

# Arturo Andrés Roig: cartas en el camino

Por Carlos PÉREZ ZAVALA\*

Portada

**E**N 1987 DURANTE UN ENCUENTRO de la Society for Iberian and Latin American Thought (SILAT) y de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC), llevado a cabo en la Universidad de Búfalo, presenté un trabajo titulado “Alberdi, Botana, Roig”. Natalio Botana veía una continuidad más acentuada en el pensamiento de Juan Bautista Alberdi que Arturo Andrés Roig, quien, sin hablar de cortes, destacaba en el pensamiento del gran tucumano momentos derivados de las circunstancias que le tocaron vivir. En julio de 1989 presenté en el XII Congreso Interamericano de Filosofía, en Buenos Aires, la ponencia “¿Es reactualizable el pensamiento de Juan Bautista Alberdi?”. Roig participaba de ese congreso. Le interesó la pregunta y el tema y esa circunstancia generó el primer diálogo, eslabón por suerte de una larga cadena.

Ese año de 1989 fue fecundo en encuentros. En la Universidad Nacional de Río Cuarto, entre septiembre y noviembre, participé como expositor y como oyente en el curso de maestría en Estudios Latinoamericanos que dictó Roig con su equipo de la Universidad Nacional de Cuyo, equipo integrado por Adriana Arpini, Estela Fernández, Alejandra Ciriza y Rodolfo Norton. En noviembre también apareció el libro Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas, coordinado por Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg. Allí figura un artículo mío sobre las principales ideas de Roig y su relación con Alberdi.

Cuando escribí el libro Tres momentos en el pensamiento de Alberdi, recibí muchas sugerencias del maestro mendocino. Ahora advierto que me aparté un poco de sus estimaciones al destacar más las diferencias entre un momento y otro y al resaltar el fuerte europeísmo del segundo momento. Pero siempre tuve en cuenta sus excelentes precisiones.

---

\* Catedrático de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina, y vicepresidente de Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano; e-mail: <cperezavala@fibertel.com.ar>.

*A Roig le debo la iluminación sobre muchos lugares de la filosofía y de la historia de las ideas, pero sobre todo el haberme contagiado el impulso de pensar.*

*Iniciado el diálogo con él, me atreví a confiarle mi propósito de escribir una tesis doctoral sobre su obra. Grande debió ser su audacia para confiar en un ignoto profesor de una recién fundada Universidad en el corazón de la pampa argentina. Creyó que estaba capacitado para hacerlo y comenzó a ofrecerme un apoyo cada vez más significativo. No sólo me brindó materiales, algunos inconseguidables, otros todavía sin publicar, sino que tuve la suerte de contar con su asesoramiento y con una franca, valiosa y minuciosa crítica. Con estos elementos fui afinando mi propio instrumental, descubriendo poco a poco los puntos medulares de su pensamiento y revisando yo mismo los presupuestos de que debía partir.*

1

*LA siguiente carta está relacionado con los primeros capítulos que le hice llegar a Roig de mi trabajo de tesis para el doctorado en filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba. El capítulo “La superación del positivismo en Roig” no superó la primera prueba.*

Mendoza, 20 de diciembre de 1994

Lic. Carlos Pérez Zavala,  
Río Cuarto

Mi querido amigo:

Recibí oportunamente lo que has escrito sobre el “Historicismo empírico” y si no te he respondido antes se ha debido a la cantidad de cosas que siento necesidad de aclararte.

Lo he leído con interés, tal como te lo imaginarás. Antes, sin embargo, desearía hacerte algunos comentarios a un trabajo anterior tuyo sobre mis cosas al que has titulado “La superación del positivismo...”. Te confieso que el título me ha resultado un tanto extraño, pues nunca he tenido al positivismo como algo que debía “superar” ya sea que entendamos el verbo con espíritu dialéctico o no. En verdad esa fue una preocupación que caracterizó a pensadores como Korn y Alberini. Por mi parte, la mayoría de las veces que me he ocupado del positivis-

mo ha sido dentro de mi interés por la historia de las ideas. Por cierto que no he sido indiferente a aspectos ideológico-políticos de los positivistas y, en particular aquellos que fueron más violentamente rechazados por los grupos reaccionarios que integraron al “antipositivismo”. No hay que olvidar que el positivismo, más allá de sus contradicciones, que no fueron pocas, expresó una idea de democracia.

En verdad, si se trata de hablar en nuestro caso de alguna “superación”, habría más bien que referirse a la filosofía de los que se autotitulaban “espiritualistas” y que fueron los que en nuestras castigadas universidades reemplazaron al positivismo. Mi *Platón*, por ejemplo, nada tiene que ver con tesis positivistas, y sí, evidentemente, con posiciones discutidas en el seno de lo que podría ser un “espiritualismo” o, si quiere, un “idealismo”.

Todo esto no significa, como te decía, que no haya valorado aspectos de los positivistas que me han sido ciertamente valiosos. Así, por ejemplo y en relación con aquella democracia de la que te hablaba, poseen una evidente importancia las ideas pedagógicas de Pedro Scalabrini, escritor del que me siento orgulloso de haberlo rescatado para nuestro pensamiento nacional. Y precisamente, a propósito de Scalabrini debo contarte cuál fue mi experiencia con los “espiritualistas” que se dedicaron con furor inquisitorial a destruir su memoria. En mis búsquedas en Paraná, venerables maestras y maestros ya retirados de la vida académica y, lógicamente, anteriores a la invasión “espiritualista” que capitaneaba Giordano Bruno Genta, me describieron cómo se procedió con todo lo de aquel maestro fundador del odiado normalismo. Genta y sus secuaces se ocuparon de “limpiar” las bibliotecas de la benemérita antigua “Escuela Normal de Paraná” y de ordenar la quema de folletos y documentos. Así que de Scalabrini, en lo que son las actuales instituciones que se supone que deberían conservar los antiguos repositorios, no pude encontrar, de hecho, nada de interés. Pues bien, esos señores eran cruzados que militaban en el “espiritualismo”.

