



ISLAS, 47(144):19-28; abril-junio, 2005

Jorge Jesús García  
Angulo

Arturo A. Roig:  
*Dialéctica, historia  
e historicidad*

**A**l contrastar la posición de Roig respecto a la de otros destacados filósofos latinoamericanos contemporáneos referente al tratamiento de la dialéctica hegeliana, observamos que Leopoldo Zea supera tanto las limitaciones del historicismo orteguiano, de su relativismo y circunstancialismo, como la idea reduccionista de José Gaos del circunstancialismo latinoamericano, abriendo el pensamiento de América a la universalidad; no obstante, el filósofo mexicano comprende la dialéctica hegeliana como asimilación. Así plantea: “De acuerdo con Hegel, América tendrá historia, existirá cuando sea capaz de entrar en ese movimiento dialéctico mediante el cual se desarrolla el espíritu; esto es, cuando sea capaz de negar un pasado que ya no le es propio, pero mediante una negación dialéctica, esto es mediante un acto de asimilación”.<sup>1</sup> “Dentro de una lógica dialéctica, negar no significa eliminar sino asimilar, esto es, conservar”.<sup>2</sup> La asimilación la concibe como conciliación entre la cultura europea y la latinoamericana, así como la libertad, siguiendo también a Hegel, como un acto de conciencia.

Dussel, por su parte, distingue una filosofía del centro, para los países de Europa y del Norte de América, y una de la periferia, para los países pobres. Asimismo, rechaza de plano la dialéctica hegeliana y sobre esta base crea su propuesta analéctica.

<sup>1</sup>“Aufhebung”, es entendida en este caso como “asimilación”; en otras ocasiones esta palabra se interpreta como “síntesis”, “superación”, “absorción”, “transformación”.

<sup>2</sup>Leopoldo Zea: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*, p. 16, México, 1949.

[19]



Al analizar las diferencias entre Roig y Dussel en cuanto a la percepción de Hegel, Gregorio Sauerwald<sup>3</sup> plantea que ambos parten de una filosofía práctica, de una antropología. Pero, a diferencia de Dussel, Roig maneja las dos tradiciones, la europea y la latinoamericana, dándole peso a una y a la otra, mientras aquel considera como alteridad a la filosofía de la periferia, sin nexos con la filosofía universal. Frente a un fenómeno, según el cual “El pensar moderno va introyectando el otro en lo mismo hasta que la totalidad, como única sustancia, imposibilita una alteridad real, proceso que culmina en Spinoza, pero aún con mayor coherencia y sentido en Hegel”.<sup>4</sup> Dussel, por su parte, propone la asunción destructiva de las viejas categorías filosóficas europeas y la creación sobre sus ruinas de una nueva cualidad, que es, precisamente, su propia obra filosófica.

La crítica más fuerte de Roig a Dussel se refiere precisamente a este intento de suprimir las mediaciones entre una y otra producción filosófica. “El ‘rostro del pobre’ tenía un fuerte sentido de intuición de tipo místico, era como una epifanía del rostro de Dios. La ilusión de instalarse frente a lo otro, sin más, se mantiene aún en su actual etapa de lectura de Marx”.<sup>5</sup>

La propuesta filosófica de Roig parte de “un Hegel leído contra Hegel mismo”.<sup>6</sup> En este análisis de los fundamentos de la obra filosófica del gran idealista alemán y re-creación se incluye, de manera especial, el novedoso método dialéctico elaborado por aquel.

Para Roig, el error fundamental de la dialéctica de Hegel consistió en no distinguir adecuadamente entre sujeto empírico y sujeto trascendental. El arranque resultó vicioso porque la distinción es aparente, es distinción de pura conciencia en que lo empírico (histórico real) queda pronto subsumido por lo trascendental. La historia del espíritu no es la historia de los hombres ubicados en un espacio y en un tiempo. Por eso no se rom-

<sup>3</sup> Gregorio Sauerwald: “Zur Rezeption und Überwindung Hegels in Lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung” *Hegel-Studien*, Band 20, 1985.

<sup>4</sup> Enrique Dussel: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 108, Buenos Aires, 1973.

<sup>5</sup> Arturo A. Roig: *Rostro y filosofía de América Latina*, p. 209 Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 1993.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 207.

