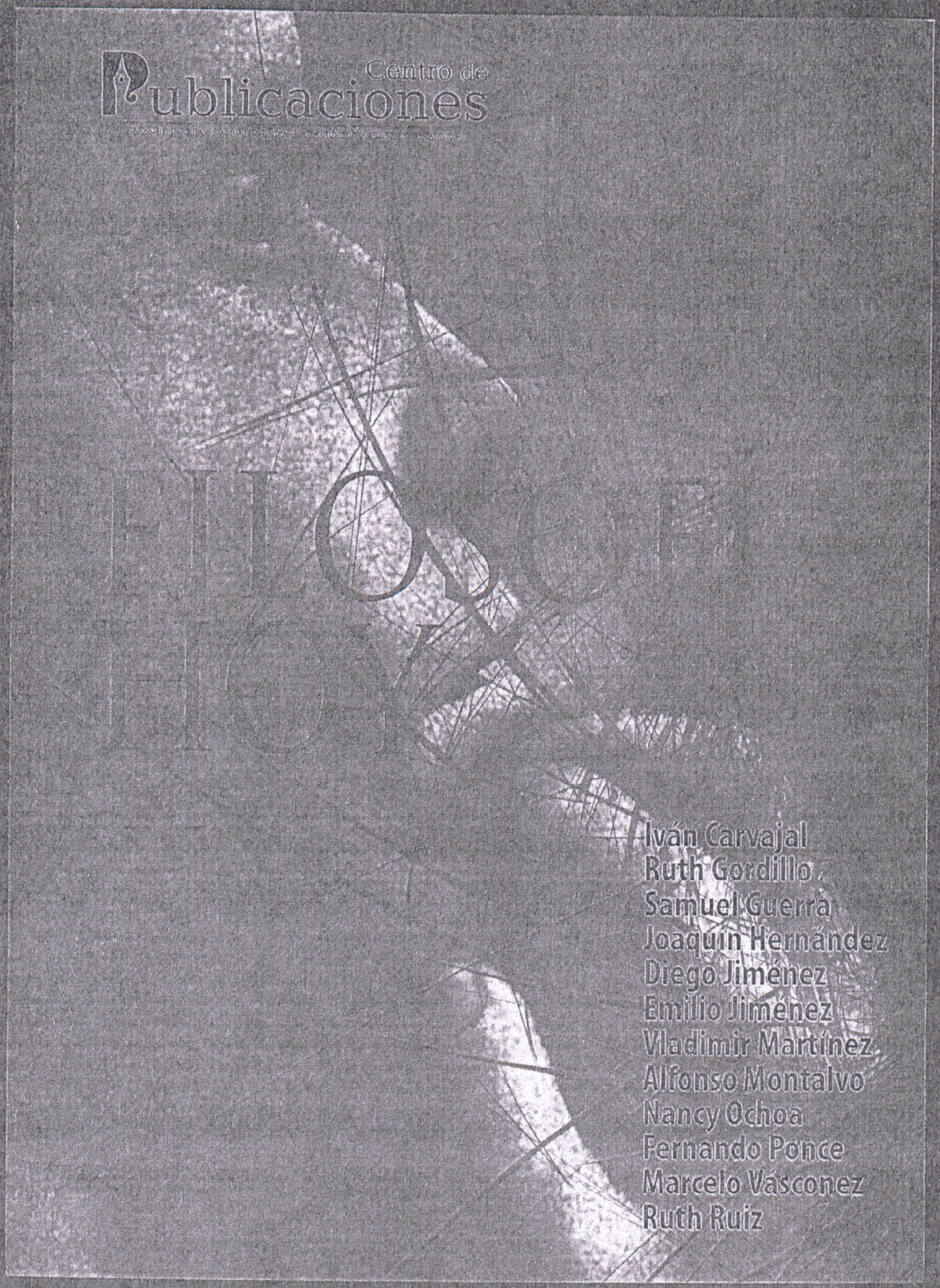

Centro de
Publicaciones
Iván Carvajal
Ruth Gordillo
Samuel Guerra
Joaquín Hernández
Diego Jiménez
Emilio Jiménez
Vladimir Martínez
Alfonso Montalvo
Nancy Ochoa
Fernando Ponce
Marcelo Vásconez
Ruth Ruiz

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Dr. Fernando Ponce León, S. J.
RECTOR

Dr. Fernando Barredo Heinert, S.J.
VICERRECTOR

Dra. Graciela Monesterolo Lencioni
DIRECTORA GENERAL ACADÉMICA

Mtr. César Eduardo Carrión
DIRECTOR DEL CENTRO DE PUBLICACIONES

COMITÉ EJECUTIVO DE PUBLICACIONES
Mercedes Mafla Simon
León Espinosa Ordóñez
Álvaro Mejía Salazar
César Eduardo Carrión

FILOSOFÍA HOY
Iván Carvajal
Ruth Gordillo
Samuel Guerra
Joaquín Hernández
Diego Jiménez
Emilio Jiménez
Vladimir Martínez
Alfonso Montalvo
Nancy Ochoa
Fernando Ponce
Marcelo Vásconez
Ruth Ruiz

ISBN 978-9978-77-255-3

Diseño y diagramación
Fredi Landázuri
landazurifredi@gmail.com

Impresión
PPL Impresores
pplimpresores@gmail.com

Centro de Publicaciones
Av. 12 de Octubre 1076 y Roca
Telfs.: (593-2)2991711
publicaciones@puce.edu.ec

Quito, marzo de 2016

ÍNDICE

Prólogo 7

Las nuevas humanidades y la universidad
Iván Carvajal 9

El lugar del 'sujeto' en la Filosofía contemporánea
Ruth Gordillo R. 35

La Filosofía, el filosofar y los filósofos en la era de la globalización: una mirada "otra"
Samuel Guerra Bravo 61

Problemática de la Filosofía latinoamericana de Arturo Roig con los filósofos postmodernos
Joaquín Hernández Alvarado 85

La Filosofía hoy. Una reflexión desde el pensamiento de Martha Nussbaum
Diego A. Jiménez Bósquez 105

Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: el análisis, la reflexión, la crítica y el cuestionamiento filosóficos en la sociedad de hoy
Efrén Emilio Jiménez 127

Aproximación a la lectura crítica desde el materialismo filosófico
Vladimir Martínez 149

Importancia y ampliación de la argumentación
Alfonso Montalvo Zumárraga 165

El conocimiento humano
Nancy Ochoa Antich 185

El lugar de la Filosofía en Arturo Andrés Roig
Fernando Ponce León 199

La Filosofía del buen vivir
Marcelo Vásconez Carrasco 223

Del símbolo al mundo imaginal
Ruth Ruiz Flores 245

Notas bio-bibliográficas 267

EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN ARTURO ANDRÉS ROIG

Fernando Ponce León

Resumen

Este artículo analiza cómo la reflexión que Roig hace sobre el comienzo de la filosofía configura otras problemáticas filosóficas igualmente importantes en su obra, como la caracterización epistemológica de la filosofía, la constitución del sujeto, el comienzo específico de la filosofía en América Latina, la relación de esta con la historia de las ideas, y sus principales tareas. Queremos mostrar la manera en que su a priori antropológico actúa como filosofía primera y finalmente concluir con tres observaciones en torno al lugar que la filosofía ocupa en el pensamiento de Roig y puede ocupar, inspirándonos en él, en el momento presente de la cultura. El artículo puede ser útil como una introducción sistemática al pensamiento de este filósofo argentino.

