

## Aportes de Arturo A. Roig a la historia de las ideas

Jorge Jesús GARCÍA ANGULO\*

*Las doctrinas de Oriente, ora puras, ora  
con las griegas, ora con las cristianas,  
invaden Occidente.*

*Puedo hacer dos libros: uno dando a  
entender que sé lo que han escrito los  
demás: placer a nadie útil, y no especial mío.  
Otro, estudiándome a mí por mí, placer  
original e independiente. Redención mía  
por mí, que gustaría a los que quieran  
redimirse.*

*Prescindo, pues, de cuanto sé, y entro en  
mi Ser.*

*¿Que qué somos? ¿Que qué éramos? ¿Que  
qué podemos ser?*

José Martí<sup>1</sup>

SI TENEMOS EN CUENTA la acentuada diferencia que existe entre las particularidades de la tradición filosófica occidental y la que ha tenido lugar en *nuestra* América, resulta evidente que para la configuración y ejercicio de una filosofía latinoamericana contemporánea *desalienada*,<sup>2</sup> es necesario precisar y establecer un conjunto de pautas o principios teórico-metodológicos propios y básicos que identifiquen y especifiquen estas disciplinas teóricas *desde sí y para sí*. Disciplinas que se encuentran íntimamente relacionadas; porque en correspondencia con lo que se entienda por *filosofía latinoamericana* será lo que se conciba por sus *premisas* o *antecedentes históricos*, así como lo que se ejercite en su nombre.

Una de las principales direcciones de trabajo del filósofo argentino Arturo A. Roig (1922), a lo largo de más de cincuenta años de desta-

\* Profesor de filosofía y miembro de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba; e-mail: <jorgej@uclv.edu.cu>.

<sup>1</sup> José Martí, "Filosofía", *Juicios*, en *Obras completas* 19, *Viajes. Diarios. Crónicas. Juicios*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 360.

<sup>2</sup> Es decir, sin extrañamiento de *lo nuestro*, sin que esta reflexión tenga lugar desde una perspectiva ajena en espacio-tiempo o de aquellas formas expresivas mediante las cuales nos hemos expresado y afirmado históricamente como comunidad multicultural.

cada actividad docente y de investigación, ha sido la de dotar a la filosofía latinoamericana, así como a su historia, como historia de las ideas, de los principios o pautas teórico-metodológicas imprescindibles, tanto para establecer la estructura categorial interna y los métodos de trabajo que deben constituir cada una de estas disciplinas, como para integrar armónicamente a ambas bajo una concepción general de *lo filosófico* latinoamericano. El rigor teórico y la novedad de sus numerosas propuestas hacen ineludible su estudio, así como su posible aceptación y generalización.

Resultaría imposible, en el limitado espacio que un artículo supone, puntualizar o comentar tan colosal labor, que en general cuenta con más de cuatrocientas publicaciones; por ello nos vamos a limitar a significar aquellas propuestas, referidas en lo fundamental a la historia de las ideas, que consideramos vitales a la hora de pensar *lo nuestro* desde nosotros mismos y para nuestros propios fines estratégicos esenciales, que no son otros que la liberación nacional, la justicia social y la integración latinoamericana.

El hecho de llegar al estudio de la historia de las ideas desde el campo de la filosofía ha dado, según el propio Roig, un matiz muy particular a esta especialidad y justifica las preguntas ¿por qué no hacer, sin más, historia de la filosofía? y ¿cuál es la relación entre esta historia y la llamada, en general, de las ideas?. La cuestión tiene, también según Roig, dos explicaciones posibles: la primera se apoya en una cierta tradición intelectual, generada hacia los años cuarenta del pasado siglo en México y Buenos Aires por José Gaos y Francisco Romero, a la que se le ha llamado con el nombre bastante amplio de “historicismo” que tuvo más influencia hegeliana y orteguiana que marxista; y una segunda, no ajena a la anterior, que tiene que ver con una determinada comprensión de la naturaleza misma de lo que pudiera denominarse filosofía latinoamericana. Ambas explicaciones convergen en una nueva comprensión del valor y de la función de lo teórico. A sus promotores no les satisfizo ya hacer historia de la filosofía; sino eso y algo más: historia de la función y del valor de la filosofía o de la idea filosófica, en relación con su inserción social y nacional en América Latina. De tal manera que “filosofía latinoamericana e historia de las ideas son dos caras de la misma tarea”.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Arturo A. Roig, “Historia de las ideas y filosofía latinoamericana”, *Análisis* (Bogotá), vol. xxviii, núms. 53-54 (enero-diciembre de 1991), p. 193, número de homenaje a Arturo Andrés Roig, Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano.

Se trató de un modo particular de entender la filosofía que ha hecho que su historia fuera comprendida justamente como historia de las ideas y no como la tradicional y académica historia de la filosofía. La razón, según Roig, es simple: al querer hacer filosofía e historia de nuestras cosas y, por supuesto, del discurso sobre nuestras cosas, las ideas de los pensadores latinoamericanos que pueden servir de referente están expresadas a través de las más variadas herramientas intelectuales que ofrece la propia cultura latinoamericana.

Esa filosofía, pues, que exige el desarrollo de su propia historia como historia de las ideas, puede ser denominada, sin error, como “filosofía latinoamericana”. Bien es cierto que es necesario aclarar que no se trata de una filosofía, en el sentido de una determinada escuela, sino más bien una tarea filosófica que se ha ido enriqueciendo en función de las diversas formulaciones teóricas con las que se ha trabajado en ella.<sup>4</sup>

Considera Roig que “la clave para comprender la particularidad de la historia de las ideas filosóficas en América Latina es la ‘intencionalidad’, el ‘para qué’, implícito o explícito, del discurso filosófico”.<sup>5</sup> Éste se descubre analizando varios aspectos y definiciones, tales como “filosofía de la nacionalidad”, “filosofía de la historia de América”, “filosofía de la cultura” o “filosofía del discurso filosófico” etc. La tendencia general que el filósofo argentino descubre es la del vínculo explícito o implícito de la historia de las ideas con la “filosofía política” y la “filosofía social” latinoamericana,<sup>6</sup> como resultado de un estudio de las diversas lecturas de la realidad que han tenido lugar en esta comunidad humana desde sí misma y para sí misma, tanto en su dimensión teórica como práctica.

La historia de las ideas constituye una disciplina teórica con una evidente carga ideológica y especialmente política, fundada en un historicismo de diversos matices y orígenes que, en correspondencia con la propuesta de Juan Bautista Alberdi en 1842, se orienta a la interpretación de nuestras ideas en relación con los diversos contextos sociales que la generan. Por esta razón “se presenta como una herramienta de lucha en la que lo teórico no se queda en el mero plano del lenguaje, sino que es organizado en función de un programa de afirma-

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Arturo A. Roig, *El pensamiento social de Juan Montalvo: sus lecciones al pueblo*, Quito, Universidad Simón Bolívar, 1995 (col. *Temas*, vol. 6), p. 160.

<sup>6</sup> Eduardo Demenchonok, *Filosofía latinoamericana, problemas y tendencias*, Bogotá, El Búho, 1990, p. 52.

ción de determinados grupos humanos” emergentes y mayoritarios de *nuestra América*.<sup>7</sup>

Roig propone atender en lo fundamental al valor social de estas ideas, su naturaleza epistemológica, así como las motivaciones sociopolíticas profundas que las mueven. Coincide con el filósofo mexicano Leopoldo Zea, otro de los promotores principales de esta disciplina en América Latina,<sup>8</sup> en que el estudio de la historia de las ideas ha venido a ser “una herramienta imprescindible de autoafirmación y autorreconocimiento de América Latina, que acompaña a la filosofía latinoamericana”.<sup>9</sup> Afirmo que se podría asegurar que a estos estudios “los mueve cierto dramatismo, como si con ellos se estuviese jugando el futuro de Latinoamérica. Son vistos como una tarea especial, necesaria y urgente. De ellos depende la toma de conciencia de esta América y, con la misma, el reconocimiento de nuestras posibilidades, esto es, nuestro futuro”.<sup>10</sup>

Roig alerta acerca del hecho de que para revelar la existencia de tales ideas filosóficas en Latinoamérica es necesario despojarse de las trabas de la filosofía tradicional occidental. Dicha filosofía sólo considera dignos de su consideración y estudio los “grandes textos” de los filósofos universalmente reconocidos como tales y no los “pequeños discursos” de los intelectuales o pensadores latinoamericanos, tan alejados de las altas esferas del pensamiento “puro”, y a veces también de las universidades, como implicados en la marcha, no siempre apacible y con frecuencia dramática, del acontecer histórico de nuestros pueblos.<sup>11</sup>

Entre las diferentes perspectivas que han aparecido para abordar la historia de las ideas latinoamericanas, el filósofo mendocino destaca las siguientes:

<sup>7</sup> Roig, “Historia de las ideas”, *Análisis* [n. 3], p. 15.