[20]





pe el círculo vicioso. En oposición a Hegel, el sujeto en Roig será plural y no singular, relativo y no absoluto, empírico (concreto) en lugar de trascendental.

Al situar la filosofía latinoamericana dentro de la tradición filosófica universal, Roig muestra interés en defender la historicidad de América. “Negar el pasado no significa desconocerlo, sino reconocerlo, pero a partir de un futuro que ha de ser objeto de una filosofía que se ocupe precisamente, también, de lo que será, con toda la carga de contingencia de la historia”.<sup>7</sup> Este planteamiento implica en sí la negación y superación, en varias direcciones, de los criterios de Hegel.

En primer lugar, se enfrenta a la idea de que Latinoamérica no posee historia propia, prejuicio al que se suman no pocos destacados filósofos latinoamericanos, entre los cuales figuran Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Augusto Salazar Bondy, quienes implícita o explícitamente ratificaron el negativo enfoque colonialista. Según Roig, el desconocimiento de la historicidad de América no es el desconocimiento que tiene América de sí misma, sino el desconocimiento que tiene Hegel y muchos hegelianos, incluidos los latinoamericanos, de la historia de América que ya está categóricamente afirmada por su propia realidad histórica. Señala el mendocino que lo que resulta sorprendente es el desconocimiento de la historicidad de América por parte de pensadores que, como Hegel, “abrieron las puertas para el descubrimiento de esa misma historicidad”.<sup>8</sup>

La dialéctica en Roig no es retrospectiva como la del pensador alemán, para el cual la filosofía es la mirada de un observador, no la de un crítico y mucho menos la de un innovador; actitud de la cual se deriva la concepción “crepuscular” que tenía Hegel de la filosofía en general. Para el filósofo argentino es necesario, con esa conciencia histórica, inaugurar una filosofía “matinal” para Latinoamérica. “Su símbolo no puede ser el búho; sino la calandria, un pájaro cantor de los campos argentinos, hermano del centzontle mexicano, el huirochuro ecuatoriano y de tantos otros”.<sup>9</sup> El juicio de esta nueva forma de filosofía no debe remitirse sólo al “ser”, al desplie-

<sup>7</sup> Arturo A. Roig: *Teoría crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 131, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>9</sup> Arturo A. Roig: “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los postmodernos”. *En Rostro ... ob. cit.*, p. 111.

[21]



gue del concepto, con toda su pesada carga encubridora; sino que debe denunciar y proyectar el “deber ser” del presente y el futuro de Latinoamérica desde la perspectiva de sus fuerzas potencialmente renovadoras. Incluir lo descriptivo y lo prescriptivo en un discurso en el cual lo especulativo y lo emancipatorio no la invaliden epistemológicamente.

La filosofía, como cualquier otra manifestación de la producción espiritual, si bien no es un reflejo mecánico de las condiciones de producción y reproducción de la vida material de la sociedad, no puede ser tampoco la negación o poseer total autonomía de tales condiciones. Cuando Hegel justifica el presente desde el pasado y renuncia a revelar el nexo que debe proyectar el presente al futuro, se consagra a sí mismo como representante del conservadurismo político y revela, sin proponérselo, la naturaleza reaccionaria que ya poseía el Estado alemán de su tiempo, del cual el destacado filósofo era representante.

Si se admite la idea de que América es eco del viejo mundo y reflejo de vida ajena, se le niega la posibilidad a su gente de convertirse *en sí y para sí* en sujeto del filosofar, y por esta razón estaría de más toda reflexión filosófica sobre su pasado, su presente o sobre sus proyectos y perspectivas de liberación y progreso.

Roig reconoce la existencia del pasado peculiar de nuestra América, no lo justifica ni renuncia al mismo, hay una historia con elementos auténticos e inauténticos, pero no hay fatalidad y la historia podría cambiar a partir de su reconocimiento. Por otra parte, la dialéctica Roig no la concibe como una dimensión teleológica que une en una progresión rígidamente pre-establecida e “irreversible” el pasado al presente y el futuro. Considera que el error mayor de la vieja dialéctica es la de olvidar la categoría de *posibilidad*. La dialéctica, dice, no es dialéctica de lo necesario — a no ser que la construyamos mirando hacia atrás — sino de lo posible”.<sup>10</sup> Liberada la posibilidad, se afirma la convicción de la urgente necesidad del desarrollo de un pensamiento proyectivo autónomo y creador latinoamericano, con el cual se ejercite el derecho a perseguir nuestras propias utopías. Estas

<sup>10</sup> Arturo A. Roig: “La historia de las ideas cinco lustros después”, *Historia de las ideas* (1 y 2): 68, 1959, Quito, re-edición facsimilar, 1984.