Abstract

This article attempts to analyze the thought of Arturo Andrés Roig concerning the point of departure for Philosophy and how this reflection has influenced other important philosophical discussions in his writings; for example, the epistemological status of philosophy, how the subject is constituted, the specific point of departure of philosophical thought in Latin America and the relation of this philosophy to the history of ideas and the ensuing tasks of importance to be pursued. We hope to show how his anthropological a priori functions as philosophia prima. We will

conclude with three observations regarding the place that Philosophy has taken in the thought of Roig; this same reflection could become a moment of inspiration for us now within our present culture. We hope that this article may possibly be useful as a systematic introduction to the thought of this philosopher from Argentina.

Introducción

Arturo Andrés Roig inició su actividad académica como profesor de filosofía antigua e investigador de las ideas en la provincia de Mendoza, Argentina. Entre fines de los 60 e inicios de los años 70, la filosofía "tomó lugar" en el pensamiento de Roig como actividad vital en el marco de los debates sobre filosofía latinoamericana y sobre historia de las ideas, lo que traería notables consecuencias para el quehacer filosófico en América Latina (Paladines, 2013, pág. 16; Cerutti Guldberg, 2009, pág. 180). Como él mismo lo explica, "una historia de las ideas implica, no solo una determinada manera de entender la filosofía y su historia, sino también el sentido que la filosofía tiene y ha tenido para la nacionalidad y más allá de ella, para esa otra realidad cultural más vasta que la comprende, la realidad continental" (Roig A. A., 1977/1991a, pág. 40).

Relacionar este filósofo con la pregunta sobre el lugar de la filosofía suscita por lo menos tres preguntas. ¿Qué lugar ocupa la filosofía en el pensamiento de Roig? ¿Qué lugar ocupa Roig en el desarrollo de la filosofía? ¿Qué piensa Roig sobre el lugar de la filosofía? Sabiendo que no son pocos los autores que abordan la segunda pregunta, como por ejemplo Ofelia Schutte (1989), Günter Mahr (2003/2009), Carlos Pérez Zavala (2005), Horacio Cerutti (2009a y 2009b) y Carlos Paladines (2013), nos concentraremos en la primera y tercera preguntas. Estudiaremos el lugar que la filosofía ocupa en el vasto pensamiento de Roig respecto a algunas preocupaciones importantes para la mayoría de los filósofos, y en relación con la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana. De manera más precisa, examinaremos las reflexiones de Roig sobre el "lugar" en que comienza la filosofía en algunos de sus textos claves de los años setenta,

de forma que podamos sacar conclusiones pertinentes sobre el lugar de la filosofía hoy, tema general de nuestra investigación.

Este trabajo tiene limitaciones. La principal es que no se hará ninguna referencia al "giro lingüístico" que caracterizó el pensamiento de Roig desde los años ochenta.[1] Aunque su teoría del texto y sus reflexiones sobre el discurso y el lenguaje son imprescindibles para conocer el conjunto de su obra, deberemos omitirlas para concentrarnos mejor en el tema de esta investigación, además de las inevitables razones de espacio. Tampoco se desarrollará aquí la idea de la filosofía como servidora de la emancipación. Basta saber que este asunto ya fue tratado, y mejor, en una anterior ponencia.[2]

El comienzo de la filosofía y el a priori antropológico

El problema del comienzo de la filosofía puede ser abordado de dos maneras (Roig A. A., 1975/2013, pág. 112). Puede consistir en una investigación sobre la fecha de inicio de una determinada corriente o escuela, en cuyo caso estaríamos frente a una cuestión erudita, externa al filósofo y a la misma filosofía, y más propia de la historia de la filosofía en su sentido clásico y académico. O puede ser también una investigación sobre las condiciones que originan el filosofar (Roig A. A., 1981, pág. 11), y en tal caso se tratará de una indagación filosófica sobre el sentido de esta actividad, una pregunta histórica en el sentido fuerte del término. Según este segundo enfoque, el problema del comienzo de la filosofía no es un asunto que al filósofo le sea permitido abordar o no según sus inclinaciones historiográficas; es una tarea, un quehacer subjetivo, porque involucra al filósofo, y consustancial, porque hace a la naturaleza misma de la filosofía. Además, es un problema que no se resuelve de una vez por

1 Cuando los conocedores del pensamiento de Roig utilizan esta expresión no le dan el mismo sentido que tiene en el ámbito de la filosofía analítica de lengua inglesa. Se refieren al cambio que tuvo el filósofo argentino en su manera de abordar e historiar las ideas. De considerarlas en sí mismas o en un contexto determinado, pasó a entenderlas como signos de algo, como discursos representativos de aspiraciones libertarias o sustentadoras del status quo.

2 Este artículo es resultado de una ponencia con el mismo título presentada el 12 de abril de 2014 en el marco del seminario de investigación "El lugar de la Filosofía hoy, fase 2", de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

todas en el tiempo, sino que hace parte de toda reflexión sobre la filosofía; es decir remite a comienzos y recomienzos porque las condiciones de posibilidad del filosofar se producen y reproducen a lo largo de la historia humana.

Roig entiende la cuestión del comienzo de la filosofía como una pregunta por las condiciones de posibilidad del filosofar. Como buen conocedor de Hegel, muestra que el filósofo alemán recurre a tres enfoques básicos cuando aborda esta cuestión (Roig A. A., 1981, págs. 85-97). Dos son de carácter socio-histórico, el primero de ellos fundado en su filosofía de la historia y en los conceptos de florecimiento y decadencia, y el segundo estructurado en torno al concepto de libertad. El tercer enfoque es de un tipo que Roig denomina "de los tiempos largos". Siguiendo a Hegel en el segundo de estos tres enfoques, Roig dice que la filosofía, y con ella su historia, comienza cuando suceden dos hechos. Primero, cuando lo absoluto, que es objeto propio de la filosofía, deja de ser expresado como representación (religiosa, artística, mítica, etc.) y se enuncia como concepto (Begriff). Segundo, cuando existe libertad política. El comienzo de la filosofía, para Hegel, "no es un hecho de un hombre aislado sino de una comunidad que se ha constituido como Estado" (Roig A. A., 1971, pág. 11).

Es decir, la filosofía comienza cuando el pensar se ejerce como resultado de una doble liberación o, dicho de otra manera, en la concurrencia de "dos formas de libertad, la ontológica (identidad de forma y contenido) y la política (nacimiento del ciudadano y del Estado)" (Roig A. A., 1971, pág. 11). Eso que Roig llama libertad ontológica, y que en ocasiones también denomina "libertad de pensamiento" (Roig, 1974/2013, pág. 75; 2009, pág. 97), resulta de la liberación del pensamiento respecto a la representación para acceder "al plano de lo universal (al plano del 'concepto' hegeliano)" (Roig A. A., 1971, pág. 12). A esta libertad Roig la caracteriza también como "capacidad de pensar lo universal sin estar atado a singularidades que lo impidan mediante.... la razón" (Roig A. A., 1975/2013, pág. 115).