<sup>8</sup> Horacio Cerutti establece, de forma aproximada, tres grupos de investigadores que se dedican al estudio de la historia de las ideas en Latinoamérica: uno integrado por Arturo Ardao, João Cruz Costa, Francisco Miró Quesada, Medardo Vitier, Gregorio Weinberg y Leopoldo Zea; otro que representan Jaime Jaramillo Uribe, Javier Ocampo López, María Luisa Rívara de Tuesta, Arturo Andrés Roig, Augusto Salazar Bondy, Ricaurte Soler y Abelardo Villegas; y el último que incluye a Hugo Biagini, Horacio Cerutti Guldberg, Santiago Castro Gómez, Carlos Guilherme Mota, Pablo Guadarrama, Jaime Rubio Angulo y Enrique Ubieta Gómez.

<sup>9</sup> Arturo A. Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, tomo II, p. 136.

<sup>10</sup> Arturo A. Roig, “Importancia de la historia de las ideas para América Latina”, en *Filosofía. Universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1981, pp. 35-62.

<sup>11</sup> Germán Marquinez Argote, “Prólogo” al número especial de *Análisis* [n. 3], p. 6.

- 1) Una especie de “filosofía de la nacionalidad”, dentro de una “filosofía de la americanidad” y pone de ejemplo la interpretación de la cultura uruguaya que surge de la obra historiográfica de Arturo Ardao.<sup>12</sup>
- 2) Una “filosofía de la historia de América”, que tiene su expresión en México con la obra de Leopoldo Zea, que tuvo como antecedente, según Roig, una “filosofía de la nacionalidad”, visible en los estudios de ese autor acerca de las ideas mexicanas.<sup>13</sup>
- 3) Un intento de “filosofía de la cultura”, tendencia que no es ajena a la “filosofía de la nacionalidad” y tiene sus antecedentes, según Roig, en casi todos aquellos autores que cultivan la historia de las ideas, “en particular las filosóficas y sociales”. Cita los ejemplos de José Ingenieros<sup>14</sup> y Alejandro Korn,<sup>15</sup> en Argentina, y de João Cruz Costa,<sup>16</sup> en Brasil, quienes en sus obras no sólo tienen como objeto una caracterización del proceso de las ideas en sí mismo, sino que lo hacen teniendo en cuenta el desarrollo de la cultura nacional, y, en el caso de Ingenieros, desarrolla una teoría específica sobre la cultura.
- 4) Una “filosofía del discurso filosófico latinoamericano”. El análisis del discurso filosófico latinoamericano y paralelamente la creación de una teoría acerca del mismo, se presenta no como un recurso metodológico sino como una nueva línea de investigación, es la propuesta de Francisco Miró Quesada.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Las principales obras de Arturo A. Roig son: *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay, 1787-1842* (1945); *La Universidad de Montevideo: su evolución histórica* (1950); *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950); *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (1951); *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx* (1956); *Introducción a Vaz Ferreira* (1961); *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (1962); *La filosofía polémica de Feijóo* (1962); *Filosofía de la lengua española* (1963); *El historicismo y la filosofía americana* (1968); *Rodó. su americanismo* (1970); *Etapas de la inteligencia uruguaya* (1971); *Espacio e inteligencia* (1976); *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas* (1978).

<sup>13</sup> Cf. Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949; *La filosofía en México*, México, Libromex, 1955; *América en la historia*, México, fce, 1957; *El pensamiento latinoamericano*, México, Pormaca, 1965, dos tomos; *Filosofía de la historia americana*, México, fce, 1978 (col. *Tierra Firme*).

<sup>14</sup> Cf. José Ingenieros, *Evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951; “Las direcciones filosóficas de la cultura argentina”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, año xi, tomo xxviii (1914), pp. 261-299 y pp. 372-412.

<sup>15</sup> Cf. Alejandro Korn, “Influencias filosóficas en la evolución nacional”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, tomo iv (1914), pp. 304-373, y tomo v (1915), pp. 140-192.

<sup>16</sup> Cf. João Cruz Costa, *Contribuição a história nacional*, Rio de Janeiro, José Olimpo, 1956; *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil*, México, fce, 1957.

<sup>17</sup> Cf. Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, fce, 1981 (col. *Tierra Firme*).

5) Una historia de la filosofía política. En Abelardo Villegas el interés por la “filosofía política” ocupa el papel central en su enfoque de la historia de las ideas.<sup>18</sup>

6) Por último, el énfasis se pone en el estudio de aquellas ideas filosóficas de contenido social que forman parte y son expresión de la autoafirmación de la cultura autóctona de nuestra región.<sup>19</sup>

Roig considera como cultura el conjunto de objetivaciones a través de las cuales el ser humano en sus diversas épocas históricas logró reconocerse a sí mismo como tal y, dentro de este universo, define como objeto de estudio de la historia de las ideas a las ideas socio-filosóficas latinoamericanas. “Mi tesis es que abarca la cultura o culturas, pero que es antes, una ‘filosofía de las formas de objetivación’. Se trata siempre de una historia de las ideas filosóficas consideradas sin extraerles su sentido social. Una visión social de las ideas filosóficas, pero siempre ideas filosóficas”.<sup>20</sup> Al contrastar la diversidad de enfoques que tiene en la actualidad esta disciplina en Latinoamérica con respecto a la consagrada historiografía occidental de las ideas, acertadamente enfatiza:

Es evidente que una historiografía de tipo tradicional, que se ocupa de hacer un estudio de los sistemas considerados como sustantes en sí mismos, o de describir corrientes de pensamiento entendidas como impulsadas por una especie de dialéctica autónoma, tal como la ha llevado a cabo la historiografía filosófica europea en las universidades latinoamericanas, no hubiera podido mostrar jamás todo este rico conjunto de posibilidades y esta amplia riqueza temática.<sup>21</sup>

La historia de las ideas se ha mostrado como un saber enormemente fecundo justamente por su permanente autocrítica respecto de su propia constitución epistemológica.<sup>22</sup>

Destaca con razón Roig que la historia de las ideas, independientemente de sus vertientes de desarrollo y de la envergadura de los estu-

<sup>18</sup> Cf. Abelardo Villegas, *La filosofía en la historia política de México*, México, Pormaca, 1966. También en *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1972.

<sup>19</sup> Cf. Arturo Roig, “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación”, *Análisis* [n. 3], pp. 23-46.

<sup>20</sup> Entrevista de Jorge Jesús García Angulo con Arturo A. Roig por correo electrónico, 02-vi-2005.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Javier Pinedo, “Una trayectoria intelectual: entrevista con Arturo Andrés Roig”, *Estudios Latinoamericanos* (Santiago de Chile, Solar) (1993), pp. 173-193, p. 187.

dios emprendidos, en Latinoamérica se ha constituido como una forma de saber integrado, orientado a la búsqueda de lo propio desde sí misma en el universo de sus propias expresiones culturales, en un intento por determinar un perfil cultural y señalar un destino social común. Proceso en el cual sus momentos de impulso no han sido por azar aquéllos caracterizados por una intensificación de las luchas sociales en los diferentes pueblos, que muchas veces, incluso, ha involucrado “el destino personal de los que se han entregado vocacionalmente a ella, destino que ha alcanzado en más de un caso honda dramaticidad en la América Latina de nuestros días. Se trata antes que todo de un saber de compromiso”.<sup>23</sup>

Numerosos han sido los intentos de un pretendido “profesionalismo” de la filosofía que desde las cátedras exigen vaciar el contenido, en esencia de fuerte connotación política, de la nueva disciplina científica. La “normalización” de la filosofía planteó reducir la historia de las ideas

a un trabajo de exposición de doctrinas, de señalamiento de fechas, y de periodizaciones y sobre todo a un rastreo cuidadoso y exigente de influencias, olvidando la necesaria investigación de la función social de las ideas [...] El academicismo llevó, pues, a dar la espalda a la problemática social e hizo de la historia de las ideas, en sus más pobres expresiones, un nuevo saber de renuncia, aún cuando útil en cuanto saber erudito.<sup>24</sup>

El momento actual de esta disciplina, como saber de compromiso, Roig lo define como de superación de estas nefastas tendencias.

Por otra parte, la amplitud de la idealidad latinoamericana y su historia han estado lejos de constituir un obstáculo para el desarrollo de la historia de las ideas como disciplina teórica. Al nacer ésta de la necesidad de autoafirmación y reconocimiento de una conciencia social latinoamericana *en sí y para sí*, sus pautas han estado delimitadas exclusivamente por los criterios de valor de sus propios principales promotores; lo cual ha dado lugar a un rico conjunto de desarrollos que hace posible revelar, desde diferentes ángulos, el entramado del complejo fenómeno que manifiesta la cultura de *lo nuestro*. Es oportuno significar el hecho de que a pesar de estos diferentes enfoques de la historia de las ideas latinoamericanas, los estudiosos involucrados en el desempeño de esta tarea no consideran que su punto de vista personal sea el único valedero; por el contrario, es motivo de mutua satisfacción la riqueza temática, así como el número y la variedad de trabajos que

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 20.

han aparecido. Esta postura de reconocimiento recíproco pone en evidencia que, lejos de pretender como fin establecer cada uno de ellos un sistema autosuficiente de conocimientos o una escuela, existe, para bien de nuestros países, un compromiso colectivo con Latinoamérica y sus intereses históricos cardinales.