[22]



podrían realizarse o no, o en mayor o menor grado, pero no serían necesariamente imposibles.

Muchos estudiosos de la obra de Roig coinciden con este autor si se precisan los términos en que *historicismo empírico* resulta la designación al parecer más acertada para caracterizar el pensamiento roigneano en su conjunto. Gracia plantea: “En Roig, por contraste, encontramos una solución teórica de carácter esencialmente filosófico, que falta en el pensamiento de muchos que se concentran en lo práctico. La base que sustenta este edificio teórico es una concepción historicista que a su vez se apoya en las bases mismas que dieron lugar al discurso sobre la identidad y la liberación en América Latina en primer lugar. De manera que con la solución de Roig apropiadamente se cierra el círculo que Zea y Frodizi abrieron en la década de los cuarenta”.<sup>11</sup> Demenchonok, por su parte, respecto a la obra de Roig sintetiza: “La historicidad es el tema central alrededor del cual gira su pensamiento y la categoría principal de sus creaciones teóricas. En ellas el concepto de historicidad se llena con un contenido multifacético y rico: la revisión de la historia como un proceso, el dinamismo del desarrollo social con su renovación indispensable, la sustitución de las formas sociales obsoletas por las nuevas y progresistas, el espíritu de la alteridad y la vida espontánea de la conciencia social cambiante.”<sup>12</sup>

Según Roig la corriente historicista permitió una comprensión realista y desató la dialéctica del proceso de comprensión de las ideas en Latinoamérica. La influencia de Dilthey llegó en las décadas del 30 y del 40, y se prolongó hasta la década del 60. Por entonces se empezó a ver la debilidad filosófica de estas concepciones, proviniendo muchas de las críticas de la filosofía analítica. “una de las virtudes que tuvo el impacto de las ideas de Dilthey, a pesar de las vaguedades a que dio lugar, fue el de haber impul-

<sup>11</sup> J. García: “Roig y la función de la filosofía en América latina”, en *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*, pp. 193-202. Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg (compiladores), Universidad de Guadalajara, México, 1989.

<sup>12</sup> Eduardo Demenchonck: *Filosofía latinoamericana, problemas y tendencias*, p. 185, Editorial El Búho, Bogotá, 1990.

[23]



sado la ampliación del universo textual, limitado entonces a aquellos escritos que encajaban en el modelo clásico".<sup>13</sup>

El concepto de historicismo tuvo con posterioridad a Dilthey diversos sentidos: Por un lado el *Positivismo de las ciencias del espíritu* insistió obsesivamente en las fuentes, los textos y documentos y se pronunció por la neutralidad valorativa. Por otro lado el historicismo puede entenderse como relativismo histórico, en el sentido de que todos los fenómenos culturales están históricamente condicionados y sujetos a variables, por lo que no puede cada uno de ellos reclamar validez universal (científica, normativa o estética). Finalmente, el sentido que prevalece es aquel que considera que todos los fenómenos culturales deben ser vistos, entendidos y explicados como históricos. Hay una posición culturalista que se opone a la naturalista. La primera considera que el mundo humano no es naturaleza sino creación del hombre. Desde este punto de vista comienza con esta postura la historización de aquellas ciencias que luego se llamarán "ciencias del espíritu".<sup>14</sup>

Roig enfatiza en la necesidad de superar las pautas establecidas en la historia de la filosofía europea, las que obedecen a la perspectiva y las motivaciones de una realidad socio-histórica ajena y contrapuesta a la de Latinoamérica.