Sin embargo, esta libertad no basta para que comience la filosofía; es preciso que exista un pensar filosófico que surja "del modo de relación

del pensar con la realidad histórica, asumida como aquella realidad a partir de la cual el hombre americano afirma su individualidad desde el plano de su universalidad que le es dialécticamente consubstancial" (Roig A. A., 1971, pág. 12). Un pensar filosófico con estas características es llamado sincrónico, no respecto a la filosofía europea, sino respecto a su propia realidad histórica. Por esto, para el florecimiento de la filosofía es necesaria también la libertad política, aquella "capacidad de obrar teniendo en cuenta lo universal como principio o ley del individuo" (Roig A. A., 1975/2013, pág. 115). Gracias a esta libertad existen ciudadanos y el Estado, como lo demuestra el ejemplo de Grecia. Cuando el pensamiento alcanza este tipo de libertad, la libertad política cobra verdadero sentido; y cuando esta se alcanza, es posible el desarrollo del pensamiento libre en el sentido hegeliano. "El ejercicio de la filosofía en su sentido pleno supone el ejercicio de la libertad política" (Roig A. A., 1975/2013, pág. 115).

Sirviéndose de la historia de la conciencia o de las etapas de la concientización según Hegel, Roig llega a una de las formulaciones centrales de su pensamiento filosófico: el a priori antropológico. En su continuo distanciarse del mundo por el cual el ser humano se constituye sujeto y el mundo se convierte en su objeto, dice Roig, el ser humano pasa por tres momentos: "la conciencia", la "autoconciencia" o "conciencia de sí", y la "conciencia de sí y para sí". En el segundo momento la conciencia humana se reconoce y aprehende como sujeto, además de reconocer el mundo como objeto suyo, un objeto que no le es extraño. Sin embargo, la conciencia solo alcanzará su plenitud en el momento de la conciencia de sí y para sí porque allí "aparece un nuevo elemento, de carácter valorativo, axiológico, que está suponiendo un ejercicio de la voluntad y que permite alcanzar aquel reconocimiento en su plenitud" (Roig A. A., 1975/2013, pág. 114).

La filosofía comienza entonces con un "acto valorativo originario" o "acto originario de autoafirmación a partir del cual el hombre se constituye como sujeto" (Roig A. A., 1981, págs. 76-77). Roig lo llama el a priori antropológico, el cual significa en terminología hegeliana una actitud de autorreconocimiento o de "autoafirmación del sujeto filosofante" (Roig A. A., 1981, pág. 14). También podría decirse que no es una sino dos acti-

tudes, o dos facetas de una misma actitud que necesariamente van juntas: "querernos a nosotros mismos como valiosos" y "tener como valioso el conocernos a nosotros mismos" (Roig A. A., 1981, págs. 11, 91). En el momento de la conciencia de sí existe un sujeto que se reconoce como tal, pero no necesariamente que se tiene como un sujeto valioso para sí mismo y para otros. Solo en el momento del "para sí", el sujeto se autorreconoce como valioso en dos de sus dimensiones fundamentales: en su existencia y en el conocimiento de sí. Hay que precisar que esta segunda dimensión, la cognitiva, no consiste únicamente en que el sujeto sea para sí mismo el tema de su conocimiento, algo que parecería insinuarse en la expresión "conocerse a sí mismo", que usa Roig. Esta dimensión comprende también el conocerse mediante herramientas conceptuales propias o apropiadas por el sujeto, lo que sugiere la fórmula "conocerse por sí mismo" que también es de Roig (los subrayados son míos).

Caben tres notas a propósito del a priori antropológico. Primero, en ocasiones Roig sintetiza la formulación del a-priori antropológico en frases como "ponerse para sí y valer sencillamente para sí" (Roig A. A., 1971, pág. 12) o "tenernos a nosotros mismos como valiosos" (Roig A. A., 1975/2013, pág. 111), como si quedara fuera la dimensión cognitiva del valer para sí, y se mantuviera únicamente su dimensión existencial. Pero esto no es más que un atajo discursivo como puede verse en los diversos pasajes en los que saca todas las consecuencias del a-priori antropológico.

Es importante ver, en segundo lugar, que el autorreconocimiento propio de esta actitud fundante y posibilitante de la filosofía no excluye sino que más bien exige el reconocimiento de los otros también como sujetos. Como lo dice Mahr (2003/2009, pág. 340.), "Lo específico del a priori antropológico se produce por el modo procedural del autorreconocimiento y por el carácter específico que tiene el reconocimiento de los demás. Para ser hombre en sentido pleno, es necesario aceptar la dignidad de los otros hombres, de verlos como valiosos".

Por último, este acto valorativo originario es la hipótesis fundamental de pensamiento de Roig, y como tal no es demostrable. Es una toma de posición de carácter axiológico con la cual comienza la filosofía, según él. Y aunque no se estuviera de acuerdo con esta afirmación, hay que admitir que con el a priori antropológico comienza su filosofía, en sentido

lógico, no cronológico, como intentaremos verlo en algunos aspectos importantes de esta producción intelectual.

La filosofía como saber de vida y saber normativo

La filosofía es sobre todo un "saber de vida" antes que "saber científico" (Roig A. A., 1981, pág. 11). Reflexiona y enseña sobre el "modo de ser del hombre", y por esto es un saber práctico en el sentido clásico del término, no un conjunto de conocimientos con finalidad utilitaria. En un texto relativamente reciente Roig cita a Sartre cuando dice que "toda filosofía es práctica, aún aquella que parece en un primer momento como la más contemplativa" (Roig A. A., 2003, pág. 249). De manera sugerente explica el aspecto práctico de la filosofía mediante las metáforas de la casa y del camino presentes en casi todos los filósofos. Valiéndose de ellas afirma que, salvo pocas excepciones, los filósofos se han ocupado de la construcción del "ámbito indispensable para el desarrollo pleno de la vida material y espiritual de los seres humanos" (Roig A. A., 2003, pág. 250), recurriendo a métodos distintos y en ocasiones olvidando o despreciando otros saberes vitales por considerarlos menos rigurosos o serios.

Con este enfoque fundamental, Roig critica de dos maneras las ideas kantianas sobre la filosofía que hasta entonces le han servido de punto de arranque. En primer término, sostiene que la filosofía, en su intención declarada de ser exclusivamente un saber crítico sobre el modo humano de conocer, implica ya un aspecto regulativo. La filosofía, tal como la entiende Kant, no solo nos dice cómo es posible el conocimiento científico del mundo; al hacerlo también nos indica cómo debemos proceder para conocerlo científicamente. En este sentido la filosofía es normativa por su misma estructura, no por exigencias externas. Luego, el asunto sobre el que versa la filosofía - o su "objeto" aunque Roig rara vez usa este término para referirse al tema de la filosofía - no es únicamente el conocimiento científico, sino el modo de ser del hombre, algo que reconocería Kant cuando sostiene que la metafísica es una exigencia espontánea e inevitable del hombre, una apremiante e irrenunciable necesidad. Por esto, dice Roig, la filosofía de Kant se asienta en dos tipos de a priori:

los juicios sintéticos a priori sobre los cuales se funda la ciencia, y el a priori antropológico. En los hechos, sin embargo, Kant desarrolló mucho más el primer tipo de a priori a expensas del segundo.

