
I N M E M O R I A M

**Arturo Andrés Roig y el legado
de la filosofía “auroral”**

CATALINA LEÓN PESÁNTEZ

Universidad de Cuenca, Ecuador

RESUMEN

Consideramos que la historización del *a priori* antropológico y el deíctico “nosotros” como expresión de la pluralidad y diversidad de los sujetos en las Américas, son dos categorías filosóficas que abren la tarea de otra manera de filosofar, desde el otro lado del Atlántico. Estos dos caminos teóricos e históricos –por citar dos ejemplos– constituyen el legado del maestro argentino Arturo Andrés Roig, que permitió recuperar el estudio del pensamiento filosófico ecuatoriano y construir una propuesta metodológica para su periodización.

PALABRAS CLAVE: “*a priori* antropológico”, “nosotros”, filosofía “auroral”.

SUMMARY

We consider that the historicization of the anthropological *a priori* and the deictic “we” as the expression of plurality and diversity of the people in America are two philosophical categories that inaugurate a new way of philosophizing. These historical and theoretical paths –to give only two examples– are the legacy of Argentinean Arturo Andrés Roig, which allowed to recover the study of the Ecuadorian philosophical thought and to make a methodological proposal for its periodization.

KEY WORDS: anthropological *a priori*, “we” “auroral” philosophy.

LA VIDA DE Arturo Andrés Roig discurre entre el 16 de septiembre de 1922 y el 30 de abril de 2012. Nace en Mendoza, Argentina; sin embargo, su vivir en la reflexión filosófica sobre los acuciantes problemas de una reali-

dad, su denuncia ante el padecimiento de la escasez –producida– de los seres humanos, hicieron que el pensador argentino transite por la geografía de América Latina, como Caracas, México y Ecuador, este último elegido para su exilio.

La producción intelectual de Arturo Andrés Roig es muy extensa y compleja porque su quehacer filosófico interioriza no solo categorías y conceptos que devienen en su propia lógica; al contrario, son las condiciones histórico-culturales, filosófico-políticas y económico-sociales las que se enraízan y se subjetivizan en un sistema categorial que apunta a la denuncia de una geopolítica del conocimiento. Este es el punto de partida desde donde se establecerá un diálogo crítico con los filósofos europeos.

De otro modo, no se entenderían categorías como: “*A priori* antropológico”, el “nosotros”, “filosofía auroral”, “filosofía de la historia”, “utopía”, “universo discursivo”, “interculturalidad”, “etnofilosofía”, entre otros conceptos, que se desplazan en obras como: *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina* (1980), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *Bolivarismo y filosofía latinoamericano* (1984), *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (1993), *Rostro y filosofía de América Latina* (1993), *La Argentina del 80 al 80: balance social y cultural de un siglo* (1993), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, t. I-II (1994), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (1995), *La universidad hacia la democracia* (1998), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX* (2000), *Caminos de la filosofía latinoamericana* (2001), *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia* (2002), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX* (2004) y otras obras y artículos.

LA HISTORIZACIÓN DEL A PRIORI ANTROPOLÓGICO COMO NATURA NATURANS

El discurso filosófico de la modernidad se configura como una “estructura que consigue su narratividad, a través de un centro que se autodefine como independiente; es decir, se presenta como ajeno a su propia contextualización, pues borra las huellas de su origen y así trasciende convenientemente la temporalización y las fronteras espaciales, que harían imposible establecer

paradigmas de verdad dentro del discurso de la modernidad”.¹ Este autocentramiento no implica que esté impedida de generar cambios. De hecho, así se expresa históricamente, pero siempre que no se modifique su centro generador de significados inmutables y trascendentes.