Considera que el momento de arrancada de la "gran mutación" hacia un genuino pensar latinoamericano se da con la aparición del libro de Salazar Bondy *¿Existe una filosofía en Nuestra América?*, de 1968, que plantea la realidad de dependencia y alienación latinoamericanas. Con esta propuesta no se eliminan los aportes positivos que se habían hecho en el orden a la comprensión de la historicidad, pero el "historicismo", en especial el circunstancialismo de tipo orteguiano, se ve seriamente cuestionado. "El nuevo historicismo que anticipó Gaos y que confirmó a su modo Salazar Bondy, aun a pesar de su origen analítico, tiene que ver con una socialización de la idea. Y cuan-

<sup>13</sup> Arturo A. Roig: "Problemas pendientes en la historia de las ideas latinoamericanas", Actas Primer Congreso Internacional de Filosofía latinoamericana, p. 10, Juárez, México, 1990.

<sup>14</sup> H. Schnadelbach: *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*, citado por Carlos Pérez Zavala en *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, p. 40, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina, 1997.

[24]



do decimos que “la circunstancia nos hace pero nosotros también hacemos las circunstancias”, plantea Roig, no estamos citando a Ortega y Gasset sino a Marx, en particular en la tercera de sus *once tesis sobre Feuerbach*.<sup>15</sup>

Roig parte de la idea de que no hay comienzo de la filosofía sin la constitución de un sujeto, al que le llama “empírico” para diferenciarlo del sujeto pensante puro al estilo del ego cartesiano; pero aclara que la “empiría” en el sujeto americano no se asemeja al empirismo inglés, para el cual lo verificable es lo fundamental para la ciencia, sino en el sentido de que el sujeto es concreto. Este sujeto empírico concreto, gestor de su historia, tampoco se identifica con el sujeto trascendental kantiano.

El filósofo argentino denuncia la idea hegeliana de historia universal como proyección de la historia europea, como sistema de la historia mundial; al respecto señala que este planteamiento es una gran hipóstasis en la mente del europeo, pero no la historia real de los pueblos. La filosofía de la historia imperial, en especial la de Hegel, se organiza sobre universales ideológicos que justifican a la Europa colonizadora. Acerca de esta cuestión, consideramos que la hipótesis de una historia universal, independientemente de la función ideológica que pueda jugar, se desprende desde una lógica que se estructura desde la perspectiva de aquellos núcleos del desarrollo del capitalismo mundial; por esta razón no puede resultar extraño el hecho de que la teoría hegeliana acerca de que existen pueblos con historia y otros sin ella, fuera compartida, en cierta medida, y por un tiempo por Carlos Marx. Como señalara este último pensador: “el hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad”,<sup>16</sup> o “La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es el proceso de su vida real”.<sup>17</sup> Una lógica que se estructure desde la periferia, nos permitiría aceptar que ya va siendo tiempo de considerar que al menos, por su dirección contrapuesta y sentido antagónico, podría al menos hablarse de dos historias subsumidas y antagónicas en la llamada

<sup>15</sup> Arturo A. Roig: Carta a Zavala del 20-12-94, en Arturo A. Roig: *La filosofía latinoamericana como compromiso...* ob. cit., p. 44.

<sup>16</sup> Carlos Marx: *Crítica del derecho político hegeliano*, p. 13, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976.

<sup>17</sup> Carlos Marx: *La ideología alemana*, p. 25, Editora Política, La Habana, 1979.

[25]





historia universal: la de los triunfadores y la de las víctimas del capitalismo.

Opina Roig que la historia, como proceso objetivo, no es otra cosa que el desenvolvimiento de la realización del hombre en correspondencia con las condiciones cambiantes que lo van gestando y el repertorio epocal de sus fines. El hombre es historiador porque ha sido antes ente histórico.<sup>18</sup> “La garantía de verdad, de realidad, nos la darán a posteriori los hechos mismos en el decurso histórico, cuando las contradicciones que no son únicamente discursivas nos hagan ver las limitaciones con las que mediamos nuestra visión”.<sup>19</sup> No es que la historia misma tenga un sentido y sea la que le da sentido a la práctica histórico-social desde “fuera” o desde “arriba”, como lo supuso Hegel o la interpretación mecanicista-teleológica del “desarrollo histórico”.

