



Arturo A. Roig: la filosofía latinoamericana como filosofía auroral

Arturo A. Roig: Latin American Philosophy as a Philosophy
of the Dawn

Silvana P. VIGNALE

CONICET / Universidad del Aconcagua, Argentina

RESUMEN

La filosofía latinoamericana es presentada por el filósofo argentino Arturo Roig como una filosofía de la mañana, en contrapunto con una filosofía vespertina que supone todo un futuro contenido en su pasado. Una apertura al futuro como alteridad desde una filosofía auroral afirma, en primer lugar, la historicidad de todo hombre, que no se juega en una toma de conciencia histórica por parte de los sujetos determinados, sino en la posibilidad de “un hacerse y un gestarse” del sujeto. La historicidad, de esta manera, es pensada desde la normatividad propia de la construcción de la *subjectividad*. Concebido como un sujeto plural y relativo y anclado en su contexto y en su tiempo, la historicidad lo constituye.

Palabras clave: Historicidad, *subjectividad*, filosofía latinoamericana, América Latina.

ABSTRACT

Latin American philosophy is presented by the Argentinean philosopher Arturo Roig as a philosophy of the morning, in counterpoint to an evening philosophy that supposes an entire future contained in its past. Openness toward the future as otherness from a philosophy of the dawn affirms, in the first place, the historicity of all men, which is not played out by certain subjects in a historical process of becoming aware, but in the possibility of “a making and gestation” of the subject. In this way, historicity is thought about from the viewpoint of regulations belonging to the construction of *subjectivity*. Conceived as a plural, relative subject, anchored in its context and time, historicity constitutes it.

Key words: Historicity, *subjectivity*, Latin American philosophy, Latin America.

I. EL MITO DE LA HISTORIA Y LA INVERSIÓN DE LA HISTORICIDAD DE TODO HOMBRE

América Latina no ha sido reconocida por mucho tiempo como portadora de su propia historia y de un devenir propio al que estamos convocados a construir. También un devenir en el cual nosotros mismos debemos constituirnos, como sujetos atravesados por una historia y por un presente de los cuales debemos hacernos responsables, en tanto estamos llamados también a un “hacernos” y a un “gestarnos”. Una ontología de nosotros mismos –en tanto modo de conocer las formas objetivas mediante las cuales nos constituimos y constituimos nuestra realidad– y una antropología de la emergencia –en tanto lo humano en América Latina se vuelve una labor hacia delante– son las consignas que nuestro filósofo argentino Arturo Roig señala.

La filosofía latinoamericana se constituye en esta labor para Arturo Roig como una de las formas de objetivación, en la cual se estudian los modos históricos concretos en que las objetivaciones han sido realizadas. La distinción entre “realidad” y “objetividad” no deja de ser importante aquí, en cuanto la “realidad” es aquello inalcanzable, a lo cual sólo podemos acercarnos con el ejercicio de nuestra propia mirada. La “objetividad” es el modo como construimos el mundo para nosotros, un acercamiento a la realidad, mediante el alcance de nuestra mirada. Las objetivaciones requieren como condición para constituirse la construcción de la “sujetividad”. El término “sujetividad”, acuñado por Roig, expresa a un sujeto plural, situado, histórico, y empírico. Por esto, la “sujetividad” es abarcativa de la “subjetividad” (entendida como interioridad) y condición de posibilidad del reconocimiento de la dignidad humana, su valor y el respeto a la alteridad y las diferencias. “No es un “yo” el que mira, sino un “nosotros”¹”, dice Roig, y esta es una de las tareas que una filosofía de Nuestra América debe señalar como ineludible: la sospecha sobre aquello que hace pensar al sujeto identificado totalmente con una “conciencia”, un “yo”, una “naturaleza”. Comprendernos “nosotros” y no sujetos aislados, comprendernos “nosotros” y no “naturaleza humana”.