Jacques Derrida muestra ese resguardo del centro –la razón– en su propia sistematicidad y delimitación de fronteras; en esa aprehensión del “ser” en su propia mismidad y en la relación lógica entre las partes y el todo. En su conceptualización expresa: “Homogéneo, concéntrico, circulando indefinidamente, el movimiento del todo en las determinaciones parciales del sistema o de la enciclopedia, sin que el *status* de esta observación y partición de la parte den lugar a una deformación general del espacio”.²

No cabe duda que Derrida destruye “ese” centro del discurso de la modernidad, al mostrar su arbitrariedad, univocidad y trascendentalidad respecto a todo tiempo y espacio. Sin embargo, según sus críticos, no supera la racionalidad moderna porque “suspende el acto de significar al colocarlo bajo tachadura desde un nuevo centro, igualmente externo e igualmente trascendente, que en proyección indefinida será a su vez de nuevo problematizado”.³ El hecho de continuar anclado a la modernidad obedece, también, a que “la ausencia de un significante trascendental proyecta/postpone el espacio y el acto de significar *ad infinitum*”,⁴ al continuar buscando un centro trascendente.

La filosofía latinoamericana⁵ –especialmente la desarrollada después de la constitución de las repúblicas– no está fuera o al margen de la crítica al inmanentismo, trascendentalismo y logocentrismo, característica de la filosofía moderno-europea, pues se desarrolla como crítica de la crítica, en tanto no se restringe a la crítica epistemológica para mostrar los límites de la razón occi-

-
1. José Luis Gómez-Martínez, *Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*, Madrid, Miletto Ediciones, 1999, p. 39.
 2. Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 17.
 3. J. Derrida, citado por J. L. Gómez-Martínez, *Más allá de la pos-modernidad...*, p. 42.
 4. Jacques Derrida, “Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences”, Richard Macksey and Eugenio Donato, edit., *The languages of Criticism and the Sciences of Man* (Baltimore, John Hopkins Press, 1970), p. 249, citado por J. L. Gómez-Martínez, *Más allá de la pos-modernidad*, p. 42.
 5. No entramos en el debate planteado por Augusto Salazar Bondy y otros críticos sobre la pregunta: “¿Existe filosofía de nuestra América?” Ni a la respuesta de José Gaos, quien pretendió solucionar el “problema”, acuñando el término de “pensamiento” en lugar de filosofía. En el desarrollo y en el ejercicio del lenguaje crítico a lo largo de la historia de las Américas puede estar la respuesta.

dental. Al decir de Arturo Andrés Roig, “se trata de una meditación en la que no solo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica”.⁶ Desde esta perspectiva, el análisis de la razón no es atemporal y aespacial, no es un *eidós* que se produce desde y hacia sí mismo, sino que toma en cuenta al sujeto que hace uso de esa razón, con lo que la crítica se abre a otras dimensiones del “ser”.

Para Roig, la filosofía como crítica de la razón tiene un punto de partida, y es la crítica de Kant a la metafísica tradicional. Efectivamente, el objetivo kantiano es establecer los fundamentos sobre los que se levanta el conocimiento científico, que son los juicios sintéticos *a priori* –aplicables a las llamadas “duras”–, cuyo origen está en una lógica immanente, posicionada en la trascendentalidad de un sujeto abstracto.

Roig es claro en mostrar la doble dimensión de la crítica kantiana: la lógico-trascendental y la antropológica; ambas insertas en la aprioridad del sujeto, que exige como premisa fundamental el ponerse a sí mismo como sujeto, pero no a la manera hegeliana,⁷ aunque interpreta a Hegel construyendo una analogía entre el pensamiento que se piensa a sí mismo y el *a priori* antropológico. Sin embargo, para Roig estas categorías no tienen una función científica; al contrario, rescata la condición vital y circunstancial de los sujetos, su carácter contingente y no necesario. Con lo que se aparta del “iluso” sujeto hegeliano y considera que “es un acto de un sujeto *empírico* para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en desplazamiento lógico de una esencia a otra”.⁸

Esta postura invierte los dos supuestos epistemológicos para convertirlos en entidades concretas, reveladoras de su devenir. Según Nibert Bertrend, “vemos así que la fuerza de su teoría es de sacar el problema epistemológico del plano de la mera aprehensión individual. De hecho, lo que Spinoza plantea

6. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 9.

