

## *El humanismo práctico de Arturo Andrés Roig sobre la libertad y la justicia social*

---

### The practical humanism of Arturo Andrés Roig on freedom and social justice

**Pablo Guadarrama González**

Universidad Católica de Colombia, Bogotá, Colombia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4776-2219>

Correo electrónico: [pabloguadarramag@gmail.com](mailto:pabloguadarramag@gmail.com)

#### RESUMEN

**Introducción:** Se valoran las aportadoras ideas del filósofo argentino Arturo Andrés Roig sobre la historia de las ideas latinoamericanas que desde un «humanismo práctico» superan el tradicional humanismo abstracto en relación con los conceptos de libertad y justicia social.

**Métodos:** Con la metodología propia de la investigación científica de la historia de las ideas se analiza los libros, artículos, entrevistas y ponencias de Arturo Andrés Roig en sus reflexiones sobre la libertad y la justicia social.

**Resultados:** Se aporta una valoración las contribuciones de Arturo Andrés Roig sobre la historia de las ideas latinoamericanas, su diferenciación en ellas de las formas principales del humanismo, las funciones de la filosofía, sus potencialidades utópicas concretas y los conceptos de condición humana, libertad y justicia social en su crítica superadora del eurocentrismo.

**Conclusiones:** El humanismo práctico de Arturo Andrés Roig aporta al estudio del humanismo en el pensamiento latinoamericano en su análisis sobre la condición humana, la libertad y la justicia social en crítica superación al eurocentrismo y en sus reflexiones sobre las funciones de la filosofía.

**PALABRAS CLAVE:** Filosofía latinoamericana; humanismo; libertad; justicia social

#### ABSTRACT

**Introduction:** This study assesses the valuable contributions of Argentine philosopher Arturo Andrés Roig to the history of Latin American ideas. From the perspective of a «practical humanism», his work moves beyond traditional abstract humanism, particularly in its treatment of the concepts of freedom and social justice.

**Methods:** Using the scientific research methodology of the history of ideas, the study analyzes Arturo Andrés Roig's books, articles, interviews, and presentations, focusing on his reflections on freedom and social justice.

**Results:** Arturo Andrés Roig's practical humanism enriches the study of humanism in Latin American thought through his analysis of the human condition, freedom, and social justice, offering a critical transcendence of Eurocentrism and significant reflections on the functions of philosophy.

**Conclusions:** The practical humanism of Arturo Andrés Roig contributes to the study of humanism in Latin American thought in his analysis of the human condition, freedom and social justice in his critical overcoming of Eurocentrism and in his reflections on the functions of philosophy.

**KEYWORDS:** Latin American philosophy; humanism; freedom; social justice

## CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

**Concepción y/o diseño de investigación:**

Pablo Guadarrama González

**Adquisición de datos:**

Pablo Guadarrama González

**Análisis e interpretación de datos:**

Pablo Guadarrama González

**Escritura y/o revisión del artículo:**

Pablo Guadarrama González

## INTRODUCCIÓN

Todo indica que la filosofía, en todas las épocas y latitudes en que ha germinado, ha manifestado preocupaciones cosmológicas, epistemológicas y antropológicas, aunque estas últimas no siempre han tenido una proyección humanista, pues también existen misantrópicas, misóginas, racistas, etnocéntricas, etc. El predominio de una u otra de estas posturas ha dependido de múltiples factores, entre los que se destaca admitir la existencia de una fatal «naturaleza humana», una presunta «esencia humana» o, en su lugar, superando ambas unilaterales perspectivas, una dialéctica y, por tanto, contradictoria «condición humana» (Guadarrama, 2018).

En la trayectoria del pensamiento filosófico latinoamericano, y en particular ante las diversas formas de humanismo, se han expresado en distinto grado, entre otras, estas tres diferentes concepciones antropológicas, aunque no han predominado de manera similar ni tampoco en los mismos términos en diferentes épocas. Y, por supuesto, no tendrían similares condiciones para manifestarse durante el predominio de la escolástica que en la Ilustración o posteriormente. Este hecho no ha impedido que tales, incluso excluyentes, concepciones antropológicas se hayan manifestado en numerosos autores empleando otros términos.

No resulta extraño que la confrontación producida por el mal llamado «descubrimiento de América» —que muchos con razón coinciden en considerar un verdadero encubrimiento—, así como por otros procesos de expansión de los imperios coloniales europeos en África y Asia, trajesen aparejados innumerables debates antropológicos.

Por lo general, los conquistadores han justificado sus criminales actos basándose en su superioridad étnica —a partir de seudocientíficas teorías como las de Buffon— y apelando,

incluso, a prestigiosos pensadores como Voltaire o Kant. Para este último la raza blanca era la mayor perfección de la humanidad, en tanto los asiáticos, indígenas y negros eran inferiores, pues, según él, poseían una menor cantidad de talento (Kant, 1968: 316).

La mayoría de los que cometieron atrocidades hasta de aniquilamiento de los pueblos originarios de América y África o, en el mejor de los casos, de esclavización o violación de las indígenas (Bohórquez, 2022: 9), pensaban que lo hacían de buena fe con el objetivo de civilizar a aquellos salvajes y conducirlos hacia la única y verdadera religión.

Se esgrimieron falaces argumentos, algunos de los cuales sobreviven en la actualidad, para calificar como civilizatorias sus razones y así justificar sus genocidas acciones. A la par se han tratado de desconocer o minimizar los procesos de transculturación, mediante los cuales los conquistadores han resultado permeados por numerosos aportes culturales de los pueblos dominados. Lo más cínico es llegar a proclamar que tales criminales acciones han sido actos humanistas.

Esto evidencia que el concepto de humanismo se ha manipulado tanto en la historia, que se ha utilizado incluso para avalar actividades totalmente contrarias a lo que propiamente debe ser considerado como tal. En el mejor de los casos, erróneamente ha sido limitado a las ideas que frente a la escolástica se desplegaron a partir del Renacimiento.

