

Liberación, Filosofía de la liberación e Historia de las Ideas

A través de textos de Arturo Andrés Roig
de los años '70 y principio de los '80

Adriana María Arpini

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET

La Filosofía de la liberación tuvo su ámbito de gestación en Argentina, a partir de las discusiones que se dieron en el marco de las “Semanas Académicas” de San Miguel (Provincia de Buenos Aires), acerca de los problemas de la dependencia económica, social, política y cultural de los pueblos de América Latina, el análisis de las posibles alternativas de liberación y, más específicamente, el rol que la filosofía desempeña –o debiera desempeñar– en relación con el diagnóstico de la situación y sus proyecciones. Dichas reuniones fueron organizadas anualmente por la Universidad del Salvador de los Jesuitas entre 1970 y 1975¹. Los debates concitaron el interés de jóvenes profesores universitarios deseosos de transformaciones sociales y políticas, como así también de una renovación de las prácticas académicas, en particular, de las formas en que se entendía el cultivo y la enseñanza de la filosofía. Tales inquietudes tomaron estado público en 1971, en el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Alta Gracia, Córdoba. Hay que señalar, sin embargo, que interrogantes acerca de la existencia y el carácter normativo de una filosofía propia latinoamericana, así como de su función social, crítica y liberadora, el tratamiento de la cuestión

¹ Cfr. Maddonni y González, 2018.

de las ideologías, de los vínculos de la filosofía con la Teología de la liberación –cuyo texto emblemático es publicado por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez en 1971– y con la Teoría de la dependencia – surgida en el ámbito de los estudios económicos y sociales–, entre otras cuestiones, venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudio independientes, tanto en Argentina como en otros lugares de América Latina, durante la década de los '60, aun antes de la primera reunión de San Miguel. De modo que, si bien puede señalarse ese encuentro como momento de confluencia y disparador del movimiento, este venía gestándose con anterioridad no solo en el ámbito nacional sino latinoamericano.

Toda esta movilización de ideas tuvo lugar en el contexto nacional del gobierno de facto de la autodenominada “Revolución Argentina”, que accedió al poder mediante el golpe militar de 1966, disolvió las legislaturas nacionales y provinciales, destituyó a los miembros de la Suprema Cohorte y prohibió la actividad de los partidos políticos. Con el trasfondo del orden mundial bipolar, adhirió a la “Doctrina de la Seguridad Nacional”, fundada en la hipótesis de la guerra interna permanente con el fin de defender las “fronteras ideológicas” que separaban a los partidarios del “bloque occidental y cristiano” de los adherentes al “mundo comunista”. Mientras que en el contexto internacional se percibe el quiebre de la llamada “edad de oro del capitalismo”, por la crisis del petróleo y de la convertibilidad del dólar al patrón oro, que derivó en una nueva división internacional de trabajo. Todo ello en medio de transformaciones en el mapa político mundial, entre cuyos emergentes cabe señalar la Revolución cubana, iniciada el 1 de enero de 1959, la guerra de Vietnam (1955-1975), la revolución cultural de la China comunista (1866), el asesinato del “Che” (1967), la Primavera de Praga (1968), la rebelión estudiantil de Francia

(mayo de 1968) y sus repercusiones internacionales, la llegada al gobierno socialista de Salvador Allende en Chile (1970)².

A pesar de su denominación genérica, la Filosofía Latinoamericana de la Liberación no constituyó un conjunto homogéneo y orgánico de pensamiento. Desde sus orígenes presentó importantes diferencias que alentaron debates internos, atravesados por motivaciones y prácticas teóricas diversas, vinculadas a la militancia política y/o académica, que resultaron en posiciones bien diferenciadas entre sus participantes en la etapa inicial. Así lo ha señalado Horacio Cerutti Guldberg en *Filosofía de la liberación Latinoamericana* (1983), donde realiza un detenido examen y sistematización de la diversidad de posicionamientos que se dieron, tomando como eje de las discrepancias las formas de legitimación y/o crítica del discurso populista. Existen también otras diferencias de no poca monta tales como la interpretación del concepto mismo de *liberación*, así como el sentido y función de una *filosofía de la liberación*, la frecuencia y el modo en que se entablan vinculaciones con la Teoría de la dependencia, la Teología de la liberación, el movimiento de sacerdotes del Tercer Mundo, la Historia de las ideas y sus cuestiones metodológicas, el discurso marxista y la problemática de lo ideológico, el modo de encarar la crítica a la dialéctica de Hegel y, en general, a todo su pensamiento como expresión acabada de la modernidad, la construcción de la propia posición como “postmoderna”, separándose con propósito superador de la filosofía del sujeto –o de la conciencia– característica de la modernidad, la mayor o menos proximidad a la tradición fenomenológico-hermenéutica (E. Husserl, M. Heidegger, P. Ricoeur), o a la tradición abierta por Marx, los filósofos de la sospecha y quienes en el siglo XX actualizan sus cuestiones fundamentales

² Nos hemos referido más extensamente al contexto nacional, internacional y latinoamericano del surgimiento de la Filosofía de la liberación latinoamericana en nuestro trabajo: Arpini, 2007.

(Escuela de Frankfurt, L. Althusser, diversas líneas del marxismo latinoamericano), la incorporación de la cuestión del otro (E. Levinas), la atención a los problemas relativos a las prácticas de enseñanza de la filosofía y a las instituciones donde se realizan mediante la incorporación del movimiento de renovación pedagógica (Escuela Nueva, Paulo Freire, Darcy Ribeiro), incluso el modo en que el *boom* de la novela latinoamericana impactó en las formas simbólicas de autoconocimiento socio-histórico.

Arturo Andrés Roig, quien a la sazón se desempeñaba como Profesor de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, no permaneció ajeno a estos debates. Desde 1971 comenzó a dictar el Seminario de Pensamiento Latinoamericano en el marco de los Seminarios de Tesis destinados a los estudiantes del último año de la Licenciatura en Filosofía. A través de sus intervenciones en diversos foros académicos y de sus escritos fue una de las voces críticas más potente y teóricamente consistente en las discusiones acerca de la liberación. Nos interesa revisar escritos roigeanos de la década de los '70 y principio de los '80 con el propósito de establecer la especificidad de su comprensión de la liberación, las posibles convergencias y disidencias con respecto a otros posicionamiento de la época y, en particular, el modo en que busca superar las limitaciones ontologistas de la Filosofía de la liberación a través de una renovación en el campo de la Historia de las ideas, que conlleva una profundización de los fundamentos epistémicos del historicismo y una ampliación metodológica.