La filosofía latinoamericana, –así como la historia de las ideas, ámbitos en los que Roig desarrolla su pensamiento–, suponen ineludiblemente esta cuestión, la de sujetos señalables, empíricos, históricos, concretos, que se constituyen en esa construcción de la objetividad. La pregunta por el sujeto es fundamental para caracterizar los modos de objetivación, dado que los datos de una historia de las ideas latinoamericanas no son meros datos históricos acerca del momento en que aparecieron las ideas en nuestra historia, sino más bien el interrogar por el sujeto, por un “quiénes” esgrimieron tales ideas y el papel que desempeñaron. Por ello, la narratividad alcanzada mediante las formaciones objetivas expresan los rasgos de identificación. Roig enuncia esta tarea como una “antropología de la emergencia”, como un “sentimiento de lo humano como tarea hacia delante” y cuyas características son:

(...) la provisoriedad, el espíritu asistemático, la actitud de denuncia, las propuestas de una deconstrucción de la propia Historia mediante un rescate de lo episódico, como algunas de las formas de apertura, en lucha contra todas las manifestaciones

1 ROIG, AA (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Una ventana, Buenos Aires, p. 23.

que son la negación de todo esto y que impulsan a invocar de modo constante el ejercicio cada vez más pleno y conciente del *a priori* antropológico. Dicho de modo breve, una antropología de la emergencia, de no muy fácil caracterización debido a la variedad de situaciones y a la riqueza étnica y social, pero que estaría jugando como una de las tendencias fuertemente dinámicas en América Latina².

En este marco, Arturo Roig sostiene como un aspecto fundamental la radical historicidad de todo hombre. Historicidad que no necesariamente va acompañada de “historia”, en un sentido disciplinar. Pero, a su vez, una historicidad que no puede ser negada u omitida, en la medida en que aquél *a priori* antropológico es la autoafirmación del sujeto como valioso, pero también la afirmación de este carácter histórico, esta posibilidad de hacerse y gestarse, desde la afirmación de su materialidad. En la filosofía de la historia la noción de historicidad ha sido reducida a la de historia, negando y encubriendo sujetos que no se adecuan a un estereotipo histórico europeo, señalable en sistemas totalizantes, como en la dialéctica hegeliana. El interés de Roig es rescatar esa historicidad para que no sea negada u omitida, en la medida en que en la autoafirmación del sujeto como valioso, se afirma este carácter histórico, esta posibilidad de hacerse y gestarse, desde la afirmación de su materialidad.

Hegel legitima una pretendida “historia mundial” mediante la dialéctica del Espíritu, que Roig señala como un intento parcializado en cuanto a sus alcances, en la medida en que deja afuera pueblos “sin historia”, erigiéndose en un saber fundado sobre la inversión que comprende que el sujeto es portador de historicidad en la medida en que tiene “historia”. El concepto de “historia” supone de esta manera la noción de “historia mundial”, por un lado, pero por otro también supone la posesión de la totalidad del nivel discursivo por parte del dominador: la voz del dominador (entiéndase: europeo, moderno) es la voz de la humanidad privilegiada. La inversión que implica el nivel discursivo denunciada por Roig es aquella que considera que el hombre es un sujeto histórico porque detenta la “palabra”, del mismo modo que la definición aristotélica, el hombre es definido como un animal que posee *logos*. No posee la voz porque es hombre, sino que es el hombre que posee la voz. Esta inversión tiene como consecuencia la negación de la humanidad de aquellos silenciados, y con ello, su historicidad. Por tanto una división entre “hombres históricos” y “hombres naturales” no puede más que ser ideológica.