## **DESARROLLO**

A juicio del filósofo argentino Arturo Andrés Roig, quien consagró su vida intelectual al estudio del pensamiento filosófico latinoamericano y en especial del humanismo: «Pensamos como pensaron los renacentistas, que la profesión de las letras es profesión de humanismo» (Roig, 2000: 12). Sin embargo, es muy cuestionable que las ideas humanistas solamente hayan aparecido en la historia de la humanidad a partir del momento en que se incrementa el estudio de las humanidades en el Renacimiento. Esto significa desconocer la producción de ideas humanistas procedentes de todas las civilizaciones de la Antigüedad, no solo en la grecolatina, como ha hiperbolizado el eurocentrismo, sino también en otras culturas orientales. «Desde el mundo antiguo aparecen manifestaciones precoces que indican la preocupación humanista y desalienadora del hombre, aun cuando no hayan sido formuladas en tales términos» (Guadarrama, 1998: 4).

A partir de perspectivas etnocentristas, se ha llegado a considerar que solo a partir de la gestación de la modernidad comienza la historia del humanismo. Según los autores que sostienen esta falacia, es cuando apareció la «fe en los valores humanos hechos para el hombre, y por tanto trascendencia del logos» (Toffannin, 1953: 14). De tal modo se ignoran o subestiman no solo numerosas ideas sobre tales valores humanos gestadas en múltiples civilizaciones de la Antigüedad o el Medioevo, sino, en especial, en aquellas coetáneas, pero al margen de la occidental, como es el caso de la de los pueblos originarios de América.

En uno u otro momento de la historia universal, — así como, en particular, de los pueblos de lo que hoy comúnmente se denomina América Latina —, ha prevalecido alguna de estas

diferentes perspectivas de lo que se ha considerado como humanismo, en correspondencia con las circunstancias socioeconómicas, políticas y culturales en las que este se ha manifestado (Montiel, 2000).

Era lógico que durante la mayor parte de la época colonial –cuando se imponía una filosofía escolástica, que en algo se diferenciaba de la europea, pues en el caso de su versión latinoamericana tuvo cierta preocupación antropológica, por los debates en relación con la cuestión de si los indígenas eran o no humanos (Guadarrama, 2012: 178-207) –, las ideas humanistas no proliferaran. Aun así, los planteamientos esenciales de esta corriente, en cualquier latitud y época en que se haya manifestado, han sido eminentemente metafísicos. Asimismo, vale precisar que no es posible investigar el conflictivo problema desde una ilusa neutralidad axiológica weberiana, pues el investigador expresará, de un modo u otro, su identificación con alguna perspectiva y, en consecuencia, tratará de analizarla según su criterio al respecto.

La aportadora labor investigativa de Roig sobre la historia de las ideas latinoamericanas ha contribuido, ante todo, a diferenciar adecuadamente algunas de las formas que ha asumido el humanismo en nuestra América y a superar el eurocentrismo predominante en algunos ámbitos académicos. Según su clasificación, se evidenciaron en estas tierras

[...] tres grandes momentos de desarrollo del humanismo durante la conquista y colonización española: el renacentista, el barroco y el ilustrado, que darán nacimiento al humanismo paternalista, al humanismo ambiguo y, por último, al humanismo emergente. En todo momento, el sentido y alcance del «renacimiento», del «barroco» y de la «ilustración» estarán dados por el sujeto histórico que asume esas líneas de desarrollo del pensamiento y que lo hace desde su concreta realidad social, ya fuera para ejercer, como hemos dicho, las formas del heterorreconocimiento o del autorreconocimiento. No sucedió otra cosa en Europa y no fueron, por eso mismo, el Renacimiento, el Barroco y la Ilustración, respuestas modélicas absolutas y extratemporales. Caeríamos una vez más en un grueso error si pensáramos en que los desarrollos americanos fueron algo «externo» en relación con procesos generales vividos por la cultura del Occidente europeo, pero más grueso es el error que lleva a especificidades. (Roig, 1984: 22-23)

Su obra constituye una expresión de superación del humanismo abstracto, especialmente en relación con los conceptos de libertad y justicia social. Diferenció críticamente, de modo muy adecuado, aquellas ideas sobre una cuestionable «naturaleza humana», por su raigambre biologicista o una «esencia humana», por su indudable tufo metafísico, y alertó no solo en relación con las debilidades epistemológicas de ambas posturas, sino también con sus posibles implicaciones ideológicas, como en el caso de San Agustín.

En su libro *Confesiones* la cuestión de la pregunta por el ser humano se abre decididamente hacia lo que más tarde será entendido precisamente más como

«condición humana» que como «naturaleza», entrando la categoría de contingencia a jugar un papel decisivo (Roig, 2002: 211).

Las reflexiones de Roig sobre este tema cuentan con valiosos antecedentes en la historia universal de la filosofía, incluso de pensadores religiosos que se percataron de las limitaciones epistémicas del concepto de «naturaleza humana». Esto fue posible por la argumentada postura que asumió en relación con las controvertidas funciones de la filosofía (Guadarrama, 1996) y, en particular, con sus ideas respecto a las potencialidades epistémicas, pero también prácticas de las utopías. Insistió en la función social que debe desempeñar la filosofía, así como toda labor intelectual en general, al plantear:

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

Esto significa que no compartía en modo alguno cualquier intento de presunta neutralidad axiológica. Sabía muy bien que esta resulta, en realidad, imposible, pues siempre cada intelectual declara de manera abierta o solapada su postura ideológica. Ella, a la vez, no debe constituir una patente de corso para incursionar, para validar la calidad de cualquier tipo de arte o ciencia, y mucho menos en el terreno de la filosofía. Lo que hace que una idea sea auténtica y, por tanto, válida para que pueda convertirse en clásica es su adecuada correspondencia con las exigencias históricas circunstanciales, así como los requerimientos epistemológicos y axiológicos que se demandan en cada época.