También Enrique Dussel, quien se desempeñaba como profesor de Ética en la misma Universidad, se involucró en el movimiento de la

Filosofía de la liberación y por esos años comenzó a gestar su programa para una Ética de la liberación latinoamericana³.

Las posiciones de Roig y Dussel permiten dar cuenta de las diferencias que enriquecieron los debates iniciales de la filosofía de la liberación. Ambos compartían el diagnóstico –presentado por Augusto Salazar Bondy–⁴ de la situación de dependencia económica, política y cultural que vivían los países de América Latina, aun cuando diferían, entre sí y con el filósofo peruano, con respecto a los criterios del análisis y las propuestas para la búsqueda de superación de tal situación. También compartían la denuncia del academicismo filosófico y de los límites de la filosofía de la conciencia –o metafísica del sujeto– para pensar la propia realidad, aunque también en este caso son diferentes los recorridos tanto en lo que hace a la reconstrucción histórica como a la elaboración propositiva de una filosofía propia y liberadora.

Dos breves textos programáticos, publicados en el volumen colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973), cuya autoría se debe a Roig y a Dussel respectivamente, permiten apreciar las diferencias respecto de tal filosofía liberadora. En efecto, el libro está encabezado por un texto breve, titulado “Dos palabras”, presentado como una introducción al volumen realizada por la editorial, aunque, en nota manuscrita y firmada en su propio ejemplar, Arturo Roig declara su autoría. En la contratapa externa del volumen puede leerse el otro texto, titulado “A manera de manifiesto”, cuya autoría es de Enrique Dussel según lo testimonia una anotación al margen, hecha en el mismo volumen perteneciente a Arturo Roig de su puño y letra. En este texto Dussel afirma que el “nuevo estilo de filosofar latinoamericano” no parte del *ego*, *yo conquisto*, *yo pienso*, como

³ Cfr. Dussel, 1971, 1973^a, 1973b, 1973c, 1974, 1977a, 1979-1980, 1977b.

⁴ En una de las reuniones de San Miguel, Augusto Salazar Bondy expuso sobre “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, la presentación dio lugar a un “Diálogo sobre dominación y liberación”, ambos recogidos en: Salazar Bondy, 1995.

voluntad de poder europeo imperial –que comprende a Estados Unidos y Rusia, prolongaciones del hombre europeo moderno–, sino “del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente”. Por su parte Roig sostiene que “la filosofía entendida tradicionalmente como una «teoría de la libertad», quiere ser ahora «saber de liberación», para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de «libertad», y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente «otro»”.

Para Dussel “La *filosofía de la liberación* pretende pensar desde la exterioridad del Otro”. Si se toma en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia, tal filosofía tiene que encarar dos tareas: una destructiva de las formas de ocultamiento del oprimido; otra constructiva, mediante el esclarecimiento de las categorías que permitan al *pueblo* acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional e interpersonal. La política desplaza a la ontología abstracta que se había consolidado en Europa al mismo tiempo que se perpetraba la conquista de América. La filosofía de la liberación, que parte de la posición del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro, es “la única filosofía posible entre nosotros”. Todo lo demás es “pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”.

Para Roig, con la crítica de las formas academicistas enajenadas de pensar, América Latina se llena de voces y signos que son objeto de un filosofar auténtico. Pero no se trata de partir de cero, otros han sentado ya las bases de la tarea crítica; menciona a Carlos Astrada,

Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro, entre los argentinos⁵. Sostiene que el existencialismo como “crisis de la filosofía”, así como las relecturas de Hegel y del pensamiento social poshegeliano han ocurrido como devenir interno del pensamiento argentino y conduce al señalamiento de lo propio como alteridad.

En el mismo libro se publica un extenso y significativo artículo de Roig sobre las “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” (Roig, 1973, p. 217-244), en que se parte del reconocimiento de la ambigüedad ínsita en las conceptualizaciones filosóficas y de la necesidad de penetrar en la naturaleza del concepto para desbrozar sus formas ideológicas, esto es la denuncia de las *totalidades objetivas cerradas* y justificadoras de la estructura social vigente y la posibilidad de su reformulación como *totalidad objetiva abierta* que no impida ni oculte la presencia de lo nuevo histórico y su poder transformador (volvemos sobre este texto más adelante). Pero esta tarea requiere una revisión minuciosa de la historia entera de la filosofía entre nosotros. Se trata, para Roig, de desenmascarar el obsoleto saber de cátedra, nacido de la “normalización” filosófica, y rescatar el saber filosófico vivo que en él pueda haber, integrándolo constructivamente y con profunda vocación humana. No para caer una vez más en la “miseria de la filosofía”, sino para hacer una filosofía de la miseria auténtica, es decir, no para construir un nuevo “mundo de la filosofía”, sino una “filosofía del mundo” y de los hombres concretos.

Si bien los textos comentados de Dussel y Roig ponen el acento en el carácter liberador de una filosofía surgida desde y para América Latina, es necesario señalar diferencias teóricas y metodológicas que

⁵ La revisión de los antecedentes de la tarea crítica en pensadores del siglo XIX había sido trabajada por Roig en “Necesidad de un filosofar americano. El concepto de «filosofía americana» en Juan Bautista Alberdi” (1970). Allí sostiene que, para la generación de 1837, los acontecimientos de mayo de 1810 debían ser asumidos y justificados en cuanto idea, si se pretendía que esta tuviera eficacia histórica, convirtiéndose, así, en una tarea filosófica. Cfr. Arpini, 2013.