La historia de las ideas se conduce por senderos muy heterogéneos y heterodoxos en correspondencia con la libertad con la que se asume la singularidad y multilateralidad de su objeto de estudio general (el universo de la espiritualidad latinoamericana), así como por el hecho de que constituye en esencia no una tarea teórica (con un fin eminentemente académico o conservadoramente ideológico) sino que tiene como objetivo estratégico la desalienación de las propias condiciones de la vida material de este conjunto de pueblos; condiciones que generan constantemente las más diversas formas de conciencia alienada o consciente de esa impuesta alienación. No se trata, plantea Roig, de una actitud “culturalista” ni de rescate de una “identidad perdida”. “Lo que se debe recuperar es el sujeto respecto de situaciones de alienación. Esta o aquella forma de identidad se dará como resultado, sin olvidar por cierto que no podemos ignorar formas identitarias heredadas. Pero estas mismas deben ser reformuladas desde aquel rescate de la subjetividad”.<sup>25</sup>

Estas nuevas motivaciones intelectuales y su orientación ideológica, por supuesto, sólo pueden nacer en un sector de la intelectualidad latinoamericana comprometido con los intereses cardinales de los sectores populares; “en el proceso de lucha contra las diversas formas de alienación derivadas básicamente de nuestra situación de dependencia en el plano internacional y de las relaciones sociales injustas que derivan del modo de producción imperante”.<sup>26</sup>

Al delimitar el objeto de estudio de la historia de las ideas a aquellas ideas filosóficas en las cuales se ha venido revelando el proceso de autoafirmación del sujeto latinoamericano a lo largo de su historia, se coloca Roig en una perspectiva privilegiada dentro de los diversos desarrollos que hoy posee esta disciplina científica respecto de la filosofía latinoamericana. La posición que sostiene el mendocino es continuadora de lo más representativo y valioso en el desarrollo del pensamiento ideopolítico e histórico-filosófico latinoamericano desde una perspectiva desalienada, ajena y contrapuesta a la postura comprometida con las oligarquías nativas y la dependencia externa de las cátedras oficiales, al servicio de las exigencias y urgencias de práctica política

<sup>25</sup> Entrevista de García Angulo con Roig [n 20]

<sup>26</sup> *Ibid*

de las masas populares latinoamericanas, en el ejercicio de luchar por la independencia nacional, la justicia social y la integración.

### *Contribución al método en la historia de las ideas*

ENTRE las motivaciones más fuertes y constantes que a consideración de Roig justificaron la constitución de la historia de las ideas en *nuestra* América como campo específico de estudio, estuvo la búsqueda de la “identidad”, entendida ésta como lo específico que caracterizara la cultura de nuestros pueblos. La metodología que se empleaba servía convenientemente a los intereses ideológicos del colonizador, pues daba como principio sobreentendido la inferioridad y la orfandad de ideas propias de los latinoamericanos.

La interpretación simplista de la frase de Alberdi: “lo que la Europa piensa, lo aplica América”, dejaba implícita esta carencia. Por otra parte, para poder usar la idea nacida para otras circunstancias en nuestra circunstancia americana debía comenzar adecuándola. De este modo surgió, ya en el siglo XIX, el “circunstancialismo” y el concepto de “adecuación a la circunstancia”, en este caso de la idea europea, como una vía que se consideró algo así como la tabla de salvación de nuestra autenticidad y por tanto de una “identidad cultural”.<sup>27</sup> Se llegaba a la conclusión de que los latinoamericanos éramos “auténticos” *copiadores* y víctimas de cierta xenofilia cultural que Rodó denominaría *nordomanía*.

Este método, que se aplicó de manera generalizada, implicaba, como es lógico, un interés por la búsqueda exhaustiva de las posibles “influencias” y mostrar la aproximación o el alejamiento de los modelos consagrados de “pensamiento universal”. Junto a la adecuación también se preguntaba por la carencia de ciertas ideas: ¿por qué éstas influyeron y aquéllas no?; pero esta interesante pregunta, lamentablemente, no se orientaba hacia la búsqueda de las causas, en las condiciones de la realidad sociohistórica, que generaron la necesidad de unas u otras ideas o el papel que jugaron, así como del resto de las manifestaciones culturales de esa comunidad histórico-concreta que no tenían que ver con la “producción” europea. Mucho menos podía aceptarse la idea de que algún latinoamericano cuestionara y superara de algún modo, o en algún lugar o tiempo, los arquetipos europeos, consagrados por sus devotos representantes académicos latinoamericanos.

<sup>27</sup> Arturo A. Roig, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1991, p. 85

Roig explica a través de la problemática de lo *endógeno* y lo *exógeno* la insuficiencia esencial de tal método. “El punto de partida era que se aceptaba, como principio no discutible, en medio de nuestra minoridad, el origen permanentemente exógeno de todo lo que pudiese ser creador, según pautas asimismo importadas”.<sup>28</sup>

Expone con perspicacia al respecto Raúl Fomet Betancourt que al no abandonarse aquel extraño horizonte de comprensión, los latinoamericanos continuamos en nuestras universidades el monólogo europeo, esta vez en la precisión de sus ecos. Y al tomarse como principio nuestra natural degradación mental frente a los europeos, quizás sin proponérmolo, se creó así entre nosotros una especie de “eurocentrismo latinoamericano”.<sup>29</sup>

En segundo lugar, Roig advierte que la propia forma en que se formulaba el problema de la identidad determinaba de antemano la imposibilidad de su solución ya que, al hacer énfasis en el “qué”, se orientaba la búsqueda hacia el posible encuentro o no de algo objetivo, particular, sin mediaciones, un “ser” abstracto, un “ideal concreto” de nuestras nacionalidades en su diversidad y riqueza de expresiones; lo anterior hacía infructuosa tal búsqueda, entre otras razones, “porque lo único que hay de original-concreto es la propia realidad, y tan realidad es la nuestra como la de los demás pueblos del mundo. Nuestras ‘ideas’ integran esa realidad, la constituyen y su originalidad le viene de ella (sin que interese la cuestión del ‘origen’ extraño de la idea o su ‘aplicación peculiar’). Son expresión directa de la realidad social”.<sup>30</sup> De manera semejante Ricaurte Soler opina que “la interrogación sobre la autenticidad de nuestra cultura es ociosa; esa autenticidad no radica en las concreciones de ningún ‘espíritu objetivo’ sino en las modalidades particulares de una realidad que condiciona y determina pensamientos y filosofemas”.<sup>31</sup>

En correspondencia con la tesis de Marx y Engels acerca de que las ideas no tienen una historia *propia*,<sup>32</sup> ya que éstas por lo general son

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 86; y en Arturo Andrés Roig, “La ‘historia de las ideas’ y la historia de nuestra cultura”, *Cuadernos Americanos* (México), núm. 17 (septiembre-octubre de 1989), p. 14.

<sup>29</sup> Cf. Raúl Fomet-Betancourt, *Estudios de filosofía latinoamericana*, México, UNAM, 1992, p. 112.

<sup>30</sup> Arturo A. Roig, “La radical historicidad de todo discurso”, *Análisis* [n. 3], p. 136.

<sup>31</sup> Ricaurte Soler, *Estudios sobre historia de las ideas en América*, Panamá, Librería Cultural Panameña, 1979, p. 15.

<sup>32</sup> Marx y Engels plantean que “la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden, pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tiene su *propia* historia ni su propio desarrollo, sino que los

consecuencia de determinadas circunstancias materiales, los interrogantes adecuados para Roig debieron dirigirse al *quién* pregunta por el *qué*, por el hombre que detenta la idea, así como por el momento productivo mismo de la idea, método que el autor denomina “regresivo” y que nos recuerda el término empleado por Marc Bloch para caracterizar al suyo, que parte del presente para comprender el pasado y viceversa; pero en este caso se trata de evaluar las ideas desde el sujeto y a su vez desde el acto productivo: como etapas o momentos de adentramiento en lo social. Bloch plantea que

Una historia de las ideas más explicativa que descriptiva hubiera sin duda ayudado a evaluar respuestas y hubiera dado las bases para el replanteo de la pregunta. Comprender desde una óptica social significa admitir ciertos presupuestos tenidos y muchas veces celosamente dejados de lado: significa no ignorar que la conflictividad es un hecho de todos los días, que hay relaciones entre dominadores y dominados, que las ideas dominantes de una época son, como dijimos y con la necesaria relativización que mencionamos, las de las clases dominantes. Claro que todo esto es pecado. Decirlo es denunciar cosas que no convienen y menos a esos académicos que se arrojan en sus descripciones “objetivas” y para los cuales la “objetividad” no tiene nada que ver con las formas de la subjetividad que condiciona nuestra propia inserción social.<sup>33</sup>

Este ejercicio académico orientado a la búsqueda de aquellos nexos que atan necesariamente algunas expresiones de la cultura de nuestros pueblos al pasado de la producción ideológica europea, con la cual en verdad existe un vínculo genético e histórico —como existió en Europa con la Grecia Antigua y de lo cual tampoco los europeos tienen por qué avergonzarse—, persigue el objetivo esencialmente político de sortear el análisis de la propia realidad latinoamericana desde los apremios de sus propias necesidades objetivas pasadas y presentes, que originan unos u otros reclamos, denuncias o propuestas de solución. Conocimiento indispensable que constituye la base para poder elaborar, de forma desalienada, la conciencia histórica, fundamento de los proyectos de remodelación social presente y futura.

hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”, en *La ideología alemana*, La Habana, Política, 1979, p. 26. Las cursivas son nuestras.