Para el pensador argentino: «La función de la filosofía es por eso entendida fundamentalmente como una búsqueda de nuevos conceptos integradores que no se constituyan en totalidades conceptuales opresivas» (Roig, 1986: 71). Aquí se evidencia que concibe entre sus principales funciones la emancipadora, lo que lógicamente implica una articulación con la utopía. En consecuencia, para él

[...] la función utópica no puede ser evaluada en sus manifestaciones como hecho unívoco. No es, por ejemplo, fruto exclusivo de una racionalidad autoritaria cuyo proyecto puede aproximarse a un ideal panóptico o carcelario. Y aquí no podemos dejar de señalar la contradicción que suponen las manifestaciones utópicas autoritarias o represivas, en cuanto si bien atentan contra la libertad o las formas de emergencia de una vida humana hacia la plenitud, no dejan de ser fruto, paradójicamente, de un acto de libertad creativa, en el sentido de creación literaria. Por cierto, es importante decirlo y con toda fuerza, que el cumplimiento de la función utópica no es ajeno a la plurivocidad de lo ideológico tal como puede constatárselo en sus variadas manifestaciones. Y a esto no escapan las utopías ni aun entendidas como «trascendentales» de una «razón pura», por lo mismo que la tal «razón pura» no

existe. Y desde ya hemos de anticipar que una crítica fundada de las utopías responde más a los principios de criticidad de *La ideología alemana* que a los que podrían derivarse de una *Crítica de la razón pura*. (Roig, 2009: 178)

Como puede apreciarse, Roig reconoce un hecho indudable, esto es, que no todas las utopías están orientadas en el sentido del progreso social, pues existen también algunas conservadoras y reaccionarias. No se pueden equiparar las ideas utópicas de Platón con las de Tomás Moro, ni las de Saint Simon, Owen o Fourier con las de Nietzsche o Hitler.

El pensamiento filosófico y político latinoamericano no ha estado exento de promover también algunas de estas últimas, pero en su rica trayectoria han predominado las progresistas y emancipadoras; de lo contrario, aún permanecerían sus pueblos bajo el yugo colonial. Algunos, incluso, han emprendido la lucha contra nuevos poderes imperiales.

«La América que había sido hasta entonces un teatro propicio para la utopía de los otros, comienza a proyectar sus propias utopías» (Aínsa, 1977: 154). Ese proceso de concebir utopías, no para la vida académica, sino para la praxis política, comenzó a gestarse en el pensamiento ilustrado al germinar las ideas de independencia e integración de los pueblos latinoamericanos, como se evidenciaría en Francisco de Miranda y Juan Pablo Vizcardo.

Roig es considerado por Alejandro Serrano Caldera como el «filósofo de la libertad», que propone: «el medio para decir el mundo que quiere transformar y la herramienta para la transformación de ese mundo y la recreación de un mundo nuevo, sin opresores ni oprimidos, de un mundo que sea escenario de la libertad» (Serrano, 2020: 152).

Tal planteamiento es, en gran medida, cierto; pero aún más preciso es considerar que frente a formulaciones de filantropía abstracta sobre la libertad, frecuentes en la filosofía política de la modernidad, el pensador argentino se propuso superar sus limitaciones y orientarla como liberación, unida a una praxis política comprometida que dio lugar a que fuese censurado y amenazado, al punto de obligarlo a exiliarse cuando se impuso una férrea dictadura en su país. De ahí que Adriana Arpini, plantee que:

Por su parte Roig sostiene que la filosofía entendida tradicionalmente como una «teoría de la libertad», quiere ser ahora «saber de liberación» para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de «libertad», y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente «otro». (Arpini, 2020: 298)

Tal actitud de humanismo práctico se demostró en su enfrentamiento a los regímenes dictatoriales en general y, en particular, ante aquellos que en el Cono Sur produjeron torturas y desapariciones. «A través de sus intervenciones en diversos foros académicos y de sus escritos fue una de las voces críticas más potente y teóricamente consistente en las discusiones acerca de la liberación» (Arpini, 2020: 295).

Su labor desempeñó un significativo papel en la gestación de la denominada filosofía de la liberación, reconocida, entre otros por Enrique Dussel y Horacio Cerutti, independientemente de ciertos distanciamientos críticos hacia algunas de sus expresiones.

Sus simpatías con los procesos emancipadores latinoamericanos fueron manifiestas, en particular con la Revolución cubana, como pudo apreciarse en varias ocasiones, entre ellas, en sus intervenciones como jurado del premio Casa de las Américas. A ello se une su alta estimación de la riqueza del pensamiento filosófico cubano del siglo XIX (Guadarrama, 2023), especialmente en la obra de José Martí, a la cual le dedicó esmerada atención.

La obra del filósofo argentino se inscribe en la rica trayectoria del «humanismo práctico» que ha caracterizado las más auténticas expresiones del pensamiento filosófico universal, dentro del cual se encuentra también el latinoamericano. Por *humanismo práctico* – término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos, como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, así como los de «humanismo concreto», «humanismo positivo» y «humanismo culto» (Marx, 1965: 174), que diferenciaba del «humanismo real» de Feuerbach– se debe considerar una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos. Este se diferencia del «humanismo abstracto», el cual se limita a simples declaraciones filantrópicas que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un «humanismo práctico» se distancia, a su vez, del antropocentrismo que ha caracterizado, generalmente, a la cultura occidental y al revalorizar la interdependencia entre el hombre y la naturaleza (Guadarrama, 1998: 77). El concepto de dignidad – esencial en el ideario de Martí– acorde con este criterio, estuvo muy presente en el «humanismo práctico» de Roig.

