicios universales de lo bueno. Simplemente, desde las subjetividades se debe construir la base de un saber-práctico moral cuyo fin no será una “realidad acabada”, ni un fin último al que es necesario llegar. Empero, las utopías vienen siendo ideas reguladoras que, aunque ideales y hasta no realizables en algunos casos, constituyen la vida humana. Son proyectos que incluyen a toda la humanidad, que recogen las exigencias básicas de dignidad pero, principalmente, que entienden que todo lo humano siempre se transforma. Por tanto, los ideales morales y de sociedad que paulatinamente se van perfilando en estos movimientos deben ser reguladoras de su propia situación de “emergencia”⁷⁵.

Las morales emergentes son un pensar y un obrar que se dan en la misma praxis social, aunque no le han faltado manifestaciones discursivas, como la expresión del pensamiento de hombres y mujeres, políticos, letrados o, simplemente, líderes que han tomado la tarea de ser portavoces de necesidades de diferentes movimientos y grupos sociales. No obstante, se han manifestado de modo espontáneo y sin pretensiones teóricas por sectores de la población femenina, campesina, indígena, negra, mestiza, proletariado industrial, sectores de los suburbios, la masa cada vez más creciente de los desocupados y parados, etc. que está abandonada y ha sufrido las consecuencias de una sociedad en la cual se ha optado por la riqueza financiera sobre la vida humana, cuando

⁷⁵ Cfr. MAHR, Günther, *Op. Cit.*, pág. 46.

la verdadera riqueza es precisamente la vida y, por cierto, la vida humana realizada dignamente⁷⁶.

Aparte de las Madres de Plaza de Mayo —quienes con su lucha, resistencia y protesta a pesar del contexto hostil e indiferente en el que se encontraban, han logrado no dejar en el olvido y sin dignidad los miles de víctimas de la dictadura e incidir en la posterior construcción de un proyecto nacional que no parta del olvido— ¿en qué otros movimientos sociales o personas se pueden ver estos principios que Roig recoge en la moral de la emergencia?

3.4 La moral de la emergencia y las morales emergentes

La moral de la emergencia hace referencia a los principios teóricos que Roig ha encontrado en común dentro de los diversos movimientos sociales, en cuyo trasfondo se encuentra una “moral de protesta”, una “moral subjetiva” que surge de forma espontánea como resistencia a una eticidad que legitima el dominio de un determinado grupo social. A la luz de estos planteamientos se pueden encontrar casos concretos a lo largo de la historia latinoamericana, que no necesariamente tienen que ser mencionados por el filósofo argentino. Así pues, con respecto a los movimientos sociales se observará, más allá de si Roig los menciona o no, en primer lugar, a José Martí, uno de los grandes pensadores latinoamericanos que ha motivado a las siguientes generaciones de pensadores y movimientos del subcontinente en sus luchas, unas más legítimas que otras, por lograr un mundo nuevo con unas nuevas orientaciones. En segundo lugar, se mirará el caso de los últimos zapatistas del sur de México, quienes han luchado los dos últimos siglos por recuperar sus tierras que han perdido a manos de los latifundistas. Por último, se mirará un caso cercano que conocí de primera mano: el de la comunidad del Barrio Lleras en Buenaventura. Como se puede ver, son dos entradas distintas por las cuales se pueden encontrar similitudes con los planteamientos roigueanos: una entrada

⁷⁶ Cfr. ROIG, “La dignidad humana...”, *Óp. Cit.*, pág. 29.

desde la visión de un hombre de letras como Martí y una entrada desde la praxis como tal, representada en los campesinos indígenas mexicanos y la comunidad de Buenaventura.

En primer lugar, con respecto a Martí, aquel hombre de letras en cuya obra se combinó su capacidad poética con su acción y denuncia, fue uno de los que motivó, aún después de muerto, la independencia de Cuba. También, tuvo una capacidad de visión a futuro, en donde veía el dominio que seguirían sufriendo los pueblos latinoamericanos a causa de la nueva potencia que estaba emergiendo, los Estados Unidos. De acuerdo con Roig, “en él se juntaron, en una rica visión, la exigencia de quebrar tanto los universales opresores generados por los imperialismos, el español y el norteamericano y, en general, el que derivaba de las formas impuestas por toda cultura europea vestida de ‘universal’”⁷⁷.

En su famoso texto, *Nuestra América*, se pueden encontrar dos elementos de suma importancia en los que se pueden evidenciar los principios de las morales emergentes. El punto de toque para llevar a cabo la resistencia a los universales impuestos se encuentra en la preocupación por el “crear”. En efecto, uno de los problemas que afronta el subcontinente radica en la imitación, o dicho en otras palabras, en la “importación” de ideas que fueron pensadas en contextos muy diferentes e, igualmente, han generado una situación de opresión en el hombre latinoamericano manifestada, principalmente, en el desconocimiento de sus propias raíces por pretender ser otra cosa.

Cree el aldeano vanidoso que el mundo 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 de por bueno 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 dormido engullendo mundos (...).

Hay que cargar los barcos de esos insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que nos nutre. Si son parisenses o madrileños, vayan al Prado, o vayan a Tortoni, de sorbetes. ¡Estos hijos de

⁷⁷ ROIG, “La " Dignidad Humana "...”, *Óp. Cit*, pág. 127.

carpintero, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero! ¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, ¡bribones!, de la madre enferma y la dejan sola en el lecho de las enfermedades! Pues, ¿quién es el hombre? ¿El que se queda con la madre, a curarle la enfermedad, o el que la pone a trabajar donde no la vean, y vive de su sustento, en las tierras podridas, con el gusano de corbata, maldiciendo del seno que lo cargó, paseando el letrero de traidor en la espalda de la casaca de papel? (...) ¡Estos desertores que piden un fusil en los ejércitos de América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios, y va de más a menos! ¡Estos delicados, que son hombres y no quieren hacer el trabajo de hombres!⁷⁸

Las consecuencias de este desconocimiento se ven fundamentalmente en el campo político, pues los gobernantes e intelectuales que idearon los proyectos de nación en esta parte del continente no tuvieron en cuenta la realidad en la que crecieron, y aún más, de la que se avergüenzan; por lo que ven necesario convertirla en un “imitación” de Europa o de la emergente Norteamérica. Así pues, Martí ve necesario, para librar a los países del subcontinente de las tiranías y el dominio, conocer su propia realidad; ya que es a partir de esto que se puede gobernar un país conforme al conocimiento que se tenga de él. Es así como,

El buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas⁷⁹.

Pero, ¿cómo conocer esta realidad si la forma de conocer es a partir de las categorías que el pensamiento europeo ha “impuesto” como válidas y verdaderas?, ¿cómo superarlas para poder pensar la propia realidad?, y en últimas, ¿cómo se puede llegar a crear? En esta urgencia de crear categorías adecuadas a la realidad que se está viviendo, el cubano utilizará la denominación de “hombre natural”. En efecto, con esta expresión se hace referencia al hombre americano oprimido bueno, es decir, aquel que acata y premia la inteligencia superior en la medida que ésta no se valga de su sumisión para dañarle o le ofende prescindiendo de él; cosa que no perdona el hombre natural, hasta el punto de

⁷⁸ MARTÍ, José, “Nuestra América”, en: MARTÍ, José, *Por nuestra América*, Bogotá, Editorial el Búho, 1986, págs. 21-23.

⁷⁹ *Ibíd.*, págs. 23-24.

estar dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés⁸⁰.