dieron lugar a desarrollos posteriores divergentes. Podemos decir que señalan caminos por los que avanzan dos programas filosóficos latinoamericanos orientados a la liberación –esto es lo que tienen en común–, pero que son contruidos con distintas herramientas críticas y articulan de manera diferente la cuestión de la historia, el sujeto y las condiciones sociales y políticas en que tienen lugar. En el caso de Dussel, la filosofía de la liberación consiste en pensar desde *la exterioridad del Otro*. Para ello es necesario cuestionar y superar la metafísica del sujeto, que se consolida en la filosofía occidental desde la modernidad y se expresa como voluntad de dominación. Tal superación exige el desplazamiento de la ontología por la política que, en la perspectiva del autor, es la única filosofía posible entre nosotros en la medida que contribuye al esclarecimiento y liberación del *pueblo*. Por otra parte, para Roig, la filosofía como *saber de liberación* no renuncia a ser ella misma filosofía, entregada a la tarea de denunciar las totalidades objetivas opresoras. Para ello la filosofía ha de encarar una compleja tarea teórico-metodológica que permita, por una parte diferenciar el saber de cátedra del saber filosófico vivo, que pone como objeto de meditación la realidad doliente y marginada de América Latina. Ello no implica partir de cero, sino del reconocimiento de la ambigüedad propia del concepto y sus formas ideológicas, para lo cual es indispensable encarar una historia crítica de las ideas latinoamericanas. El saber filosófico de liberación consiste, según Roig, en una construcción que parte de la afirmación del *hombre concreto en su inalienable diferenciación*, esto es, como sujeto que afirmándose en su propio valor se abre a nuevas posibilidades históricas.

En el ya mencionado trabajo “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, Roig sostiene que puede pensarse toda la historia de la filosofía como un esfuerzo por desenmascarar la ambigüedad del término “filosofía”. Ello implica tanto formas de saber crítico como de saber ideológico, lo cual remite a cierta manera de

entender el concepto. De este modo aporta a una ampliación metodológica en contraposición a la moderna filosofía de la conciencia (o del concepto). Para Kant y Hegel, herederos del *cogito* cartesiano no cabía dudar de la transparencia de la conciencia; para ellos lo ideológico consistía en una realidad extraña al concepto. Fueron los grandes filósofos de la denuncia –Marx, Nietzsche, Freud– quienes provocaron la crisis definitiva de la filosofía del sujeto (o del concepto) y el abandono concomitante de la filosofía como “teoría de la Libertad” para dar paso a la “filosofía como liberación”.

El paso de la una a la otra, implica necesariamente un cambio metodológico dentro de la historiografía filosófica [...] que puede ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica* que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento. (Roig, 1973, p. 218)

Para comprender la naturaleza de la filosofía es pertinente partir de la noción de *estructura histórica* y de la determinación de la función propia de la filosofía en ella. La cual consiste en la *reformulación* de la estructura, cuya *formulación* está dada por la estructura misma en cuanto facticidad. Ahora bien, la reformulación puede concluir en una *totalidad objetiva cerrada*, justificadora de la estructura social (v. gr. la filosofía del derecho de Hegel), o en una *totalidad objetiva abierta*, que no oculte lo histórico ni impida la presencia de lo nuevo y su poder transformador. Para Hegel la “libertad de pensamiento” no es extraña a la “libertad política”. Filosofía y política aparecen desde sus orígenes instaladas en un *sistema de conexiones*, de modo que la libertad de pensamiento surge cuando el absoluto ha sido pensado no ya como *representación* sino como *concepto*, con lo que comienza la filosofía. Cuando el individuo piensa como tal en lo universal, han aparecido a la vez el Estado y la libertad política. En ambos casos la libertad supone la negación de lo particular, lo sensible, lo existencial y su incorporación en una totalidad objetiva esencial. Con lo cual Hegel opera una

trasposición e incorporación dialéctica de la existencia en la esencia.
Dice Roig:

Si bien para Hegel la historia no se clausura, en cuanto que las formas de vida envejecidas anuncian con su vejez nuevas formas, la filosofía sólo es capaz de expresar dialécticamente las formas viejas. Esta contradicción, esta impotencia de la filosofía, tiene su raíz en la interna incapacidad del concepto hegeliano de incorporar la historia como irrupción de lo nuevo. (Roig, 1973, p. 223)

La doctrina del Estado es la *reformulación* de lo que Hegel llama “sociedad civil”, ámbito donde se produce la *formulación de la demanda social* a partir de las necesidades de los individuos y de los grupos. Ahora bien, en el sistema hegeliano nada puede quedar fuera de la totalidad objetiva ordenadora, esto es, de la reformulación de la demanda cuyo agente es el “grande hombre”, que cancela la mera Naturaleza de la sociedad y la integra en el orden de la Razón. El “pueblo” es la multitud integrada, mientras que al “populacho” pertenecen los grupos humanos que rechazan la integración y quiebran con su presencia la racionalidad del Estado. Representan un punto de vista negativo, ante el cual la razón se declara impotente y solo puede ejercer la represión. De este modo el concepto, que en la lógica hegeliana cumple la función de integración, viene a exigir, en nombre de tal integración, un acto de ruptura.

Otro es el caso de Marx, quien afirma el valor dialéctico y activo de la conciencia, derivado de su concepción del hombre como ser histórico. Marx pone en manos del hombre la posibilidad y responsabilidad de transformar, pero sin sacarlo del mundo y de la historia. Así, la conciencia queda crudamente hincada en la existencia. Las totalidades objetivas se vuelven sospechosas y el “método de crítica ideológica” juega un papel semejante al “psicoanálisis freudiano” y al “nihilismo activo” nietzscheano, permitiendo la denuncia de la función opresora del concepto (Roig, 1973, p. 226). En esta línea de

interpretación, sostiene Roig que al ponerse en crisis la noción de totalidad con que se maneja la filosofía del concepto, se dirige la atención a otra relación fundamental, la de ocultamiento y manifestación. No se trata de una *inter-posición* entre la conciencia y su objeto, sino de una *posición* de la conciencia por la que el objeto resulta oscurecido en un mismo acto del ser consciente, de donde surge la conciencia falsa o culposa (cfr. Roig, 1973, p. 228).

Si, a diferencia de Hegel, se reconoce la imposibilidad de cancelar la conciencia sensible y la historicidad, entonces la constitución de una filosofía latinoamericana, y la ampliación metodológica que ella exige, es entendida formalmente como una especie de antimodelo, contrapuesto al de la filosofía del sujeto. Para ello Roig lleva adelante una denuncia del concepto, mediante el estudio de sus funciones intrínsecas, las de *integración* y de *ruptura*. No se trata de una “crítica del conocimiento” que desprenda al concepto de todos los acarreo sensibles propios de la representación, sino de una “autocrítica de la conciencia” que descubra los modos de “ocultar-manifestar” y su enraizamiento en lo otro que la conciencia, es decir, en la compleja trama de la estructura socio-histórica. Por tanto, la filosofía es crítica, según Roig, en la medida que es autocrítica. En otras palabras, en este nivel de profundización, el problema de las funciones de ruptura e integración, en cuanto propias ambas del concepto, no es ya gnoseológico, sino moral, visible a partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social (Roig, 1973, p. 228).