Roig entonces entiende la filosofía como un saber crítico que se cuestiona a sí mismo, y en esto sigue a Kant y a muchos otros pensadores anteriores a él. Pero a diferencia de las afirmaciones explícitas de Kant, aunque no de sus supuestos, afirma que la filosofía es también normativa por su propia esencia. Por esto dice al inicio de su principal obra que "lo crítico no se reduce a una investigación de los límites y posibilidades de la razón, con una intención exclusivamente epistemológica... Se trata de una meditación en la que no solo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica [...] un saber normativo que tiene en cuenta no solo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que hace uso de esta razón" (Roig A. A., 1981, pág. 9).

La normatividad de la filosofía puede entonces entenderse de dos maneras. Primero, ella es "un programa de vida" no porque entregue recomendaciones seguras sobre todos los aspectos de la cotidianidad, sino porque consiste en una reflexión crítica sobre lo que hay que hacer y saber en la construcción de la propia vida; "El filosofar es función de la vida", nos dice Roig (Roig A. A., 1981, pág. 13). Luego, la filosofía es un "programa de conocimiento". Esto no quiere decir que los contenidos estén ya dados, como si existiera en algún lugar un temario universal de filosofía. Lo que Roig quiere decir es que la naturaleza misma del quehacer filosófico determina normas o pautas para alcanzar un discurso filosófico o, como dice en varios lugares, para organizar el saber filosófico. El entender la filosofía de una cierta manera, en concreto como sabiduría o saber vivir, determina qué ha de hacerse o qué ha de evitarse para filosofar adecuadamente. Incluso si la filosofía solo fuera una crítica de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, ella ya debería decirnos cómo hacer o no hacer esta crítica de la razón.

El primer sentido de la normatividad de la filosofía, como reflexión crítica sobre lo que hay que hacer y saber en la construcción de la propia vida, se expresa en el a priori antropológico. Roig lo llama un acto valorativo originario, como hemos visto. Además de esto, o precisamente por ser esto, funciona como pauta primera del filosofar, es decir como una pauta que engloba todas las otras pautas que se refieren a la constitución del saber filosófico, a tal punto que Roig la califica con el término clásico de "natura naturans". No otra cosa dice al afirmar que "La normatividad del a priori antropológico condiciona toda otra forma posible de normatividad, aun las que se puedan establecer para el pensamiento lógico en relación con el problema de la naturaleza del sujeto" (Roig A. A., 1981, pág. 14). Además, la normatividad en el segundo sentido, se expresa en diversas pautas metodológicas o temáticas para filosofar, pautas implícitas en el a priori antropológico. Roig no es muy claro respecto al número y orden de estas pautas; en un momento propone siete[3] pautas del filosofar latinoamericano (1975/2013, pág. 108), pero años más tarde, y hablando del mismo texto, dirá que son cinco[4] (Roig A. A., 1981, págs. 16-17).

La cuestión del sujeto o la sujetividad

Todo lo dicho anteriormente sobre el comienzo de la filosofía puede resumirse al decir que "no hay 'comienzo' de la filosofía sin la constitución de un sujeto" (Roig A. A., 1981, pág. 76). Es decir, la filosofía comienza cuando hay alguien no solo capaz de filosofar sino de hecho haciendo filosofía en cuanto sujeto, no meramente como repetidor o divulgador de lo hecho por otros filósofos. Con lo cual el problema central de Roig se desplaza del comienzo de la filosofía al de la "constitución del ser humano como sujeto y por eso mismo a [el problema de] la realización del hombre en cuanto hombre" (Roig A. A., 1981, pág. 79). A la cuestión del sujeto Roig la llama con el neologismo "la sujetividad" por razones

3 1) Hacer filosofía como filosofía sin más, 2) tenernos como valiosos para nosotros mismos, 3) tomar conciencia de los límites del "nosotros mismos", 4) asumir lúcidamente nuestra radical historicidad, 5) determinar y denunciar las formas de alienación de nuestro pensamiento, 6) Tomar conciencia de la unidad de destino en las sucesivas etapas de realización del "nosotros mismos", 7) reelaborar los campos del saber de nosotros mismos, como formas de un saber de liberación.

4 1) La afirmación del sujeto, 2) reconocimiento del otro como sujeto (comprensión de la historicidad de todo hombre), 3) determinación del grado de legitimidad de la afirmación de nosotros mismos como valiosos, 4) exigencia de organizar una posición desde nuestra propia empiricidad histórica, 5) la constitución de un saber de liberación, que excede a la filosofía misma.

que luego se explicarán. Con ánimo de simplicidad vamos a exponer las características con las cuales Roig describe este "sujeto filosofante" y su problemática hablando sencillamente de "el filósofo".

Quien filosofa es un ser concreto de carne y hueso; no es el Espíritu ni la Razón, como dicen algunas reflexiones hegelianas sobre el comienzo de la filosofía según cualquiera de sus tres enfoques, ni tampoco un sujeto pensante puro al estilo del ego cartesiano. Esta observación que parece anodina es necesaria para ilustrar lo que Roig entiende por "sujeto empírico" (Roig A. A., 1981, pág. 76), la fórmula con la cual resume su propia concepción en esta problemática de la modernidad, y cuya explicación se entiende mejor si seguimos la lectura de Mahr (2003/2009, págs. 338-340), en lugar de las observaciones dispersas y no siempre claras del mismo Roig.

Ser un ente histórico de carne y hueso no es algo que distinga al humano del animal. Tanto el uno como el otro están insertos en el tiempo y la contingencia debido a su corporeidad, y en este sentido son seres históricos, ninguno más que el otro. Ahora bien, el ser humano, sin dejar de ser corporal, comienza a ser sujeto cuando se experimenta a sí mismo como ser histórico y sobre todo cuando adquiere conciencia de su historicidad. Incluso aquí hay que precisar que el mero sentirse o experimentarse como corporal, contingente e histórico tampoco es exclusivo del ser humano, puesto que - así se supone - los animales también lo hacen. Prueba de esto es que todo ente humano o animal tiende a perseverar en su ser, lo cual supone un cierto grado de autoestimación en la base de su enfrentamiento con los objetos del mundo y de su consecuente impulso de vida, dice Roig inspirándose en Spinoza. En otras palabras, lo característico del ser humano se expresa de dos modos. Primero, se reconoce, y no solo se experimenta, como histórico y contingente; su "tenerse por valioso" es autoconsciente, no meramente un sentimiento. Segundo, se sabe distinto de la naturaleza y separado de ella; por esto la trata como objeto, a pesar de seguir siendo un ser corporal al igual que el animal y, como él, seguir inmerso en ella.