Años más tarde, cuando publiqué en el *Anuario Cuyo*, en Mendoza, el célebre folleto del fundador del comtismo argentino, don Pedro Scalabrini, un profesor, egresado durante la etapa de Genta, en Paraná y que se ha ocupado de hacer historia del pensamiento argentino en la Universidad Nacional de Cuyo, señalaba los “riesgos” que “generosamente” había corrido al permitirme publicar el hasta entonces desconocido folleto. Este señor también era “espiritualista”.

Ese “espiritualismo” fue el que orientó, desde una multiplicidad de tendencias, no todas acompañadas de reaccionarismo militante, el filosofar académico que acabó por instaurarse después del golpe de Esta-

do de 1930 y que adquirió nuevos matices, a partir de 1943, y se extendió, con suerte diversa, hasta los inicios de la década de los sesenta. Y éstos fueron los años en los que me fui haciendo, bien o mal, intelectualmente. Aquí en Mendoza, casi como en Córdoba, ese “espiritualismo” fue obra de sectores de militancia católica reaccionaria que se sentían orgullosos herederos de la “Action Française” y que acogieron hospitalariamente a un grupo ciertamente importante de refugiados europeos nacistas, algunos de ellos funcionarios de Vichy y de otros gobiernos de ese tipo. Demás está decir las amistosas relaciones con el franquismo español.

La década de los sesenta, como dije, abrió perspectivas inesperadas. Fue en aquellos años en los que se dio para mí el interesante hecho del diálogo con católicos, consecuencia de la aparición en el seno del catolicismo de posiciones críticas y, sobre todo, comprometidas, diría que generosamente, con sectores sociales emergentes. Todo esto, que te lo cuento a título privado y que te ruego que lo tomes en cierta medida como confesión personal, te explica por qué me resulta extraño que hables a propósito de mi historia intelectual de una “superación del positivismo”.

Si me entregué con ahínco a estudiar a los positivistas, negados e ignorados sistemáticamente en las cátedras, fue sin duda alguna por reacción contra todos aquellos para quienes José Ingenieros era “mala palabra”. Movido por esa misma actitud, siempre fue mi intención escribir un libro sobre el positivismo argentino, si bien entendí que primero y antes que nada debía rescatar bibliográficamente todo ese rico pasado, sepultado en el olvido. Tal vez lo más importante en este terreno sea la bibliografía de José Ingenieros que en buena parte la hice en Europa y que fue publicada en Washington y que sigue siendo, esto dicho sin pecar de inmodestia, lo mejor o tal vez lo único hecho hasta la fecha.

Atendiendo a la “historia de las ideas”, tal vez podría decirse que sí he intentado “superar” la tarea realizada por nuestros positivistas, pero sucede que también he hecho lo mismo con la historiografía de los antipositivistas. He criticado el panpositivismo que en Korn es de origen positivista, y he redescubierto todo un universo ideológico, el del “espiritualismo de la segunda mitad del siglo diecinueve”, pero asimismo he denunciado el olvido al que fueron sometidos los positivistas.

Por cierto que, hasta ahora, he hablado de lo que podríamos llamar nuestro “positivismo clásico”, el cientificista y biólogo, que se desarrolló entre 1880 y 1930 y que luego ha habido nuevos positivismos. Muy poco me he ocupado de ellos y tangencialmente en la medida que

afectaban lo que considerábamos una comprensión correcta de las ciencias sociales. En ese sentido, el capítulo que has titulado “Rasgos del positivismo” en el que haces una informada presentación de autores y corrientes, me resulta extraño y hasta ajeno a mis cosas. En cuanto al científicismo recuerdo haber criticado con fuerza a Gino Germani y su llamada “sociología científica” en mi estudio sobre el fundador de la sociología ecuatoriana, Alfredo Espinosa Tamayo, y ello porque una posición como esa afectaba de modo directo una lectura de los discursos sociales, los que no pueden ser evaluados en todo su peso si negamos lo ideológico y nos refugiamos ingenuamente en un saber “científico” en el sentido de “puro” y cuyo mérito es la cuantificación.

Por lo demás, mi “empirismo” muy poco o nada tiene que ver con el científicismo o positivismo, tal como por tu parte lo has observado.

En cuanto al primer capítulo de tu tesis al que has titulado “El historicismo empírico de...” me permitiré hacer las siguientes observaciones: la primera, en relación con la expresión “filosofía sin más” y lo que con ella he querido decir en un comienzo. Te diré que muy pronto, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, la abandoné ya. Originariamente había pensado incorporar en ese texto, como una de las “pautas” del pensamiento latinoamericano, la exigencia de elaborarlo como “filosofía sin más”. Esto se puede ver en la conferencia que di en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en 1974 (“Algunas pautas del pensamiento latinoamericano”, Quito, 1975). En *Rostro y filosofía* aclaré esta ya vieja línea definicional de un filosofar por considerar que lo de “filosofía sin más” es “expresión poco feliz”.

Respecto del “emergentismo” que hay en mis escritos —tema sobre el cual te envíé adjunto a ésta un artículo del filósofo uruguayo Yamandú Acosta, así como unas respuestas que le he hecho— te diré que mi estudio sobre la cuestión en Nimio de Anquín no ha pretendido en ningún momento establecer coincidencias, y si de lo que digo respecto de la univocidad del ser se desprende alguna coincidencia, debo decirte que el sentido que la ontología de Nimio tiene para mí lo he expresado en *Teoría y crítica* y sigo pensando la cuestión en esos términos. En pocas palabras, para mí toda metafísica (u ontología metafísica) vale por lo que *metafóricamente* nos permite entender lo que se quiere decir, no tanto lo escatológico, como de la realidad inmediata que vivimos. La emergencia social, el impulso humano vivo y concreto que le tocó vivir a Nimio, no podía explicarlo con una filosofía analógica, la que en un determinado momento de su agónica vida intelectual se le presentó como una desnuda ideología opresiva. De este modo, de caudillo del neotomismo pasó a otra cosa, siempre dentro

de los términos de un pensamiento cristiano. Éste es el mensaje que leo en su doctrina de la univocidad del ser. Por lo demás, su tesis acerca de la “alteridad” como “distancia” y “oscuridad” le permitía evadirse de referentes alienantes.