7. Roig se remite a la pregunta de Hegel: “¿Dónde tiene que comenzar la historia de la filosofía?”. Para el filósofo alemán, la filosofía comienza “donde el pensamiento es concebido por sí mismo como lo universal, como el existente que lo abarca todo, o donde lo existente es concebido de un modo universal...”, en Jorge Guillermo Federico Hegel, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, 1984, p. 196.

8. A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 12.

al nivel ético, Roig lo precisa al nivel de la ciencia. Como Jung, Roig considera que el individuo está implicado por su medio”.⁹

El aporte del filósofo argentino está en la historización del *a priori* antropológico, fundamento de todo quehacer filosófico, en tanto compromete a la tarea del pensar a vincularse con la vida, no como algo dado o como un trascendente preconcebido, listo a ser cumplido, sino como un hacer normativo que apuesta por el cumplimiento de un programa, cuyo “deber ser” está relacionado con la condición histórica de sujetos inmersos en situaciones límite. En este sentido, es un convenio o pacto que determina a cualquier otra forma de normatividad. Este planteamiento conduce a Roig a producir una crisis en la visión tradicional de la filosofía, en tanto supera al empirismo, transcendentalismo, racionalismo, la fenomenología y al objetivismo, que se atienen ya sea al objeto puro o idea pura, encubriendo la eticidad o los valores que subyacen a todo pensar.

La normativa es una condición determinante a la tarea del filosofar que enriquece al sujeto que lo realiza; no es una entidad externa a ella que se evapora en la crítica trascendental –Kant–, ni es intrínseca a la producción racional de conceptos desde el “espíritu absoluto” –Hegel–. En el contenido de la lógica del *a priori* se solapan los códigos históricos-sociales del sujeto:

El *a priori* antropológico, por contraposición con las formas lógicas del pensamiento, se presenta potencial o actualmente como una *natura naturans* en donde lo teleológico, impuesto, o asumido desde una autovaloración, es categoría decisiva. Más aún, podríamos decir que la normatividad del *a priori* antropológico condiciona toda otra forma posible de normatividad, aun las que se puedan establecer para el pensamiento lógico en relación con el problema de la naturaleza del sujeto. La normatividad de la filosofía recibe, conforme lo dicho, su unidad y sentido, cualquiera sean los niveles en los que se señale aquella, de la autoafirmación del sujeto filosofante, que hace posible justamente su “comienzo”. Los verdaderos alcances de la crítica únicamente podrían señalarse, por lo dicho, en la medida en que se tenga en cuenta la presencia de lo axiológico, a tal extremo de que no hay una “crítica de la razón” que pueda ser ajena a una “crítica del sujeto”, desde cuya *subjetividad* se constituye toda objetividad posible.¹⁰

9. Norbert Bertrend Barbe, “Arturo Andrés Roig y el pensamiento epistemológico”, en [<http://www.cafeliterario.com>].

10. A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 14.

Fluye casi de una manera “natural” la visión del maestro argentino de que el punto de partida del quehacer de la filosofía es el sujeto; pero no un sujeto “puro” o un yo “puro”, sino un sujeto con quehaceres axiológicos que deviene en un “nosotros”, que apuesta por la transformación de sus mismas estructuras que las produce. Es el “valor programático de lo normativo” –como señala Roig– el que permite posicionar a la filosofía como una tarea del “por venir” de un “nosotros” plural y diverso.

LAS AMÉRICAS Y EL RECONOCIMIENTO DE SU HISTORICIDAD

El *a priori* antropológico sustenta la autovaloración de sujetos caracterizados por su capacidad de filosofar; acto eminentemente histórico o pacto antropológico fundante en el que se encuentra de manera explícita, o no, un sistema de valores marcados por su “propia” historicidad empírica, que se expresa en un “nosotros”; deíctico que tiene su razón de ser en cuanto señala al sujeto que lo enuncia, que no es otro que un sujeto diverso, plural, heterogéneo, que discurre en la geografía de las Américas.