Hay que notar que Roig no otorga prioridad a lo espiritual sobre lo somático ni viceversa; para él no existe prioridad ni dualidad entre estos

dos elementos, pero sí énfasis argumentativos según los contextos. Ante quienes tienden a separar el ser humano de la naturaleza Roig enfatiza su corporeidad, y tal vez por esto conceptualice al sujeto humano como "empírico" aunque bien le sentarían otros calificativos. De manera recíproca, ante quienes interpretan el conatus humano como mera supervivencia física, Roig insiste que el sostenimiento y la preservación de la dignidad humana es también un acto humano.

En otro enfoque, el filósofo en cuanto ser histórico es también un ser colectivo o social. Para poner en relieve esta idea, Roig llama "sujetividad" a la cuestión filosófica del sujeto y su constitución, prescindiendo del término "subjetividad" por parecerle que connota la individualidad sobre la cual tanto insiste la filosofía moderna y de la cual él quiere alejarse. Como dice Mahr, uno de los pilares de la visión filosófica de Roig es la defensa de una concepción de sujeto que resulta más amplia que la noción de individuo cuando incorpora lo común que constituye y a la vez excede al sujeto (2003/2009, pág. 341).

Roig reflexiona sobre esta característica al explicar por qué el sujeto del a priori antropológico es plural, por qué se trata de ponernos "a nosotros mismos" como valiosos y no a "sí mismo", como dice la fórmula original de Hegel. La respuesta viene de tres maneras. En primer lugar, Roig parte de una constatación sociológica: todo ser humano está integrado en una totalidad social, no existen individuos singulares aislados de su contexto y esto vale como es natural también para el sujeto que filosofa.

En segundo lugar, la actividad misma de filosofar es una reflexión sobre lo universal, tiene pretensiones de expresar algo de manera universal, y por consiguiente el individuo que filosofa debe reconocerse en lo universal, lo cual le lleva a prescindir de sus determinaciones singulares. Como dice Roig (Roig A. A., 1981, pág. 77), "'Tener como valioso el pensarnos a nosotros mismos' implica la acción de pensarse en general, de darnos una determinación que va más allá de la subjetividad, ya que es connatural al pensar plantear sus respuestas en relación con lo universal". De aquí que Roig diga, siguiendo a Hegel, que la filosofía necesita un "pueblo", término que ha de leerse como metáfora de "universal". Es decir el

filosofar siempre se hace en plural porque el filósofo adopta la perspectiva de lo universal: "... la filosofía necesita además de la forma concreta de un pueblo... El sujeto que se afirma como valioso... no es pues un sujeto singular, sino plural, en cuanto que las categorías de 'mundo' y de 'pueblo' hacen referencia justamente en él a una universalidad solo posible desde una pluralidad" (Roig A. A., 1981, pág. 11).

En tercer lugar, el "nosotros" que se tiene a sí mismo como valioso significa un horizonte de comprensión para el ejercicio de la filosofía. Justamente porque la filosofía es un saber con pretensiones de universalidad, y porque el filósofo es un ser situado y determinado por un contexto social particular, el "nosotros" se refiere a la realidad histórico-cultural en la que vive el filósofo, y que para Roig se llama América Latina. Esta afirmación es ciertamente compleja, y por esto Roig la matiza de dos maneras. Decir que se filosofa desde América Latina no implica considerar esta entidad histórico-cultural como enteramente independiente respecto al sujeto filosofante y su discurso, como si fuera "objetiva" en el sentido de opuesta al sujeto. América Latina es tanto un "ser" como un "deber ser", con lo cual Roig nos dice que "nosotros los latinoamericanos" es también un proyecto, un a priori, que orienta el discurso del filósofo. No solo que el filósofo está inserto en una historia y cultura particulares; el filósofo que se dice latinoamericano y que quiere filosofar como tal crea y "re-crea" esta identidad con su discurso al suponerla, al tomarla como hipótesis de sus reflexiones. El segundo matiz se refiere a la diversidad cultural de hecho que caracteriza a América Latina. Frente a este hecho innegable, cabría decir mejor "nosotros, algunos latinoamericanos", afirmación con la cual se reconoce que "la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el 'nosotros'... De este modo, cada uno de nosotros, cuando se declara latinoamericano lo hace desde una parcialidad" (Roig A. A., 1981, pág. 20).

La Filosofia y América Latina

Si los rasgos principales de la filosofía son los expuestos, nos preguntaremos ahora por la forma o características que asume la filosofía

en su relación con América Latina según nuestro autor. Como ya se dijo, Roig estuvo muy presente en los debates sobre la filosofía latinoamericana y sus escritos al respeto son abundantes, y no menos lo son los estudios sobre Roig y la filosofía latinoamericana. Aquí no se pretenderá resumir toda esta producción, sino únicamente indicar las líneas principales que provienen de su reflexión sobre la filosofía y que marcan o marcaron el debate sobre filosofía latinoamericana, con el claro riesgo de ser demasiado esquemáticos.

El comienzo de la filosofía en América Latina

Si la filosofía nace en la concurrencia de dos libertades, la política y la llamada "ontológica" o "de pensamiento", cabe preguntarse cuándo apareció en este continente. Si hubiera que seguir a Hegel, debería afirmarse que la condición de libertad política, que consiste en el aparecimiento de ciudadanos y de un Estado, se dio con las declaraciones de autonomía y el surgimiento de las repúblicas latinoamericanas, en el siglo XIX, en "la hora de la espada", como dice Juan Bautista Alberdi. Sin embargo, Roig rechaza esta lectura del comienzo de la filosofía.

Lo que sucedió en las primeras décadas el siglo XIX fue solamente un cambio en el ordenamiento político, pero no el surgimiento de una auténtica condición de libertad para la filosofía. La ruptura política "no supera el horizonte de la 'descolonización política'". Y no lo hace porque en las independencias de aquel entonces al mismo tiempo "se postulaba una 'neocolonización económica y cultural'" (Roig A. A., 1971, pág. 13). Solamente cuando empezó a hablarse de una segunda independencia a mediados del siglo XIX para "pensar por nosotros mismos" puede decirse que apareció una condición para hacer filosofía en América Latina.

En términos del a priori antropológico, el "para sí" que sostenían los nuevos ciudadanos republicanos era más bien un proyecto que una realidad; las constituciones no eran reales, sino únicamente posibilidades no desarrolladas. Lo que sí puede afirmarse es que "con la independencia política no comienza el filosofar americano, sino que simplemente se plantea la posibilidad de un comienzo" (Roig A. A., 1971, pág. 11). Además, en la época de la independencia despuntó un "ponerse para sí mismo" y un

"tenerse como valioso para sí" en términos políticos, pero este "para sí" político no se desarrolló al punto que se alcanzara el "tener por valioso el conocerse por sí mismo", grado último del desarrollo de la autoconciencia.

Así mismo, la Ilustración y la escolástica de inicios del s. XIX no serían momentos de comienzo de la filosofía, según lo que piensa Roig. Son "tan solo tendencias con las que se cumplía el oficio filosófico en aquellos primeros años" (Roig A. A., 1971, pág. 12), aunque sí se podría ver un comienzo de la filosofía en ellos si se considera que representaron un pensar "negativo" o de protesta, un cierto "ponerse para sí" aunque no desarrollado.