Vale destacar la significación que le otorgó a la función práctica de la filosofía; por supuesto, no a toda, sino a aquella identificada con el necesario proceso emancipador de determinados sujetos sociales desfavorecidos. Al respecto Carlos Pérez Zabala sostiene: «El gran papel que le otorga Roig a la praxis como transformadora de la sociedad junto con el rechazo de las filosofías de la conciencia y del concepto son las palancas que usa Roig para producir la inversión de Hegel» (Pérez, 1988: 25). Hecho que lo aproxima mucho más a Marx que al gran idealista alemán.

Cuando le comenté a Roig – como ya les había planteado a otros destacados filósofos latinoamericanos – la propuesta de desarrollar un proyecto de investigación internacional referido a diferentes valoraciones sobre la «condición humana» entre pensadores y otros intelectuales latinoamericanos del siglo XX que hubiesen reflexionado al respecto, la asumió de inmediato con entusiasmo.

Sus enjundiosos estudios sobre algunas de las etapas del humanismo latinoamericano le concedían suficiente mérito para presidir aquel, quizás algo megalómano, proyecto internacional de investigación, al que se sumaron inicialmente con agrado varios compañeros de ruta en las incursiones sobre el pensamiento filosófico latinoamericano (Colectivo, 2003).

Con su acostumbrada modestia, Roig puso algunos reparos para aceptar mi propuesta de que presidiese aquel ambicioso proyecto. Pero ante el evidente consenso de los asistentes a aquella sesión gestora, en el marco del *Congreso del IV Corredor de las Ideas*, efectuado en el 2001 en Asunción, terminó aceptando. De inmediato propuso contribuir al enriquecimiento del marco teórico de aquella investigación con sus aportes al concepto de «condición humana», sobre el que planteaba:

Con la expresión «condición humana», que esperamos poderla caracterizar satisfactoriamente, hemos de aclarar desde un primer momento, que no pretendemos regresar a un clásico y antiguo tema de la «naturaleza humana», ni tampoco al más moderno y relacionado con él y que se ocupa del «lugar», la «ubicación», el «escalón», el «estrato», en fin, el «puesto» del ser humano en el medio cósmico, animado e inanimado en el que le ha tocado aparecer. Tanto la crisis de los esencialismos, por un lado, así como la fuerza con la que el despertar de lo ecológico ha adquirido en nuestros días por motivos más que alarmantes, nos obliga, digámoslo así, a repensar la problemática antropológica desde otras categorías. Y una de ellas es, sin duda, la de «condición humana». (Roig, 2002: 205)

Llama la atención no solo el contenido epistémico que le atribuye a ese concepto, sino algo que se destaca cuando plantea que «la expresión “condición humana” [...], incluye el concepto de “naturaleza humana”, mas también lo excede» (Roig, 2002: 206). Esto resulta de mucha trascendencia, pues no se identifica con la acostumbrada dicotomía entre la naturaleza y la sociedad que ha prevalecido hasta tiempos muy recientes en la civilización occidental, sino que presupone que la primera se encuentra subsumida en la segunda. Al respecto los evidentes cambios climáticos han obligado a reconsiderar la sabiduría de los pueblos originarios, al punto de llegar a admitir la existencia de derechos de la naturaleza (Guadarrama & Martínez, 2023a).

Esta es la razón por la que Roig no admite que unos pueblos por «naturaleza» sean pacifistas o guerreristas, sino que tales actitudes dependen de determinadas circunstancias históricas, pues algunas de ellas pueden contribuir la promoción de una cultura de paz.

Al referirse a los estudios de Juan B. Alberdi sobre la guerra, insinuó que estos no tenían nada que envidiar a los de pensadores europeos que entonces abordaban tal problemática.

Diremos para comenzar que los mismos se encuentran dentro de lo mejor de nuestra tradición pacifista, debiendo aclarar con todo cuidado que el hecho de hablar de «nuestra tradición» en ese sentido no quiere decir que seamos «pacifistas» por naturaleza, mientras que asimismo «por naturaleza» serían belicistas, por ejemplo, nuestros hermanos chilenos. Nada de eso, ni nosotros ni ellos, somos «por naturaleza» una cosa o la otra, sino que podemos generar, lamentable o felizmente, según las circunstancias, actitudes de ese tipo. Se trata de situaciones históricas, y entenderlo de otro modo nos conduciría, otra vez, a aquella antropología desdichada. (Roig, 2011: 220)

A su juicio, para el análisis de esta problemática la filosofía constituye una herramienta esencial, pero no suficiente, y mucho menos si se pretende esgrimir una presunta filosofía de la historia, que rechazó, pues «[...] si la teoría del *a-priori* antropológico surgió en conflicto con los estructuralismos, entre ellos el de las «epistemes» foucaultianas, debemos ahora agregar que supuso desde un primer momento un rechazo de las filosofías de la historia[...]» (Roig, 201: 239).

Resulta significativa la perspectiva de análisis desde la cual realiza el estudio del concepto de «condición humana», al no quedar este enclaustrado en el pensamiento europeo –independientemente del hecho de que le reconoce a este su debido protagonismo—. Por ello, parte desde Demócrito hasta el *Popol Vuh*, para luego proponerse continuarlo desde Rousseau hasta el Che Guevara. La personalidad de este último impregnó también su ideario emancipador, dado el protagonismo orgánico de su humanismo práctico. No ocultó su emoción cuando, durante su visita a la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas, supo que impartiría su conferencia en el aula que lleva el nombre del héroe argentino-cubano, ubicada en el lugar donde radicó el hospital de campaña durante la heroica batalla de Santa Clara, que puso fin en Cuba a la sangrienta dictadura de Batista.