La identificación del hombre con la conciencia trajo consigo también la identificación de la historicidad con la conciencia. Para Roig el reconocimiento de la radical historicidad de todo hombre no necesita como condición haber accedido a una “toma” de conciencia histórica, o en todo caso, aún en el más “primitivo” de los hombres, sin idea de una “historia mundial”, es ineludible reconocerle la existencia de una conciencia histórica, porque la temporalidad de ese hombre no fue la de la naturaleza. El reconocimiento de la historicidad de todo hombre es también el reconocimiento de la existencia de una determinada “experiencia de sí mismo” que sólo es posible si se da primariamente una potencia o “capacidad de experiencia”³. El hombre es sujeto histórico porque antes es un sujeto *émpeiros*,

2 ROIG, AA (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Ediciones El Andariego, Buenos Aires, p. 145.

3 ROIG, AA (2009). *Op. cit.*, p. 81.

que no es el “yo empírico” reducido a lo somático, sino el acto originario de autoafirmación a partir del cual el hombre se constituye en sujeto valorativo⁴. Lo axiológico así gana prioridad sobre lo gnoseológico, el valor y la vida, sobre el conocimiento. “En verdad, el hombre es “historiador”, porque es antes y primariamente ente histórico y la historia como historiografía es tan sólo una manifestación de lo que había sido ignorado invocando su ausencia”⁵.

Es necesario reconocer diferentes modos de ejercicio de la historicidad, sin ser reducidos o discriminados por la “historia mundial”, incluso las formas de la conciencia mítica. Del mismo modo, la historicidad y emergencia de un nuevo sujeto de discurso –que no es aquél que detenta la voz y forma parte de la “historia mundial”– vendrá dada no porque el sujeto tenga voz, sino porque posee en sí la historicidad. En palabras de Roig: “la aparición de un nuevo sujeto de discurso que no se considera ser histórico porque habla, sino que es de por sí poseedor de historicidad, aunque no “hable”, o aunque se le niegue la voz”⁶.

Ser un ente histórico es llevar consigo la posibilidad de “un hacerse y gestarse”. Nos encontramos “haciendo el ser”, dice Roig. Ser que es básicamente ser social, un “nosotros”, lo que Roig denomina *sujetividad*, mediante un hacer parcializado que pretende fundarse en lo universal. Así, la filosofía se dirige a todos, pero al mismo tiempo tiene fuertes particularidades nacionales y culturales. Hay momentos de la filosofía, en el espacio y en el tiempo. Manifestaciones singulares. Por esto, Roig menciona que: “En la “ventana” desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, no estamos solos. No es un “yo” el que mira, sino un “nosotros”, y no es un “todos los hombres” lo que miran como nosotros, sino “algunos”, los de nuestra diversidad y parcialidad”⁷.

Mirada que tiene que ver con un “horizonte de comprensión”, un sistema de códigos que permite recibir un contenido, comprensión determinada por los límites de un saber de una época.

2. AMÉRICA LATINA Y SU “TIEMPO”

América Latina fue considerada por Hegel como el “país del porvenir”. Un país del porvenir que no tuvo pasado, y que el presente le es ajeno. Un pueblo no histórico, incapaz de una historicidad que surja de ella misma, puesto que no es acto de ninguna manera y necesita de un agente externo que habrá de sacarla de su materialidad impotente. No posee sustancialidad, puesto que es una materia incapaz de darse forma por sí misma.

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig analiza estos pasajes de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, en los cuales menciona su análisis histórico respecto de América Latina. Además de mencionarla como el “país del porvenir” alega que es “un país de sueño”, pero no para los americanos mismos, sino para aquellos cansados de la vieja Europa. Señala, asimismo, la historia como aquello que se ocupa “de lo que ha sido y de lo que es” y la filosofía como de lo “que es y eternamente será”. América, en consecuencia, no puede ser objeto de estudio de una ni de otra, en la medida en que no puede atribuírsele una futuridad, puesto que esto sería una contradicción

4 *Ibid.*, pp. 81-82.

5 *Ibid.*, pp. 131-132.

6 *Ibid.*, p. 132.