Roig concluye para el pensamiento latinoamericano la necesidad de rehacer toda su historia, despojándola de su academicismo pretendidamente apolítico, proponiendo nuevos métodos de lectura del discurso filosófico en su relación con otros discursos, especialmente con el discurso político. Ello implica sustraerse al hiato epistemológico que asegura la autonomía del

discurso filosófico, pues este forma parte de una estructura más amplia, dentro de la cual él es una respuesta, la respuesta filosófica. El trabajo de lectura consiste, entonces, en alcanzar la estructura completa del sistema de conexiones, denunciando aquella ruptura epistemológica en lo que tiene de falsa conciencia. Implica, también, superar el pseudo-problema de la existencia de una filosofía latinoamericana.

En síntesis, en estos escritos, anteriores al exilio, están presentes elementos que serán desarrollados con posterioridad. Mencionamos los siguientes:

- Pasar de una teoría de la libertad a una comprensión de la liberación como proceso complejo que involucra a hombres y mujeres históricamente determinados.
- No partir de cero, sino de la revisión crítica del pasado intelectual –no solo filosófico– latinoamericano.
- Ejercer la crítica a partir del reconocimiento de la ambigüedad intrínseca del concepto, de sus funciones de integración y ruptura.
- Con ello se hace posible la denuncia de lo ideológico como sospecha de las totalidades objetivas cerradas.
- Todo lo anterior requiere una forma de lectura que, despojada del prejuicio de la autonomía del discurso filosófico, alcance una comprensión del sistema de conexiones de una época.
- Requiere, también, la afirmación de un sujeto empírico, capaz de conocer y transformar su propia realidad.

Potencialidad liberadora de la Historia de las ideas latinoamericanas

Durante el exilio en México y luego en Ecuador, los esfuerzos teóricos más importantes de Roig se orientaron a realizar una

reformulación epistemológica y metodológica de la Historia de las ideas como disciplina filosófica con potencialidad liberadora. En el mismo año que inicia su exilio, 1975, tuvo lugar en Morelia (México) un Encuentro de Filosofía en cuyo seno se retomó el polémico y multifacético tema de la liberación. Por esta razón se lo consideró como el momento de lanzamiento de la Filosofía de la Liberación a toda América Latina. En dicha reunión Roig presentó un trabajo sobre la “Función actual de la filosofía en América latina”, el cual fue publicado al año siguiente en el volumen colectivo *La filosofía actual en América Latina*. Allí sostiene que:

Nuestra hora actual se caracteriza por una actitud de compromiso fuertemente asumida por grandes núcleos intelectuales a lo largo y a lo ancho de todo nuestro continente. Podríamos decir que ese compromiso tiene un doble aspecto: por un lado lo es respecto del saber mismo, en un sentido estricto, y por el otro es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social. (Roig, 1976, p. 135)

El rasgo más notorio de esta toma de posición es la convicción de que las estructuras sociales son injustas en la medida que se organizan sobre la relación dominador-dominado. La tarea que surge de este compromiso es la de *liberación social y nacional*, como realización conjunta de los grupos sociales que sufren la dependencia, razón por la cual se postula como *integración* de los pueblos del subcontinente.

Ahora bien, la liberación y la integración de nuestros pueblos no es obra solo de la *intelligentsia*. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema de conexiones de su época, y discutir si se suma a los procesos que advienen hacia lo nuevo histórico o si, en el momento de madurez histórica, le toca un mero papel de justificación. Esto conlleva no pocas dificultades epistemológicas. Entre ellas la cuestión del comienzo del filosofar, el cual está dado no en el interior de una conciencia, sino en la facticidad de la vida que supone una comprensión y una valoración de lo cotidiano. Se trata de una

situación existencial captada desde un cierto “*a priori* histórico” (Roig, 1976, p. 137). Este concepto, utilizado también por Foucault, es redefinido en el marco de la reflexión roigeana, ya que no se trata de un *a priori* que determina lo temporal desde fuera, sino que es intrínsecamente histórico.

Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega –dice Roig– una causalidad preponderante y cuya a prioridad es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo también una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación. [...] no sólo integran el *a priori histórico* categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en el que actúan. (Roig, 1976, p. 138)

Es decir, cada uno de nosotros, somos seres humanos inacabados, que llegamos al mundo y nos hacemos a nosotros mismos en el marco de unas estructuras de conocimiento y de valoración propias de una época. Dichas estructuras funcionan como *a-priori* y pueden llegar a parecernos naturales. Pero ellas son, sin embargo, históricas, contingentes y susceptibles de modificación, generando una tensión entre *a-prioridad* y *a-posterioridad* en la que se juega el hacerse y gestarse de cada hombre. Ni la conciencia, ni las estructuras epocales son determinantes *a-priori*. De ahí la radical afirmación de historicidad de los seres humanos y de los modos de organización de la sociedad, el Estado, la cultura; como así también la necesidad de la crítica.

Para sentar las bases de una ontología, no ontologista ni eticista, sino histórica, hay que reconocer que la conciencia antes de ser sujeto es objeto, que es una realidad social antes que individual, que no hay una conciencia transparente, que toda episteme debe organizarse sobre una crítica, y también sobre una autocrítica, que la intuición no reemplaza al concepto y que este es representación, que la

preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada de todo preguntar por el ser, en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología⁶.