Ante todo, Roig tomó distancia crítica de la tradicional concepción que considera el humanismo como una corriente de pensamiento exclusivamente europea. Era un profundo conocedor de la génesis de la filosofía grecolatina en sus propias lenguas –pues había desarrollado su tesis doctoral en Francia sobre Platón–, y sin renunciar a la admiración que sentía por los pensadores de la tradición de la cultura occidental hasta la actualidad, consideraba que «Lo más grave de todo posiblemente radica en el hecho de que no se ha intentado buscar y establecer la noción misma del humanismo a partir de sus propias manifestaciones, tal como se dieron en nuestras tierras» (Roig, 1984: 16).

En la actualidad la obra de Roig es indispensable a la hora de estudiar la historia de las ideas filosóficas en América Latina, más allá de la acostumbrada controversia en relación con si se le denomina o no filosofía latinoamericana. Al respecto plantea:

La filosofía latinoamericana tiene como uno de sus objetos relevantes el de nuestra cultura. Sin embargo, no es una filosofía de la cultura, y si tuviéramos que cualificarla deberíamos decir que más se aproxima a una antropología que a otro campo del saber. Es, necesariamente, una filosofía de la filosofía, en cuanto preguntar acerca de sus alcances, constitución y métodos. De todos modos, se trata de una filosofía que tiene como uno de sus temas recurrentes y decisivos la relación filosofía-cultura. De ahí que la problemática actual de la interculturalidad y, en particular, del tipo de diálogo que genera, así como su teorización, sea cuestión, asimismo, de importancia para la filosofía latinoamericana tal como lo venimos definiendo. (Roig, 2001: 89)

Fue un enamorado de la riqueza de la vida filosófica latinoamericana y, sin ningún tipo de chovinismo, ha contribuido a dejar esa huella en numerosos discípulos, no solo en su Mendoza natal, sino mucho más allá de América Latina.

Su propuesta metodológica para estudiar el humanismo, en particular en el pensamiento latinoamericano, presupone superar cualquier tipo de universalismo abstracto y apriorístico que no tome en debida consideración las particularidades del contexto histórico en que este emerge.

Otro aspecto que se debe tener en cuenta es el de la especificidad de los humanismos, hecho que plantea el problema metodológico de encontrar su fuente, la que hace de cada humanismo un hecho singular y que permite a su vez hablar de formas propias de desarrollo del humanismo en España y en las tierras americanas. (Roig, 1984: 22)

No hiperbolizó los valores de la vida filosófica «nuestroamericana», como sugiere Yamandú Acosta: «El humanismo de Arturo Andrés Roig es sin lugar a dudas “nuestroamericano” en su espíritu, aunque se defina como “latinoamericano” en su letra» (Acosta, 2020: 27). Se distanciaba críticamente del eurocentrismo, pero no compartió el nuevo etnocentrismo que se revelaron en manifestaciones iniciales de la filosofía de la liberación (Guadarrama, 2013: 158).

Si bien Roig expresó simpatía ante algunos planteamientos de esta corriente, pronto se distanció de ella, entre otras razones, por su mesianismo. Simplemente aspiraba, y contribuyó notablemente a ello, que fuese reconocida como parte de la cultura filosófica universal.

No obstante, destacaba cómo el pensamiento latinoamericano se distinguía del europeo no solo por el lugar desde donde se ha observado el proceso civilizatorio mundial y, por tanto, también desde un diferente sujeto, condicionado por tales circunstancias –para lo que constituye su concepto del *a priori* antropológico– (Roig, 2011: 235), sino también por sus contribuciones al enriquecimiento de algunas de las categorías objeto de atención. Al respecto planteaba:

Lo que no saben los europeos es que nosotros, ya desde el siglo XIX, estábamos mirando la «civilización» desde nuestra «barbarie», más con una relativización de conceptos mucho más crítica que la desarrollada por los propios colonizadores. Justamente ésta es la posición de Juan Montalvo. (Roig, 2011. 59)

Razones suficientes tienen los latinoamericanos para someter a enjuiciamiento crítico tales categorías, lo haría Martí, para quien «No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza» (Martí, 1891: 134-135).

El «humanismo renacentista americano» caracterizado por Roig estaría próximo al «humanismo práctico» por su identificación con los indígenas, mientras que el «humanismo barroco», al identificarse más con la nueva clase citadina de criollos, se distancia de él. Del «humanismo emergente» o ilustrado emergería el «humanismo independentista», lo que significa que el balance de todo humanismo consecuente –esto es, aquel que propicie acciones beneficiosas para los más necesitados– siempre resultará favorable, pues aun cuando no se puedan valorar sus efectos de manera inmediata, puede propiciar formas de humanismo práctico.

El «humanismo independentista» no se limitaría al logro de la emancipación política, sino que aspiraba a un mayor alcance de justicia social, como se evidencia en sus próceres, especialmente la abolición de la esclavitud y la dignificación de los indígenas, sobre todo a partir de la restitución de sus derechos, en particular sobre la tierra. Concebía la lucha por estos derechos y sus conquistas como un proceso siempre progresivo:

Se va de una «justicia injusta» hacia una «justicia justa» en la medida en que han sido descubiertas, denunciadas y superadas las marginaciones y discriminaciones y se va avanzado hacia lo universal, es decir, la humanidad entera. De ahí que la expresión «derechos humanos» no sea tautológica, por lo mismo que existen «derechos inhumanos». Y todavía más, los «derechos humanos» no solo surgen de ese horizonte o exigencia de universalidad, sino que al hacerlo surgen nuevos derechos. (Roig, 2003: 110)

Para el pensador argentino, el humanismo no debe limitarse a expresiones filantrópicas o de simple misericordia, como es el caso de actitudes religiosas que, por muy comprensibles y bondadosas que resulten, no contribuyen a buscar las causas y, por tanto, las soluciones a precarias situaciones de determinados sujetos sociales. La exigencia de una postura práctica de humanismo exige un mayor compromiso y actividad militante que implique, en caso necesario, el uso de la violencia para encontrar soluciones, pues, en definitiva, los sectores oligárquicos dominantes siempre han mantenido su poder ejerciendo algún tipo de violencia. Esta consideración puede sustentarse en su concepción que revela al expresar:

De ahí que el humanismo sólo pueda ser entendido en relación con grupos humanos emergentes que quieren y necesitan ejercitar su voz, lo hagan de modo directo y a veces hasta violento, o de modo indirecto en un juego de ocultamiento y de desocultamiento. Mas, siempre el humanismo pondrá como exigencia un grado de manifestación, aun cuando mínimo, ya que ello está en la esencia misma de todo acto humano de hetero y autorreconocimiento. (Roig, 1984: 21)

Por tal motivo, Roig propugna una nueva filosofía matinal para Latinoamérica, en la que su símbolo no es el búho, sino la calandria, donde nuevos sujetos emergentes encuentren auroral reconocimiento. En consecuencia, Jorge García, con razón, sostiene:

La nueva filosofía, que tiene su raíz en la conciencia de alteridad, según el filósofo argentino debe elaborar nuevos conceptos integradores que partan de la historicidad del hombre latinoamericano y contribuyan a la afirmación de una conciencia desalienada de sí que le permita aumentar los grados de dominio epistémico sobre sus circunstancias objetivas y facilite su praxis como creador y transformador de su mundo; que pasa en América Latina, acertadamente según Roig, por la independencia política, la justicia social y la integración. (2011: 121)

A partir de sus análisis de la trayectoria no solo del pensamiento latinoamericano, sino también de la historia política de esta región, arriba a la conclusión de que para preservar la libertad de estos pueblos y alcanzar mayores grados de justicia social resulta imprescindible dar cada vez pasos superiores hacia la consolidación de una cultura integracionista de dichos pueblos y, sobre todo, hacia una concreción de su institucionalidad.

[...] la «cultura integracionista» debe estar constituida por todas aquellas ideas y acciones propiciadoras de un mayor grado de dignificación de los pueblos a través de su unión, en aras de facilitar el intercambio recíproco de productos, y de procesos materiales y espirituales. Todo lo que atente contra ese objetivo debe ser considerado un factor alienante y obstaculizador de la integración. (Guadarrama, 2021: 32)

Sin duda, la obra de Roig constituye un valioso elemento aportador a esa cultura integracionista, porque con sus estudios de historia de las ideas latinoamericanas ha contribuido a promoverla.

Por otra parte, al propugnar la gestación de un genuino humanismo, insiste en la necesidad de que este exprese el compromiso ideológico de los filósofos.

Dos cosas deberíamos señalar: que la filosofía como quehacer propio de esa cultura que se ha dado en llamar Occidental, evidentemente no es inocente ni ingenua, bajo cualquier forma que se manifieste y aun cuando aparezca como posible forma de saber «prescindente». Que la tarea actual de la filosofía, si todavía seguimos pensando en que la función racional posee resortes que la hagan reencauzarse hacia lo que sería un auténtico humanismo, es bien dura por cierto: es, en pocas palabras, la de desmontar, si es necesario sin piedad alguna, sin concesión de ninguna especie, las mil cabezas de la hidra que surgen entre las páginas de tantos «filósofos» cuyo discurso únicamente puede acabar, cuando son más o menos sinceros, en renunciamientos escatológicos o en justificaciones montadas sobre los innúmeros mitos con los que el logos se ha vestido a efectos de hacernos aceptar lo injustificable. (Roig, 2011: 214-215)

Lo que distingue el humanismo práctico de Roig, que también se revela en las expresiones más auténticas del pensamiento filosófico latinoamericano, no es el espacio en que este se desarrolla, sino el sujeto protagónico en el cual este se manifiesta, esto es, el indígena, el esclavo, el criollo, el campesino, el obrero, etc., o sea, todo grupo social reclamante de libertad y de justicia social, y de ahí su orgánica identificación con el «hombre natural» propugnado por José Martí, según el cual

El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras esta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés. (Martí, 1891: 135)

Pero también manifiesta sus expresas simpatías en relación con Las Casas, Montesinos, Rousseau, Bolívar, Marx, Alberdi, Montalvo, Ellacuría y el (Che) Guevara, entre otros. Todos ellos, de algún modo, también han sido distintas expresiones de humanismo práctico y lo inspirarían a continuar la genuina labor que le corresponde a todo intelectual comprometido con la lucha emancipadora. De ahí su enfrentamiento a las dictaduras fascistas que lo obligaron al exilio.

Las ideas del pensador mendocino respecto a la liberación de los oprimidos resultaban demasiado peligrosas para las oligarquías dominantes, sobre todo cuando señalaba:

Es necesario que los marginados en todos los órdenes, aquellos que con su presencia y su fuerza tienen el poder de quebrar los universales ideológicos y de exigir una nueva libertad, un nuevo Dios, una nueva nación, adquieran la capacidad de organizar socialmente su presencia y su fuerza. (Roig, 1998: 65)

Por supuesto que tales planteamientos lo articulaban con la mejor tradición de elaboración de utopías concretas que ha caracterizado a los más dignos representantes del humanismo práctico en el pensamiento latinoamericano. Esto se revela cuando asegura:

Y si hemos defendido y defendemos —sostenía— la legitimidad de la función utópica es, por eso mismo, porque ella es parte consustancial de la estructura misma de una praxis que no es la de las academias, sino que lo es de la transformación del mundo. (Roig, 2003. 114-155)

Sin embargo, él no subestimó el potencial emancipador que puede fomentar la educación en favor de mayores grados de justicia social y libertad, pues coincidía con el criterio de «[...] la necesidad de fomentar la formación para la democracia en principios y valores constitucionales en los planes de estudios de educación primaria y secundaria, unos conocimientos imprescindibles para una convivencia consciente y responsable en libertad» (López y De Santiago, 2018: 59). De ahí que, resultan válidas las respuestas de Ofelia Schutte a los siguientes cuestionamientos:

¿Qué sucede si el sujeto del cual se está hablando cesa de ser un individuo y se transforma en un sujeto plural, un «nosotros»? ¿Cómo se comprende esta transformación desde la historia de la filosofía? Roig preserva el aspecto histórico del pensamiento de Hegel, pero extiende la lucha por la libertad hacia un futuro todavía desconocido, lo cual revela su tendencia hacia una orientación utópica (Schutte, 2011: 17)

Por eso desarrolló su labor profesional en esos espacios, porque estaba convencido, al igual que Martí, de la importancia práctica de las trincheras de ideas.