Nunca he asumido, por otra parte, su peregrina teoría del “presocratismo americano”, que en él —sin desconocer ciertos atisbos interesantes— no dejó de ser una concesión a la moda del presocratismo generalizada por el heideggerismo, si bien es cierto que aquí aparecía enfrentado desde un ángulo “vernáculo”. De todos modos todo eso no ha sido otra cosa que un aspecto más del mensaje que metafóricamente podemos leer en el pensamiento de Nimio de Anquín. En *Rostro y filosofía de América Latina* nos hemos ocupado precisamente de la cuestión de esa lectura metafórica, en nuestro ensayo contra los posmodernos al que hemos titulado “¿Qué hacer con los relatos...?”.

En la parte que te dedicas al tema del historicismo hablas del circunstancialismo orteguiano como una de las fuentes o, simplemente, antecedente en el que me habría apoyado. Desde ya te digo que nunca he asumido el circunstancialismo de raíz orteguiana y si bien en algunos esquemas históricos hemos aplicado un criterio generacional, lo fue como una concesión del grupo de trabajo en que me movía entonces y en relación con la historiografía local mendocina. Ese método no sólo lo he abandonado sino que lo he considerado de muy poca consistencia e inútil para dar explicaciones de los grandes movimientos sociales. En cuanto al “circunstancialismo” orteguiano lo hemos rechazado en la medida en que supone, de alguna manera, como el método generacional, una desocialización de la historia. Este hecho es, entre otros, el que hace que la “circunstancia” sea un indefinible. Para el filósofo español su fórmula “yo soy yo y mi circunstancia” es, como él mismo lo aclara incontables veces, “yo soy yo y las cosas”. Esa constante “cosificación” de la circunstancia, verdadera “mirada de Medusa”, no podía compatibilizarse con un sujeto como el nuestro definido no como “yo”, sino como un “nosotros” y que por tanto si alguna definición permite es la de “yo soy yo y los otros”. En nuestro trabajo “La historia de las ideas cinco lustros después” (1984) al hablar de aquella historia entre nosotros, decíamos: “Pues bien nuestra historia de las ideas (es decir, la de Leopoldo Zea) nació bajo el signo de Scheler, de Mannheim, de Ortega y Gasset”. Inútil sería, sin embargo (aclarábamos luego) buscar su presencia en las “Recomendaciones” de 1974... Inútil sería buscar rastros de “circunstancialismo” en las “Recomendaciones” que yo mismo presentara —no puedo menos que hablar en primera persona— ante el Comité convocado por Unesco en aquel año, las que han teni-

do amplia difusión. Y más adelante decimos: “No creemos habernos equivocado cuando dijimos que de entre las posiciones iniciales respecto de la historia de las ideas, la más fecunda fue sin duda la de Gaos y quienes teorizaron con él o en la misma línea, aun cuando la sombra de Ortega no se hubiera borrado del todo”.

El nuevo historicismo que anticipó Gaos y que confirmó a su modo Salazar Bondy, aun a pesar de su origen analítico, tiene que ver con una socialización de la idea. Y cuando decimos que “la circunstancia nos hace pero nosotros también hacemos a las circunstancias”, no estamos citando a Ortega y Gasset, sino a Carlos Marx, en particular la tercera de sus *Once tesis sobre Feuerbach* (cf. nuestro trabajo “La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*, p. 130, y otros lugares). Teniendo en cuenta lo que venimos diciendo estaría por darle la razón al filósofo chileno Carlos Ossandón, quien en un trabajo suyo titulado “Una historia de la filosofía en Chile” (Santiago, *Estudios sociales*, núm. 77, 1993) ha dicho que “con Roig se cierra el ciclo de la influencia orteguiana en historia de las ideas”. Por último y para concluir esta ya larga carta, me permito sugerirte que el tema acerca del sujeto y la racionalidad, con el que concluyes tu estudio, lo reveas teniendo en cuenta nuestro trabajo —al que citas abundantemente— “América Latina y su identidad” y la conferencia que dicté en la Universidad Nacional del Comahue, la que como recordarás es sobre el tema “La filosofía latinoamericana ante el descentramiento y la fragmentación del sujeto”.

Mi querido Carlos, mucho te agradezco el empeño con que te has entregado a leer mis cosas. Siempre estaré atento a tus inquietudes, con la franqueza que como amigos nos debemos. Tu lectura me incita a repensar muchas cosas, lo cual de otra manera sin duda alguna no lo haría. Lamento decirte que los comentarios que Nimio de Anquín hizo sobre lo que escribí sobre él no los he encontrado todavía, en el maremágnum de mis libros y papeles. Siempre estaré atento y si lo ubico te enviaré, como te lo he prometido, una copia. Mucho me alegro que ya estés bien, como dices en un 99.85%, yo quisiera encontrarme tan perfecto. Te ruego que les hagas llegar mis besos a tu esposa e hijitas y tú recibe el abrazo cordial de tu amigo y colega,

Arturo

Felices fiestas para ti y los tuyos

**GUSTAVO ORTIZ** hizo sus estudios en filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba. Después de 1970 compartimos añoranzas en Alemania. Volvió a Argentina y obtuvo un master en sociología en la Fundación Bariloche, de feliz memoria. Residió en diversas oportunidades en Alemania, realizando investigaciones relacionadas con las ciencias sociales. Es así como ofreció en Berlín la conferencia que origina la siguiente carta con fecundas disidencias. Aludo a ellas en mi libro Arturo A. Roig: la filosofía latinoamericana como compromiso (1998).

Mendoza, 4 de agosto de 1994

Lic. Carlos Pérez Zavala  
Río Cuarto

Mi querido y recordado amigo:

En el mes de mayo, antes de partir para Nicaragua, te escribí unas líneas que espero que las habrás recibido, junto con tres trabajos, dos sobre ética y un tercero, que era la conferencia que después dicté en Managua, en ocasión del doctorado *Honoris Causa* del que también te hablé.

El viaje a Nicaragua, más allá de la terrible situación que vive ese malhadado pueblo, fue hermoso en cuanto que no hay nada más humano que el diálogo franco y amistoso.

Ahora te envió un artículo que ha escrito un doctorando austríaco, junto con su carta. Me interesaría mucho saber tu opinión sobre lo que ha escrito el amigo Günther Mahr, vos que lees bien el alemán. Además, como verás por la carta, él me pregunta acerca de ciertas tesis que ha sostenido nuestro querido amigo Gustavo Ortiz en Berlín, en una ponencia o conferencia que no conozco. Tampoco tengo la dirección de Gustavo como para pedirle copia de la misma. ¿No podrías escribirle pidiéndosela? O la otra vía sería que me dieras la dirección en Alemania.