La misión de la filosofía actual en América Latina radica, pues, en la búsqueda de nuevos conceptos integradores, se expresen ellos o no en nuevos símbolos. Y por esto sentimos la necesidad de una ontología que nos aparte de todo formalismo y no caiga a su vez en un nuevo ontologismo. En otras palabras, una ontología que asegure la preeminencia del objeto respecto de la conciencia, que no desemboque en nuevas formas de platonismo y que muestre la historicidad del hombre como realidad dada en la experiencia cotidiana, no a partir de una experiencia singular y única, entendida como pretendidamente reveladora de aquella historicidad en la conciencia privilegiada del filósofo. (Roig, 1976, p. 144)

Desde esta perspectiva, Roig reclama una revisión crítica de nuestra Historia de las ideas, particularmente del pensamiento de los fundadores y de los símbolos a través de los cuales expresaron su interpretación epocal. Tal es el caso, v. gr., de José Enrique Rodó y su disquisición acerca de dos formas de humanidad expresadas en la contraposición “Ariel-Calibán”. Para Roig, Calibán es el símbolo de esa fuerza que expresa lo nuevo dentro del proceso histórico, el indio, el negro, el mestizo, el gaucho, el hombre humilde de los campos, el proletario, el cabecita negra, en fin, el hombre cuyo anonimato se consumó desde categorías de integración paradójicamente excluyentes: “civilización”, “espíritu”, “mundo occidental y cristiano” (Cfr. Roig, 1976, p. 147).

⁶ Formalismo y ontologismo desconocen la historicidad del hombre y su relación con el trabajo, la producción y la técnica. El eticismo es una respuesta que intenta mantener la fórmula de la *integración* impuesta por una época a una sociedad dada, recurriendo a una tabla de valores indubitables, derivando la resolución de los problemas sociales al terreno de la moral, reforzándola visión ahistórica del hombre y del papel de los grupos dominantes, e impidiendo la emergencia de la propia historicidad (cfr. Roig, 1976, p. 142).

Ahora bien, la función del historiador del pensamiento consiste en señalar que entre el discurso filosófico y el discurso político es posible determinar una estructura epistemológica común por la cual ambos pueden ser entendidos como discursos opresivos o de liberación, es decir, analizarlos desde el punto de vista ideológico en relación estrecha con el *a-priori histórico* del cual surgen ambos. Esto abre las puertas a una ampliación del campo de investigación y exige una renovación metodológica que permita estudiar el discurso filosófico en relación con el sistema de conexiones de una época dada. No es en la filosofía académica donde se muestra la alteridad y la novedad, ella se encuentra, la más de las veces, en el “discurso político” de marginados y explotados, por ahí avanza un pensamiento que tendría que ser asumido en el quehacer formalmente filosófico.

A diferencia de otros posicionamientos que se dieron en el marco de los debates de la Filosofía de la liberación en los años ‘70 (Cfr. los trabajos de R. Kusch, M. Casalla, J. C. Scannone en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*), para Roig, no hay propiamente hablando una “ontología del hombre americano” ni del “ser nacional”. El horizonte desde el cual intenta una respuesta a la pregunta ontológica pretende considerar los problemas de la historicidad de nuestro hombre, como hombre. Por ello no acepta los fundamentos del populismo, pues las categorías integradoras de “pueblo” y de “ser nacional” niegan la alteridad o la deforman al entenderla como una especificidad cultural absoluta. “Pueblo” oculta la heterogeneidad real, disimula la lucha de clases, y posterga la liberación social pretextando la prioridad de la liberación nacional. “Ser nacional” se funda en una heterogeneidad irreal, recalca las diferencias nacionales hasta lo irracional, y oculta la homogeneidad real. Ambas aparecen como categorías de integración dentro de un discurso opresor. En esta línea, el populismo tiene como símbolo a Calibán, pero nuevamente atado y encadenado (Cfr. Roig, 1976, p. 151). Frente a ello, Roig advierte la

necesidad de encarar también el problema de la utopía, en el marco de una consideración acerca del poder regulador de la idea. Lo utópico forma parte del discurso liberador. Así como el discurso opresor se organiza sobre un esquema categorial y axiológico que promueve un regreso al pasado, o restauración del pasado en el presente, el discurso liberador acentúa lo utópico como contingencia del presente y apertura a la novedad del futuro.

Para recapitular las afirmaciones más importantes del texto comentado, que puede ser considerado como una bisagra en los estudios de Historia de las ideas latinoamericanas, señalamos:

- La utilización de los términos “*a priori* histórico” y “ontología histórica” para reafirmar la inversión de la conciencia hegeliana y ratificar la prioridad del hombre como punto de partida y llegada del preguntar filosófico. En escritos posteriores lo denomina “*a priori* antropológico” (Cfr. Roig, 1981).
- El señalamiento de la estructura común de los discursos filosófico y político, lo que implica una ampliación del campo de investigación mediante la incorporación de lo ideológico y de una renovación metodológica.
- El rechazo de las categorías de “pueblo” y “ser nacional” por su carácter encubridor de la diversidad.
- Una primera incursión en el estudio de las funciones utópicas del discurso.

Historia de las ideas y liberación de la filosofía

Tres trabajos elaborados por Roig entre 1977 y 1984, cuyo tema central es la Historia de las ideas latinoamericanas, los problemas de su fundamentación epistemológica y ampliación metodológica, permiten apreciar el giro dialéctico superador tanto del academicismo filosófico

como de los riesgos de ontologismo de la filosofía de la liberación. Sin desconocer otras importantes publicaciones del autor en la misma época, como *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) y *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (1984), centramos la atención en los siguientes trabajos: “De la Historia de las ideas a la Filosofía de la liberación (1977), “La Historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales” (1983), “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos” (1984).

A lo largo del siglo XX, la Historia de las Ideas ha sido cultivada en América Latina de diversas formas y con distintas intencionalidades, desde las obras pioneras de Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*(1936)⁷ y de José Ingenieros, *Evolución de las ideas argentinas*(1918), hasta su constitución como disciplina filosófica en los años '40. Acontecimiento que se produjo dentro del ambiente teórico del historicismo, en un momento de emergencia de movimientos políticos de orientación nacional y popular, como la Revolución mexicana (entre 1910 y 1940) y el yrigoyenismo en Argentina. Experiencias que marcaron algunos de los rasgos fundamentales de la disciplina, entre ellos, la apertura hacia una comprensión de las ideas como “hechos sociales históricos”, como “manifestación de comunidades nacionales en búsqueda de su identidad”, como “respuesta al problema de la dependencia cultural” (cfr. Roig, 1983). En ocasiones se ha mostrado un especial interés por la “filosofía de la nacionalidad” o de la “americanidad” (Leopoldo Zea, Arturo Ardao)⁸, o

⁷ El primer capítulo se publicó en 1912 en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, el segundo en 1913 y el tercero en 1914, en *Anales*, de la Facultad de Derecho de Buenos Aires, y el cuarto se dio a conocer por primera vez en el volumen completo editado por Claridad en 1936.