Para Roig, el hombre natural es la expresión de una conciencia moral enfrentada a las leyes establecidas, es el principio subversivo contra la eticidad vigente. No obstante, este no se ve representado en un filósofo, un hombre de letras o una conciencia moral individual. Es, sin más, aquel hombre que se encuentra alejado de la ciudad, donde principalmente se encuentran los centros de poder; es un campesino, negro o indígena con una conciencia moral fruto de su sometimiento, explotación y miseria, que a través de las grietas de su propia enajenación surge con voz de protesta y de denuncia⁸¹.

En suma, en la preocupación por crear y en el hombre natural se encuentra una necesidad por volverse hacia sí mismo como condición para ejercer una forma de reconocimiento que el hombre latinoamericano, en este caso, no ha querido llevar a cabo; es tenerse como valioso a sí mismo para, de esta manera, afirmar la propia dignidad y posteriormente llevar a cabo un reordenamiento de las prácticas y las normas. De acuerdo con el filósofo argentino, ésta es una moral emergente que pretende afirmar sus propios principios en un horizonte de universalidad donde la dignidad, principio rector, se entiende de manera plena a nivel nacional y continental; es decir, donde cada hombre se sienta parte de “nuestra América”.

En segundo lugar, los últimos zapatistas en México afrontan una situación distinta. Muchos de ellos no son letrados, por el contrario, en buen número tienen un nivel de escolaridad mínima, o en su defecto, son analfabetas. Por tanto, es evidente que no tenían intereses de escribir o publicar teóricamente sus luchas; ellos son reconocidos por la defensa que hicieron de sus tierras en el ejército liderado por uno de sus grandes caudillos, Emiliano Zapata, durante la Revolución Mexicana, aquella gran movilización

⁸⁰ *Cfr., Ibid.*, pág. 24.

⁸¹ ROIG, “La " Dignidad Humana"...”, *Óp. Cit*, pág. 127.

que comenzó en 1910, que si bien sus primeras causas fueron políticas, paulatinamente fue tomando un giro social. El “Miliano”, como también era conocido, fue quien lideró los movimientos de campesinos del sur en el legendario Ejército Libertador del Sur.

Sin embargo, este importante acontecimiento que marcó la historia mexicana de los siglos XX y XXI, ha sido utilizado por las clases dirigentes del país hasta la actualidad para acomodarla a sus propios intereses políticos. Se aprovechan de la importancia que tiene la Revolución para el pueblo mexicano con el fin de hacer proselitismo político, y así, crear y legitimar una eticidad por medio de la cual pueden camuflar sus propios intereses, órdenes en los que la violencia llega a ser necesaria para lograr el desarrollo que el país, según ellos, necesita. Es tal la situación que ni siquiera los académicos que han reflexionado sobre la Revolución han tenido en cuenta seriamente a los principales actores de ésta.

Frente a esta situación de opresión, ¿qué les queda a los últimos zapatistas?, ¿no ha sido “usada” la memoria de un hecho que marcó la historia mexicana del que ellos fueron partícipes?, ¿no es también “utilizada” la imagen y el legado de Emiliano Zapata? Pues bien, en el año 2000, el cineasta mexicano Francesco Taboada Tabone dio a conocer al mundo un documental titulado *Los últimos Zapatistas, héroes olvidados*⁸². Este documental trata sobre la Revolución Mexicana contada por uno de sus actores: los últimos miembros vivos del Ejército Zapatista. Todos ellos, que oscilan entre edades de 98 y 108 años, cuentan sus tareas en aquella época; sobre el mismo Emiliano Zapata y de sus luchas por la tierra; de la post-revolución; el TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte); las actuales luchas por los ideales zapatistas, representadas muchas de ellas en el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional); y tratan de darle respuesta a la pregunta sobre si su lucha valió la pena, dadas las miserables condiciones en las que se encuentran viviendo.

⁸² TABOADA Tabone, Franceso, *Los últimos Zapatistas, héroes olvidados*, México, Golem producciones, 2000.

El principal punto donde se pueden ver elementos de la moral de la emergencia se encuentran en lo que respecta a la tierra. En efecto, el valor que ésta tiene para los campesinos es completamente opuesto a la visión imperante de la lógica del mercado. Los veteranos zapatistas consideran la tierra como el principal medio para lograr una vida plena, ya que tal como lo afirma uno de ellos en el documental, “las aves viven del aire, los peces viven del agua, nosotros somos hombres y vivimos de la tierra”. Así pues, su dignidad no se puede concebir sin la importancia de la tierra en su concepción tanto de la vida como de su humanización. Tal es así que hasta aspectos como la seguridad, la existencia digna, su sistema de relaciones sociales, sus manifestaciones culturales y religiosas, se encuentran edificadas sobre su relación con la tierra. La relevancia de esta concepción gira en torno al ejido, que son los territorios que no se pueden adjudicar de manera individual y que se trabajan de manera colectiva para el sustento de varias familias que viven en éste en su uso colectivo.

Empero, esta relación con la tierra se ha visto afectada por una lógica de dominio y explotación, en aras de lograr un desarrollo económico y una modernización, que ve en el trabajo de estos campesinos descendientes de indígenas un obstáculo para lograrlo. Por ello, han sido despojados de sus tierras de forma violenta para dar paso a la propiedad privada y los grandes latifundios con el fin de fortalecer las exportaciones y la inversión de los empresarios. Esta situación los llevó a unirse en armas para lograr una reforma agraria que permitiera el retorno de los ejidos y de las tierras usurpadas. La devolución de sus tierras significa hacer justicia con estas personas, quienes se han visto afectadas por este orden establecido presente desde la formación misma de la nación mexicana. Esto se ve resumido en el lema y principal finalidad del Ejército Zapatista, “Tierra y Libertad”, ya que no serán hombres y mujeres libres, mucho menos personas con sus necesidades suplidas y, por consiguiente, con su dignidad humana plena sin sus tierras. En la tierra están, pues, sus tradiciones, su historicidad, su cultura y su libertad.

Hasta el día de hoy esta situación de resistencia ha estado presente. A pesar de las matanzas, del olvido del Estado y la indiferencia de la gran mayoría de los mexicanos, sus voces aún no se apagan. “Chiapas y sus gentes, con sus setenta y cinco mil kilómetros cuadrados de selva y montaña, se han convertido en el eje del escenario político mexicano”⁸³. Siguen siendo, al igual que las Madres de Mayo y muchos otros movimientos sociales, una “incomodidad” frente al orden establecido; una voz que se niega al olvido y al acallamiento mientras sus requerimientos de dignidad no sean cumplidos. Y no es que quieran el poder, simplemente quieren su tierra, su dignidad y un mundo en el que ellos sean respetados y reconocidos como los demás grupos sociales que conforman la sociedad. En este sentido, este es otro caso de una moral emergente que busca afirmar sus principios en un horizonte de universalidad compatible con las diferentes vidas y grupos de una sociedad tan plural como la mexicana, teniendo como principio guía la dignidad.

Ya por último, el caso de la población del barrio Lleras en Buenaventura, que es conocido en el ámbito local como uno de los más peligrosos de este municipio receptor y expulsor de población desplazada por el conflicto colombiano. Este es un barrio en el que sus habitantes sufren de unas precarias condiciones materiales que, en la mayoría de los casos, roza con la miseria; ni siquiera sus necesidades básicas se encuentran cubiertas. Asimismo, se presentan asesinatos diarios, que sumados al olvido del Estado y la constante aparición de grupos armados al margen de la ley, cuyo principal objetivo es hacer propaganda para reclutar, o en otros casos hacer reclutamientos forzados, son factores que harían de la desesperanza y la tristeza el factor común en los pensamientos y sentimientos de su población.