Espero que tengamos la suerte de encontrarnos el próximo mes en Neuquén, en donde me han pedido que abra la reunión con una conferencia. Así que estoy aquí desesperado trabajando para poder leer algo decente.

Deseo que tú y tu gente estén todos bien. Te ruego que les hagas llegar besos a todas y para ti un muy fuerte abrazo,

Arturo

3

*Por mi amistad con Ortiz y la relación consolidada con Roig, me tocó circunstancialmente mediar en el asunto que plantea la carta anterior. Como antes mencioné toda esa problemática se refleja en mi libro Arturo A. Roig: la filosofía latinoamericana como compromiso, y allí consta que soy depositario de los presentes documentos que ahora se publican por primera vez.*

*La siguiente carta contiene respuestas a algunas preguntas planteadas por Günter Mahr (Viena), con motivo de una conferencia dada en Berlín por el filósofo argentino Gustavo Ortiz, y a otras cuestiones.*

Mendoza, 20 de noviembre de 1994

*a) Apreciaciones sobre la filosofía de la liberación.* En la conferencia dictada por Gustavo Ortiz, este año en Berlín, titulada “La filosofía en Argentina: una interpretación de sus problemas actuales”, el autor parte de la constatación de un hecho que a él le parece evidente: el sentimiento de “fracaso” de los antiguos filósofos de la liberación y de sus herederos, así como al parecer de otros grupos de filósofos que han militado o militan en tendencias próximas al “liberacionismo”.

Es claro que para participar de ese sentimiento, quienes lo experimentan han debido, en algún grado y momento, haber asumido la filosofía fracasada, así como el presunto plan político que la acompañaba; ese sentimiento de fracaso se ahonda, además, si le echamos la culpa de los errores políticos a la filosofía por lo que la sensación de fracaso de los filósofos se profundiza.

Creo que mis ideas no entran abiertamente en ninguno de los esquemas que hace el Sr. Ortiz, quien está preocupado de modo particular y más que nada por la filosofía de la liberación. De esta filosofía nos apartamos hace muchos años y no precisamente porque hubiéramos entendido que con ella íbamos a “fracasar”. Simplemente, desde un punto de vista filosófico, veíamos las diversas versiones de esta filosofía como inconsistentes, y en más de un caso, como contradictorias.

Por lo demás, si bien Ortiz en otro trabajo suyo ha dicho que “se sabe de lo difícil que es hablar de la filosofía de la liberación, sobre todo, de dar nombres que la representen acabadamente”, los filósofos que pareciera tener más en cuenta parecerían ser Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel y no creo que sus críticas apunten a posiciones mías, aun cuando estaría en pleno derecho de hacerlo. Por lo demás, tampoco sé hasta qué punto aquellos pensadores se sienten en nuestros días como integrantes de un pensamiento fracasado (cf. Gustavo Ortiz, “Racionalidad y personalización”, en *Concordia*, Aachen, 1993).

Pasando a otro aspecto no me parece muy acertado pensar que lo que el Sr. Ortiz denomina “Filosofía culturalista crítica” (la que sería una de las líneas de la filosofía de la liberación, según nos lo dice el mismo Ortiz) “no juega más un papel importante en Argentina”. En primer lugar, no sé si alguna vez lo jugó, sobre todo como forma crítica. En cuanto al culturalismo, en general, sí hubo y hay algunos filósofos, en particular los que se apoyan en la categoría de *ethos*, tal como ellos la manejan, que han tenido y tienen presencia. Me refiero a todos aquellos que de alguna manera se sienten deudores de posiciones teóricas que bordeen el irracionalismo como son las de un Rodolfo Kusch. En lo que a mí respecta nunca me he sentido próximo a un culturalismo. Ni a un culturalismo subjetivo que se preocupe por descubrir nuestra “personalidad básica” o “recóndita” que explique la “originalidad” o especificidad de nuestra cultura; ni un culturalismo objetivo que intente encontrar aquella originalidad en el universo cultural producido. Ninguno de los dos, aun cuando muestren según sus cultores posiciones presuntamente “críticas”. Si tuviéramos que decidimos por un “ismo”, cuestión ciertamente siempre riesgosa y desagradable, diría que en nuestro caso se trataría más bien de un historicismo que pone el acento, no en la historia, sino en la *historicidad* y que, atendiendo a ésta, parte de dos supuestos: nuestra necesaria afirmación de nosotros mismos, la que no es en ningún caso *demonstración*, ni reclamo de reconocimiento, sino simplemente afirmación de humanidad, aun cuando los que se declaran como detentadores de formas modélicas no nos tengan en cuenta; y la determinación de los modos de producción del mundo objetivo, la manera, defectiva o no, de poner en ejercicio la función de objetivación, la que no depende de un cierto “modo de ser” (derivado de la raza, o el suelo, o de otros elementos místicos y míticos), sino de un trato racional con el mundo. Y por cierto que la pregunta por el modo como hemos puesto y ponemos en ejercicio aquella función no apunta para nada en absoluto, a averiguar nuestra “originalidad”. Nada hay más inconsistente que esa pregunta. En resumen, la proble-

mática de la objetivación implica la de la cultura, pero no supone culturalismo de ningún tipo.

Ese “trato racional con el mundo” lógicamente no parte de cero y como todo ejercicio de racionalidad tiene sus supuestos. Precisamente siempre he pensado la filosofía como una aproximación indefinida hacia la construcción de una objetividad, consciente en el mayor grado posible de los supuestos sobre los que se construye. Y entre esos supuestos los hay, indudablemente, culturales, mas también los hay sociales. Y es precisamente en relación con éstos que se pone de manifiesto aquella dialéctica permanente entre historicidad e historia, entre *faciendum* y *factum*, entre *natura naturans* y *natura naturata*, entre moralidad y eticidad y, en fin, recordando una expresión de Giambattista Vico, entre nacer y ser.