Frente al supuesto vacío filosófico planteado desde la filosofía occidental, y desde posiciones latinoamericanas influenciadas por esta filosofía, el maestro Roig responde desde razones prácticas, inmersas en el cotidiano vivir de sociedades sometidas a la dependencia, al colonialismo, y desde el lenguaje del “otro”, que permanentemente ha pretendido ser silenciado. Su esfuerzo y su aporte a la filosofía continental se expresan, con claridad meridiana, el momento en que dialoga con una de las figuras más sobresalientes de la filosofía de Occidente, como es Jorge Guillermo Federico Hegel.

Paradójicamente, Roig re-construye la idea hegeliana de que el sujeto filosofante tiene que ponerse, como valioso absoluto frente a sí mismo, para realizar una operación conceptual que le permite tensionar el prejuicio hegeliano de que la división entre el “viejo” y el “nuevo” mundo no es “accidental” sino “esencial”; y, que América posee una cultura natural y es impotente frente a Europa:

América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene

leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito.¹¹

Estas afirmaciones de Hegel indudablemente que están implícitas en una concepción del “ser” latinoamericano, identificado con la inferioridad y la impotencia frente a la superioridad del espíritu europeo. Y, cuando se refiere a América del Sur, hace suyas las descripciones de los viajeros que relatan la condición de servilismo en el que se hallan los indígenas frente a los criollos y a los europeos. Además dice: “Los hemos visto en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura. Solo las tribus meridionales de Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del salvajismo y la incultura”.¹²

Servilismo, inferioridad de espíritu y de cuerpo, sin educación, impotencia son los adjetivos del “ser” colonizado; pues en esta cadena de expresiones del “no ser” hay otra que sintetiza la condena histórica a nuestros pueblos: “[...] los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a negros, para los trabajos duros. Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas”.¹³ Se trata de la infantilización del indígena como sinónimo de inmadurez; y, cuando se refiere a los negros como seres más “sensibles” a la cultura europea, léase esclavos condenados al silencio; situación que para Roig

11. Jorge Guillermo Federico Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, t. I, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1946, p. 173.

Con esta actitud provocativa no queremos caricaturizar la filosofía de Hegel. Consideramos que el desarrollo de la ciencia de la lógica, la idea de totalidad histórica, la noción de universalidad, la dialéctica del concepto, la fenomenología de la conciencia, entre otros conceptos son, indiscutiblemente de importancia e influencia histórica; basta citar a Karl Marx, como ejemplo de un crítico, que conoció a profundidad la producción intelectual de Hegel.

12. J. G. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, p. 173.

13. *Ibid.*, p. 174.

tiene que ver con la relación amo-esclavo en donde lo determinante es la condición de esclavitud del negro.

En este contexto, el “ser” latinoamericano mediado por la relación entre el sujeto nihilizador y el sujeto de la nihilización nos remite al análisis epistemológico o a la relación entre sujeto y objeto del conocimiento, en donde se pone en juego la crítica al inmanentismo cartesiano, al trascendentalismo kantiano y a la dialéctica del concepto de Hegel, con el objetivo de sacar al sujeto del círculo de la asepsia de la razón y proyectar al “ser humano” en su dinámica social y cultural, esto es, en sus maneras de “ser”.¹⁴ Para esto, el filósofo mendocino apela al fundamento de la temporalidad de las diversas maneras de “ser”, y vuelve nuevamente a Hegel, para quien América todavía no “es”. Retomamos la imagen del filósofo alemán:

América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa. América, al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar...

Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para quienes están hastiados del museo histórico de la vieja Europa [...] América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa; pues el filósofo nos hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.¹⁵

En esta compleja relación entre historia y filosofía se ve el entramado de los tiempos históricos, unos asignados a la historia y otros a la filosofía como representante de la eternización de la razón. La relación entre pasado, presente y futuro, anclada en la “razón” como fundamento de la historia, es

14. No analizamos la crítica de Horacio Cerutti a Enrique Dussel y a Arturo Andrés Roig, relacionada con el hecho de que estos dos filósofos practican una ruptura epistemológica mas no ontológica, frente a los modelos incorporados al continente. Para Cerutti, si bien es cierto que la ruptura se basa en la oposición civilización y barbarie (Roig) y en la analéctica del “otro” (Dussel), sin embargo estos filósofos están atrapados en el ser de la misma “totalidad” europea.

15. J. G. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, p. 180.

el privilegio epistemológico y ontológico autoasignado a la historia y a la filosofía occidental, en el sentido de que el Espíritu Absoluto se expresa como historia racional, solo en los pueblos en donde se ha dado el “progreso” y la “civilización”; esto justifica el que la historia estudie lo que ha sido y lo que es.

En la relación entre filosofía e historia está la síntesis conceptual de la “filosofía de la historia universal”, que Hegel desarrolla de esta manera: “Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por lo tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un supuesto, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está demostrado, mediante el conocimiento especulativo, que la razón [...] es la *sustancia*”.¹⁶

La consecuencia de la posición de Hegel es que América no puede ser objeto de estudio ni de la historia ni de la filosofía, porque no ha sido todavía ni es, en el sentido de que no ha hecho historia ni ha construido el “ser”; la ausencia de la entidad llamada “razón” no permite que se justifique el “ser”. América –según Roig– es solo el lugar en donde cabe un discurso utópico: “Sin un pasado histórico, sin una realidad ontológica es [...] una especie de futuridad pura, si tal cosa es posible”.¹⁷

La “futuridad” es la de Europa que se proyecta en el construir una “Nueva España”, a través de la potencia vivificadora del Espíritu Universal. Pero, contradictoriamente, es una Europa caduca y sin futuro la que quiere imponer un futuro a los pueblos sin historia y carentes de razón. Así como, paradójico es el futuro de los pueblos, ontológicamente negados, porque su futuro es el de unos hombres “sin” futuro.

Según la visión hegeliana, América es vista desde un vacío ontológico que se produce cuando Europa “descubre” una novedad a la que le asigna un estatus primitivo o novedad física, negándole como existencia histórica, por lo tanto atribuyéndole una ontología del “no ser”. En cambio, para los pueblos prehispánicos y conquistados había una existencia “para sí”, que se reveló en maneras diferentes de vivir el tiempo histórico. Por otro lado, la ausencia de razón remite también a la incapacidad de conocerse a sí mismo, con lo que se crea un vacío epistemológico.

16. *Ibid.*, p. 20.

17. A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 125.

El reconocimiento de la historicidad del “nosotros” americano es un proceso muy complejo en el discurso de Roig, porque la articulación entre pasado, presente y futuro no recorre la linealidad tradicional de la temporalidad de la historia universal, pues las condiciones específicas de nuestras sociedades muestran una dialéctica histórica que no se resuelve en un futuro como síntesis de pasado y presente.

De esta complejidad solo nos atenemos a la tesis del *a priori* antropológico, en tanto implica un reconocernos a nosotros mismos como valiosos, como entes históricos, y, por lo tanto, con capacidades para actuar y conocer. Este supuesto desestabiliza la concepción autocentrada europea y abre la posibilidad de afirmarnos en el contexto mundial. Además, produce la inversión de la filosofía imperial, que se la puede ver en la crítica a la concepción de la filosofía de la historia de Hegel.