⁸³ ROIG, Arturo Andrés, “Posmodernismo paradoja e hipóbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana”, en: *Casa de las Américas*, vol. 39, no. 213 (Oct.-Dic. 1998). Págs. 6-16, pág. 15.

Con todo, en este lugar, donde es más fácil tomar el camino de las armas o la delincuencia, sus líderes se han esmerado por unirse frente a estos problemas y han promulgado nuevas formas para realizar una vida de manera digna. Es así como se han promovido, con ayuda de otras organizaciones no gubernamentales, una ardua labor con el fin de no perder su cultura, conocer sus derechos y encontrar otras alternativas para desarrollar sus proyectos de vida. Actividades como los cuentos de tradición oral, conservar sus dialectos, los proyectos productivos y de autosostenimiento, y en los últimos tiempos, grupos de rap y hip-hop entre otras manifestaciones artísticas, son los principales medios por los cuales los niños, jóvenes y adultos configuran sus vidas, recuperan su esperanza, pero sobre todas las cosas, se empiezan a concebir a sí mismos como personas valiosas. Es una forma de resistir a la opresión de un contexto donde a la luz de la eticidad sólo se puede encontrar como única vía seguir los caminos de la delincuencia y las armas para salir de la dura y hasta cruel realidad que afrontan día a día estas personas; es generar lazos más fuertes de solidaridad entre sus miembros para resistir. Este caso, en una circunstancia muy diferente a las anteriores, es una moral emergente en la que existe una urgencia entre sus habitantes por reconocerse como personas valiosas, paso inicial para conocer sus derechos y exigir su dignidad.

A lo largo de este recorrido, se han podido observar dos categorías centrales en el pensamiento roigueano como lo son el *a priori* antropológico y su puesta en juego en la moral de la emergencia que, como se ha podido apreciar, es una categoría con la que el filósofo argentino hace un esfuerzo teórico con el fin de que concuerde con los sucesos que diariamente se encuentran en la realidad latinoamericana. Ya se tienen los insumos para recoger las preguntas planteadas inicialmente, a saber, si es posible realizar un proyecto de unidad que no caiga en lo mismo que los demás; si es posible realizar un proyecto de unidad con base en la identidad latinoamericana; y sobremanera, qué puede hacer un filósofo frente a esta realidad. Igualmente, hay que mirar cómo es posible examinar el grado de legitimidad de las afirmaciones como valioso en sí mismo de cara

a los oprimidos por los proyectos de unidad presentes a lo largo de la historia latinoamericana. De esto se hablará en el siguiente capítulo.

4. HACIA UNA FILOSOFÍA COMO COMPROMISO

La preocupación más latente del pensamiento roigueano radica en cómo hacer una filosofía que contribuya a una realidad más justa, inclusiva, digna y menos violenta, pues han existido filosofías que, si bien sí tenían estas pretensiones –al menos en sus inicios-, han dado lugar a realidades en las que ha generado y legitimado todo lo contrario. Las desigualdades sociales, políticas y económicas; el desconocimiento y olvido del otro; el “acallamiento” de las otras voces, las que no se encuentran en el poder; o el individualismo extremo que se vive en las sociedades latinoamericanas contemporáneas, que si bien pareciese que la filosofía no se encuentra relacionada con estas realidades, ciertamente se encuentra mucho más inmiscuida de lo que aparenta ser.

Pero, frente a esta realidad, ¿cómo es la propuesta de una filosofía como compromiso según Roig? Dar respuesta a esta cuestión a partir de las preguntas iniciales de este trabajo es el objetivo central del presente capítulo. Para ello se abordará, en primer lugar, qué caracteriza a este tipo de filosofías que legitiman una determinada eticidad; en segundo lugar, se expondrán los principales rasgos de la concepción de filosofía como compromiso para así, por último, explicar las principales dificultades que surgen de esta concepción.

4.1 Las filosofías de la dominación

En el ámbito latinoamericano, como el del positivismo en México a mediados y finales del Siglo XIX, muestran cómo una élite política y social que llevaba las riendas de la nación, encontró en doctrinas filosóficas, en este caso las comteanas, un instrumento ideológico cuyos elementos conceptuales permitían justificar una realidad social y política. Esta realidad pretendía beneficiar a la burguesía mexicana de la época, por lo que empezó a realizar reformas para lograr el tan anhelado progreso del país; sin embargo, esto se hizo en detrimento de las clases trabajadoras, indígenas y campesinas.

Hechos como el arrebato de las tierras para hacerlas “más productivas” o el incentivo a la inversión extranjera para trabajar en ellas en proyectos que contribuyeran a la industrialización, son claros ejemplos de cómo una filosofía puede llegar a justificar y legitimar una realidad injusta y violenta.

Inclusive, dentro de los mismos movimientos que abogaban por una liberación frente al imperialismo estadounidense y español, también cayeron en esta lógica. Autores como Domingo Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, y hasta el mismo José Enrique Rodó, defendían una latinidad que exalta los valores de los americanos descendientes de europeos, ignorando por completo a los indígenas, negros y mestizos. Desde el mismo sueño de una América libre se parte de una exclusión de “otros” para resaltar un único grupo social, los criollos.

En el contexto de la filosofía de la liberación, Roig también encontrará que se presenta esta misma circunstancia. Este fue un movimiento que surgió a comienzos de la década de los 70 en Argentina en medio de una agitada situación política. Su punto de partida era la toma de conciencia de la situación de dependencia de este o aquel dominio extranjero, para plantearse la necesidad de la liberación de pueblos y hombres como condición de realización del anhelado progreso, o del desarrollo, como se le llama actualmente⁸⁴. Una de las figuras que hizo parte de su lanzamiento fue el mismo Roig, quien posteriormente tomó distancia de sus planteamientos.

En una entrevista con Raúl Fornet Betancourt, el filósofo argentino afirmaba que, desde sus mismos comienzos, tuvo una participación activa dentro del movimiento; no obstante, siempre mantuvo cierta independencia de criterio⁸⁵. Tal vez fue por ello que comenzó a tomar mayor distancia con respecto a sus principales y reconocidos

⁸⁴ Cfr. CERUTTI, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FcE, 2006. Pág. 30.

⁸⁵ Algunas ideas principales de la entrevista se pueden encontrar en: PÉREZ ZAVALA, Carlos, *Arturo Andrés Roig*, en: www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/.

intelectuales. Asimismo, en un contexto social y político tan difícil y complejo como el que afrontaba Argentina, sumado a la expansión del movimiento a otras latitudes de Latinoamérica, fue donde se empezaron a generar las diferentes tendencias en su interior. En efecto, la liberación que se expresa en esta filosofía, e inclusive, en las demás, necesariamente tiene como base el terreno político. Empero, por lo general estas tendencias presentan un problema: el pretender ser intérpretes del “pueblo”, tomando posiciones partidistas.