Asimismo debería hacer algunos comentarios a lo que para Ortiz serían manifestaciones de superación dentro de la filosofía de la liberación “y las corrientes que se orientan en el mismo sentido”, las que se habrían percibido en el VII Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en la ciudad de Río Cuarto (1993), en el acento dado a la historia de las ideas. Pues bien, sucede que la conferencia magistral con la que se abrió ese Congreso fue la que tuve el honor de dictar y que versó sobre el tema: “La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana” (conferencia que Ud. podrá leer en nuestro último libro, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, II, Buenos Aires, 1994, pp. 125ss). Debemos decir que de nuestra parte, tal interés por la historia de las ideas no surge de un intento de superar un “fracaso” sino que es una de nuestras posiciones más arraigadas y antiguas, a tal punto que nuestras ideas no podrían ser entendidas al margen de una historia de las ideas, desde sus inicios mismos.

Y a propósito de esta cuestión debo decirle que nunca asumí la “teoría de la dependencia” de modo radical y en tal sentido, ideológico de algunos, por lo mismo que esa posición llevaba a negar la posibilidad misma de historiar nuestras formas de pensamiento, acusadas en bloque de alienadas. Dicho de otro modo, la “teoría de la dependencia” tal como fue usada en algún caso, desembocó en una ultracrítica, lo cual no quiere decir que tal teoría fuera infundada o no mereciera ser tenida en cuenta, antes y ahora.

Todavía deberíamos agregar que nuestra historia de las ideas, sometida a una “ampliación metodológica”, la practicamos desde hace por lo menos una década larga, teniendo en cuenta una “teoría del discurso”, modo como hemos asumido, a más de otros aspectos, el *linguistic turn*, sin que hayamos tenido necesidad para ello de poner-

nos a la moda con las propuestas de Apel y Habermas, mucho más regionales que lo que ellos sospechan.

b) *Sobre el a priori antropológico*. Ud. me pregunta, además, “cuál es la relación entre el *a priori* antropológico y los derechos humanos”. Y asimismo, si interpreto bien, me pregunta si el *a priori* mencionado es una categoría que la sostenemos respecto del hombre latinoamericano con el objeto de asegurarle una humanidad no inferior a la del hombre europeo. Si éste fuera el sentido de su interrogación le diré abiertamente que no hay tal cosa. Lo que nos ha movido ha sido en primer lugar exponer, desde el punto de vista de una reflexión teórica, el principio mismo de autoafirmación de todo ser humano; y, en segundo lugar, establecer, desde una crítica racional, las pautas en relación con las cuales ese principio debe ser ejercido a fin de que no concluya negándose a sí mismo. Y si el *a priori* antropológico es inescindible de la puesta en acto de nuestra historicidad, aquellas pautas nos permiten señalar sus modos históricos.

Podemos agregar además, que si la noción de “sujeto” es relativa y depende de un conjunto dinámico y hasta cambiante de factores tanto internos como externos, hay un momento en el que el sujeto *se pone* como tal, es decir que se nos presenta ejerciendo la *sujetividad* (ejerciendo el acto mismo de “sujeto”). Si tuviéramos que remitirnos a una experiencia de todos los días bastaría con que prestáramos atención a los llamados “actos del habla”. En efecto, en los enunciados performativos no sólo se describe la acción de *quien* lo enuncia sino que su enunciación equivale al cumplimiento de esa acción. Y así, pues, si la oración enunciativa, meramente constativa (“estoy sentado escribiéndole a Ud.”) incluye siempre un sujeto (“yo estoy... etc.), en este caso no va más allá del sujeto gramatical, mientras que en el caso de los enunciados performativos es eso y algo más (“Prometo contestarle a Ud. sus preguntas”), en cuanto que la performatividad consiste, precisamente en un ejercicio de *sujetividad* (o de *ponernos* expresamente como sujetos), que no se quede en el ámbito del lenguaje y supone siempre un algo anterior a lo performativo mismo, un *a priori* que por no ser formal, sino radicalmente empírico o histórico, es *antropológico*. En nuestros estudios sobre las formas expresivas típicas de nuestros escritores, en particular los de los siglos XVIII y XIX en relación con ese género al que se conoce como “ensayo”, hemos creído ver la vivencia no sólo de enunciados performativos, lo que es normal en toda habla, sino de un “espíritu de performatividad” que rige la estructura discursiva en su totalidad, como si se tratara de expresiones literarias que serían valoradas a medias si no las miráramos como un ejercicio constante y,

a veces, muy fuerte de *sujetividad* en el sentido que le damos a este término.

c) El “a priori antropológico” y los derechos humanos. Hemos caracterizado al a priori antropológico como un “tenernos a nosotros mismos como valiosos” y, lógicamente, hemos afirmado que esa exigencia no se cumple de modo pleno e inclusive puede llegar a desvirtuarse a sí misma, si no la hacemos extensiva, en principio, universalmente. En este sentido hasta el “nosotros” de su enunciación podría resultar estrecho. Ese requerimiento de plenitud, sin el cual nuestro propio valor no vale, nos impulsa a mirar a todos los demás desde la capacidad de todo ser humano de acceder a su propia plenitud, de poner en ejercicio su historicidad; nos impulsa, en otras palabras, a afirmar que absolutamente todo ser humano es ente histórico (cf. *Teoría y crítica*, pp. 122-124). De esta manera podemos decir que el a priori antropológico, para alcanzar una afirmación legítima, ha de ejercer también un acto de negación de sí mismo (*ibid.*, p. 198).

Aquella “plenitud” es la *dignidad*, valor máximo sobre el que gira el imperativo kantiano que nos conmina a tenernos a nosotros y a tener a los demás como fines y no únicamente como medios. Dignidad con la que nos topamos, no porque esté enunciada en principios universales surgidos de una naturaleza humana, sino que tiene su raíz *en* la propia historicidad de cada uno. La dignidad se nos hace presente a propósito de nuestra propia dignidad conculcada, en el momento en el que somos rebajados respecto de nuestras expectativas de plenitud de vida al ser tratados únicamente como medios. Y así, pues el “tenernos a nosotros mismos como valiosos” y el “considerar a los demás como fines y no únicamente como medios”, son dos enunciados paralelos y su confrontación nos permite ver el contenido moral del primero.