7 *Ibid.*, p. 23.

para el pensamiento hegeliano. La noción de futuro es entendida por Hegel dependiente de un pasado y un presente, del mismo modo que en el concepto de algo están contenidos todos sus desarrollos. De modo que en ese “futuro sido”, como es mencionado por Roig, todo puede explicarse como desarrollo del concepto. El análisis del futuro resulta entonces desplazado hacia atrás: se habla de lo que fue o es actualmente el futuro de un pasado (como ejemplo, el mundo medieval ha sido el futuro del mundo grecorromano). Por tanto el futuro, será siempre el “futuro sido” de este pasado y presente; pasado y presente que es negado a América Latina. Hablar de una futuridad de América sería hablar de un concepto sin contenido. La futuridad que Hegel le atribuye a América, por tanto, no le es propia, sino de Europa.

Hegel considera a América como lo “nuevo”, pero se trata de una novedad que se da primitivamente en el plano de lo físico y no de lo histórico. Esto nos permite ver el supuesto de un único sujeto, capaz de hacerse y gestarse: el “descubridor”. América no es “nueva” para sí misma, sino para otro. El “descubrimiento”, de esta manera, resulta ser un total “encubrimiento”, como lo señala también Enrique Dussel en 1492, *el encubrimiento del otro*.

En la dialéctica hegeliana es posible la “novedad”, entendiendo ésta como una superación de los momentos anteriores, pero como nada puede ser ajeno al *a priori* absoluto, esa “novedad” no es alteridad, en la medida en que estaba contenida potencialmente en los momentos anteriores. Podemos decir que es una “novedad en lo mismo”. De modo que la reducción del *a priori* antropológico al *a priori* absoluto pondría en crisis el concepto de historicidad que Roig sostiene, también, con carácter apriorístico, y que no está fundado en la idea de continuidad, sino en la forma episódica y la discontinuidad. La radical novedad pensada por Roig como alteridad, es aquella que tiene la fuerza de irrupción sobre lo mismo, la “diferencia”, la emergencia. El futuro es, por tanto, siempre lo imprevisible. Pero lo imprevisible, tanto como lo previsible es relativo al sujeto, de modo que uno puede ser negado por el otro y a la inversa.

Y ello porque a nivel discursivo, aun cuando exprese una determinada realidad, no es necesariamente la realidad. Hay una dialéctica de lo real que excede la dialéctica discursiva, aun cuando pueda ser reflejada en ésta. La dialéctica de la mismidad se constituye sobre la equiparación del mundo objetivo con el mundo real, borrando las distinciones entre el nivel discursivo y el extradiscursivo⁸.

Roig reconoce como cierto que de alguna manera el futuro está contenido en el pasado, pero atendiendo que en él también están los factores de ruptura de ese pasado, “y ello porque en el proceso histórico lo que va dándose no es solamente “nuevo” respecto de lo anterior, sino que puede ser “otro”. Por tanto, lo más radical del modo de vivir nuestra temporalidad ha de consistir en *estar abiertos al futuro como alteridad*⁹.

Se trata de estar abierto a lo otro, aun cuando lo otro no confirme lo que postulamos como universal. Esta apertura hacia la alteridad del futuro implica, en cierto modo, una negación del pasado, negación que no es desconocimiento, sino por el contrario, reconocimiento, para poner el peso del devenir histórico en la afirmación del futuro, como objeto de una filosofía que se ocupa de lo que será. No es un olvido negativo que se ejerce como des-

8 *Ibid.*, p. 140.

9 *Ibidem*. Comillado nuestro.

conocimiento y como arma represiva sobre una humanidad dominada, ni un recuerdo de lo olvidado, que, por reacción, concluye anteponiendo los bienes espirituales al hombre concreto, y por ello, hipostasiándolo. Se trata de reconocer como hombres a individuos que han sido convertidos en medios¹⁰. De esta manera lo “nuestro” de América Latina se presenta bajo una doble faz: lo que es, un presente, una diversidad caótica; pero también un proyecto y una posibilidad¹¹.