¿Convertirnos en ‘intérpretes’, en particular de los humillados, los ofendidos, los oprimidos, los explotados, no tiene el riesgo de estar haciendo de ellos una imagen que es la que necesitamos para que nuestro discurso no sea, en última instancia, sino una reformulación encubridora más? ¿Si somos los intérpretes de un ‘pueblo’ mítico, declarado la exterioridad absoluta, no construimos con ello una superchería que es justamente lo que necesitamos para constituirnos en ‘intérpretes’ o ‘portavoces’?⁸⁶

De esta manera, se está reduciendo, mismificando, a los oprimidos en la visión propia del intelectual, mientras que, como se ha podido observar, el filósofo argentino apuesta por un ser humano activo con gran capacidad creadora. Otro punto de discrepancia del autor argentino está en las concepciones ideológicas que se fueron perfilando dentro de la filosofía de la liberación, la cual optaba por ser una Tercera Vía, tal como lo promulgaba el Peronismo, entre el individualismo liberal capitalista y el marxismo. Como lo sostiene Horacio Cerutti, esa cercanía con el Peronismo lo llevó a sostener posturas extremadamente ontologistas, antihistoricistas y, sobremanera, posturas en las que el uso de la palabra ‘pueblo’ era ambiguo y muy cercano a discursos de corte populista, que en últimas, desencadenaron en populismo⁸⁷.

Consecuencia de esto, emergieron figuras que también eran cercanas a la teología de la liberación, que aprovecharon las posiciones de ambos movimientos para fundar o re-fundar oscuras doctrinas místicas, las cuales sostenían, defendían y promovían una

⁸⁶ Carta enviada al filósofo checo Zdenek Kourim en 1988, en: *Ibíd.*

⁸⁷ Cfr. CERUTTI, *Filosofía de...*, *Op. Cit.*, págs. 324-325.

“sabiduría popular” o un “núcleo mítico-popular” de los pueblos. Este fenómeno fue desplazando el mensaje liberacionista y la lucha por la justicia. Asimismo, no era extraño que fueran posturas compatibles con el estado de cosas de la época, hasta el punto que existieron casos en los que era muy evidente su acercamiento al poder. Es así como estos intelectuales lograron convivir con la represión de la dictadura que derrocó al gobierno Peronista sin ser reprimidos⁸⁸.

Por su parte, los que siguieron el camino de la ‘liberación’ tal y como era concebido desde los comienzos del movimiento, dentro de los que se encontraba Roig, Cerutti y Enrique Dussel, no tuvieron otra alternativa que expatriarse a raíz de la incompatibilidad de sus posturas y acciones, cuyo principal frente era la universidad, con la dictadura. Este fue el momento en el que se dividió el movimiento en dos posturas denominadas por Cerutti como el ‘Sector Populista’ y el ‘Sector Crítico del Populismo’.

Tanto en el caso del positivismo en México como en el de la filosofía de la liberación y, por supuesto, en filosofías que legitiman el dominio, se pueden encontrar tres grandes rasgos que las caracterizan. En primer lugar, se encuentran instauradas a partir de concepciones dualistas. A la luz de la dialéctica del amo y el esclavo aparece un problema de fondo: la división entre hombre histórico y hombre natural, es decir, el hombre que es libre, que se ha escindido de la naturaleza para afirmarse como hombre y, por tanto, tiene las facultades para dominar la naturaleza, que es el esclavo. En efecto, a partir de concepciones dualistas un grupo social o una élite privilegian determinadas actividades de la vida humana, como por ejemplo, la razón, sobre las demás; lo cual genera una visión de superioridad sobre otros hombres cuyas actividades y concepciones de vida se encuentran más ligadas a la inmediatez y la naturaleza. En el origen mismo de las naciones latinoamericanas esto es evidente; por el hecho de haber estudiado en Europa, cuna del pensamiento y donde hay un uso "correcto" de la razón, y ser

⁸⁸ PÉREZ ZAVALA, *Arturo Andrés...*, *Op. Cit.*, cap. 5. Fecha de consulta: 17/06/09.

descendiente de una clase “superior”, son razones suficientes para gobernar y conducir a una sociedad donde las mayorías se encuentran en el nivel más bajo de la vida humana. Asuntos como el no otorgar la ciudadanía a los indígenas porque no tienen criterios para votar o ser partícipes de una sociedad, o en tiempos de la Colonia, concebir a los esclavos e indígenas como seres sin alma por no tener las mismas concepciones y visiones de mundo como las de los europeos, son muestra de una "visión superior" de un grupo de seres humanos sobre otro.

En el contexto de la filosofía de la liberación, esto también ha ocurrido pero con otros matices. Si bien muchos intelectuales no han privilegiado la razón, es más, han lanzado fuertes críticas contra dicha visión; sin embargo, sí han recurrido a otros aspectos de la vida humana en su lugar. Y aunque parezca algo descabellado para muchos hoy día, algunas de estas visiones pretendían destacar aspectos como la relación "originaria" y única con la tierra que es propia de los latinoamericanos, una lógica indígena o la misma concepción peronista de la Tercera Vía que promulgaba una postura diferente a las dos vías de la época: el comunismo y el capitalismo. De muchas de estas concepciones se han forjado visiones de la filosofía latinoamericana algo “folklóricas” o, en su defecto, como una filosofía “exótica” que no requiere ser estudiada con la seriedad de la europea. Pero, además, reproducen lo mismo que están denunciando: privilegian un aspecto de la vida humana diferente a la razón que, en últimas, manifiestan una superioridad y un olvido del otro.

En segundo lugar, estas filosofías formulan y se organizan sobre valores absolutos. Es así como organizan totalidades objetivas, o lo que es lo mismo, eticistas.

El eticismo es una respuesta que intenta mantener la fórmula de *integración* impuesta por una época a una sociedad dada recurriendo a una tabla de valores que no debe ser puesta en duda, sino

reforzada e incluso fundada ontológicamente, en cuanto a que todo problema social se resuelve para esta tesis, en un programa moral⁸⁹.

De este modo, se construyen nociones de “verdad”, “espíritu”, “necesidad”, “bien” o “mal”, bajo las cuales se organiza unas normas y leyes para orientar las diferentes conciencias morales de los miembros de determinada sociedad. Las naciones latinoamericanas se forjaron de esta manera, puesto que a partir de determinados hechos, diferencias con otras naciones y personajes, las élites construyeron símbolos, valores patrios y una historia en aras de consolidar una identidad. El problema radica en que muchos de estos proyectos fueron pensados para imponer, mas no integrar, los diversos grupos sociales, generando así, oprimidos.

Por último, estas filosofías se mueven sobre relaciones de verticalidad. El filósofo es visto como alguien que lleva una “verdad” y, por ello, es el más apto para orientar al “pueblo” en su búsqueda de la libertad. Así pues, no es alguien que se encuentre cercano a las necesidades y a los problemas de los oprimidos, ya que, aunque los escuche, lo hará desde su posición “superior” y no desde su misma humanidad; ve al otro como indigno. El filósofo, entonces, es visto como alguien superior, alguien que se encuentra arriba y no a la misma altura de los demás; reproduciendo, así, las visiones dualistas.

4.2 Los principios de una filosofía como compromiso

En una realidad donde las relaciones se mueven por el individualismo, existen desigualdades, hay un olvido del otro, priman las visiones dualistas; es decir, en un contexto de crisis como el que afronta Latinoamérica, la filosofía como compromiso que propone Roig es una apuesta por una filosofía con una profunda preocupación teórica con pretensiones de desembocar en una praxis liberadora. Esta filosofía se ancla en cuatro principios.

⁸⁹ ROIG, Arturo Andrés, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981. Pág. 14.