<sup>33</sup> Cf. Marc Bloch, cap. 1, “Comprender el presente por el pasado y comprender el pasado por el presente”, en *Apología de la historia o el oficio del historiador*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1971, p. 88.

Con acierto Roig opina que la descripción pomenorizada de datos meramente históricos, eruditos, acerca de cuándo aparecieron las ideas, de dónde provienen originalmente, así como el grado en que se asumieron o no, constituye en esencia un ejercicio academicista que tiene la marcada intención ideológica de encubrir la verdadera trama histórica que en su conflictividad motivó los grados de apropiación o no de unas u otras expresiones ideológicas.

Para Roig no escapa el hecho de que el método tradicional de estudio de la historia de las ideas en América Latina, importado acríticamente a nuestras academias universitarias desde Europa, está orientado a la defensa de determinados intereses extracientíficos y en franca oposición a las necesidades y proyectos de nuestros pueblos, ya que “todas las ideologías de dominación y todas las prácticas que son justificadas mediante ellas, se apoyan en una tendencia permanente hacia la deshistorización del legado cultural”.<sup>34</sup> Respecto a la comprensión de la naturaleza socio-histórico-concreta de las ideas, opina que para poder responder al valor específico de las ideas en cuanto objeto de una “historia de las ideas”

se debe asumir el difícil problema de la mediación. La idea es mental, pero también es aquello que se expresa en y por medio del lenguaje. Y por lo mismo goza de la corporeidad de la palabra, tiene su lugar en el sintagma y está acosada por todas las sugerencias innúmeras del complejo mundo de los paradigmas. La idea no es, pues, socialmente, objetivamente, idea, sino que es discurso y en cuanto tal y en la medida en que seamos capaces de leerlo —pues las ideas se leen— podremos encontramos con las “motivaciones profundas” de las ideas, que son sociales. Es la sociedad la que se mediatiza a sí misma a través de la idea, en el intento de reencontrarse. Y la historia de las ideas se resuelve en una historia social que pretende hablarlos de la sociedad a través de los mundos simbólicos, es decir, de los lenguajes mediante los cuales se expresa una cultura. La “historia de las ideas” deviene, partiendo de la teoría del discurso, también o básicamente, en una teoría del sujeto de discurso, de un sujeto y sus mediaciones, que son reencuentros, pero también pérdidas de sí.<sup>35</sup>

Se debe partir de una concepción de las ideas que tenga en cuenta el sentido diverso y hasta contrapuesto con el cual son expresadas por los diferentes sujetos sociales que coexisten en una misma época y sociedad concreta, en interacción comunicativa compleja y conflictiva.

<sup>34</sup> Arturo A. Roig, *Quinto centenario*, Mendoza, Hechos y personajes del siglo xx, 1992 (col. *Primera Fila*, núm. 6), p. 31.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 13

Deben ser entendidas como un elemento plurivalente que integra una estructura y dinámica social más amplia y compleja, lo cual implica necesariamente un abordaje multidisciplinario de este objeto de estudio, dando cabida además a las ideas en sus diversas manifestaciones: “filosofemas, vivencias, ideologías, concepciones del mundo etc.”.<sup>36</sup>

Nuestra historia de las ideas debe organizarse —según Roig— sobre un *corpus* a través del cual podamos reencontrarnos con aquellas formas discursivas que sean a la vez actos de dignidad humana o, por lo menos, que los impliquen. La intertextualidad nos ayudará, sin duda, a establecer ese rico entramado, así como con otros tipos de lectura.<sup>37</sup>

[Roig distingue] dos modos de historiar el pensamiento latinoamericano: el *academista* y el *historicista*. El primero presenta la historia de las ideas sin atender al contexto, como si fueran realidades autónomas y etéreas, que no tienen nada que ver con el entorno en que han surgido y se han desarrollado. La postura historicista, en cambio, es consciente de que no hay ideas sin contexto, y es fundamental advertir tal contexto como base y condicionante del surgimiento de las ideas.<sup>38</sup>

Este enfoque, que Ricaurte Soler acertadamente denomina sociología del conocimiento materialista, ha dado origen, desde José Ingenieros hasta Leopoldo Zea, a investigaciones fecundas, trabajos monográficos y de conjunto en los cuales se ha venido revelando el sentido y la significación histórica de las ideas en América.<sup>39</sup> Roig propone creadoramente

rescatar la “idea” del “mundo de las ideas” —que no es nada más que el mundo de estos filósofos académicos— y colocarla en otro horizonte, el del lenguaje, como su lugar propio. Lenguaje visto desde la teoría del discurso, que orienta el estudio de la idea, en primer lugar, remitiéndonos al sujeto, al momento de su producción, y a la intención más profunda que la mueve.<sup>40</sup>

En este enfoque se basa, según Roig, lo que él denomina principio del *a priori* antropológico, que ratifica la posterioridad de la conciencia

<sup>36</sup> Roig, “Importancia de la historia de las ideas para América Latina” [n. 10], p. 33

<sup>37</sup> Arturo A. Roig, “Globalización y filosofía latinoamericana”, en Álvaro Rico y Yamandú Acosta, comps., *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, Montevideo, Universidad de la República, 2000, p. 47.

<sup>38</sup> Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, p. 51.

<sup>39</sup> Ricaurte Soler, *Estudios sobre la historia de las ideas en América*, Panamá, Librería Cultural Panameña, 1979, p. 15

<sup>40</sup> Arturo A. Roig, “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos”, *Nuestra América* (México, UNAM), año IV, núm. 11 (mayo-agosto de 1984), p. 55.

respecto del mundo y enriquece el valor de la postura historicista al comprender las ideas como producto de las condiciones socio-concretas en que éstas tienen lugar y que establecen su significado; a la vez que denuncia la falsedad de un pretendido realismo epistemológico, del cientificismo filosófico o la consideración de que a través de las ideas mismas y *en sí* se pueda alcanzar un conocimiento fotográfico de la realidad.

Al negar el imperio de la objetividad de la filosofía académica en general, el filósofo mendocino considera acertadamente que uno de los objetivos fundamentales de la historia de las ideas debe ser rescatar y justipreciar aquellas formas contestatarias, desalienadoras y liberadoras del pensamiento, contenidas en la tradición intelectual latinoamericana, ya que estas expresiones “marginales” son, precisamente, las que tienen la posibilidad de mostrar con mayor fidelidad la existencia y afirmación de la conciencia social latinoamericana, al no estar de antemano limitadas por las intenciones ideológicas subyacentes y justificatorias que generalmente acompañan al saber académico u oficial.

De lo que se trata es de construir “una teoría crítica de la historia”, consistente en comprender los acontecimientos de la historia desde la óptica de su función social, como manifestaciones del empeño de autoafirmación de los diferentes sujetos que están envueltos en esa relación de conflictividad.<sup>41</sup> Por esta razón, Roig considera lo siguiente,

independientemente de que, efectivamente, las ideas dominantes en una época sean las de las clases dominantes, este hecho no implica necesariamente que no existan otras voces que, desde lo marginal al discurso oficial o lo subversivo, revelen y denuncien la conflictividad social objetiva a través de las ideas de esa época. Hasta los bloques más sólidos tienen fisuras y la emergencia social ha generado y genera ideas liberadoras.<sup>42</sup>

Al respecto, comenta acertada y oportunamente Estela Fernández Nadal: “Que las ideas dominantes sean las de las clases dominantes no significa que no haya lucha contrahegemónica”.<sup>43</sup>

El filósofo argentino llama la atención acerca de que “el objetivo es descubrir y dejar que se expresen las voces ‘otras’, aquellas de sujetos sociales que no toman la palabra directamente, que son muchas veces silenciadas o eludidas en los textos, pero que pueden reconstruirse a partir de las polémicas y conflictos que la escritura elu-

<sup>41</sup> Cf. Beorlegui. *Historia del pensamiento* [n. 38], p. 648.

<sup>42</sup> Roig, “La ‘historia de las ideas’ y la historia de nuestra cultura” [n. 28], p. 12.