Aquel requerimiento de plenitud se nos presenta como un duro y largo trabajo, como un emerger constante de humanidad. Desde esa *emergencia* se van perfilando conflictivamente las normativas jurídicas, en una reformulación y enriquecimiento constantes. Ese ejercicio de *sujetividad* que es el a priori antropológico, en cuanto a priori moral es pues, fuente de toda juridicidad, por lo mismo que el derecho no es una realidad objetiva externa a nosotros (*ibid.*, pp. 206-208). Los derechos humanos muestran un constante crecimiento a medida que se concede positividad jurídica a nuevos campos, mas, el impulso de este vasto proceso, no se encuentra en el universo del derecho, sino en esa *moral de la emergencia* que acompaña a aquel ejercicio de *sujetividad* que hemos mencionado.

*La siguiente carta se entiende en estrecha relación con la anterior. Agrega, eso sí, algunos aspectos como el de la ontología considerada desde la categoría de “sujeto empírico” y el juicio sobre ontologías como la de Karl Otto Apel o Jürgen Habermas.*

Mendoza, 28 de noviembre de 1994

Dr. Gustavo Ortiz  
Buenos Aires 1229  
Piso 4, Depto. 19  
5000 Córdoba

Mi querido amigo:

Recibí en su oportunidad tu afectuosa carta del 9 de septiembre de este año, la que mucho te agradezco. Junto con ella venía un trabajo titulado “La razón universal filosófica históricamente situada”. Por su parte Carlos Pérez Zavala me hizo llegar la conferencia que leíste en Berlín sobre la filosofía de la liberación y sobre cuyo texto me ha hecho algunas preguntas un estudiante vienés que está estudiando mis cosas, el Sr. Günther Mahr. Mucho me alegra que, como lo dices en tu carta, hayas decidido regresar a los estudios de filosofía latinoamericana después de tu experiencia europea. Respecto de la conferencia “La filosofía en Argentina: una interpretación de sus problemas actuales”, te envió copia de las respuestas que le he dado a Mahr, sobre las interpretaciones que ha hecho él por su cuenta. El texto, como verás, respondió básicamente a aclararle posiciones o líneas personales mías. En cuanto a lo que dices de que mantengo “la idea de una ontología, irreductible a perspectivas sociológicas e históricas”, según se desprendería de mi libro *Teoría y crítica*, así como de que por mi parte “quizá una ontología ‘lingüística’ me parezca demasiado débil”, debo decirte que lo que entiendo por “ontología” debe ser considerado desde la categoría de “sujeto empírico” y, en cuanto a lo segundo, debo confesarte que para mí una ontología tipo Apel o Habermas, no me resulta tanto “débil” como reduccionista. Y esto lo digo porque me da la impresión de que sobre ambos pesa todavía el temor a la “razón instrumental”, fantasma que llevó a los maestros de ambos a un callejón sin salida. Sigo pensando que desde nuestra óptica y desde nuestra situación, no podemos dejar de pensar en los valores positivos del

trabajo. Algo de esto he dicho en la conferencia que leí en Münster en 1991 y que acaba de ser reimpressa en el librito *La filosofía latino-americana y su aventura* del que te envió un ejemplar por correo aparte. Con la esperanza de que podamos reunirnos a charlar de nuestras cosas y deseándote a ti y a tu familia muy felices fiestas, te envió un fuerte abrazo.

Arturo

NB. ¿Ya se publicó el texto de Werz que iba a salir, si no me equivoco, en Caracas? Vale.

5

*DIRIGIDA a Yamandú Acosta, colega uruguayo, la carta que sigue me la hizo llegar Roig, consciente de que muchos de los puntos que en ella se tratan servirían para aclarar su pensamiento a más de un colega.*

*Afirma que no hay divorcio entre teoría y praxis. Resume muy bien su posición diciendo que la teoría es una forma de praxis.*

*Con respecto a la emergencia, arroja luz sobre lo que ya ha escrito, pero también hay atisbos de ideas que seguirán desarrollándose. Lo que da unidad a las “emergencias discontinuas” no es un sujeto mítico (hegeliano o criptohegeliano): es un sujeto histórico.*

*No hay momentos absolutos de liberación, sino momentos relativos a una liberación.*

*Roig insiste también en que no hay que desesperarse, como hacen algunos académicos, por ser “originales”. Lo importante no es lo que digo sea nuevo o viejo, sino que sirva para promover la dignidad de los sujetos.*

Mendoza, 18 de diciembre de 1994

Prof. Yamandú Acosta  
Alarcón 1519  
Montevideo, Uruguay

Mi querido amigo:

Recibí en su momento su estimada carta del 22 de agosto de este año que ya termina, sin haber podido respondérsela antes debido a

que vivo tapado de obligaciones. Estoy en estos días muy contento, pues, de los seis doctorandos que tengo en marcha, han salido dos y con mucho éxito: uno de ellos un estudio histórico-social y económico del desarrollo de la región de Cuyo desde el siglo XVI hasta casi nuestros días, de un profesor de la Universidad Nacional de San Juan, Alberto Gago; y el otro, la tesis de Adriana Arpini sobre Eugenio María de Hostos y su tiempo. Ambas tesis fueron aprobadas con un “Exce-lente” y “Mención de honor”. Ahora estamos con la tesis de Alejandra Ciriza sobre la figura del ecuatoriano Vicente Rocafuerte, que espero que pueda ser defendida en los primeros meses del año que viene.

Además, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) ha creado en Mendoza el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales dentro del Centro Regional de Investigaciones Científicas [y Tecnológicas] (CRICYT) y me ha designado director del mismo, cargo que si bien de hecho lo venía cumpliendo, ahora se me complica. Precisamente en ese instituto funciona la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas desde la cual estamos preparando las tesis de doctorado que han sido presentadas en la Universidad Nacional Cuyo.

Mucho me alegra que pueda Ud. continuar trabajando sobre la problemática de nuestra filosofía latinoamericana. Mi empeño en esa temática, como Ud. verá por el librito que le adjunto, *Pensamiento latinoamericano y su aventura*, no ha cesado y mucho me ayudan los amigos que como Ud. leen seriamente todo lo que aparece sobre el tema desde una posición filosófica enriquecedora.

Le ruego que le haga llegar al querido amigo Claps mis recuerdos más afectuosos. Lógicamente siempre estamos ilusionados con ver el merecidísimo homenaje al no menos querido tocayo mío.