En primer lugar, *La ampliación metodológica*. Para comprender en buena medida la realidad y el pensamiento latinoamericano, es necesario salir del ámbito académico, puesto que puede terminar ocasionando un “encierro” que no le permite ir al encuentro con la cotidianidad y otras disciplinas. En este sentido, no existe una primacía de una ideología, disciplina o saber. Como lo sostiene Pérez Zavala, con la ampliación metodológica se pretende que las ideas filosóficas aparezcan colocadas en pie de igualdad con otros campos ideológicos y del saber⁹⁰.

A la luz del *a priori* antropológico, Roig destaca la necesidad de organizar una posición axiológica, el ser valioso para sí mismo, desde la propia empiricidad histórica. Pero esta posición axiológica también implica el conocerse a sí mismo, para lo cual es necesario constituirse dentro de un tipo de saber compatible con un pensamiento filosófico transformador que excede a la filosofía misma, pero cuyas bases teóricas están dadas en ella⁹¹. La complejidad de la vida humana y su imposible irreductibilidad a un determinado aspecto o actividad, requiere de una filosofía que esté en constante diálogo y discusión con otros campos del saber y formas discursivas “no académicas” como el discurso político que, aunque no contienen desarrollos teóricos como tales, en ellos se encuentra una afirmación del sujeto. En últimas, es defender ante sistemas o discursos opresores y reduccionistas que el hombre es el límite y condición de posibilidad de todo discurso, sistema o teoría, y por tanto, entender que el hombre se pone como valioso en diferentes facetas y actividades que van más allá de lo académico y lo racional.

Lo anterior no quiere decir que el filósofo argentino deje en un segundo plano la labor académica y mucho menos el valor de la filosofía en la Universidad. Por el contrario, considera que ésta ha cumplido un papel importante en su interior; es más, son cuantiosos los trabajos que ha publicado sobre la importancia de esta institución en la

⁹⁰ PÉREZ ZAVALA, Arturo Andrés..., *Op. Cit.*, cap. 5. Fecha de consulta: 19/06/09.

⁹¹ ROIG, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FcE, 1981. Págs. 16 y 17.

sociedad⁹². Mas, es por esta razón que debe encontrarse mucho más cercana a la realidad en la que se halla y a la que educa, siendo realistas, una parte de su población.

En segundo lugar, la *solidaridad*. Contrario a las filosofías opresoras que se mueven en relaciones de verticalidad y de egoísmo que propone la sociedad capitalista, la filosofía como compromiso se hace expresa en una relación horizontal de solidaridad. Sin embargo, esta horizontalidad a la que se hace referencia es asimétrica, puesto que, aunque se pretenda un trato entre iguales, no se pueden desconocer la pluralidad de diferencias entre los seres humanos que conviven en la sociedad. Reconocer las diferencias es el punto de partida de la solidaridad, ya que es reconocer al otro.

Así como se hace referencia a la asimetría dentro de esta concepción de horizontalidad, ésta primera sólo es posible gracias a un aspecto fundamental que hace a los seres humanos iguales: su dignidad. Si no se reconoce la dignidad de los otros ¿cómo se pretende reconocer sus diferencias? En este sentido, esta es una filosofía inclusiva en la que tienen cabida los otros para procurar una unidad que no parte de una mismificación; por el contrario, parte de diferentes niveles de alteridad para afirmar a un hombre como universal, a saber, un hombre de carne y hueso que tiene necesidades y una dignidad. Es así como el valor de un hombre siempre tiene cabida con la dignidad del otro.

Ya en este punto, ¿cómo se debe interpretar la dignidad humana y las necesidades a partir del *a priori* antropológico y la moral de la emergencia? Con respecto a la dignidad, el autor argentino expone cuatro principios en los que se puede reunir lo expuesto hasta ahora: primero, *el principio de perseverancia en el ser o principio connativo*; segundo, *el principio de auto y heteroreconocimiento*; tercero, *el principio de la naturaleza intrínseca del valor del ser humano*; y cuarto, *el principio del “duro*

⁹² Al respecto pueden mirarse textos como clase magistral que dictó al recibir el título de Doctor Honoris Causa “La Universidad en el año 2000” (en Internet); o *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina* (citada en este trabajo).

trabajo” de la subjetividad o la emergencia de los oprimidos. De la interpretación que se dé a la “dignidad humana” a partir de estos principios, saldrá el criterio para la evaluación de las necesidades, lo que establecerá un último concepto derivado de los anteriores⁹³.

Por su parte, el filósofo no se ubica por encima ni por debajo de ninguna persona; simplemente no deja de ser un hombre, pues antes que filósofo es un ser humano con necesidades y dignidad. En consecuencia, se reafirma la necesidad de que la filosofía vaya más allá del ámbito universitario en el que ha sido encerrada. Al filósofo no le debe dar vergüenza filosofar con los “no filósofos”, puesto que en ellos también puede encontrar una fuente de conocimiento legítima y, por qué no afirmarlo, una fuente de sabiduría como era concebida por los griegos.

En tercer lugar, esta es una *filosofía auroral*. Según Hegel, América, o pasándolo a la realidad actual, Latinoamérica, no es un lugar para ejercer la filosofía debido a que no existen condiciones para el libre desarrollo de los individuos y sus modelos políticos no pueden garantizar la libertad de las personas. Como la filosofía sólo habla de lo que es y es eterno, es *vespertina*; no puede hablar de lo que será, y en este caso, de lo que será Latinoamérica⁹⁴.

Por su parte, Roig sostendrá que, si bien las condiciones socio políticas latinoamericanas no garantizan, dentro de la argumentación hegeliana, la posibilidad de ejercer la filosofía, en una realidad tan difícil no se necesita de una filosofía que hable de lo que es, pues ésta es una posición que termina legitimándola. Al contrario, se necesita una filosofía *auroral*, que se ocupa de lo futuro, de redescubrir el pasado y la utopía⁹⁵. En una sociedad opresora la historia —la propia y de los otros—, es narrada por los que se

⁹³ ROIG, *Ética del poder...*, *Op. Cit.*, pág. 78.

⁹⁴ Cfr. HEGEL, Georg Wilhelm, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Altaya, 1994, págs. 169-171.

⁹⁵ Cfr. ROIG, *Teoría y crítica...*, *Op. Cit.*, pág. 15.

encuentran en el poder; es decir, que dentro de esa división entre los hombres históricos y “naturales” que hace la historiografía tradicional, mencionada anteriormente, se niega la historicidad de los otros, mismificándolos bajo el discurso opresor. Por tanto, es necesaria una filosofía que procure el rescate de la historicidad de todos los hombres que no tienen voz; pero no a través de otros, sino por ellos mismos al pensarse como valiosos para sí.

Por otra parte, en la entrevista con Fornet Betancourt que recoge en sus principales ideas Pérez Zavala, Roig afirma que a todo discurso le es natural poseer una función utópica y de ella se generan diferentes tipos de utopías, como las narrativas, que parten de señalar una realidad negativa para plantear la realidad utópica a la que se apunta; las descriptivas, que proponen un programa específicamente definido; o las expresadas en fórmulas breves como “el hombre nuevo”, “sociedad sin clases”, “paz perpetua” o “libertad”. Existen épocas en las que la función genera utopías narrativas, o en las que reclama las de fórmulas breves. En este contexto, es decisivo para la filosofía estudiar cómo se ejerce esa función en cada lugar y en cada momento histórico y sus modos de objetivación, ya que fácilmente estas utopías se pueden convertir en un discurso, generalmente de carácter político, que forja opresión⁹⁶. Así pues, por una parte, para una filosofía como compromiso está el luchar por un ejercicio propio de la historicidad de cada una de las personas; y por otra parte, el estar constantemente atento a la función utópica de los diferentes discursos.