<sup>43</sup> Estela Fernández Nadal, correo electrónico a Jorge Jesús García Angulo, 02-vi-2005.

de u oculta".<sup>44</sup> Si tomamos como ejemplo el caso de la historia de las ideas sociales en nuestra América observamos la justeza de las apreciaciones de Roig, pues los principales exponentes, desde la perspectiva de los intereses cardinales de las grandes mayorías, y en los diferentes periodos históricos, pertenecen a este grupo de personas que a pesar de la coerción política existente y del gran torrente de propaganda oficial manipuladora y enajenante, se enfrentaron y denunciaron la versión oficial de las condiciones de vida reinantes, así como propusieron las posibles vías de su solución. El empeño del filósofo mendocino está dirigido precisamente a "invertir el modelo de comprensión de la historia hegeliano, según el cual América es considerada el 'continente vacío', naturaleza sin historia, continente del futuro pero no del presente, destinado a ser formalizado por el espíritu y la razón europeos".<sup>45</sup>

Certeramente considera necesario rescatar la producción socio-filosófica representativa de la perspectiva y la cultura de resistencia de nuestros pueblos, hasta ahora menospreciada y ocultada a consecuencia de la imposición del rasero discriminador que acepta como tal, exclusivamente, a la producción filosófica académica. Analizar estas ideas en la corporeidad del lenguaje y sus complejas mediaciones y funciones con y dentro del resto de las manifestaciones de la praxis social, no necesariamente emitidas desde los estrados de las aulas universitarias, libros o revistas especializadas de filosofía; sino, sobre todo, desde la cotidianidad protestataria y emergente, liberada de los barrotes establecidos por la cárcel "académica" del pensamiento canonizado por el poder político establecido, ocultante y cómplice de esas propias condiciones de dependencia y dominación.

### *La "ampliación metodológica"*

LA crítica al saber de tipo académico y en particular a la historiografía llevada a cabo en las universidades, así como la problemática social y política que padeció Argentina a partir de 1966 y más concretamente desde 1973, permitieron a Roig avanzar en la propuesta de varias recomendaciones metodológicas para el estudio de las ideas latinoamericanas, que fueron luego aprobadas en la reunión de expertos en historia de las ideas, convocada por la UNESCO en 1974, y aceptadas en diversas reuniones internacionales posteriores como documento

<sup>44</sup> Cf. Arturo A. Roig, "Propuestas metodológicas para la lectura de un texto", *Revista del IIS* (Universidad de Cuenca), núm. 11 (1984), pp. 131-138

<sup>45</sup> Beorlegui, *Historia del pensamiento* [n. 38], p. 649

programático para la precisión teórico-metodológica y la reconfiguración de esta disciplina científica.<sup>46</sup>

Este grupo de propuestas, que Roig denominó “ampliación metodológica”, sugiere, en primer lugar: “superar los límites exclusivamente nacionales dentro de los que se ha venido haciendo la historia de las ideas y avanzar hacia panoramas de tipo regional continental”.<sup>47</sup> Traspasar los estrechos márgenes que los entornos nacionales tienen en nuestro continente como insuficientemente explicativos y progresar hacia historias regionales. Poner los límites o los hitos de una autoconciencia más allá de esencialismos y fundamentalismos, desde la argamasa inagotable de pasados compartidos.

Este método de articular las historias nacionales, regionales y del conjunto de pueblos de *nuestra* América, acertadamente aclara el propio Roig, “no sólo posee el valor epistemológico de un acercamiento mayor a la realidad histórica; sino que, sobre esta base, contribuye a la creación y afirmación de la conciencia integracionista de nuestros pueblos”.<sup>48</sup> La perspectiva y el conocimiento de Latinoamérica como totalidad sociohistórica puede convertirse en una herramienta conceptual indispensable para desarrollar nuevos puntos de vista y posibilitar la reflexión filosófica, desde su campo y en apoyo al resto de las ciencias sociales, propuestas prácticas revitalizadoras de integración ante los grandes desafíos a los que se ven enfrentados nuestros pueblos por los intentos de anexión norteamericana que significa el ALCA y los TLC.

En segundo lugar, plantea Roig, resulta necesaria una ampliación sustancial de la noción de sujeto histórico del pensamiento filosófico, reducido tradicionalmente al ámbito de la reflexión teórica de los propios filósofos profesionales.<sup>49</sup> Plantea Roig que no se puede desconocer que la filosofía, como cualquier otro elemento de la cultura, no posee un desarrollo autónomo.

Depende en su progreso de horizontes de comprensión y de una apertura hacia esos horizontes, que no responde a problemas teoréticos. La filosofía

<sup>46</sup> Cf. Arturo A. Roig, “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico”, en Leopoldo Zea, introd. y coord., *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 60-61; también “Algunas propuestas metodológicas para la historia de las ideas”. *Revista de Estudios Sociales* (Ecuador, Universidad de Machala) (1988), consultado en el original mecanografiado.

<sup>47</sup> Roig, “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación”. *Análisis* [n. 3], p. 41.

<sup>48</sup> Arturo A. Roig, “Historia de las ideas”. *Boletín de Filosofía* (Santiago de Chile, Universidad Católica Blas Caña), vol. 3, núm. 9 (1988), p. 16.

<sup>49</sup> Roig, “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación”. *Análisis* [n. 3], p. 41.

se instala sobre ellos como un intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida.

La “filosofía universitaria” en cuanto “ideología” pierde toda fuerza en cuanto actitud de denuncia y se transforma en un saber al servicio de la confirmación de un determinado “*status* social” o histórico. Ante esta situación [considera Roig] no queda más remedio que elaborar una “antifilosofía” que como función de la vida ejercite el poder de negar propio del saber dialéctico y denuncie la realidad ideológica de la “filosofía universitaria”, al abrirse hacia otro modo no previamente enajenado de comprensión de lo real [Extenderse] a otros campos colindantes con el saber filosófico, rechazados o ignorados por la filosofía y la historiografía oficiales.<sup>50</sup>

Al cuestionamiento de la legitimidad epistemológica de la filosofía académica se suma, según Roig, el necesario reconocimiento de la ambigüedad de la filosofía misma; sobre todo si se tiene en cuenta que la conciencia debe ser entendida como una realidad no transparente, que actúa desde un *a priori* no precisamente lógico. De tal modo que lo único que pudiera quedar en pie de esa pretensión de universalidad, que a su juicio si justifica a la filosofía, es la de constituir un saber que pone en cuestión sus propios supuestos, entre otros, su pretendida universalidad.<sup>51</sup> El filósofo argentino pone acertadamente el énfasis en el hecho de que la filosofía, como saber crítico, debe reconocer que no existe tal conocimiento puro, como autodesarrollo del concepto y su pretensión de universalidad; sino que el verdadero acercamiento al conocimiento de la realidad y de su propia realidad como pretendido conocimiento pasa necesariamente, en primer lugar, por la autocrítica.<sup>52</sup>

De modo creador Roig revela la complicada naturaleza de los vínculos entre las ideas y la realidad objetiva. Las ideas, sean cuales fueren, según Roig, están colocadas siempre entre nosotros y la realidad, por lo cual no pueden escapar a las mediaciones, entre ellas las del lenguaje, las ideologías, los paradigmas etc.; mediaciones que en esencia revelan los complejos mecanismos mediante los cuales la sociedad se refleja a sí misma a través de las ideas. La “historia de las ideas” alcanza su justificación epistemológica, según Roig, a partir del momento en que

no pensamos más las ideas desde el concepto, sino desde la palabra y, en particular, reubicamos la palabra en el seno de innumerables formas discursivas, ya sea tomándolas en sí mismas, como uno de los momentos metodológicos,

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>51</sup> Roig, “Algunas propuestas metodológicas para la historia de las ideas” [n. 46].

<sup>52</sup> *Ibid.*

ya sea que nos remitamos al acto creador del discurso, tanto por parte del autor como del lector o simplemente del oyente.<sup>53</sup>

Estos criterios están dirigidos contra el idealismo filosófico en general, hacia una adecuada comprensión del proceso mismo del conocimiento, así como a la comprensión de la naturaleza de lo ideal y sus mediaciones; enfoque que también destaca la naturaleza eminentemente ideológica de la filosofía en general.

“La historia de la filosofía (y la filosofía misma) pone al descubierto un largo proceso en el cual reiteradamente se ha visto obligada a desenmascarar la permanente ambigüedad del término mismo de ‘filosofía’, que ha implicado e implica tanto las formas de saber crítico, como las del saber ideológico”.<sup>54</sup> Este fenómeno pone de relieve que ciertas construcciones teóricas que se consideran partes o momentos de la historia de la filosofía, en realidad no merecen tal categoría, mientras otras formas de objetivación que no han entrado nunca en esa historia lo merecen. Por lo cual, la “filosofía”, como saber crítico, debe dirigir el ejercicio de la crítica, en lo fundamental, no al problema de las estructuras lógicas de la razón, sino a las estructuras históricas que generan uno u otro discurso pretendidamente filosófico por excelencia.