Tomar conciencia de nuestra historicidad es aceptar que el futuro puede venir a negarnos en lo que considerábamos como lo más plenamente justificado, como puede ser nuestra inserción en la sociedad, el mundo de las relaciones con las cuales nos movemos y nos autoafirmamos en ella. Reconocer que el ser del hombre, absolutamente todo hombre, radica en su hacerse y en su gestarse, y que someter el futuro a un pasado, que es “nuestro pasado”, es cerrar las puertas al futuro de los otros e impedirles construir su propio ser¹².

3. UNA FILOSOFÍA AURORAL

El encubrimiento llevado a cabo por los colonos constituyó uno de los hechos más importantes de la “historia mundial” —que no aparece expresado en la filosofía de la historia hegeliana—. Para el reconocimiento del encubrimiento se tendría que haber partido por reconocer la historicidad negada a los sometidos. De este modo, en América, Hegel rechaza toda posibilidad de un saber conjetural, en la medida en que todo juicio del futuro queda invalidado, desde el punto de vista de la filosofía, por la indiferenciación de lo utópico y lo profético. De acuerdo con Roig, una de las tareas más importantes de hombre americano es el rescate de ese saber de conjetura, y de la utopía, como función crítica reguladora, la que sólo es posible mediante el reconocimiento del sujeto como valioso para sí mismo, y de su radical historicidad.

Para Arturo Roig el pensamiento alternativo es un derecho, así como lo es el derecho a la utopía. Es por tanto una exigencia, así como un ejercicio esperanzador de cambio. Frente a la necesidad de establecer un modelo alternativo al orden excluyente, la utopía se reivindica en este trabajo colectivo con la emergencia de conceptos, sujetos y espacios enfrentados al orden dominante. Lo alternativo constituye uno de los modos de señalar la inquietud filosófica.

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

10 *Ibid.*, p. 78.

11 *Ibid.*, p. 40.

12 *Ibid.*, p. 141.

filosofía, impotente en cuanto poder rejuvenecedor y como saber de denuncia, no tiene la capacidad de abrirse a la historia como irrupción¹³.

La filosofía vespertina forma parte de un sistema de totalización de lo real, que encubre lo ideológico a partir de la reducción a pensar todo con una sola idea, tal como sostiene Vaz Ferreira. Lo ideológico juega en la objetivación de la realidad pensada como absoluta, siendo que la realidad es relativa. En palabras de Vaz Ferreira, citadas por Roig “tener un sistema se diferencia de no tener un sistema en que con una sola palabra se puede explicar todo lo que se piensa”¹⁴. Los sistemas son cerrados y cristalizados, y esto tiene su explicación en el ansia de seguridad, de control de lo real, de una hostilidad a lo inesperado, contra lo que se considera “no integrable” en el sistema, la diferencia, lo otro, lo ajeno.

El pensar actual según Roig, a partir de la filosofía de la sospecha, ha hecho de la filosofía un saber crítico, quebrando la noción de totalidad sobre las que se manejaban las filosofías del concepto. La filosofía como saber crítico es caracterizada como un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo, y que no le importa sólo el conocimiento sino también el sujeto que conoce, en su realidad particular. En este sentido, la filosofía es un saber normativo, en el cual la norma no resulta externa a la filosofía, sino que es intrínseca a ella, atendiendo no sólo a los límites de la razón, como la filosofía kantiana, sino al sujeto filosofante.