La libertad constituyó para Roig un pivote esencial sobre el cual descansan todos los demás componentes básicos de la estructura socioeconómica y política en cualquier parte. De ahí que plantee:

Pienso que el hecho de que Alberdi habló en todo momento no sólo de «paz», sino también de «libertad», y entendió que no podía darse la primera sin la segunda, por allí despuntaba una definición de la guerra de carácter social que, justamente, nos permite confirmar el valor metafórico de que hablábamos (Roig, 2011: 226)

Pero sucede algo similar con la justicia social, pues mientras esta se encuentre en precarias condiciones, difícilmente podrá asegurarse la paz y la convivencia entre las clases sociales. En ese sentido expresaba: «No basta con un declaracionismo de paz sobre un mundo de injusticia social, en el que imperan formas de la violencia más cínica» (Roig, 2011: 220). Por ello, consideraba tal injusticia como un detonante permanente de protestas sociales que, como los volcanes, nadie los enciende, sino que estallan solos.

Precisó acertadamente que los diferentes conceptos de libertad están condicionados por la perspectiva ideológica desde la cual esta se analice. De ahí que planteara: «El liberalismo aparece claramente como una doctrina en la que la libertad se define por el consumo, lo que implica que todo ha sido convertido, previamente, en mercancía» (Roig, 2011: 133). Esto significa que este circunscribe la libertad a un plano eminentemente individual en el que prevalecen más las satisfacciones espirituales que el cubrimiento de objetivas necesidades materiales. Por supuesto que tal criterio dista mucho del que poseen no solo los conservadores y fascistas, sino también, por lo general, socialistas y comunistas, y en especial, los anarquistas.

Ante este abanico de posturas ideológicas, tal vez a algunos les resulte difícil o contraproducente encasillar la del filósofo argentino. Sin embargo, un conocimiento más amplio y profundo de su obra puede permitir a un lector sagaz arribar a conclusiones pertinentes al respecto.

Pero al margen de posibles clasificaciones en cuanto a la corriente o escuela filosófica en la que podría incluirse a Roig —las cuales regularmente constituyen camisas de fuerza que no permiten una adecuada comprensión y caracterización de un autor—, lo cierto es que concibe la libertad no como algo interno o subjetivo, *eleuthería* como lo consideraban los estoicos, sino como *apólysis* y, por tanto, desatamiento o liberación. Esto se revela cuando plantea:

Se ha dicho que con el mito de Calibán la Filosofía Latinoamericana encontró la versión adecuada a nuestra realidad de la figura de «el Amo y el esclavo». Es cierto esto en parte y, en buena medida, no, en cuanto que del reconocimiento de una conciencia por la otra se pasa en la formulación shakesperiana a una liberación del siervo que no se reduce a interiorizar la libertad, al modo estoico, sino a poner en movimiento una libertad exterior, de «desatamiento». En términos clásicos, no se trata de una *eleuthería*, sino de una *apólysis*. Esto no quiere decir que ese mismo siervo o esclavo, como consecuencia de la religiosidad impuesta, no acabara generando formas de «conciencia desventurada», más allá de un estoicismo que no tuvo lugar en nuestras tierras como fenómeno social. La emergencia de Calibán generó dentro de nuestra modernidad, primero, la respuesta liberadora indígena, de cuyos innúmeros alzamientos fue símbolo Túpac Amaru y, luego,

los movimientos independentistas criollos tanto del Continente como del Caribe. Y en ninguno de los casos la libertad fue entendida como libertad «interior» de tipo estoico, sino que en todo momento se habló, muy ilustradamente, de «romper» o «quebrar las cadenas» que nos ataban a la dominación europea. (Roig ,2011: 202)

En ese sentido, la concepción humanista del filósofo argentino no se reduce a expresiones filantrópicas limitadas en el plano teórico y académico, sino que se identificó con los procesos emancipadores contrahegemónicos que desde el proceso de la conquista y colonización se desarrollaron en las luchas de indígenas, esclavos y criollos. Pero no se limitó a estos sectores sociales del período colonial, sino que lo llevó a manifestar su solidaridad con los obreros, campesinos, estudiantes y en general con los pobres de la tierra, dada su profunda vocación martiana.

## CONCLUSIONES

El humanismo práctico de Arturo Andrés Roig se diferencia sustancialmente de diversas formas de humanismo abstracto. Son significativos sus aportes al reconocimiento de diversas formas de humanismo en el pensamiento latinoamericano por sus contribuciones a la cultura universal en el análisis sobre la condición humana, la libertad y la justicia social en crítica superación al eurocentrismo prevaleciente en algunos ámbitos académicos.

El hecho de que, sin abandonar sus tempranos estudios sobre la filosofía griega, consagrara su vida académica a la investigación sobre los aportes de la vida filosófica latinoamericana desde sus primeras expresiones evidencia que le otorgó a esta similar dignidad intelectual, al igual que la elaborada en otras latitudes y épocas. De similar valor fueron sus reflexiones sobre las funciones de la filosofía en el plano social y sus potencialidades utópicas concretas, como instrumentos teóricos propulsores de acciones prácticas.

Se diferenció sustancialmente de concepciones idealistas tanto del humanismo, como sobre la justicia social y la libertad, pues prefería en lugar de conceptualizaciones abstractas de esta última proponer el concepto de liberación. Esto explica su protagónico rol en el surgimiento en la Universidad de Cuyo de la filosofía de liberación, aun cuando haya tomado postura crítica ante algunas de sus expresiones.