El comienzo de la filosofía ocurre realmente cuando la juventud romántica exige la "autoconciencia nacional" explícitamente, lo cual se ve en Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello y José Enrique Rodó, por citar los más conocidos. Son los "próceres de la emancipación mental" que siguieron a los "próceres de la emancipación política", en términos de L. Zea.

Además de ese primer comienzo, en los años sesenta y setenta se inaugura un nuevo comienzo del filosofar americano, pero con nuevas características. El "ponernos a nosotros mismos como valiosos", que es la condición política para el comienzo de la filosofía, "se ha enriquecido en la medida en que hemos descubierto los modos de alienación bajo los cuales los primeros comienzos del pensar americano quedaron desvirtuados e inutilizados para el hombre americano mismo" (Roig A. A., 1971, pág. 13).

La historia de las ideas

Así como Roig critica la interpretación simplista de la condición política del filosofar, que vería en la autonomía política condición suficiente para la filosofía, también hace una crítica a la preeminencia del concepto en la comprensión de la filosofía, idea sostenida por Hegel como segunda condición para el comienzo de la filosofía. Para el filósofo alemán, todo lo anterior al comienzo de la filosofía son filosofemas, "o sea, los contenidos de pensamiento ocultos bajo su representación" (Roig A. A., 1971, pág. 13). Todo esto constituye la prehistoria de la filosofía, y no le interesa,

pues él se ciñe a su noción estricta del concepto como elemento definitorio de la filosofía, que prolonga lo que ya decía Kant.

Es verdad que la filosofía tiene su propio objeto y método, y comienza en el "hecho capital de 'tener como valioso el conocerse por sí mismo' mediante los instrumentos adecuados de este conocer que no son otros que los de la razón" (Roig A. A., 1971, pág. 14). Pero con la expulsión de lo prefilosófico del campo de interés del filósofo la misma filosofía pierde mucho. El desarrollo del "para sí" que se hace por grados implica un permanente proceso de autodescubrimiento, de autocomprensión y de autocrítica para lo cual el "concepto" como lo piensa Hegel, resulta estrecho. Existen, en este proceso, modos de pensar que si bien no son filosóficos, "inciden sobre el pensar filosófico condicionándolo" (Roig A. A., 1971, pág. 15). Un ejemplo se encuentra en el caso de Alberdi y su tiempo. Si bien este intelectual argentino marca un inicio del filosofar, no estuvo exento de los modos de alienación en su época. "El descubrimiento de la alienación no lo hacemos generalmente desde el concepto sino cuando descubrimos el mundo preconceptual que rodea y acecha el concepto, descubrimiento este que se ha ido produciendo hasta ahora no con instrumentos lógicos, sino por obra de aquella y cruel dolorosa experiencia histórica" (Roig A. A., 1971, pág. 15).

Además la identificación entre quehacer filosófico y crítica del concepto excluiría otras formas culturales que incluyen pensamiento, y que son simultáneas al desarrollo de la filosofía. Roig se refiere a las ideologías entendidas como formas de saber a-crítico, pero que contienen modos de conocimiento desarrollados en directa relación con la filosofía.

De aquí que Roig (1971, pág. 14) sostenga que "justamente como consecuencia de esta necesidad de ampliación del campo historiográfico filosófico se ha constituido en nuestros días ese espacio nuevo de trabajo al que denominamos 'historia de las ideas'". Lo describe como "aquel saber que se interesa por las formas encarnadas del pensamiento, aun cuando esas formas sean puros filosofemas en el sentido negativo que le dio Hegel al término" (Roig A. A., 1971, pág. 14). Esta es su conocida tesis de la "ampliación metodológica" en historia de la filosofía y en la historia de las ideas, en su primera versión (Roig A. A., 1973/2013, págs. 72-73).

Roig precisa que la historia de las ideas no es "historicismo" en el sentido de "historia externa de las ideas", actitud filosófica que afirma que el hecho vale por sí mismo y no por la interpretación del hecho, como lo sostiene la corriente intellectual history. La historia de las ideas implica "los derechos de la subjetividad" (Roig A. A., 1971, pág. 15), es decir el reconocimiento de la necesaria interpretación de los hechos que se abordan en la historia, pues no hay hechos desnudos. "Levantar en alto el derecho a la subjetividad significa... dar en los fundamentos para alcanzar aquel ponernos a nosotros mismos como valiosos y hacer posible un nuevo comienzo, el nuestro, de la filosofía americana" (Roig A. A., 1971, pág. 15).

La conclusión es que "un verdadero comienzo de la filosofía americana únicamente podrá lograrse para nosotros según vemos ahora, no solo poniéndonos la exigencia de pensar, sino también viendo ese pensar en relación con su circunstancia histórica, y para esto habremos de romper con los márgenes de una lógica pura e introducirnos en el mundo de los filosofemas, a los que un tanto ingenuamente Hegel creyó posible separar del concepto. En verdad, hasta el más sublimado concepto supone un mundo de filosofemas, de formas enmascaradas de pensamiento, de donde la necesidad de hacer tanto historia de la filosofía como historia de las ideas... solo así podremos alcanzar nuestro modo de ponernos conscientemente como valiosos para nosotros mismos" (Roig A. A., 1971, pág. 15). A esto contribuye la historia de las ideas.

La filosofía hecha y por hacerse en América Latina

Roig adscribe a la tesis de Leopoldo Zea según la cual la filosofía latinoamericana es "filosofía sin más". Esta tesis no es exclusivamente una descripción del ejercicio filosófico tal como de hecho ha sucedido en ciertos pensadores, aunque no en todos. Es sobre todo una de las pautas del pensamiento latinoamericano según la cual el "filosofar sin más" en América Latina ya constituye eso que quiere ser nombrado como filosofía latinoamericana o filosofía de América Latina. Más sucintamente, esta es la filosofía de siempre pero latinoamericanizada. Asunto ocioso y bizantino es pues discutir si es posible o no la filosofía en América Latina, porque ya existe (Roig A. A., 1991b, pág. 171).

Esta tesis surgió "como reacción contra el pintoresquismo y la caracterización externa, sobre la cual se intentó en más de una vez alcanzar la "originalidad" de lo americano, en los diversos campos de la cultura" (Roig A. A., 1975/2013, pág. 109). Interpretada por Roig, quiere decir que la filosofía que se ejerce en esta parte del mundo no necesita enfocarse en temas o asuntos considerados como exclusivamente latinoamericanos, y en este sentido "originales", para validarse como filosofía. En razón de su propia naturaleza, esta filosofía al igual que cualquier ejercicio filosófico en cualquier parte del mundo, está situada en un tiempo y lugar concretos, porque el sujeto filosofante es histórico. El carácter latinoamericano, o francés o ruso, de un filosofar es intrínseco al filosofar mismo, no es un aditamento externo que provenga del tema tratado. "La filosofía no es pues americana, porque externamente le apliquemos el epíteto, sino que es americana, como es europea, como consecuencia del filosofar mismo. Esto quiere decir 'filosofar sin más' y al filosofar de este modo, estaremos en lo nuestro sin poner lo nuestro desde fuera, se dará la ineludible unidad dialéctica de lo universal con lo particular" (Roig A. A., 1975/2013, pág. 110).