De la lectura de su artículo “Sujeto de la liberación” aparecido en *Papeles de Filosofía* de la Universidad de la República (Montevideo, Instituto de Filosofía, núm. correspondiente a diciembre de 1993), me siento en la necesidad de hacerle a Ud. algunas aclaraciones, las que pueden resolverse en coincidencias en más de un aspecto.

Ud. se ocupa de dos temas básicamente: *a*) la constitución de un sujeto de la liberación latinoamericana; y *b*) las dificultades que ofrece el “emergentismo”. Si bien es cierto que en su momento intenté tomar distancia respecto de la “filosofía de la liberación” no cabe duda que quienes lean mis papeles tienen derecho a seguir catalogándome, aun cuando no me guste mucho, dentro de esa línea.

Pero ahora viene la parte que a mí me parece discutible dentro de su planteo. Según Ud. la constitución de un sujeto de liberación latino-

americana se produce como expresión de la *sincronía* entre el sujeto (colectivo) de la praxis y el sujeto (individual) del discurso (p. 15). De manera que el sujeto colectivo y el sujeto individual aparecen como contrapuestos, el primero en cuanto sujeto de la praxis y el segundo, del discurso. De donde lógicamente tienen que surgir dos planos dicotómicos: colectivo/individual y praxis/discursividad.

Pues bien, sucede que siempre hemos hablado de que no hay sujeto individual y hemos insistido en un sujeto plural, un “nosotros” enunciador de un discurso y nos hemos cuidado de caer en un individualismo sin más. En todo caso nuestro individuo siempre ha sido pensado como “individuo social”.

Por otro lado, dentro de nuestra “Teoría del discurso” no cabe una concepción de discurso como opuesto a la praxis, sino que todo discurso es una forma de praxis. Si el discurso —atendiendo al fenómeno de la referencialidad discursiva teorizada por Valentín Voloshinov— trasciende al propio enunciador del mismo, es porque es justamente una praxis que no se enfrenta a la “praxis social”, sino que es una de las manifestaciones de la misma. Tal vez la inevitable y universal función del lenguaje en cuanto mediación de todos los fenómenos sociales e incluso de sí mismo, haya despertado la idea de que el discurso es algo ajeno o enfrentado a lo social y haya generado la equivocada idea de una dicotomía.

Ud. considera, además, que nuestra filosofía es un “emergentismo” y entiende que, como sucede con todo emergentismo, no hemos salvado ciertas dificultades que le serían intrínsecas. Una de ellas consistiría en una ineficacia “en la explicación de la novedad de lo nuevo” (p. 15). Los hechos emergentes son tomados como “una simple facticidad histórica”, debido a lo cual queda, según Ud., siempre la duda acerca de “su presunto sentido liberador”. Además, como nuestro emergentismo se conecta con un intento de rescate de “discursos emergentes discontinuos” se plantea otro problema: ¿cómo rescatar desde nuestra situación el “sentido” presuntamente liberador de un “discurso” surgido dentro de otro contexto que ya no es el nuestro?; para salvar estas dificultades hemos tenido que suponer, según entiendo lo que Ud. dice, un sujeto “que atraviesa las determinaciones históricas de un modo en última instancia hegeliano” (p. 16).

Ahora bien, si por miedo a caer en hegelianismo, rechazamos todo principio de “continuidad y unidad de sentido” de los momentos del pasado, pues, se acabó la historia. Según el modo como Ud. interpreta nuestro emergentismo y, a su vez, según el modo como interpretamos a Ud., o somos hegelianos o no hay historia.

Pero la historiografía no necesita de un Espíritu absoluto que vaya haciendo de garantía de unión. La historiografía es un discurso y en cuanto tal, es una praxis y es una praxis que la ejerzo desde un horizonte de comprensión. No hay momentos absolutos de liberación, sino momentos relativos a una liberación que es la que en este momento perseguimos desde una determinada lucha social o política. Y por cierto que no hay programa liberador que no parta de una idea reguladora desde la que se piensa en la liberación, que es la que en este momento perseguimos desde una determinada lucha social o política.

Lo que da unidad (posible) a las “emergencias discontinuas” no es un sujeto mítico (hegeliano o criptohegeliano o lo que sea): es un sujeto histórico, un *nosotros* que ha alcanzado ya sea una conciencia de etnia, de género, de clase, de nacionalidad o lo que sea (pues es desde muchos planos que se juega), como consecuencia de una determinada inserción dentro de la vida social. Y lógicamente, no todas las propuestas de unidad o de continuidad de las “emergencias discontinuas” coincidirán, por lo mismo que no todas son evaluadas desde una misma praxis vivida.

Habíamos mencionado la “ineficacia” que el “emergentismo” —según Ud. lo dice— muestra “en la explicación de la novedad de lo nuevo”. Pues bien, para nosotros, los hechos de emergencia son hechos que implican una quiebra de totalidades opresivas, ya sean totalidades llamémosles “materiales” como son las que surgen del ejercicio mismo del poder sobre los cuerpos, o discursivas, unos y otros implicados en un juego complejo de niveles de praxis que se implican mutuamente. Pues bien, frente a esa quiebra de totalidades opresivas lo que Ud. llama “la novedad de lo nuevo” nos interesa bastante poco. Para nosotros preguntarnos por tal cosa es cuestión tan inútil como la gastada pregunta por la originalidad. El sentido liberador de determinadas situaciones o emergencia no vale en la medida en que sea “nuevo”, sino porque se trata de un surgimiento (nuevo, viejo o simplemente repetido) en el que, por ejemplo, los que no poseían voz, la adquieren, por poner uno de tantos casos.

Por otra parte, los actos de emergencia no siempre implican formas de liberación, sin que no por ello pierdan interés en aquella historiografía que tenemos el derecho —y hasta la obligación— de hacer y tan sólo abren las puertas a formas espontáneas de decodificación, génesis de toda crítica social y también filosófica. Así, desde el punto de vista de la historia de los actos morales, bien podríamos intentar buscar en el pasado aquellos momentos de afirmación de la dignidad humana, pero de todos modos lo que interesa más que eso, o

por lo menos tanto como eso, se encuentra en el ejercicio del disenso y de la denuncia. Dicho de *otro* modo, el imperativo categórico kantiano en aquella de sus fórmulas en la que se nos exige considerarnos siempre como fines y no únicamente como medios, vale más para el acto de disenso que implica que por el acto positivo de afirmación. Y esto se relaciona con el hecho de que la emergencia no puede ser estudiada y evaluada al margen de las manifestaciones de resistencia (física o discursiva), como formas complementarias de una misma praxis, y de disenso (en el plano de lo discursivo).