La crítica se la entiende el momento en que la filosofía es concebida como un quehacer valorativo y no como una contemplación desprendida de la realidad. Por ello, la filosofía desde las Américas se expresa en razones prácticas, relacionadas con la política, historia, literatura, educación, las culturas. De ahí que podemos hablar de un sentido práctico que se expresa en la historia de los pueblos. Para el filósofo argentino, “uno de los aspectos teóricos diferenciadores de estas dos filosofías de la historia, la expresada en el pensamiento europeo de la época de modo explícito y la implícita en la praxis liberadora americana, tiene que ver con la noción de ‘proyecto’ ”.¹⁸

De igual manera, la crítica es a la concepción sobre la historia que no es simplemente un “acaecer” sino un “quehacer”, que “implica, además, una noción de “sujeto” de la historia como ser activo creador de sí mismo, precisamente, en cuanto sujeto histórico”.¹⁹ La filosofía de la historia se resuelve en la historia de la resistencia que los sujetos han sufrido la opresión. En consecuencia, la relación entre pasado, presente y futuro es una relación de complicidad entre los tiempos históricos, en donde ninguno puede negarse entre sí.

El estudio de las urgencias sociales y políticas del momento bolivariano es el fondo histórico sobre el que construye la diferencia entre filosofía de la historia de Hegel y la que se procesa en las Américas. En palabras de Roig:

18. Arturo Andrés Roig, *Bolivarianismo y filosofía latinoamericana*, vol. 2, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1984, p. 63.

19. *Ibid.*, p. 64.

La filosofía de la historia se convierte [...] no en un saber justificador de los futuros que vivió cada pasado, sino en una crítica de los mismos y a partir de los cuales se ha de programar el “futuro que será”. No se trata de un filósofo sobre la historia entendido como una especie de “filosofía para atrás”, sino como una “filosofía para adelante”, no un saber clausurado sobre la base de una “dialéctica afirmativa”, sino un saber abierto, estructurado sobre una “dialéctica negativa”. Este planteo muestra la radical diferencia que hay entre el modo de hacer filosofía de la historia de un Hegel con su “filosofar vespertino”, y el verdadero filosofar nuestro, latinoamericano y de todos los pueblos oprimidos del mundo, que no puede ser sino *auroral*. Y así lo exige la ardua tarea de alcanzar la realización del ‘hombre nuevo’...²⁰

El hecho revolucionario hispanoamericano –la Independencia– es fundamental para la comprensión de la filosofía de la historia, porque discurre como un proceso abierto al porvenir, en medio de contradicciones generadas no desde el sistema, sino desde las condiciones de una dialéctica negativa, expresada en los proyectos que cada sujeto lucha por conquistar el poder.

La historia en las Américas se construye a partir de la afirmación-negación de los proyectos en pugna entre opresores y oprimidos. Por esta razón, se van afirmando en la contradicción negativa, mas no en la afirmación, totalización y reconciliación a la manera de Hegel. La dialéctica factual es el fundamento ontológico sobre el que devienen las maneras de ser de las Américas, y la “filosofía auroral” lleva implícita la noción de lo posible, cuyo peso semántico está expresado en el concepto “de lo no-necesariamente imposible”.²¹

ECUADOR, PAÍS DE ACOGIDA

La trayectoria intelectual y social del maestro Arturo Andrés Roig es muy amplia tanto en su país natal, Argentina, como a nivel continental. Su labor académica se ve truncada por un momento, en 1975, cuando la dictadura militar consigue cesarlo en sus funciones en la Universidad de Cuyo, teniendo que salir del país con su familia. Viaja a Caracas, en donde pasa unos meses en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, discutiendo el diseño de la Biblioteca Ayacucho. Va a la Universidad Autónoma de México.

20. A. A. Roig, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, p. 64. La cursiva es nuestra.

21. *Ibid.*, p. 68.

Luego, llega a Ecuador, gracias a la generosidad de Hernán Malo González, rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador –PUCE–, quien solucionó la situación de indocumentación académica de sus hijos, que habían sido expulsados de la Universidad, acusados de subversivos, aceptándoles como alumnos hasta que se regularizó el proceso de documentación requerida.