Hay otra interpretación de esta tesis que Roig rechaza. Algunos de tendencia academicista piensan que "filosofar sin más" consiste en reproducir en nuestro continente las mismas condiciones institucionales y el mismo tecnicismo que caracteriza al quehacer filosófico europeo o norteamericano, resguardándolo de utilizaciones extrafilosóficas. Para ellos la norma o pauta de la filosofía que se hace en América Latina es o debe ser la filosofía tal como se la practica en las universidades del primer mundo. Aunque reacios a todo lo que suene a latinoamericano, en el fondo parten del mismo supuesto: lo "original latinoamericano" es externo al quehacer filosófico, pero mientras unos buscan la simbiosis entre ambos elementos, los academicistas defienden la pretendida pureza y atemporalidad del filosofar.

Para finalizar esta sección, es preciso hacer una breve referencia a lo que el mismo Roig (1995/2001, pág. 62) llama el "tema de estudio preferente de una filosofía Latinoamericana". Si el comienzo de la filosofía se sitúa en la constitución del sujeto, como lo sostiene la tesis del a priori

antropológico, el filosofar se hace con y en el desarrollo de este sujeto que necesariamente es un sujeto determinado históricamente, el sujeto latinoamericano. Ahora bien, Roig llama "objetivación" al despliegue de lo que este sujeto es, sirviéndose de la terminología hegeliana. Por esto puede sostener, como una de sus afirmaciones centrales, que la filosofía latinoamericana es "una forma de saber crítico respecto de lo que hemos denominado 'formas de objetivación'" (Roig A. A., 1991c, pág. 187). Esta filosofía "se ocupa de los modos de objetivación de un determinado sujeto, el hombre latinoamericano" (Roig A. A., 1995/2001, pág. 59). Es decir, la filosofía latinoamericana tiene como objeto de estudio las maneras cómo un sujeto - entiéndase los latinoamericanos - se reconoce como sujeto y se reproduce como tal (Roig A. A., 1993/2011, pág. 169).

Roig precisa que el tema de estudio se refiere a los modos de objetivación, no las objetivaciones propiamente dichas; es decir sostiene que la filosofía latinoamericana no es filosofía de la cultura, ni filosofía de la historia, ni filosofía del lenguaje, aunque la cultura, la historia y el lenguaje sean objetivaciones concretas. El interés de la filosofía se centra en el momento productivo de aquellas o cualquier otra forma de objetivación. "Desde este ángulo del momento productivo queremos encontrar el sentido de nuestro filosofar latinoamericano y en eso consiste para nosotros la Filosofía Latinoamericana" (Roig A. A., 1993/2011, pág. 169). De manera complementaria, así como hay objetivación o despliegue del sujeto, también existe lo contrario: alienación, extrañamiento. La filosofía también se ocupa de esto que es pérdida para el sujeto. De donde Roig puede concluir, de manera algo sorprendente en un buen sentido, que la filosofía latinoamericana resulta de un proyecto político porque "los modos de objetivación se dan transidos por un ser y un deber ser sociales" (Roig A. A., 1995/2001, pág. 67).

CONCLUSIONES

La filosofía como saber valioso y vital

La caracterización de la filosofía dentro del conjunto de saberes contemporáneos es una de las tareas más difíciles para filósofos y no filósofos. Roig no entra directamente en este debate que acompaña a la filosofía desde su inicio, pero sí ofrece elementos que contribuyen a una definición de la filosofía.

Primero, la filosofía es fundamentalmente un saber que versa sobre la vida, sobre la construcción existencial de la persona humana. En la medida que el conocimiento es parte de la vida humana, la filosofía también se ocupa de él, pero esto no la hace exclusivamente una teoría crítica sobre cómo conoce el ser humano, contra lo que dice Kant.

Segundo, la filosofía es un saber crítico y riguroso. Como saber crítico, el pensar filosófico comienza cuestionándose a sí mismo, y por esto requiere siempre iniciar con una reflexión sobre su objeto y su método. Como saber riguroso, la filosofía trabaja con conceptos por encima de otras representaciones de la realidad. Precisamente por ser un trabajo conceptual, la filosofía se distingue de las ideas filosóficas, las ideologías y otras formas de aprender la realidad. Esto no quiere decir que las desdeñe; en su trabajo como historiador de las ideas filosóficas de América Latina, Roig es suficientemente enfático al afirmar que la filosofía que se hace en Latinoamérica necesita entrar en diálogo con las ideas filosóficas que se expresan en producciones no filosóficas, lo cual significa una valoración tanto del pensamiento filosófico expresado en estas ideas y estas producciones, como de la misma filosofía.

Tercero, la filosofía es un saber de carácter normativo. Al ser su objeto de reflexión la realización del ser humano, de todo ser humano, no se limita a describir en qué consiste esta realización para mejor entenderla sino que pretende, por su propia estructura, entenderla para mejor ponerla por obra. La filosofía es fundamentalmente práctica, en el sentido clásico, lo cual no quiere decir útil, en el sentido moderno del término.

La filosofía no comparte entonces al menos dos de las características de un saber científico: la objetividad y la neutralidad axiológica, pero

no reniega de la rigurosidad en sus indagaciones. En este sentido, no todo pensar crítico o pensar sobre los fundamentos es filosofía. Sin embargo, se echa de menos en Roig una sistematización de estos tres elementos que hubiera podido dar lugar a la definición de lo que él entiende por filosofía y que se esperaría situada en las bases de su reflexión. Resulta paradójico que mientras él afirma que la rigurosidad y el enfoque crítico son características de la filosofía, su forma de plasmar por escrito sus ideas no proceda con suficiente orden y claridad expositiva.

De cualquier manera, uno de los principales legados de Roig en la reflexión sistemática sobre la filosofía consiste en mostrar que la filosofía comienza con una toma de conciencia ética sobre el propio valor, y en este sentido podría decirse que la ética es su filosofía primera. Quizás la principal prueba de esto es que las filosofías hechas en Europa o Norteamérica rara vez se han presentado como "filosofías regionales", a pesar de serlo, porque se han considerado valiosas y con validez universal. Un paso que todavía falta en América Latina.

La libertad política y la filosofía

Considerándose en línea con Hegel, Roig plantea lo que podría llamarse la "matriz política" de la filosofía: la concurrencia de la libertad política y la libertad del concepto respecto a la representación. El punto aquí no es cuán hegeliano es Roig en este u otros aspectos de su pensamiento, pues de esto no trata el presente artículo, sino qué tan aceptable resulta el tratamiento que da a la libertad política como condición de posibilidad de la filosofía.