⁸ Cfr. Leopoldo Zea, *El positivismo en México* (1943), *En torno a una filosofía americana* (1945); Arturo Ardao, *La filosofía del Uruguay del siglo XX* (1956), *Racionalismo y liberalismo en Uruguay*(1962), entre otras.

por la filosofía política (Abelardo Villegas)⁹, o por los aspectos culturales y/o sociales (Fernando Ortiz, José Carlos Mariátegui)¹⁰.

A partir de 1960 se abrió una etapa signada por el movimiento de la Teoría de la dependencia, que desplazó el interés hacia el campo de lo social en estrecha relación con lo económico, desde donde se comenzó a elaborar una nueva teoría de lo nacional y de lo continental, que tuvo como consecuencia una reubicación de la Historia de las ideas dentro del marco de los estudios latinoamericanos. Implicó una reformulación de sus supuestos teóricos, y en muchos casos, un abandono de sus planteos iniciales a raíz de sus limitaciones, como es el caso del circunstancialismo y de la periodización ajustada al criterio de las generaciones. Una consecuencia de todo esto fue la ampliación de sus horizontes hacia el pensamiento social, las ideas económicas, científicas, educativas, estéticas, etc. En esta línea se trabajó desde la perspectiva del análisis del discurso filosófico latinoamericano con el propósito de elaborar una teoría acerca del mismo, como es el caso de Francisco Miró Quesada y del mismo Arturo Andrés Roig¹¹. Como sea, y sin perder de vista las exigencias de rigor teórico-metodológico, la Historia de las ideas se mostró, como bien ha señalado el filósofo mendocino, como una manera adecuada, si no la más adecuada, de reelaborar el saber historiográfico-filosófico del pensamiento latinoamericanos y del pensamiento europeo involucrado en aquel. Por otra parte, se profundizó la concepción de José Gaos (1980) de entender el quehacer filosófico de historiar ideas como un modo de asumir las

⁹ Cfr. Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* (1972), *Democracia y dictadura. El destino de una idea bolivariana* (1987), entre otras.

¹⁰ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940); José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), entre otros.

¹¹ Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974), *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981); Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *Narrativa y cotidianidad, La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (1984), entre otros.

circunstancias. Por esta razón, la caracterización de la Historia de las Ideas traspasó el hecho exclusivamente historiográfico. Se puso en juego el destino personal y social en la tarea de investigación científica y de expresión de valores, de ahí que se autodefinió como un tipo de historiografía en la que interesan las ideas de un sujeto sobre sí mismo y su propia realidad social o nacional, lo que imprime un rasgo característico, en la medida que el sujeto es a la vez objeto de sí: “se trata –dice Roig– de las ideas de un sujeto que se implicaba como fundamental objeto de estudio” (Roig, 1983, p. 160), siendo el momento biográfico parte de la definición (cfr. Roig, 1977, p. 50).

A diferencia del modo de hacer filosofía predominante en las universidades, desde su normalización (cfr. Romero, 1952), que consiste en una labor cuidadosa de determinar influencias, describir sistemas y líneas generales de pensamiento, sin avanzar hacia una comprensión social y hacia una crítica ideológica de los problemas que plantea la “filosofía universitaria” –lo que llevó a Ingenieros a hablar de la “hipocresía de los filósofos” –, se hace necesario, según Roig, avanzar sobre una cuestión de fondo –ya señalada en el siglo XIX por Alberdi, Bilbao y por el propio Ingenieros a principios del XX–, por la cual se entiende que:

[...] la historia de las ideas implica, no sólo una determinada manera de entender la filosofía y su historia, sino también el sentido que la historia tiene y ha tenido para la nacionalidad y más allá de ella, para esa otra realidad cultural más vasta que la comprende, la realidad continental. (Roig, 1977, p. 64-65)

La crítica al saber académico y a la historiografía filosófica llevada adelante en ámbitos universitarios, así como la reflexión acerca de la cuestión social y política, vívidamente incorporada desde los años ‘60, permitió avanzar en una “ampliación metodológica”, sentida como necesidad imperiosa de la historia de las ideas. Tal ampliación implicó, según declara el propio autor, una superación de los límites nacionales

dentro de los que se venía haciendo historia de las ideas; un cambio de la noción de sujeto histórico del pensamiento filosófico, rechazando la idea de la filosofía como quehacer exclusivo de los filósofos y mostrando la radical ambigüedad de la filosofía, en especial de la universitaria; un enriquecimiento del análisis de las ideas mediante una comprensión de las estructuras socio-económicas y políticas dentro de las cuales se dan; una ampliación de los recursos documentales, pues si lo ideológico está presente tanto en el discurso cotidiano como en el filosófico, y además supone una afirmación o negación del hombre como sujeto de la historia, no cabe duda que las ideologías forman parte de la investigación filosófica y resultan ser un denominador común que funda la posibilidad epistemológica de aquella ampliación.

Con tales criterios metodológicos es posible analizar las ideas en sus diversas manifestaciones y corrientes, y los límites de cada etapa del pensamiento, como fenómenos intrínsecamente dialécticos, no como fruto de influencias externas. Supone, además, una nueva comprensión de la conciencia, como realidad no transparente y que actúa desde un *a-priori* no precisamente lógico, sino histórico. Se trata para Roig de un historicismo,

[...] pero al servicio de los necesarios cambios de la conciencia del hombre pensante, que hagan posible descubrir las formas de alienación de esa misma conciencia y que convierta al investigador en un promotor, al lado de otros y no por encima de ellos, del proceso transformativo que habrá de permitir al hombre latinoamericano asumir plenamente su hacerse y su gestarse. *La Historia de las ideas habría dado de este modo un paso hacia una filosofía de la liberación, la que ha aparecido en ella de modo no accidental y como una de sus virtualidades.* [...] Esta fue la experiencia argentina de los años '70: un descubrir más allá de las aulas de las academias, la existencia de una realidad afligente que abría hacia una nueva comprensión y con ello hacia un nuevo descubrimiento de la filosofía. Y esto como una cuestión jugada con una clara conciencia de la realidad de una

estructura social injusta e inhumana, en medio de una situación general de dependencia. (Roig, 1977, p. 68-71; resaltado nuestro)

Para acceder a la realidad con las herramientas de la formación universitaria tradicional, a las que fue necesario darles nuevos sentidos y crear nuevas herramientas, se planteó la necesidad de un preguntar ontológico centrado en los problemas de la historicidad y la alteridad, que tuviera la fuerza dialéctica y la capacidad crítica para asumir desarrollos anteriores y diera razón de las expectativas de un pueblo esperanzado en un cambio en medio de la crisis del Estado liberal – señalando los riesgos del populismo. Asimismo, la urgencia de una pedagogía que, desde formas participativas de comunicación permitiera la renovación del acto educativo; y una teoría del lenguaje que permitiera la decodificación de las formas de comunicación imperantes.