El sentido del proceso histórico se lo van dando los propios hombres en el proceso de su hacerse y su gestarse mientras que la elaboración del relato histórico, de una filosofía de la historia, se apoya en lo que Roig denomina “selección predialéctica”: un momento anterior a la construcción de la narración en el que se decide cuáles hechos merecen o no ser historiados. “La historicidad separada de la empiricidad no será aquello que constituye el ser del hombre desde dentro, sino únicamente aquello en lo cual “cae” y la temporalidad propia del hombre resultará despotenciada al afirmarse todo futuro como regreso”.<sup>20</sup> Por lo cual la misión de la filosofía latinoamericana sería la de llevar adelante una “Teoría crítica de la historia”, antes de una nueva filosofía de la historia.

Compartir la tesis marxista de que el hombre es producto de las circunstancias en la misma medida en que hace estas circunstancias contiene una comprensión sumamente más compleja de lo histórico; fenómeno en el cual nada está predeterminado, rígidamente organizado o jerarquizado, ni “irreversible” — como supusieron los teóricos del “socialismo real”: todo puede variar en el ámbito social (en cualquier “dirección”) cuando

<sup>18</sup> Arturo A. Roig: *Teoría y crítica del pensamiento...*, ob. cit., p. 122.

<sup>19</sup> Arturo A. Roig: *La filosofía Latinoamericana, la filosofía de la historia y los relatos*, ob. cit., p. 31.

<sup>20</sup> Marc Bloch: *Apología de la historia o el oficio del historiador*, p. 82, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971.

[26]





cambian las condiciones, como ocurre con cualquier otro fenómeno de la realidad objetiva. (Recordemos la posibilidad real del encuentro de nuestro planeta con otro gran asteroide y meditemos adónde iríamos a parar entonces, posiblemente, los seres humanos con todo lo que nos creemos sobre nosotros mismos). La metafísica como método nos proporcionó históricamente una demostración insuperable de cómo no se debe aplicar el conocimiento sobre los mecanismos del pensamiento (lógica formal) a la comprensión del comportamiento de la realidad objetiva. Conocida es la tendencia que tenemos las personas de tratar de aprisionar la realidad dentro de los barrotes de los conceptos o determinados esquemas supuestamente “lógicos”; sin embargo, de antemano sabemos que la realidad no cabe en ningún esquema y rebasa hasta nuestra fantasía.

Intentar comprender la historicidad encerrándola en una u otra representación, conveniente a determinados intereses ideológicos “extralógicos”, es pretender hacer pasar nuevamente bajo cuerda la metafísica, esta vez camuflajeada de interpretación dialéctica u objetivismo científico.

En Roig no encontramos en la comprensión de la marcha del proceso histórico la supuesta realización de otros esquemas alternativos al de Hegel, como es el caso de las teorías de la *larga duración* de Fernand Braudel, según las cuales las diferentes temporalidades históricas se interpenetran y condicionan recíprocamente, determinando “dinámicas concretas de evoluciones históricas, cortadas por rupturas, saltos y revoluciones, pero marcadas al mismo tiempo por permanencias, supervivencias e inmovilismos, dentro de una compleja dialéctica de desfases, retardos y encuentros armónicos”.<sup>21</sup> A semejanza de un Marc Bloch, para quien “no hay más que una ciencia de los hombres en el tiempo”,<sup>22</sup> Roig enfatiza en la importancia del conocimiento multidisciplinario de la historia para comprender el presente. Conocimiento que se transforma, al decir del propio Bloch, en “germen y agujón” para proyectar la praxis social hacia la materialización del *deber ser* futuro. A la par que, a diferencia de aquel, advierte el inevitable carácter ideológico de las *construc-*

<sup>21</sup> Carlos A. Aguirre Rojas: *Braudel a debate...* ob. cit., p. 105.

<sup>22</sup> Marc Bloch: *Apología de la historia o el oficio del historiador*, p. 82, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971.

[27]



*ciones legales* de la historia y reclama por ello un consciente historicismo crítico desde lo marginal de la historia oficial, al servicio de lo emergente y subversivo, con una capacidad potencial mayor para lograr un mayor grado de *transparencia* de la realidad social.

La concepción historicista crítica que desarrolla Roig, no eurocéntrica ni teleológica, se corresponde con un “humanismo” real; optimista en la medida en que los individuos humanos ejerzan o establezcan un sistema de relaciones sociales que contribuya a su mejoramiento y enriquecimiento como seres racionales y solidarios.



[28]