A nuestro juicio, esta matriz política de la filosofía depende demasiado de una versión liberal de las libertades. Si bien es convincente que la filosofía comienza cuando consideramos valioso tanto lo que somos como el conocernos a nosotros mismos con nuestras propias ideas, es cuestionable que esto se consiga únicamente con la capacidad de autogobernarse por leyes tenidas por universales para un cierto colectivo social, que así parece que entiende Roig la libertad política. Nos parece que la autoestimación conscientemente asumida depende más de otros factores, como el reconocimiento intersubjetivo o reconocimiento mutuo;

el reconocimiento jurídico que hace de uno sujeto de derechos; el sentido de pertenencia que permite la experiencia de solidaridad; la capacidad sicológica y material de llevar adelante un proyecto personal de vida, entre otros factores, como bien lo explica Axel Honneth (La lutte pour la reconnaissance, 2000). En otras palabras, la constitución del sujeto mediante la autovaloración, esencial para el aparecimiento del sujeto filosofante, es más compleja de lo que hemos leído. Si quisiera expresársela en términos de "libertades" debería apoyarse en una noción amplia de libertad, como el concepto positivo de libertad de "los antiguos", o la idea de capacidades de Amartya Sen, por mencionar solo estos ejemplos. E incluso la noción amplia de libertad nos parece base poco adecuada para definir la sujetividad, uno de los conceptos más sugerentes de Roig.

A más de ello, pareciera que Roig tiene una idea muy particular de la libertad política. Suele entenderse que ella es la capacidad de participar en el gobierno o administración de un Estado, mediante las formas que le son propias. En este sentido el Estado es quien determina qué es libertad política, cuáles son sus alcances, cuáles sus límites. Pero si Roig dice que gracias a la libertad que él llama "política" existen el ciudadano y el Estado, hace que la libertad llamada "política" preceda la constitución del Estado. Más aún, si define esta libertad "política" como la "capacidad de obrar teniendo en cuenta lo universal como principio o ley del individuo", debería entenderse que "lo universal" en esta definición no hace referencia al Estado sino a otra entidad más englobante que este, al cual el ser humano pueda inicialmente referirse y del cual pueda sentirse parte. Solo así se entiende que un obrar acorde a este "universal" instituya, sustente o funde un colectivo en cierta medida menor que sería el Estado junto con los seres humanos que en su ámbito se relacionan, los ciudadanos. Pero entonces la libertad a la cual Roig alude sería algo así como la capacidad de participar en el gobierno o administración de una entidad superior al Estado, o de regirse por principios universales humanos. No hay mucha claridad en este punto.

El humanismo moderno de Roig

El subrayar el a priori antropológico como base del filosofar es una de los mejores aportes de Roig a la filosofía latinoamericana y mundial. Al hacerlo, Roig quiere poner al ser humano como protagonista de su propio hacerse y pensarse, frente a corrientes contemporáneas de pensamiento que enfatizaban la centralidad de la "Historia", la "Estructura", y otras entidades de este calibre.

Esta opción axiológica en filosofía, que se transforma en una opción metodológica y luego práctica, es de gran importancia para el lugar que la filosofía tiene todavía que ocupar en el mundo de hoy. En momentos en que la tecno-ciencia ocupa espacios cada vez mayores de la existencia humana, es saludable recordar que una justa valoración de nosotros mismos y de lo que podamos saber sobre nosotros mismos conduce necesariamente a admitir que el conocimiento sobre lo humano está rodeado en buena parte de incertidumbre, y que difícilmente podrá ser de otra manera. El afán por gestionar eficientemente todos los aspectos de la vida tiene como precio la simplificación de lo que podamos saber sobre nosotros mismos, con todos los peligros que esto acarrea. En la línea de Roig, la filosofía tiene todavía la tarea de criticar este afán. A esto se le podría llamar el humanismo de Roig.

Hay que señalar, para finalizar, que este humanismo es - todavía - de corte moderno. A pesar del neologismo "sujetividad" con el cual Roig quiere referirse a la cuestión del ser humano en cuanto parte de un todo social, y sin la connotación individualista presente en "subjetividad", la referencia es todavía a la conciencia individual, por más inmersa que esté en lo social, y por más plural que resulte el hablar de "nosotros como valiosos". El "yo" individual o colectivo todavía permanece como pivote de una reflexión que no parte del hecho mismo de la relación o del reconocimiento del otro en cuanto otro. Es verdad que una de sus pautas del filosofar, en 1975, nos pedía "tomar conciencia de los límites del 'nosotros mismos'", pero Roig no termina de instalarse en estos límites y filosofar desde ellos. He aquí un nuevo lugar para la filosofía al que bien nos podría conducir una exploración más libre y creativa del a priori humanista que marcó su vida y obra filosófica.

Bibliografía

Cerutti Guldberg, H. (2009a). El aporte de Arturo A. Roig al filosofar contemporáneo. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 14, 179-186.

——(2009b). Filosofando y con el mazo dando. Madrid: Biblioteca Nueva.

Honneth, A. (2000). La lutte pour la reconnaissance. París: Les éditions du cerf.

Mahr, G. (2003/2009). El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea. En *A. A. Roig, Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (2a. ed., págs. 337-348). Buenos Aires: Una Ventana. (Tomado de Utopía y Práxis Latinoamericana, 2003, 20, págs. 41-48).

Paladines, C. (2013). *Arturo Andrés Roig: metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Quito: Academia Nacional de Historia.

Pérez Zavala, C. (2005). Arturo Andrés Roig: la filosofía latinoamericana como compromiso. Río Cuarto, Argentina: Ediciones del ICALA.

Roig, A. A. (1971). Acerca del comienzo de la filosofía americana. Revista de la Universidad de México, 25, 11-15.

——(1973/2013). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En C. Paladines (comp.), Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano (págs. 71-103). Quito: Academia Nacional de Historia. (Tomado de Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, págs. 217-244, por O. Ardiles et al., 1973, Buenos Aires: Bonum).

——(1975/2013). Algunas pautas del pensamiento latinoamericano. En C. Paladines (comp.), Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano (págs. 105-122). Quito: Academia Nacional de Historia. (Tomado de Revista Universidad Católica del Ecuador, 1975, (3)9, 149-166).

——(1977/1991a). De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación. En Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano (págs. 23-46). Bogotá: Universidad Santo Tomás - Ediciones USTA. (Tomado de Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos, 1977, 10, págs. 45-72).

——(1981). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

——(1991b). Categorías y termporalidad para un filosofar latinoamericano. En Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano (págs. 171-174). Bogotá: Universidad Santo Tomás - Ediciones USTA.

——(1991c). La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana. En *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (págs. 175-193). Bogotá: Universidad Santo Tomás, Ediciones USTA.

——(1993/2011). La cuestión del modelo del filosofar en la llamada filosofía latinoamericana. En *Rostro y filosofía de nuestra América* (ed. rev. ed., págs. 141-180). Buenos Aires: Una Ventana. (Tomado de Rostro y filosofía de nuestra América, 1993, por A. A. Roig, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo).

——(1995/2001). Filosofar e historiar en nuestra América. En *Caminos de la filosofía latinoamericana* (págs. 59-67). Maracaibo: Universidad del Zulia. (Ponencia leída en el VIII Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, Aguascalientes, noviembre de 1995).

——(2003). Mis dos dificultades como filósofo. Cuyo: *Anuario de filosofía argentina y americana* (20), 249-253.

——(2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (ed. rev. ed.). Buenos Aires: Una Ventana.

Schutte, O. (1989). De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig. En H. Cerutti Guldberg, & M. Rodríguez Lapuente (comps.), *Arturo Andrés Roig: Filósofo e historiador de las ideas* (págs. 309-320). Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.