La Historia de las ideas se vio enriquecida por los aportes derivados del desarrollo de la lingüística: la semiótica, la teoría de la comunicación y la “teoría del texto”, e instaló como uno de los problemas centrales la cuestión de la ideología y las formas alusivas y elusivas del discurso. Ya no depende de modo exclusivo de la filosofía, pues ha tendido puentes hacia otras disciplinas como la historia, crítica literaria, la sociología, la antropología cultural. Su importancia actual deriva en buena medida del desplazamiento operado desde la problemática de la idea hacia la del lenguaje. La idea se ha convertido en el contenido semántico de un signo que exige desciframiento, su lugar no es ya el “mundo de las ideas”, sino el “mundo del lenguaje”, con lo que viene a confirmarse el asunto del valor social de las ideas. Así, gracias a los nuevos métodos de trabajo, la Historia de las ideas, tiene la posibilidad de transformarse en un saber crítico, que asume su parte en la tarea de la liberación del hombre concreto de nuestra América (cfr. Roig, 1983).

En el trabajo publicado en 1984, con el título “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos”, refiriéndose a la Historia de las ideas, Roig sostiene que:

Renovada, en cuanto se ha sacado a la “idea” del “mundo de las ideas” – que no es más que el mundo de los filósofos académicos– y [se] ha colocado a aquella en otro horizonte, el del lenguaje, como su lugar propio. Por supuesto un lenguaje visto desde una teoría del discurso que lleva, ineludiblemente hacia otro desplazamiento, el que se ha dado desde la “idea” hacia el “sujeto de la idea”. Noción de sujeto que, por lo demás, se apoya en el principio de la posterioridad de la conciencia respecto del mundo y que no pretende generar desde la historia de las ideas –en este caso– una filosofía de la historia de la conciencia americana. Y militante en el sentido de que, por lo menos desde nuestra posición, una filosofía latinoamericana que intente ser “liberadora”, no puede prescindir de su propio pasado ideológico. La tarea de historiar nuestras ideas es, en este sentido, una respuesta, y tal vez una de las más importantes, a la exigencia de rechazar los intentos de “partir de cero”. (Roig, 1984a, p. 55)

Sin desconocer el estado de dependencia económica y cultural, Roig reconoce que ni ese mismo estado se encuentra exento de contradicciones y muestra fisuras que han anticipado formulaciones liberadoras de pensamiento. Otro tanto sucede con la filosofía europea, sumida también en contradicciones, que hacen imposible rechazarla en bloque como imperial. Tanto los planteos dicotómicos, como las postulaciones de un nuevo comienzo, a más de ser posiciones que revelan ingenuidad, ponen de manifiesto formas antidialécticas e ideológicas de pensar.

En relación con la Filosofía de la liberación, el resultado del balance le permite al filósofo mendocino afirmar que, si bien se trató de un movimiento universitario con fuerte compromiso y rechazo del saber académico vigente, fue profundamente ambiguo –lo que ocasionó su rápido proceso de disolución interna. Dio cabida a posiciones

abiertamente irracionales –que pervivieron en la Argentina con posterioridad al golpe militar–, muchas de corte manifiestamente fascistas; hasta actitudes críticas, alimentadas directa o indirectamente por la expansión del marxismo, en sus formulaciones de tipo humanista anti-mecanicista. También hubo quienes entendieron la liberación como una alternativa entre el individualismo liberal del capitalismo y el marxismo acusado de “colectivismo anti-cristiano”. Después del vasto movimiento del exilio, muchos de sus integrantes avanzaron hacia posiciones “progresistas”, pero no abandonaron tesis que siguieron afectando la posibilidad de una fundamentación epistémica, como cierto anti-historicismo marcadamente antidialéctico y la continuidad de supuestos ontologistas. Tampoco se abandonó el “populismo” aun cuando reformulado desde posiciones en alguna medida críticas.

Por su parte, Roig admite que el rechazo de estos aspectos negativos fue elaborado mediante una aproximación crítica a las principales manifestaciones de la filosofía de la sospecha y una apertura hacia formulaciones epistemológicas que permitieron una fundamentación de las pretensiones de liberación, desde una radicalización del historicismo y una asimilación crítica de los estudios del lenguaje y del análisis del discurso, vinculados a la renovación de la Historia de las ideas. Así afirma: “Se explica que, todos los que militamos en esta última actitud [historicista] concluyéramos mirando con desconfianza, si no la problemática de la liberación, sí, la ‘filosofía de la liberación’ de la que, en algún determinado momento, se sintió la necesidad imperiosa de liberarse” (Roig, 1984a, p, 58).

De conformidad con esta afirmación, la actitud personal de Roig fue de apoyo al movimiento, pero desde afuera del mismo.