Cuando decide establecerse en Ecuador, su país de exilio, el horizonte ontológico y epistemológico para una filosofía desde las Américas ya estuvo diseñado en su libro clásico *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* –publicado en 1984–. El momento en que uno de sus colegas Carlos Pérez Zavala, en 1999, le pregunta: “¿Cómo pudo adentrarse tanto en la cultura ecuatoriana, me contestó que, por entonces Hernán Malo, filósofo graduado en Innsbruck, había adoptado como lema de trabajo ecuatorianicemos la universidad, favoreciendo el estudio de la historia de la cultura ecuatoriana”.²² Roig inmediatamente investigó en archivos públicos y privados, descubrió ciertas líneas filosóficas que había que recuperarlas, dada su ausencia de conciencia histórica; así como también incorporó una amplia producción literaria e histórica para releerlas, en función de las demandas del presente.

El maestro Roig abrió el camino para el quehacer de la filosofía en el Ecuador y lo hace con especial agrado, porque conocía que el “ser” no estaba aprisionado en el sistema, sino abierto, lleno de historias, contradicciones, maneras de ser y no ser, diverso, plural, diferente, intercultural, étnico. Dejó la Historia de las Ideas, anclada en el pasado intelectual, carente de perspectiva filosófica, limitada a un registro laudatorio de los “grandes” hombres, y diseñó una tarea filosófica desde las demandas sociales de un Ecuador que necesitaba otra mirada de su quehacer filosófico y cultural.

Desde esta perspectiva escribe *Esquemas para una historia de la Filosofía ecuatoriana*, obra en la que pone énfasis en un llamado a tomar conciencia del desconocimiento de nuestro pensar filosófico, y propone varios caminos metodológicos para periodizar la historia de las ideas filosóficas en el Ecuador. Pionero en los nuevos modos de abordar el devenir de la tarea del pensar, de-construye y re-construye las visiones consagradas por la historia tradicional, de figuras como Eugenio Espejo, Juan Montalvo, José Peralta, Hernán Malo, entre otros. Su diseño y contribución a la publicación de la Biblioteca Básica

22. Carlos Pérez Zavala, “A la memoria del maestro...”, en *Pucara. Revista de Humanidades*, No. 24, Cuenca, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca, 2012, p. 270.

del Pensamiento Ecuatoriano no puede estar desligada de la memoria histórica de Roig.

Con igual agudeza crítica, investiga corrientes filosóficas como la escolástica, el barroco, el humanismo, la ilustración, el romanticismo, el positivismo, el socialismo, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la historia, la filosofía política, para mostrar las formas sinuosas, abigarradas, solapadas de expresarse el “ser”. De esta manera, en los estudios filosófico-históricos que realiza en nuestro país, nos enseña que no hay una manera de ser, sino alteridades que construyen otras historias.

Cuando analiza el humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII, muestra con toda claridad la historicidad del “ser”: “No sucedió otra cosa en Europa y no fueron, por eso mismo, el Renacimiento, el Barroco y la Ilustración respuestas modélicas absolutas y extratemporales. Caeríamos una vez más en grueso error si pensáramos en que los desarrollos americanos fueron algo ‘externo’ en relación con procesos generales vividos por la cultura del Occidente europeo, pero más grueso es el error que lleva a desconocer las especificidades”.²³

Su legado histórico está en toda su obra de filósofo crítico y comprometido con la construcción de una eticidad que dignifique al ser humano, que recupere a ese cuerpo individual y social golpeado por el poder de la dependencia y el colonialismo. Su filosofía es la del sujeto en situaciones límite, la del cuerpo que está en los bordes de la “no existencia”. En este contexto, retomamos las reflexiones de Fernando Balseca en su reseña al libro del maestro Roig: *Ética del poder y la moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*:

Las preocupaciones centrales de Arturo Andrés Roig se concretan en nuestros cuerpos. Roig –que articula de modo fascinante un artículo periodístico de Martí, un poema de Federico García Lorca, una proposición de Ignacio Ellacuría, una aporía generada por Jacques Lacan, una tesis estructuralista de Roland Barthes, una propuesta posestructuralista de Jacques Derrida– entiende perfectamente que el cuerpo de cada uno de nosotros se ve inscrito no solo en una historia personal sino que funciona como un elemento que genera sentido en tanto es portador de lenguaje y está lleno de simbo-

23. Arturo Andrés Roig, *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, vol. 18, Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, 1984, p. 23.

lizaciones. Estamos, por tanto, ante una filosofía que incluye lo palpable, que se asombra frente a la corporeidad humana, que se involucra y se compromete con las acciones de todos los días. El cuerpo sufre, parecería suscribir Roig, y en esa dimensión adquiere más sentido toda su reflexión sobre la eticidad y la moralidad.²⁴

Los diez años que trabajó en Ecuador fueron fructíferos porque sembró la semilla de otros horizontes de sentidos para el filosofar, para analizar críticamente las diferentes expresiones culturales del Ecuador; razón suficiente para que el Estado ecuatoriano, por intermedio del Ministerio de Educación y Cultura, le concediera la “Condecoración al Mérito Cultural de Primera Clase”, en 1983. La Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, lo designó Profesor Honorario en 1994, dos acontecimientos de la larga lista de reconocimientos en Ecuador y en otros países del continente.

Según Joaquín Hernández, la obra de Roig “constituye la etapa más importante, sino la única del pensamiento ecuatoriano del siglo XX en lo que toca a investigación, sistematización y publicación. Es una pregunta pendiente, ojalá un debate, por qué después de esta etapa, la filosofía en el país ha casi desaparecido, goza del menosprecio de los tecnócratas y es considerada irrelevante”.²⁵

El legado de Arturo Andrés Roig está en el compromiso de quienes hacemos filosofía crítica de la cultura en continuar la investigación de las múltiples expresiones del “ser”, en momentos en que la cultura latinoamericana y mundial se encuentra en medio de las esquirlas de “un” sujeto que clama por la reconstitución de su dignidad humana. ☸

Fecha de recepción: 11 junio 2012

Fecha de aceptación: 29 junio 2012

24. Fernando Balseca, “*Ética del poder y la moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia* de Arturo Andrés Roig”, en *Kipus: revista andina de letras*, No. 14, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2002, p. 132.

25. Joaquín Hernández, “Arturo Andrés Roig”, en diario *Hoy*, Quito, 8 de mayo de 2012, [<http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/arturo-andres-roig-545760.html>].

Bibliografía

- Balseca, Fernando, “*Ética del poder y la moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia de Arturo Andrés Roig*”, en *Kipus: revista andina de letras*, No. 14, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2002, pp. 130-132.
- Bertrend Barbe, Norbert, “Arturo Andrés Roig y el pensamiento epistemológico”, en [<http://www.cafeliterario.com>].
- Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Gómez-Martínez, José Luis, *Más allá de la pos-modernidad. El discurso antropológico y su praxis en la cultura iberoamericana*, Madrid, Miletto Ediciones, 1999.
- Hegel, Jorge Guillermo Federico, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Buenos Aires, *Revista de Occidente*, t. I, 1946.
- *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, 1984.
- Hernández, Joaquín, “Arturo Andrés Roig”, en *Diario Hoy*, Quito, 08, mayo, 2012 [<http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/arturo-andres-roig-545760.html>].
- Pérez Zavala, Carlos, “A la memoria del maestro...”, en *Pucara, Revista de Humanidades*, No. 24, Cuenca, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca, 2012.
- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, v. 2, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1984.
- *El Humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, vol. 18, Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, 1984.
- *Ética del poder y la moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2002.