En cuarto lugar, esta es una *filosofía liberadora*. Para Roig, es claro que con la entrada en crisis de las filosofías del sujeto se da paso, de una filosofía como teoría de la libertad, a una filosofía como liberación. No obstante, en el contexto de la filosofía de la liberación hubo posiciones cuyas terminologías eran ambiguas, principalmente el término “pueblo”, pues corren el riesgo de caer en demagogias e irracionalismo. Por otra

⁹⁶ PÉREZ ZAVALA, *Arturo Andrés...*, *Op. Cit.*, cap. 4. Fecha de consulta: 29/06/09.

parte, otras posiciones terminarían anunciando no una liberación, sino una teoría de la libertad, ya que únicamente atendía a formas conceptuales.

Roig no se cataloga como un filósofo *de* la liberación, mucho menos un filósofo *para* la liberación; podría afirmarse que es un filósofo e historiador de las ideas liberador, puesto que pretende hacer parte de la constitución de un hombre que se conozca y asuma su propia historicidad. Roig es un convencido de que la liberación sólo es posible en la historia, cuando el hombre comprende su circunstancia; es decir, lo que lo trajo a la situación de opresión en la que se encuentra.

La historia es historia de la realización del hombre de acuerdo con los fines que se configuran en una época determinada. Ese asumir los propios fines supone un hacerse, un acaecerse, un gestarse como acto de libertad. Por tanto, la historia es una tarea del hombre, una vocación ontológica del hombre que cumple a cabalidad cuando denuncia los modos ilegítimos del hacerse que pretenden hacer de la historia una repetición de lo mismo, una legitimación⁹⁷.

Lo que está en juego aquí es la recuperación de la voz de los que la han perdido, o peor aún, los que nunca la han tenido. No existe la garantía de que los actos de las morales emergentes desencadenen formas de liberación, pero sí deben generar formas espontáneas de transmisión de ideas para la interpretación de los demás, principio de toda crítica social y filosófica. En este sentido, esta filosofía liberadora hace énfasis en el actuar constante, pues, a diferencia de las filosofías *de* y *para* la liberación, nunca se llegará a una realidad realizada sino por realizar. Es así como siempre estará presente el disenso como uno de los motores que dinamizan los procesos sociales, ya que la realidad y las experiencias históricas han demostrado la imposibilidad de satisfacer e incluir a

⁹⁷ ROIG, *Filosofía, universidad...*, *Op. Cit.*, pág. 14.

todos bajo un proyecto de unidad; siempre habrá inconformes y oprimidos de los que, en buena medida, surgirán nuevas morales emergentes.

En este panorama, ¿qué le corresponde hacer al filósofo? Con mucha mesura, y sin mayores pretensiones que han mostrado otras posturas dentro de la filosofía de la liberación, el filósofo debe abogar para que los hombres vuelvan hacia sí mismos, principio de toda moral y saber. Es la única manera de emprender un reordenamiento de los saberes y las prácticas. Como lo sostiene Pérez Zavala, “notablemente el *a priori* antropológico es el punto de partida y el punto de llegada de la filosofía liberadora de Roig”⁹⁸.

Ahora, ¿qué pasa con la identidad? Según Roig, este no es un problema exclusivamente latinoamericano pues, con la crisis del sujeto a raíz de la descentración del sujeto moderno, la seguridad que tenían los países industrializados sobre lo que eran y lo que querían empezó a desmoronarse. Ya en contextos de dominio y opresión, la identidad se asocia a la libertad, o lo que es lo mismo, lo que se quiere ser se asocia a una condición de libertad. De este modo, según Roig, el hombre encuentra en su historia su identidad. Empero, en la consolidación de las naciones latinoamericanas, la consecución de la independencia trajo una preponderancia del Estado sobre la Nación. Así pues, se territorializó e impuso una historia nacional y se crearon unos símbolos nacionales para dar “unidad” a sus ciudadanos, lo cual trajo consigo una reconfiguración étnica de los pueblos.

Se puede afirmar que la identidad se encuentra perdida, pues la historia es narrada por los que se encuentran en el poder para dar una falsa unidad; mas no está acabada porque, en la medida que existan morales emergentes, habrá resistencia al olvido y la opresión, en últimas, seguirá una lucha por su identidad. Así pues, hablar de una identidad

⁹⁸ PÉREZ ZAVALA, *Arturo Andrés...*, *Op. Cit.*, cap. 5. Fecha de consulta: 01/07//09.

latinoamericana es muy complejo, dado que en la diversidad de pueblos que la componen no existe un mismo origen; pero en su mayoría existe algo en común: la condición de dependencia que afrontan. De esta forma, la lucha por recuperar y legitimar sus propias maneras de gestarse o hacerse es, quizá, la única alternativa de concebir una unidad.

4.3 Dificultades de esta concepción

Si bien la filosofía de Roig se aleja de muchas posturas de la filosofía de la liberación, movimiento en el que se enmarca la filosofía roigueana, cuyas posturas fundamentales son contrarias a la concepción del filósofo argentino; ésta también ha sido objeto de críticas que están orientadas hacia sus principios. Éstas, principalmente, provienen de autores que trabajan la postmodernidad en Latinoamérica. En efecto, entre las figuras que dieron origen a la filosofía de la liberación, son pocas las que están en constante diálogo con la postmodernidad. Salvo Dussel, Cerutti y Roig, este movimiento ha sido un poco alejado y trabajado por las nuevas tendencias del pensamiento latinoamericano, dentro de las que se destaca Santiago Castro-Gómez.

Según el pensador colombiano, una de las primeras dificultades de la filosofía roigueana radica en algo que, también el mismo Roig ha comentado en sus textos, y es lo referente a la ampliación metodológica. Al poner enormes cargas políticas a discursos filosóficos e, inversamente, dar un excesivo valor filosófico a discursos de otros saberes, principalmente de carácter político, que no están en capacidad de asumir semejante carga⁹⁹, se corre el riesgo de privilegiar un saber o actividad humana sobre las demás. En el caso de Roig, esto se ve evidenciado en su marcado énfasis hacia lo político, en cuanto a que para el pensador argentino todas las luchas morales de las fuerzas sociales

⁹⁹ ROIG, Arturo Andrés, “Posmodernismo paradoja e hipóbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana”, en: *Casa de las Américas*, vol. 39, no. 213 (Oct.-Dic. 1998). Págs. 6-16, pág. 8.

latinoamericanas tienen y buscan su libertad en lo político. La política, entonces, la presenta como si fuera el lugar donde se cumplirá la promesa de liberación.

Al igual que Kant, y en concordancia con los ideales de la modernidad, Roig parece estar convencido de que el problema político es el problema crucial para la especie humana, ya que de su resolución dependen la felicidad y la “paz perpetua”. La aproximación hacia una “liga de naciones” —kantiana en donde la unidad latinoamericana sería tan solo un momento previo y necesario—, adquiere las características de un imperativo moral¹⁰⁰.