Una filosofía que se ponga como tema central la liberación –dejando ya definitivamente de lado la militancia dentro de una “filosofía de la liberación”– [se] podrá, con la humildad del caso, incorporándose a la

praxis social y política de los oprimidos (que no son una categoría ontológica), y no por encima de ellos como sus mentores, poner el hombro en este largo y doloroso camino de nuestros países hacia la instalación y construcción del socialismo. Sabemos lo que esto tiene de dosis utópica, pero si bien repudiamos los mesianismos, no repudiamos a la utopía, a la *utopía positiva* que nos ayuda a no perder las esperanzas frente a la crueldad de los tiempos en los que nos ha tocado vivir, caracterizados por la muerte, el secuestro, la tortura, el exilio interno y externo y la marginación, recursos desesperados con los que se ha puesto en ejercicio el terror de los estados antinacionales de nuestra América. (Roig, 1984a, p. 59)

En síntesis, hemos visto como Roig recorre el camino de la Historia de las ideas desde su formulación historicista de las primeras décadas del siglo XX hasta su involucramiento y compromiso con la Filosofía de la liberación, sin embargo, dado el carácter antidialéctico de esta última en algunas de sus expresiones ontologista y eticistas, advierte la necesidad de profundizar la historicidad de las ideas y del sujeto que las enuncia mediante la problematización de las mediaciones, en especial del lenguaje, y de su perfil ideológico. El esfuerzo dialéctico de liberarse de la Filosofía de la liberación, afirmando al mismo tiempo a la liberación como tarea filosófica y política de sujetos concretos, despejó el camino para una afirmación del “*a priori* antropológico” como sujeto empírico –histórico– que se valora a sí mismo y considera valioso saber acerca de sí mismo. Simultáneamente permitió el desplazamiento desde el mundo de las ideas hacia la mediación del lenguaje, y desde la autonomía del discurso filosófico hacia el “universo discursivo”, entendido como “la totalidad actual y posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincrónicamente) o a lo largo de un cierto período (diacrónicamente) y sobre cuya base se establece, para la misma comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación” (Roig, 1984b, 5). En el entramado de dicho universo aparece el discurso filosófico como una más de sus expresiones. Además, quedó expedito el

camino para el tratamiento de las funciones utópicas del discurso, en cuanto pone en evidencia la contingencia del presente, la anticipación de posibilidades futuras y el ejercicio de la función crítico-reguladora (Cfr. Roig, 1987 y 1995). Estos tópicos, “*a priori* antropológico”, “universo discursivo” y “funciones utópicas del discurso”, serán ampliamente desarrollados en la producción roigiana de la década de los ‘80 y ‘90.

Bibliografía

ARPINI, Adriana María (Comp.) (2004). *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

ARPINI, Adriana María (2007). La Filosofía de la Liberación en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. En C. A. Jalif de Bertranou (Ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto* (p. 193-230). Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

ARPINI, Adriana María (2013). La filosofía latinoamericana como saber de vida y sus formas de saber histórico en textos de Arturo Andrés Roig. En: M. L. Rubinelli (Comp.), *Nosotros los latinoamericanos: identidad y diversidad: homenaje a Arturo A. Roig* (p. 87-110). San Salvador de Jujuy: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.

CERRUTTI GULDBERG, Horacio (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica. (2ª edición, 1992; 3ª edición, 2006).

DEMENCHONOK, Eduardo (1992). *Filosofía latinoamericana, problemas y tendencias*. Bogotá: El Búho.

DUSSEL, Enrique (1971). Metafísica del sujeto y liberación. En *Temas de filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Sudamericana.

DUSSEL, Enrique (1973a). *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza: Ser y tiempo.

DUSSEL, Enrique (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (vols. I y II). Buenos Aires: Siglo XXI.

DUSSEL, Enrique (1973c). *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro.

DUSSEL, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Guadalupe.

DUSSEL, Enrique (1975a). Elementos para una filosofía política latinoamericana. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1(1), 60-80.

DUSSEL, Enrique (1975b). La *Filosofía de la liberación* en la Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1(2), 217-222.

DUSSEL, Enrique (1977a). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (vol. III). México: EDICOL.

DUSSEL, Enrique (1977b). *Filosofía de la liberación*. México: EDICOL.

DUSSEL, Enrique (1979-1980). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (vols. IV y V). Bogotá: USTA.

GAOS, José (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial.

GUTIÉRREZ, Gustavo (1971). *Teología de la liberación*. Lima.

JALIF de BERTRANOU, Clara Alicia (Comp.) (2001). *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza: EDIUNC.

JALIF de BERTRANOU, Clara Alicia (Ed.) (2007). *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

MADDONNI, Luciano y GONZÁLEZ, Marcelo (2018). Las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la Filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción. *Cuadernos del CEL*, III (5), 110-142. Disponible en: <http://www.celcuadernos.com.ar/ediciones.php?vid=16>

RAPOPORT, Mario y colaboradores (2003). *Historia económica, política y social de la Argentina (1880 – 2000)* (segunda edición). Buenos Aires: Macchi.

ROIG, Arturo Andrés (1970). Necesidad de un filosofar americano. El concepto de "filosofía americana" en Juan Bautista Alberdi. *Cuyo*, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, Instituto de Filosofía, 6, p. 117-128. Separata, Mendoza: Imprenta Oficial, 1970. Reproducido en *Revista del Frente Universitario de Liberación* (FUL), Mendoza, 1, 1970, p. 15-19. Reproducido en *Actas*, Segundo Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba. Buenos Aires: Sudamericana, 1973. II, p. 537-547.

ROIG, Arturo Andrés (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En VVAA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (p. 217-244). Buenos Aires: Bonum.

ROIG, Arturo Andrés (1975). Un proceso de cambio en la Universidad Argentina actual. 1966-1973. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1 (1), 101-124.

ROIG, Arturo Andrés (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En: VVAA., *La filosofía actual en América Latina* (p. 135-152), México, Grijalbo.

ROIG, Arturo Andrés (1977). De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación. *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*, (10), México, 47-72.

ROIG, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROIG, Arturo Andrés (1983). La Historia de las Ideas y sus motivaciones fundamentales. *Revista de Historia de las Ideas*, (4), Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 151-166.

ROIG, Arturo Andrés (1984a). Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos. *Nuestra América*, año 4, (11), México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 55-59.

ROIG, Arturo Andrés (1984b). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito: Belén.

ROIG, Arturo Andrés (1987). *La utopía en el Ecuador*. Quito: Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano.

ROIG, Arturo Andrés (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés (Comp.) (1995). *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. San Juan, Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.

ROMERO, Francisco (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.

RUBINELLI, María Luisa (Comp.) (2013). *Nosotros los latinoamericanos: identidad y diversidad: homenaje a Arturo A. Roig*. San Salvador de Jujuy: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.

SALAZAR BONDY, Augusto (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Edición de Helen Orbig y David Sobrevilla. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras, UNMSM.

VVAA (1973). *Hacia una filosofía de liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.