Se trata de una normatividad propia de la vida, de la vida como productora de normas, tal como lo señalara Georges Canguilhem. Para el epistemólogo francés, no es la vida sumisa a las normas –normas trascendentes a la vida misma que vendrían impuestas desde “fuera”–, sino las normas, que de manera completamente immanente, son producidas por el movimiento de la vida. Podemos ver la misma preocupación de Canguilhem en Roig: la escisión entre vida y conocimiento que se vuelve una cuestión antropológica, una cuestión que atañe al sujeto. Porque el conflicto fundamental entre el conocimiento y la vida es que el conocimiento, hijo del miedo humano, consiste en la búsqueda de la seguridad por reducción de obstáculos; de modo que el conocimiento deshace la experiencia de la vida, para abstraer de ella, por el análisis de los fracasos, un saber y una ley de éxitos eventuales¹⁵, que para Roig consiste en este saber totalizante de una filosofía vespertina.

La filosofía para Roig es un saber de vida, una práctica y no meramente un pensar especulativo. Y en tanto práctica, tiene una normatividad que les es propia. Esto quiere decir que lo crítico –como pensar que se cuestiona a sí mismo– exige lo normativo, que sólo puede ser constituido desde lo antropológico. Dice Roig:

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de “saber de vida”, más que su pretensión de “saber científico”, y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance¹⁶.

13 *Ibid.*, p. 114.

14 *Ibid.*, p. 142.

15 CANGUILHEM, G (1976). *El conocimiento de la vida*. Anagrama, Barcelona, p. 8.

16 ROIG; AA (2009). *Op. cit.*, p.11.

Roig apela a la formulación del *a priori* antropológico desde la *Introducción a la historia de la filosofía* de Hegel, donde se plantea el “comienzo de la filosofía y su historia”, para señalar la normatividad propia de una filosofía que se da origen a partir de un sujeto que “se tenga a sí mismo como valioso absolutamente” y “sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo”. Conocerse por sí mismo como valor, y autoafirmarse desde ese valor, es lo que corresponde a un sujeto que no es pues un sujeto singular, sino plural, un “nosotros”. Ese “conocerse por sí mismo” que no es la reducción al sujeto noético, cuyo germen puede encontrarse entre los griegos, sobre lo cual se pretende justificar más tarde un “sujeto trascendental”, sino un sujeto empírico. Por ello, el *a priori* antropológico requiere el rescate de la cotidianidad, y aquél saber de conjetura, un filosofar que es una función de la vida, que parte de la cotidianidad. La vida humana no es algo dado, es “algo por hacerse”¹⁷.

Por eso,

Un filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas¹⁸.

La filosofía, para Roig, implica objetivamente algo respecto de lo cual se está a la mira y subjetivamente, “un estar abierto al mirar”. Un anuncio del futuro que atienda a lo otro, a la irrupción de lo desconocido, una filosofía como *expectativa*. *Expectativa* como un “esperar en relación con el ver”¹⁹, por cuanto la expectativa supone la *esperanza*, teniendo como *a priori* la afirmación de la historicidad de todo hombre, de modo que el filosofar se constituya como un saber de liberación de quienes han sido acallados, no escuchados, negados. Un saber de liberación del encubrimiento.

Siempre hay alguien que detenta la voz—dice Roig—, y siempre hay otro que sólo barbariza o balbucea. Y no es casualidad que sea dentro del grupo social que “posee” la palabra que hayan surgido, casi sin excepción, los historiógrafos, los filósofos de la historia y los ontólogos²⁰.

Por eso una filosofía auroral es también una filosofía que no es la que detenta la voz, sino que balbucea, que ensaya, que no totaliza discursivamente lo real, sino que abre hacia lo posible, lo imprevisto, que espera en relación con la ventana desde la cual nos abrimos al mundo. Una filosofía que contrariamente a la filosofía vespertina que sólo puede ver lo sido, puede ver las cosas con ese esperar en relación al ver que es la expectativa. Más lo nuevo no necesariamente es lo no anunciado: la aurora anuncia un día desconocido.

17 *Ibid.*, p. 13.

18 *Ibid.*, p. 15-16.

19 ROIG, AA (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Colección de Estudios Filosóficos, Mendoza, p. 42.

20 ROIG, AA (2009). *Op. cit.*, p. 134.