La historia de las ideas podría quedar justificada por esa vía en cuanto podría ser definida —frente al concepto más o menos tradicional de historia de la filosofía— como una historia de todas las formas de objetivación en las que se han puesto en ejercicio actitudes críticas, aun cuando éstas se muevan dentro del horizonte de la cotidianidad, sin alcanzar propiamente una formulación teórica, tal como sucede con las llamadas formas de decodificación espontánea.<sup>55</sup>

En la clase inaugural, luego de su reposición como profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Cuyo, Mendoza, en 1984, Roig ilustra con más fuerza estos criterios acerca del carácter ideológico, al servicio del poder, que caracteriza a la filosofía universitaria:

Una “racionalidad” ha entrado en el ocaso y esperamos que lo sea definitivamente. Ya sabemos cómo la razón puede ocultar en su seno lo irracional. La tarea de nuestra época, de nuestra situación social, fue, ha sido y es la de

<sup>53</sup> Arturo A. Roig, “Tres décadas de ‘historia de las ideas’ en Argentina: recuento y balance”, *Revista de Historia de América* (México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia), núm. 109 (enero-junio de 1990), pp. 145-160.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

desenmascarar esa racionalidad tan defendida por una serie interminable de filosofías redundantes e impotentes —aun cuando estén de modo confeso y consciente o no al servicio del poder— desde las cuales se van desenterrando mitos, cuya fuerza y lozanía es posible como consecuencia del temor, verdadera categoría vigente en nuestras sociedades organizadas sobre la explotación y la injusticia.<sup>56</sup>

Este análisis de Roig pone al descubierto la naturaleza ideológica, al servicio del poder político establecido, que caracteriza a la filosofía universitaria como “saber oficial” legitimado; dicha filosofía cuenta con el respaldo —algunas veces poco disimulado— de la coerción y la represión política, lo cual la descalifica como pretendida atalaya omnicomprendensiva y exclusiva del conocimiento humano. Al mismo tiempo que fundamenta la necesidad de la creación de una “antifilosofía” universitaria, que desde lo marginal se identifique con los intereses esenciales de Latinoamérica. Esta reflexión filosófica tendría una carga ideológica opuesta al saber oficial, orientada desde la perspectiva de la inmensa mayoría de su gente, víctima por excelencia de este sistema de dominación y sujeto por excelencia de la conciencia social crítica latinoamericana.

El análisis multidisciplinario de las ideas que propone Roig trasciende lo exclusivamente filosófico y se irradia, en primer lugar, siguiendo el principio del *a priori* antropológico, que Roig aclara “no es una categoría antropológica —aunque suene una paradoja— sino una categoría histórica”, que indica la presencia de un ente detrás y dentro del lenguaje, de un ente en acto de comunicación con los demás, y consigo mismo, gracias a ese “encuentro” con ellos, de tal modo que “el lenguaje no existe como fenómeno independiente, sino, siempre y únicamente, al lado de otros factores en el campo de una actividad comunicativa”.<sup>57</sup> En segundo lugar, al generarse desde una perspectiva socio-clasista concreta dentro del sistema de conexiones de la práctica histórico-social de una época, la capacidad de “transparentar” la realidad está mediada siempre por otras funciones e intenciones subyacentes y en el fondo determinantes; que llevan a Roig a plantear la necesidad de “centrar la investigación de la historia de las ideas en el ‘componente pragmático’ tanto del lenguaje como del pensamiento”,<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Arturo A. Roig, “De la ‘exétasis’ platónica a la teoría crítica de las ideologías: para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles”, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, pp. 103-104.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Cf. Arturo A. Roig, “¿Cómo orientarnos en nuestro pensamiento? La filosofía latinoamericana y su problema de hoy”, *Revista Historia de las Ideas* (Quito), 10 (1989).

de tal modo que se pueda comprender mejor el alcance de estos sutiles pero decisivos procesos, siempre presentes en las relaciones humanas en aquellas sociedades de naturaleza clasista antagónica.

Al ser el lenguaje un hecho histórico, mediación a través de la cual se le da forma a la objetividad en una sociedad dada, no debe ser analizado simplemente desde el punto de vista de su estructura formal, sino como “una realidad compuesta de signos. Todos ellos orgánicamente relacionados sobre la base de múltiples formas codificadas por esa misma sociedad. De esta manera el lenguaje es un ‘reflejo’ que contiene, de manera mediatizada, la realidad social misma”<sup>59</sup> desde el entramado de las numerosas perspectivas socio-clasistas existentes en ese entorno cultural concreto. Ésta es la razón por la cual Roig considera que en el estudio de las ideas, en su concreción a través del lenguaje, es necesario el auxilio de otras disciplinas científicas, como son: la lingüística, la semiótica, la hermenéutica, la teoría del texto la teoría del discurso y la teoría de la comunicación.

Se debe comprender el “lenguaje como una de las vías de objetivación, pero también, como una de las formas básicas de mediación. El lenguaje se nos presenta por esto como el lugar del encuentro y del desencuentro, de la comunicación y de la incomunicación”.<sup>60</sup> Dialéctica que Roig explica mediante la relación “texto-contexto”, uno de los aspectos de la “teoría del texto”; en la cual comprende el “texto” como el discurso actual, posible, que responde a una época dada.

Cuando Roig habla de lenguaje lo hace con un sentido genérico y metafórico, como medio que posibilita el ejercicio comunicativo, por lo cual no hay un lenguaje sino muchos y todos ellos son los que se nos presentan en su compleja interacción, en ese nivel, denominado por Roig “universo discursivo”, entendido como la totalidad actual o posible de discursos, el “horizonte” de discursos de una sociedad dada en un momento dado o en cierto periodo histórico.

Plantea Roig que el lenguaje es

en alguna medida excepcional frente a otras formas de objetivación, tales como, por ejemplo: el trabajo, el juego, el arte o la ciencia porque éstas “refluyen” y “confluyen” en aquél; pero es a través del lenguaje que alcan-

p. 195; “La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana”, *Análisis* [n. 3], p. 186; *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 77-78; *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001, p. 130.

<sup>59</sup> Arturo A. Roig, “¿Cómo leer un texto?”. *Análisis* [n. 3], p. 108.

<sup>60</sup> *Ibid.*

zan lo que podría ser considerado como la unidad de la totalidad de las formas de objetivación [mediación de todas las mediaciones].<sup>61</sup>

Es la sociedad la que se mediatiza a sí misma a través de la idea, en el intento de reencontrarse. Y la “historia de las ideas” se resuelve en una historia social que pretende hablarnos de la sociedad a través de los mundos simbólicos, es decir, de los lenguajes mediante los cuales se expresa una cultura [de esta forma], la “historia de las ideas” deviene, entre otras cosas y partiendo de esta teoría del discurso, también o básicamente, en una teoría del sujeto de discurso, de un sujeto y sus mediaciones, que son reencuentros, pero también pérdidas de sí.<sup>62</sup>

En el nivel de la objetivación de la vida cotidiana, en lo que Roig denomina “totalidad discursiva”, se da en toda su riqueza un ejercicio crítico que, de modo espontáneo, genera formas de decodificación de los universales con los que se expresa esa experiencia primaria de las contradicciones sociales, anticipando lo que luego pudiera repetir el metalenguaje filosófico en otro nivel. Por lo que Roig opina, con razón, que las más elevadas formas de criticidad tienen su raíz en formas espontáneas de decodificación; las que se generan en la actividad humana real de los miembros de una sociedad. La vida cotidiana funciona como una matriz generadora de objetivaciones que, por más que se distancien de ella, a ella regresan de un modo u otro y van determinando las futuras formas más elaboradas de objetivación de aquella vida, propias del lenguaje profesional o teórico. Reconocer este hecho posee particular importancia para revelar el fundamento del contenido axiológico presente en estos metalenguajes de las llamadas “ciencias del hombre”, que pone en evidencia el carácter determinante de la realidad social, en la cual la lucha de clases, dentro de las sociedades típicamente clasistas, adquiere una fuerza de singular presencia. Por lo cual el discurso político, en ocasiones explícito, está siempre presente en la totalidad de las manifestaciones discursivas de una comunidad determinada.

Es importante el señalamiento de Roig acerca de que la realidad que hace de referente es siempre anterior al lenguaje, aun cuando éste constituya el modo de objetivación de la apropiación intelectual que va logrando el sujeto, como sistema de códigos con la ayuda del cual se convierte al mundo en objeto de conocimiento de un determinado sujeto histórico-concreto. Dialéctica en la cual tanto lo objetivo como lo subjetivo se transforman y devienen recíprocamente lo uno en lo otro.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Roig, “La ‘historia de las ideas’ y la historia de nuestra cultura” [n. 28], p. 13.

Proceso de interacción e intercondicionamiento, presente en la práctica sociohistórica, en el cual coexisten el sujeto, sus mediaciones y condiciones existenciales.

El descubrimiento de los universos discursivos, según Roig, no sólo permite poner en ejercicio una teoría crítica de las ideologías, sino también una lectura de las formas ricas y complejas de la transdiscursividad a través de las cuales se descubren los a veces secretos parentescos entre filosofías narrativas de la historia, relatos utópicos, cuentos tomados del mundo popular o novelas, sin restar a ninguno de ellos el valor o disvalor que puedan tener en relación con la praxis social. Respecto a la función que juegan otras formas del lenguaje consideradas también *no filosóficas*, Roig llama la atención sobre la naturaleza de los símbolos, la estructura de su universo, su clasificación, así como la importancia de los códigos de una simbólica latinoamericana por su valor axiológico y normativo, de “programa” de una determinada praxis social, así como por su naturaleza abstracto-integradora.