Por otra parte, aunque Castro-Gómez y Roig coinciden que el filósofo no puede concebirse como el salvador o el mesías que trae la libertad al pueblo, según el pensador colombiano, dentro de esta filosofía el filósofo ocupa una posición de árbitro entre las múltiples diferencias en aras de lograr una ficticia igualdad. Es decir, los filósofos o “letrados”, como los denomina Ángel Rama —en quien se basa Castro-Gómez para analizar la filosofía de la historia latinoamericana—, son los que orientan y legislan, en nombre de alguna experiencia histórica, la moral y la búsqueda de unidad latinoamericana.

Los *letrados* —y en este caso que más nos interesa, los *pensadores*—, convertidos ahora en directores espirituales de la sociedad, asumieron la “misión” de producir ideologías y políticas culturales destinadas a *reglamentar* la vida pública. Modelos que, al absorber el mundo pluriforme de las identidades empíricas en los esquemas monolíticos de la escritura ilustrada, conllevaban por sí una fuerte tendencia a la homogenización de la vida colectiva¹⁰¹.

Es muy arriesgado y apresurado otorgarle un papel salvífico a las letras, puesto que, a pesar de que la filosofía debe trabajar para que los que sufren de opresión se “tengan como valiosos a sí mismos”, los intelectuales latinoamericanos terminan estando a la sombra del caudillo, como el archivista de la verdadera historia, como un hombre de la ciudad alejado de los problemas de la realidad, observándola sin ser visto desde su torre del panóptico¹⁰².

¹⁰⁰ CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Bogotá, Puvill Libros, 1996, pág. 120.

¹⁰¹ *Ibid.*, pág. 115.

¹⁰² Cfr. MENDIETA, Eduardo, “La alterización del otro: Crítica de la razón Latinoamericana”, en: *Cuadernos americanos*, Vol. 62 (marzo-abril) 1997. Págs. 76-86, pág. 81.

Sin embargo, tanto Castro-Gómez como Roig tienen un punto de llegada muy cercano en lo que respecta a la función del filósofo, aunque, claro está, con sus matices. Para el pensador colombiano la labor del filósofo está en redescubrir, reivindicar, las “pequeñas historias” que no caben dentro de los “grandes relatos” homogenizantes¹⁰³; postura que no es muy alejada a la del pensador argentino, que ve en el filósofo, además de descubrir y reivindicar las historias que no se encuentran en la historia de los ganadores, también trabaja para que la gente se valore, punto de partida para emerger. Empero, Roig considera importante estudiar las “grandes historias”, pues es allí donde emergen las “pequeñas historias”, o en lenguaje roigueano, las morales emergentes, para quebrar las totalidades opresivas.

¹⁰³ CASTRO-GÓMEZ, *Crítica...*, *Op. Cit.*, págs. 148-149.

CONCLUSIONES

Para esta parte me permito hacer un pequeño giro en la forma de escribir. Si bien casi la totalidad de este texto fue escrito en tercera persona, pues es la mejor manera que encuentro para expresar mis ideas, este espacio me lo reservé para hablar en primera persona. Y esto no por mera vanidad. La preocupación central a lo largo de este trabajo ha sido un problema que me ha asaltado en los últimos semestres de mi carrera, y es la relación entre la filosofía y la realidad que vivimos día a día; o en palabras más concretas, ¿qué puede hacer un filósofo, o un estudiante como yo, en una realidad como la que vivimos?

La realidad nos afecta y la sufrimos, pero mi respuesta es insuficiente para explicarla o intentar transformarla. Es una impotencia que me genera frustración, mas no es un motivo para dejar de trabajar por quien lo necesita. En buena medida esta preocupación se ve en Roig, un pensador que a lo largo de su trayectoria intelectual ha estado marcado por acontecimientos muy dolorosos y álgidos en la Argentina de los últimos años. La dictadura militar ha dejado grandes secuelas en una sociedad que se debate entre, el olvido de lo que pasó, y los requerimientos de dignidad y justicia de los oprimidos que sufrieron la desaparición forzada de miles de sus familiares. A las claras, este es un debate de cara al futuro, pues se está poniendo en juego el proyecto de una sociedad nueva y unida.

En esta realidad que vive Roig, donde las cicatrices aun no ha cerrado, hay muchas voces acalladas y otras que hablan para resistirse al olvido; es latente el temor a expresarse, o por miedo a las represalias o porque no existe la manera para que puedan hacerlo. De una u otra manera, son voces que se han acallado y otros han tomado su lugar para hablar por ellos. No hay que ser adivinos para afirmar que esto es muy común en la realidad latinoamericana: seguimos sufriendo golpes de estado; nuestras democracias son muy frágiles, permeadas por la corrupción y la compra de votos y

conciencias; seguimos oyendo discursos de nuestros mandatarios, políticos, líderes y protagonistas de los conflictos, cargados de violencia y resentimiento, que lo único que generan es más violencia; hay desigualdad social, pobreza, miseria...

Pero, asimismo hay alegría, hay esperanza; existe la ilusión de un futuro mejor, hay resistencia. Y no es la ejercida por grupos armados o personas que, en afán de protagonismo, “moda”, coyunturas momentáneas o resentimientos del pasado, salen a la escena. Más bien, es la de aquellas personas y movimientos que buscan un reconocimiento en una sociedad que los tiene olvidados; son aquellos que, a pesar de la situación de opresión, aún piensan en un futuro sin olvidar al otro; son los que se resisten a ser olvidados y acallados.

Así es Latinoamérica, un lugar lleno de contrastes y contradicciones; un lugar donde aun hay futuridad. Por tal razón, seguimos siendo un subcontinente vacío al que muchos pretenden “llenar” con sus proyectos de sociedad. Esta es la realidad frente a la que Roig aboga por una filosofía como compromiso. Más allá de las dificultades que afronte sus planteamientos, en esta filosofía se puede encontrar dos problemas centrales: por un lado, una preocupación por la dignidad humana de la mano con las necesidades; y por otro lado, una preocupación por el otro. De estos dos aspectos considero que se desprenden los demás.

De esta manera, se puede concluir, en primer lugar, que, aunque son evidentes los riesgos de “sobrepolitizar” discursos filosóficos o dar un excesivo valor filosófico a otro tipo de discursos, con la ampliación metodológica hay un llamado urgente para que la filosofía tenga más apertura hacia otro tipo de saberes, discursos y, por supuesto, hacia la cotidianidad. En sus comienzos la filosofía se hacía en las calles de la *polis* por medio del diálogo y la discusión pública; no hagamos de la filosofía y de las demás humanidades, una cuestión de élites alejadas de un “vulgo” ignorante e iletrado irrelevante para las reflexiones.

Una de las particularidades del pensamiento latinoamericano radica en que en él convergen la historia, la literatura y la filosofía. En consecuencia, quien quiera estudiar y conocer la tradición filosófica del subcontinente, debe conocer y estudiar la literatura y la historia latinoamericana. Un buen número de pensadores latinoamericanos, antes que filósofos, fueron escritores, líderes sociales o políticos e, inclusive, gente de clases populares; esto se puede ver en casos como el de Martí, Alberdi, Sarmiento, Rodó o Bilbao. Fue hasta el Siglo XX donde se fue perfilando la disciplina filosófica como tal, dentro de la cual se ubica la historia de las ideas y la filosofía de la liberación. De la mano con éstas, vino un mayor diálogo con otras disciplinas como la sociología, la economía y la teología.