Para terminar no puedo dejar de comentar lo que Ud. dice a propósito de la filosofía de la historia. Al parecer refiriéndose al emergentismo en general, afirma que “resulta particularmente complejo en una elaboración de este tipo evitar *los vicios* de la más tradicional filosofía de la historia. . . Por cuanto el proyecto es la cara intencional del sujeto, la consecuencia de la continuidad y unidad de sentido conferidas desde nuestro presente estaría dada por la concepción de un sujeto que atraviesa las determinaciones históricas de un modo en última instancia hegeliano” (pp. 15-16). Esta apreciación, Ud. me perdonará la crudeza, es totalmente gratuita y ya de alguna manera la hemos comentado antes. Por lo demás, en alguna otra ocasión Ud. me ha atribuido sin más una filosofía de la historia que no sería otra que la de Zea. En efecto, en un trabajo anterior suyo titulado “Sobre el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano” (1989), Ud. recordaba una afirmación nuestra según la cual no pretendíamos generar “desde la historia de las ideas (...) una filosofía de la historia de la conciencia americana” (la cita la toma Ud. de nuestro trabajo “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos”, en *Filosofía de la liberación*, México, CCYDEL, núm. 11, 1984, p. 55) “ello no le impide —agrega Ud. luego— suscribir la pertinencia de una filosofía de la historia americana como la realizada por Zea, la que puede implicar desbordes semejantes a los que Carlos Real de Azúa señalaba al comentar la obra de *América en la historia*. . . (p. 3)”. Con esto de paso Ud. viene a sostener que habría caído lisa y llanamente en lo que con acierto Real de Azúa denominaba “ideologismo histórico” de Zea.

Frente a todo esto debo decirle, para aclarar las cosas, que no es lo mismo hacerse cargo del rescate de la filosofía de la historia como una de las tantas líneas dadas dentro del desarrollo de un pensamiento latinoamericano, tarea ineludible como lo es la de hacer la historia y el balance de todo nuestro pasado intelectual, y otra cosa es compartir tesis, aun cuando la disidencia teórica, por respeto a un maestro como lo ha sido Leopoldo Zea, no adquiera las formas simples y hasta a

veces ingenuas de un rechazo abierto. Tal es el espíritu del capítulo “La filosofía de la historia mexicana” de nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (p. 186ss). El balance de ese capítulo debe salir de todo el libro. Últimamente nos hemos vuelto a ocupar del tema en nuestro último libro *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, que ahora con todo gusto le estoy enviando.

En fin, querido Yamandú, disimule Ud. la fuerza de algunas afirmaciones y tenga en cuenta que si le he escrito ésta tan larga carta en respuesta a algunas afirmaciones suyas, lo es más que nada por la estima personal y el respeto que Ud. me merece. Le deseo muy felices fiestas y le ruego que reciba un cordial abrazo de

Arturo Roig

6

*EN septiembre de 1996 terminé de redactar el último capítulo de mi tesis doctoral sobre el Historicismo empírico de Arturo Andrés Roig y le envié todo el trabajo para que lo leyera. Me movía la preocupación de interpretar con fidelidad su pensamiento. Comprobé con asombro que mi lectura de su obra portaba una interpretación que iba más allá de la estricta corrección, que ella había llegado a ser como un espejo en que el autor veía aspectos de su rostro no tenidos en cuenta o tal vez novedosos. La carta que sigue muestra también cuán fecundo había sido su magisterio, cuánto se había enriquecido mi visión del mundo circundante y mi modo de concebir la filosofía, más allá de haber captado lo que él quiso decir.*

Mendoza, 13 de septiembre de 1996

Mi querido Carlos:

Ahí va la tesis. La he leído con todo mi interés. Debo decirte que en lo fundamental no tengo nada que decirte, sino que me parece un acierto de lectura. La estructura que le has dado —y creo que es una de las cosas más difíciles— la encuentro fecunda y plenamente acertada. He aprendido con tu tesis, pues has sabido destacar cosas y aspectos que para mí, o no tenían relevancia, o no los había visto nunca. Ya te puedes imaginar el entusiasmo con el que he leído. Si tienes en cuenta todo esto, las propuestas de otras redacciones, que a mí me

parecen más didácticas o, tal vez, más claras, así como otras observaciones, pierden importancia. Si estas propuestas te parecen pertinentes, no temas en glosarlas, pues no las he escrito para que me cites. Es una simple colaboración de amigo y sobre todo de un amigo que espera y desea no afectar tu delicadeza.

Querido Carlos, muchas gracias por las horas apasionadas de lectura que me has dado.

Te abraza

Arturo

#### RESUMEN

Las cartas de los escritores son pensamientos en acción, ligados a circunstancias concretas de tiempo y lugar. Por una parte son iluminaciones sobre trabajos realizados, por otra parte se muestran como fermentos de una futura maduración, pero siempre muestran la riqueza de la confrontación y del diálogo. En las cartas de Arturo Andrés Roig a colegas y amigos, aparece el pensador riguroso, cuidadoso de la precisión y la claridad, la franqueza del que va de frente, pero a la vez la calidez del amigo.

*Palabras clave:* historia de las ideas, filosofía en Latinoamérica, *a priori*, positivismo, ontología.

#### ABSTRACT

Writers' letters are thoughts in action, linked to concrete circumstances of time and place. On one hand, they shed light on work already produced; on the other, they may be viewed as a sort of brewing toward future maturation. Regardless, they always show the richness of confrontation and dialogue. In the letters of Arturo Andrés Roig to colleagues and friends, one can sense the rigorous thinker, careful about being precise and clear—the frankness of someone who is moving forward—but, at the same time, a friend's warmth.

*Key words:* history of ideas, philosophy in Latin America, *a priori*, positivism, ontology.