La “motivación” que rige la construcción de los símbolos no es ajena a la base sobre la que se levantan el resto de las formas concretas de lenguaje. Todo lenguaje (aun aquellos que son de la palabra hablada) tiene la posibilidad de ser metafórico. Por otra parte, hay palabras que juegan el papel de símbolos, que para serlo no necesitan de imagen alguna, que poseen un doble significado. “El poder ideológico del lenguaje prueba ello hasta la saciedad”.<sup>63</sup> Mientras los mismos símbolos pueden encontrar un significado diferente y hasta contrapuesto en correspondencia con los intereses sociales diversos que lo construyan o lo interpreten. El universo discursivo “no se reduce a un universo mental, sino que es algo más rico y complejo, es un ‘universo semiótico’, en el cual coexisten formas discursivas opuestas, y junto con ellas la presencia de expresiones o manifestaciones simbólicas de valores equivalentes”.<sup>64</sup>

Advierte con razón Roig que “no se trata tampoco de hacer una investigación de las ideas entendidas como poseedoras de un mundo del sentido, cuando sucede que radicalmente el sentido de las ideas es siempre el sentido del mundo”.<sup>65</sup> Es necesario volver la vista a la orientación socio-clasista, no siempre manifiesta, que posea el texto o discurso en la acción comunicativa, así como la función que cumple en la

<sup>63</sup> Arturo A. Roig, “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, *La latinidad y su sentido en América Latina*, México. UNAM, 1986, p. 237

<sup>64</sup> Arturo A. Roig, “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, separata de *Cuyo Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza), tomo 11 (1985-1986), p. 40.

<sup>65</sup> Roig, “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación”, *Análisis* [n. 3], p. 27

propia práctica social que le sirve de base y destino. De la misma manera, sugiere a la filosofía latinoamericana cuidarse del error de pretender una alteridad exclusiva y excluyente, ingenuamente cientificista u objetivista, como hizo para sí la versión escolástica y del marxismo-leninismo soviético.

Otra de las indicaciones metodológicas fundamentales de Roig, para la mejor comprensión de la historia de las ideas, como historia de las ideas filosóficas en América Latina, es considerar esta disciplina necesaria o básicamente como una historia crítica de las ideologías.<sup>66</sup> Los “intereses de clase”, que juegan, según Roig, “un papel equivalente al que le atribuyó Nietzsche y Freud, respectivamente, a la ‘voluntad de poder’ y al ‘deseo’: ejercen una interferencia entre el objeto (las relaciones sociales mismas) y el sujeto (la representación de dichas relaciones) impidiendo que las primeras se reflejen en el segundo adecuadamente y deformando de ese modo su representación”.<sup>67</sup> Es por esta razón que coincide con el resto de los críticos de la ideología en la necesidad de descubrir la escondida significación de los contenidos intencionales.

El filósofo argentino pone el ejemplo del tipo de literatura “afilosofada” presente en América Latina, en la cual salta a la vista la existencia permanente de lo que denomina “necesidad y voluntad de fundamentación” del discurso, lo que se ha ejercido y ejerce recurriendo a formas de saber epistémico; pero en estas obras no podemos pretender encontrar el lenguaje teórico que nos exige la cátedra universitaria.

Si tomamos como ejemplo el siglo XIX latinoamericano, lo dicho se hace más notorio en la obra de Eugenio María de Hostos, Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, Francisco Bilbao, Miguel Antonio Caro, Simón Rodríguez, Juan Montalvo, o tantos otros, que si bien no escribieron “tratados filosóficos”, tal como suele demandarse dentro del saber universitario, respaldaron sus obras, cargadas de ideas, en ese saber fundante como un elemento determinante en sus discursos”.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Roig reconoce que la teoría de las ideologías tuvo como base *La ideología alemana* y su reformulación dentro de la Escuela de Frankfurt, Alejandro y Fabián Herrero, “Arturo Andrés Roig”, *Estudios Sociales* (Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral), núm. 7 (segundo semestre de 1994), p. 179; y en “Recuerdos de Morelia” (se consultó fotocopia del original mecanografiado de este documento).

<sup>67</sup> Arturo A. Roig, “El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico”, *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (México, UNAM), núm. 7 (1974), p. 51.

<sup>68</sup> Roig, *El pensamiento social de Juan Montalvo* [n. 5], p. 158. También puede encontrarse el tratamiento de esta cuestión en “Historia de las ideas y la filosofía latinoamericana”. *Análisis* [n. 3], p. 182.

La existencia de esta “necesidad y voluntad de fundamentación” supone, según el filósofo argentino, “la presencia de un sujeto histórico enfrentado ante una realidad asimismo histórica” que genera una suerte de “ecuación personal” que se inserta en la sociedad y ocupa dentro de la heterogeneidad o conflictividad de la misma un lugar que no es exclusivamente individual, sino de clase, con los matices histórico-epocales que es necesario reconocer en este concepto. Es por ello que Roig opina, con razón, que al historiador de las ideas no le deben interesar tanto las ideas en sí, sino cómo se jugó con ellas, los diferentes sentidos con que se emplearon por los diferentes sujetos históricos, por lo cual interesan más las políticas filosóficas que la propia filosofía. Tampoco debe buscar aquellos contenidos tradicionalmente considerados “filosóficos”, como el “qué”, sino el “para qué” de dichos discursos, en los cuales aparecen una serie de ideas, llamadas “filosofemas” a partir de Gaos, que revelan el propósito sociohistórico que anima tal producción y su orientación ideológica. Este “sentido” del discurso nos remite a un “quién”, al sujeto, así como a las particularidades del momento de su producción.<sup>69</sup>

Acertadamente plantea Roig que la filosofía se resuelve en una praxis filosófica, “que es lo que nos explica los diversos modos de fundamentación del discurso en su más cruda y directa inserción en su lugar y en su tiempo”.<sup>70</sup> En el discurso oficial opresor hay un momento selectivo prediscursivo y predialéctico que lleva a la eliminación de cierto sujeto (elusión), que queda por eso mismo fuera de la circularidad del mensaje, pero que al mismo tiempo no puede dejar de tenerse presente dentro de la “realidad objetiva” a la que se hace mención en ese mismo mensaje (alusión). Este sujeto que es sometido al doble juego de “elusión-alusión” es aquel que actual o potencialmente enuncia o puede enunciar en algún momento un discurso en el que se piense el proceso histórico desde un centro axiológico diferente. El juego mencionado implica la “ilusión”, que es en este caso “ilusión de objetividad” (de coincidencia con la realidad) lo cual no significa que el mensaje organizado sobre una circularidad excluyente, no tenga su determinado grado de “objetividad”, la que está dada por la posibilidad misma de circularidad. La ilusión consiste en considerar que algún discurso pueda constituir una expresión omnicomprensiva de la “dialéctica real”. Aunque éste sea el discurso con el cual simpatizamos.

El momento no dialéctico que se establece entre la realidad como proceso dialéctico sumamente complejo y el horizonte dialéctico

<sup>69</sup> Roig, *El pensamiento social de Juan Montalvo* [n. 5], p. 158.

<sup>70</sup> *Ibid*

discursivo de una u otra clase o grupo social puede provocar el riesgo permanente de que la “lectura” que se alcance de la realidad se quede en los límites de ese horizonte. Una de las maneras para limitar la “ilusión de objetividad” constituiría la permanente sospecha de la legitimidad excluyente de cualquier “lectura” necesariamente parcial de la realidad; aunque ésta sea la conciencia dominada del proletariado industrial inglés, francés o alemán, cuando éstas se presentan como la forma paradigmática de conciencia de “todo hombre” emergente por el hecho de integrar la conciencia de la “civilización europea” como pretendido modelo universal.<sup>71</sup> Es por esta razón que una filosofía de la historia americana se presenta como una inversión de todo eurocentrismo, del cual no estuvieron exentos Marx y Engels.<sup>72</sup>

Desde la perspectiva de Roig, la “filosofía de la historia” es importante como objeto de estudio de la historia de las ideas, pero la cuestiona en cuanto forma de saber ideológico típico. El mendocino no habla de “filosofía de la historia”, sino de “filosofía crítica de la historia”, disciplina en la cual propone, como uno de los métodos fundamentales y al que más ha recurrido, la “teoría del discurso”.<sup>73</sup>

Plantea que el “momento predialéctico de selección” de datos es un hecho que se pone en juego en la construcción del discurso historiográfico, mientras que el proceso histórico real se nos presenta como una permanente quiebra de la circularidad de los mensajes “ocultantes” establecidos en los diversos “universales ideológicos”.<sup>74</sup> Roig ejemplifica este fenómeno con un fragmento de *Nuestra América* en el cual José Martí explica: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie sino entre la falsa erudición y la naturaleza”, es decir, entre el hombre ideologizado, enunciador de mensajes “cultos”, salidos de las universidades, y el hombre espontáneo, “natural”, exento de mediaciones, que por lo mismo cuando expresa su mensaje no recurre a principios ocultantes, sino que lo hace a partir de una cotidianidad oprimida y por eso mismo potencial o actualmente desocultante. Se trata de un hombre que plantea de modo radical una nueva manera de entender la función de “apoyo”. En él radica justamente el poder de irrupción en la historia: “Es el único hombre que puede quebrar la circularidad del discurso opresor, por lo mismo que sufre la opresión y la marginación”.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* [n. 58], p. 194.