En segundo lugar, no se puede desconocer que la preocupación de Roig tiene de fondo la política, pues considera que, como lo decía Aristóteles, es un saber rector de los demás saberes. Por tanto, la transformación de una realidad depende en buena medida de los cambios a nivel político, lo cual se puede ver en las naciones latinoamericanas, que fueron pensadas por élites que impusieron unos valores, símbolos y costumbres, que paulatinamente fueron transformando las relaciones y los grupos sociales. Sin embargo, no todas las batallas se tienen que enfocar hacia la política, ya que existen otro tipo de resistencias en otros niveles, como el cultural, que también han influido en los cambios de costumbres, relaciones y grupos sociales, e inclusive, han generado cambios políticos. Problemas como los relativos a la condición sexual, la raza, el idioma o las etnias, dan prueba de ello. No siempre la política, sobretodo en Latinoamérica, donde muchos Estados no alcanzan a hacer presencia a lo largo de su territorio, orienta otros saberes.

En tercer lugar, dada la diversidad de la población latinoamericana es muy complejo y algo violento pensar una posible unidad. Si bien Roig piensa en una unidad que involucre a los otros, siempre le quedará la sensación de que no todos “caben” en ésta. De una u otra manera, pensar una unidad implica homogeneidad, por lo que siempre existirán grupos que serán perjudicados y que, posiblemente, resistirán a ésta y lucharán

por un orden nuevo. Parece una cierta resignación aceptar que no todos podemos tener algo que nos una, esto es, una identidad; pues desde la diferencia se generan nuevos cambios en un orden social establecido.

En consecuencia, no creo conveniente hablar de una identidad latinoamericana. Aunque el filósofo argentino considere que desde la recuperación de nuestra historia se puede hablar de una identidad, no todos tenemos la misma historia, ni mucho menos, los mismos puntos de partida y de interpretación de ésta. Más bien, como lo sostienen las nuevas tendencias historiográficas, es preferible hablar de *identificación*, con la cual se pretende, no buscar nuevas “esencias”, sino acentuar en la acción de reconocernos como valiosos en relación con un poder social, político e histórico.

Más que afirmar una unidad es preferible luchar por abrir mayores canales de participación en la sociedad, porque es allí donde se reconocerán las diferentes voces, sean éstas oprimidas o no. En medio de la diversidad, la filosofía y, aun más, todos los hombres, deben defender la primacía de la dignidad humana sobre cualquier otra cosa. O, lo que es lo mismo, mostrar que el hombre es límite y condición de posibilidad de todo discurso, teoría, sistema político, económico o social y, también de la misma ciencia. Así pues, una filosofía como compromiso debe denunciar todo aquello que atente contra la dignidad humana.

Por último, también hay que reconocer que las letras no tienen el carácter salvífico que se le pretendía dar. Ya que han pasado los romanticismos y las visiones proféticas del intelectual latinoamericano, ahora es urgente un compromiso social (y no exclusivamente individual, en cierta interpretación sartreana) que parta del reconocimiento de los problemas que afronta la realidad. En un sistema como el actual, donde los oprimidos y los pobres han sido culpados de su situación, se necesita que ellos se vean como valiosos a sí mismos; lo que en palabras castizas, significa valorarse. Únicamente desde allí se puede comenzar a generar cambios. Esta “pequeña” pero

dispendiosa tarea, corre en buena medida por la filosofía y las humanidades; de las cuales algo que me quedó absolutamente claro es que, para ser humanista, hay que creer, por lo menos un poco, en el ser humano y, por tanto, en un futuro que puede ser diferente.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Primaria

ROIG, Arturo Andrés, "Bolívar y la filosofía de la historia", en: *Ideas y Valores*, Vol. 19, No. 39-40 (Ene. - Dic., 1984). pp. 181-190.

_____, "La " Dignidad Humana " y la " Moral de la Emergencia " en América Latina", en: *Islas*, no. 107 (Ene.-Abr. 1994). pp. 122-136.

_____, "La concepción de la historia en el desarrollo de nuestro pensamiento: respuestas a los postmodernos `desde América Latina", en: *Islas*, no. 105 (May - Ago 1993). pp. 3-26.

_____, "La dignidad humana, las morales de nuestro tiempo y las necesidades", en: *Revista Pasos*, no. 81 (Ene.-Feb. 1999). pp. 23-30.

_____, "Naturaleza, corporeidad y liberación", en: *Universitas philosophica*, vol. 11, no. 21 (Dic. 1993). pp. 11-20.

_____, "Necesidad de una segunda independencia", en: www.revistapolis.cl/polis%20final/4/doc/Roig4.doc

_____, (ed.) *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000.

_____, *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2002.

_____, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

_____, "Posmodernismo paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana", en: *Casa de las Américas*, vol. 39, no. 213 (Oct.-Dic. 1998). pp. 6-16.

_____, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FcE, 1981.

Bibliografía Secundaria

ACOSTA, Yamandú, “Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert”, en: *Actio*, octubre de 2004, número 5, Universidad de la República, Uruguay, págs. 33-74.

BIAGINI, Hugo; FORNET-BETANCOURT, Raúl (eds.), *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig: filósofos de la autenticidad*, Aachen, Verlag Mainz, 2001

CERUTTI, Horacio; LAPUENTE, Manuel (comps.), *Arturo Andrés Roig: filósofo e historiador de las ideas*, México, Universidad de Guadalajara, 1989.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Bogotá, Puvill Libros, 1996.

ELLACURIA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Fundación Xavier Xubiri-Editorial Trotta, Madrid, 1991.

DEVÉS VALDEZ, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*, vol. 1, Buenos Aires, Biblos, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm, *Introducción a la historia de la filosofía*, traducción de Eloy Terrón, Buenos Aires, Aguilar, 1973.

_____, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Altaya, 1994,

KANT, Emmanuel, *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

_____, *Crítica de la razón práctica*, traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Losada, 1968.

MAHR, Günther, “El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea”, en: *Utopía y praxis latinoamericana*, enero-marzo 2003, vol. 8, número 020, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. PP. 41-48. (Disponible también en: <http://148.215.1.166:89/redalyc/pdf/279/27902001.pdf>)

MARTÍ, José, “Nuestra América”, en: MARTÍ, José, *Por nuestra América*, Bogotá, Editorial el Búho, 1986,

MENDIETA, Eduardo, “La alterización del otro: Crítica de la razón Latinoamericana”, en: *Cuadernos americanos*, Vol. 62 (marzo-abril) 1997, págs. 76-86.

MONAL, Isabel (et al.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Editorial Félix Varela, 1998.

ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, México, REI, 1987.

RUBINELLI, María Luisa, “La interculturalidad: reflexiones actuales acerca de un tema presente en cuatro pensadores latinoamericanos: José Martí, Raúl Scalabrini Ortiz, Rodolfo Kusch y Arturo A. Roig”, en: *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, diciembre 2002, número 015, págs. 265-277.

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano: homenaje a Arturo Andrés Roig*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1991.

Documentales

TABOADA Tabone, Franceso, *Los últimos Zapatistas, héroes olvidados*, México, Golem producciones, 2000.

Trabajos en Internet

FERNÁNDEZ, Estela, *El pasado como raíz, el presente como compromiso y el futuro como alteridad*, en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/critica/fernandez.htm>.

PÉREZ ZAVALA, Carlos, *Arturo Andrés Roig*, en: www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/.

SCHELKSHORN, Hans, *La ‘filosofía de la liberación’ en Latinoamérica al finalizar el Siglo XX.*, en: <http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm>.