Su filosofía matinal estaba orgánicamente articulada no solo con la necesaria función crítica, indispensable a todo ejercicio del filosofar, sino, ante todo, con la exigencia de una auroral praxis transformadora y, por qué no, revolucionaria, como ha sido común en la trayectoria del humanismo práctico en el pensamiento latinoamericano.

## REFERENCIAS

ACOSTA, Y (2020). Un humanismo crítico desde nuestra América. En ARPINI, A.; & MUÑOZ, M.; & RAMAGLIA, D. (eds.). *Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad*. Universidad Nacional de Cuyo. <https://ffyl.uncuyo.edu.ar/upload/libro-arpini-roig.pdf>

- AÍNSA, F. (1977). *La reconstruction de l'utopie*. UNESCO.
- ARPINI, A (2020). Liberación, filosofía de la liberación e historia de las ideas. A través de textos de Arturo Andrés Roig de los años '70 y principio de los '80. ARPINI, A. [et al.] *Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- BOHÓRQUEZ, C. (2022). *La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina*. Monte Ávila.
- COLECTIVO DE AUTORES (2003). El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana. [www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/](http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/)
- GARCÍA, J. (2011). *Pensar nuestra América desde sí y para sí. Aportes teórico-metodológicos de Arturo A. Roig a la filosofía latinoamericana y su historia, como historia de las ideas*. Nueva Editorial Universitaria. Universidad Nacional de San Luis.
- GUADARRAMA, P. (1996). ¿Para qué filosofar? (Funciones de la filosofía). *Proyecto de filosofía en español*. Universidad de Oviedo. <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt021.htm>
- GUADARRAMA, P. (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Humanismo.pdf>
- GUADARRAMA, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. T. I. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20I.pdf>
- GUADARRAMA, P. (2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. T. III. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20III.pdf>
- GUADARRAMA, P. (2018). *Introducción a la condición humana*. University of Miami. [https://bioethics.miami.edu/\\_assets/pdf/international/ethics-in-cuba/interviews-papers-and-other-documents/condicion-humana.pdf](https://bioethics.miami.edu/_assets/pdf/international/ethics-in-cuba/interviews-papers-and-other-documents/condicion-humana.pdf)
- GUADARRAMA, P. (2021). *Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Taurus-Penguin Random House.
- GUADARRAMA, P. (2023). Philosophie in Kuba bis zum neunzehnten Jahrhundert. *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*, 84.
- GUADARRAMA, P., & Martínez, R. (2023). Las cosmologías de los pueblos originarios sobre la naturaleza y su influencia en el constitucionalismo. En *Novum Jus*, 17(2): 171-192. <https://novumjus.ucatolica.edu.co/article/view/5138/4797>
- KANT, I. (1968). Physische Geographie. En *Kants Werke*, vol. 9.
- LÓPEZ J. L., y DE SANTIAGO, M. (2018). Significado y función del derecho de sufragio en la actividad electoral de un estado democrático. *Novum Jus*, 12(1), 59-82. <https://doi.org/10.14718/NovumJus.2017.12.1.3>
- MARTÍ, J. (1891). Nuestra América. *La Revista Ilustrada de Nueva York*, el 10 de enero de 1891, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>
- MARX, C. (1965). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Editora Política.
- MONTIEL, E. (2000). *El humanismo americano*. Fondo de Cultura Económica.

- PÉREZ, C. (1988). *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto y Ediciones del ICALA, Río Cuarto. <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/perez9.htm>
- ROIG, A.A. (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo.
- ROIG, A.A. (1984). *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. Banco Central del Ecuador.
- ROIG, A.A. (1986). Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico. En ZEA, L. (COORD.). *América Latina en sus ideas*. UNESCO-Siglo XXI.
- ROIG, A.A. (1998). Educación y dependencia. En *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, EDIUNC.
- ROIG, A.A. (2000). Una tarea inacabada y siempre urgente, Prólogo. DEVÉS, E. *Del Ariel de Rodó a la CEPAL. (1900-1950)*. Editorial Biblos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- ROIG, A.A. (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Universidad del Zulia.
- ROIG, A.A. (2002). La condición humana. Desde Demócrito hasta el Popol Vuh. *Revista Universum*.
- ROIG, A.A. (2003). Condición humana, derechos humanos y utopía. CERUTTI GULDBERG, H. Y PÁEZ MONTALBÁN, R. (COORD.) *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
- ROIG, A.A. (2009). Democracia y utopía. *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, N.º 19-20, vol. X.
- ROIG, A.A. (2011). *Rostro y filosofía de Nuestra América*. Una Ventana.
- SCHUTTE, O. (2011). De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés en Roig. En ROIG, A. *Rostro y filosofía de Nuestra América*. Una Ventana.
- SERRANO, A. (2020). Arturo Andrés Roig, filósofo de la libertad. En Arpini, A. [et al.] *Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- TOFFANNIN, G. (1953). *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*. Ediciones Nova.

## DATOS DEL AUTOR

**Pablo Guadarrama González (1949, Santa Clara, Cuba)**. Doctor en Filosofía, Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias y Profesor Emérito de la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas. Investigador Emérito Vitalicio, Ministerio de Ciencia y Tecnología, Colombia. Doctor Honoris Causa en Educación Perú. Autor de 26 libros sobre filosofía de la cultura, filosofía política, epistemología y pensamiento filosófico latinoamericano. Universidad Católica de Colombia.

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:** GUADARRAMA, P. (2024). El humanismo práctico de Arturo Andrés Roig sobre la libertad y la justicia social. *Islas*, 66(209): e1468.



Este texto se distribuye bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Licencia Internacional.

ISSN: 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)

<http://islas.uclv.edu.cu>