<sup>72</sup> Cf. Néstor Kohan, *Marx en su (Tercer) Mundo*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003.

<sup>73</sup> Entrevista de García Angulo con Roig [n. 20].

<sup>74</sup> Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* [n. 58], pp. 181-182.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 184.

Para el mendocino este saber “que puede superar los límites ideológicos y alcanzar cierta universalidad”,<sup>76</sup> puede luego generar, desde ese mismo discurso, formas ideológicas. Al respecto, plantea que “aún cuando tengamos recursos crítico-metodológicos que nos permiten señalar lo ideológico y en la medida en que esto es una tarea permanente, no deja de ser un riesgo hablar de saber ‘no ideológico’, aun cuando esto sea una meta”.<sup>77</sup>

La comprensión del fenómeno denominado “ideología” por el filósofo argentino pasa por el reconocimiento de que la conflictividad social real, y su historicidad, condicionan en los diferentes sujetos sociales una compleja trama de modos diversos y concretos de perspectivas de interpretación. Por esta razón, aunque se refiera a la propia lectura de la realidad con la cual simpatizamos, sus propuestas deben pasar, necesariamente, por la autocrítica en el reconocimiento de sus alcances como forma social de conciencia que responde siempre a determinados intereses extraepistemológicos; sin que esto implique, de modo simplista, la aceptación de la existencia, en el terreno epistemológico, de un cierto relativismo multicultural, clasista o social. La insuficiencia teórico-metodológica de la versión dogmática de la llamada “teoría del reflejo” pasa también por el hecho de limitar la comprensión de la relación entre lo ideal y lo material a las categorías excluyentes de identidad o negatividad absolutas. No comprender la verdad como proceso en el cual siempre están presentes, a la par, lo absoluto y lo relativo.

La filosofía como elemento de la ideología, plantea Roig, va a tener como una de sus funciones sociales básicas la de justificar la reformulación de la demanda social que realiza el discurso político, afirmándola en su valor absoluto, universal, natural etc., según los casos; para lo que el filósofo dispone, como se sabe, de todo el arsenal de la lógica, la ontología, la metafísica o la filosofía de la historia. Resulta evidente la integración del discurso filosófico al discurso político cuando el discurso filosófico explícitamente formula la denuncia o justificación de dicha reformulación; sin embargo, generalmente el discurso academicista aparenta estar colocado más allá de la demanda social y atender exclusivamente los reclamos de una racionalidad trascendental. Pretende estar situado por encima de las ideologías en una actitud neutral frente a éstas y desde esa atalaya, aparentemente científica u omnicompreensiva, dictar sentencia respecto a las diversas lecturas o

<sup>76</sup> Fernández Nadal, correo electrónico a García Angulo [n. 43].

<sup>77</sup> Entrevista de García Angulo con Roig [n. 20].

reclamos que surgen de la realidad social. El carácter ideológico de la filosofía es legítimo, incluso, lo ideológico no niega necesariamente los elementos de verdad científica establecida que pueda poseer el discurso filosófico; lo reprochable, según Roig, es la forma larvada de ideología, no la ideología conscientemente adoptada.

En estos planteamientos acerca del tratamiento de la ideología, de forma renovadora Roig llama la atención contra la interpretación simplista de la teoría del reflejo que se le atribuye a Marx. Considera que su “tendencia ha sido la de partir de una relativa autonomía del pensar y ser cuidadoso respecto del uso de la noción de ‘reflejo’ que difícilmente pueda ser limpiada de un fuerte acarreo mecanicista”. Justamente uno de los puntos más objetables de los doctrinarios del marxismo dogmático ha sido el expresado a propósito de la “teoría del reflejo”, que hizo del materialismo dialéctico un materialismo mecanicista. Mi tendencia es hablar de “recepción” y no de “reflejo”, en cuanto el concepto de “receptividad” incluye tanto la pasividad como lo activo de la vida subjetiva. Por lo demás no se ha de olvidar que la palabra “reflejo es una metáfora”.<sup>78</sup> Respecto a esta postura, afirma Estela Fernández Nadal que “Roig, más bien, está en la línea del reconocimiento de una autonomía relativa al mundo cultural e ideológico. Esto es, a mi juicio (y al de numerosas autoridades en la materia), una posición marxista, que arranca de la importante obra de Raymond Williams”.<sup>79</sup>

Roig se identifica con el legado humanista y antidogmático del ideario marxista en América Latina. Para el mendocino, “el hundimiento del socialismo en Europa se ha debido, justamente, a más de otras causas, a la práctica de un antihumanismo fundado en posiciones teóricas y prácticas dogmáticas”.<sup>80</sup> Roig señala acertadamente que la aceptación de algunas de las propuestas de Marx acerca de la historia y su dinámica, como pudiera ocurrir con cualquier otra teoría científica, implica la crítica y el encuentro con hechos nuevos “y, lógicamente, que nuevos hechos pueden producir y producen nuevos conceptos, porque no todos vienen a justificar a la teoría [...] También Marx se equivocó y eso no lo invalida; si quedan invalidados aquellos marxismos que se cierran en la lectura dogmática y que, en tal sentido eran, para Guevara, justamente antimarxistas”.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> Fernández Nadal, correo electrónico a García Angulo [n. 43].

<sup>80</sup> Arturo A. Roig, “El humanismo y el antidogmatismo del Che Guevara”, *Contracorriente* (La Habana), año 3, núm. 8 (abril-junio de 1997), p. 29.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 32.

Se remite e identifica, con el criterio del Guerrillero Heroico acerca de que: “El marxista no es una máquina automática y fanática”.<sup>82</sup> Contrario a ello, comparte también la opinión del Che —a quien Roig considera por su posición humanista y antidogmática heredero de José Carlos Mariátegui—, de que *conciencia y desalienación* constituyen las categorías fundamentales que definen la figura del “hombre nuevo” que deberá construir la nueva sociedad socialista; escenario social en el cual sólo podrá alcanzar sus objetivos supremos de enriquecimiento humano, en medio del juego duro y dramático entre necesidad y libertad, en la medida que el estímulo material ceda ante una nueva praxis moral asentada en el concepto de dignidad.<sup>83</sup>

Esta acertada postura teórica de Roig que nos llama a reflexionar acerca del maniqueísmo simplificador que promueve la versión dogmática del marxismo, pudiera interpretarse por los “convertos” irredimibles de esa escuela, como un intento de Roig por fundamentar una postura relativista; sin embargo, en esencia el filósofo argentino lo que hace es poner al descubierto los complejos mecanismos ideológicos presentes en la sociedad de clases como totalidad, en la cual se juega, o se fuerza a jugar, también en el terreno filosófico de cualquier escuela o corriente incluida la tendencia marxista, con los dados cargados de una perspectiva eurocéntrica extemporánea. Y por tanto inservible a la praxis tanto epistémica como política de las numerosas fuerzas sociales potencialmente revolucionarias del mundo de hoy, en especial de *nuestra América*.

Al abordar “lo nuestro” con un acertado tratamiento histórico que revela su especial complejidad, así como su génesis y posible manipulación política (desde cualquier universal ideológico), Roig llama la atención acerca de que la cabal comprensión de este fenómeno pasa por el reconocimiento de la existencia de una compleja estructura social en la cual han coexistido y coexisten varios sujetos emergentes y específicos, portadores del poder de irrupción. Por lo cual, cualquier esquema simplificador no sólo sería ineficaz, sino injusto.

En los comienzos del tercer milenio, con la experiencia de la más reciente y estruendosa caída de los grandes “paradogmas” que ha hecho sentenciar en algunos pesimistas el fin de la historia. Latinoamérica, como otros pueblos periféricos, se va poniendo poco a poco de pie por sí misma para continuar la lucha contra las lacras del orden capitalista

<sup>82</sup> Ernesto Guevara, *Obra revolucionaria*, México, Era. 1967, p. 569.

<sup>83</sup> Roig, “El humanismo y el antidogmatismo del Che Guevara” [n. 80], pp. 32-33.

mundial, hoy acrecentadas con la extensión y profundización de la globalización neoliberal y la agresividad imperial de Estados Unidos.

El perfeccionamiento de la filosofía latinoamericana y de su historia, como historia de las ideas, resultan imprescindibles para que Latinoamérica pueda rescatar su conciencia histórica, fundamento de la desalienación de sí, y así poder enfrentar con éxito los viejos y nuevos desafíos. Lo crucial para redimimos es conocer con certeza “¿que qué somos?, ¿que qué éramos?, ¿que qué podemos ser?” desde nosotros mismos y para nuestros propios fines.