



## APORTES DE ARTURO ROIG PARA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL HUMANISMO

Aldana Contardi\*

### Resumen

El artículo dirige la atención a un texto de Arturo Roig que ha sido considerado como una de las obras más relevantes de nuestro pensamiento, *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Orientamos nuestra indagación hacia los ejes que muestran los rasgos humanísticos de su pensamiento: la relación entre teoría y crítica, la categoría de *a priori* antropológico, categoría desde la cual considera la cuestión del sujeto y la noción de reconocimiento en su propuesta.

**Descriptor:** Teoría y crítica- *A priori* antropológico- Arturo Roig- Reconocimiento- Humanismo.

### Introducción

Asistimos en la actualidad a una revaloración de la reflexión sobre el humanismo. En 2010 y 2011 Irina Bokova, Directora General de la UNESCO, ha llamado nuestra atención sobre la necesidad de reinventar constantemente el humanismo, sobre todo teniendo en cuenta que éste no puede ser portador de los significados que en el Renacimiento se le asignaron, como tampoco puede seguir siendo defendido un humanismo que permanezca confinado a una visión eurocentrista del mundo. Por ello, propone repensar y defender un humanismo que tenga en cuenta el respeto de la diversidad cultural como componente vital. Frente a los desafíos que surgen por los desequilibrios ecológicos, las cuestiones éticas que plantean las nuevas tecnologías digitales y biomédicas, las crisis económicas y políticas Bokova

---

\* Profesora de grado universitario en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo, Argentina. Doctoranda en Filosofía por la misma Facultad. Becaria de Posgrado CONICET. Email: [acontardi@mendoza-conicet.gob.ar](mailto:acontardi@mendoza-conicet.gob.ar)



enfatisa una posición humanista y nos convoca a la tarea de que los valores humanísticos impregnen la vida práctica<sup>1</sup>.

En el mismo sentido Sanjay Seth<sup>2</sup> alega que no cabe rechazar el humanismo en sí mismo, ya que afirmar la comunidad de la especie humana y la dignidad de todos los hombres es una tarea tan apremiante hoy como lo fue en el pasado. Aunque lo que los hombres tienen en común no estriba, ni puede hallarse, en la búsqueda de una razón única que hace abstracción de las diferencias que caracterizan al género humano, es necesario refundar y reinterpretar el humanismo, de modo tal que no se agote en un antropocentrismo, sino que sea el fruto del diálogo entre civilizaciones y concepciones morales diferentes<sup>3</sup>.

Por otra parte, tanto en México como en Alemania se ha desarrollado un núcleo de investigación que ha sido dirigido por Oliver Kozlarek y Jörn Rüsen<sup>4</sup>, en el cual el humanismo es entendido como principio regulativo. Es por eso que el humanismo debe ser incluyente, válido y aceptable para todos los seres humanos, sin ignorar que lo humano se expresa siempre a través de manifestaciones culturales contingentes. Este colectivo de investigación considera que una de las tareas intelectuales más importantes del presente es la de repensar una nueva forma de humanismo.

---

<sup>1</sup> *Correo de la Unesco: El humanismo, una idea nueva*. Año LXIV 2011 – Nº 4, p 4.

<sup>2</sup> Sanjay Seth (India) ha ejercido la docencia y realizado trabajos de investigación en Tokio (Japon), así como en Sydney y Melbourne (Australia). Desde 2007, forma parte del profesorado de la Universidad Goldsmiths de Londres (Reino Unido), en la que desempeña las funciones de Jefe del Departamento de Ciencias Políticas y Codirector del Centro de Estudios Postcoloniales.

<sup>3</sup> Sanjay Seth “¿Adónde va el humanismo?”, en: *El Correo de la Unesco: El humanismo, una idea nueva*. Año LXIV 2011 – Nº 4, pp. 6- 9.

<sup>4</sup> Oliver Kozlarek es profesor de Filosofía política y social en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo (México). Entre 2007 y 2009 participó en el proyecto de investigación “El humanismo en la era de la mundialización: dialogo intercultural sobre la cultura, la humanidad y los valores”, y desde 2010 dirige el proyecto mexicano “Modernidad, crítica y humanismo”. Actualmente es coeditor de una importante colección sobre el humanismo intercultural y es autor, entre otras obras, de *Humanismo en la era de la globalización: Desafíos y perspectivas* (Biblos, 2009, en colaboración con Jörn Rüsen) y de *Octavio Paz: Humanism and Critique* (2009). Jörn Rüsen ha sido profesor de Historia en Bochum, Bielefeld y Witten. De 1997 a 2007 ha sido director del Kulturwissenschaftlichen Institut en Essen. Actualmente coordina el proyecto de investigación “Humanismo en la época de la globalización. Un diálogo intercultural sobre cultura, humanidad y valores” que tiene su sede en el Kulturwissenschaftlichen Institut Essen.



También Adriana Arpini<sup>5</sup> se ha abocado a una empresa de largo aliento, que se propone recorrer una tradición de pensamiento práctico que puede ser identificada como humanismo crítico de nuestra América. La investigadora dirige actualmente un proyecto que tiene como uno de sus objetivos caracterizar los desarrollos del humanismo latinoamericano del siglo XX en su vertiente crítica, a partir de las categorías centrales de *diversidad* y *reconocimiento*, y de su vinculación con otras categorías afines. Precisamente en el contexto de esta tarea se desarrolla el presente trabajo.

En otras palabras, y retomando los argumentos de los autores a que nos hemos referido, es posible, válido y necesario que nos aboquemos a la tarea de repensar el humanismo. Si el extravío de los humanismos, tanto del clásico como de los surgidos en la modernidad, ha sido caer en formulaciones universales y abstractas, que dieron lugar a variadas formas de desconocimiento de la diversidad; entonces, en el actual contexto histórico, cabe preguntar si es posible una manera de pensar la relación entre lo universal y lo particular que considere el carácter dinámico de la realidad, y que, desde el reconocimiento de lo diferente, aporte a la realización de un humanismo de nuevo signo. Es por ello que nos concentramos en el pensamiento de Arturo Roig, ya que consideramos que brinda elementos significativos para esta tarea<sup>6</sup>.

## I. Teoría y Crítica

---

<sup>5</sup> Adriana Arpini dirige actualmente el proyecto “Reconocimiento y diversidad. El humanismo crítico de América Latina en el siglo XX”, en codirección con Dante Ramaglia. Este Proyecto tiene como antecedentes directos los trabajos desarrollados por el colectivo de investigación que tiene sede en la Universidad Nacional de Cuyo y en la Unidad de Filosofía práctica e Historia de las ideas, perteneciente al INCIHUSA- CONICET Mendoza. Se destacan en esta línea de investigación, en relación con la cuestión del humanismo latinoamericano, los proyectos “Conflictividad, Participación, Diversidad, Integración en el pensamiento latinoamericano, argentino y mendocino (2005 – 2007)”, “Reconocimiento, diversidad, integración. Aportes a la reflexión acerca de la interculturalidad” (2007 – 2009) y también “‘Reconocimiento’ y ‘diversidad’: Dimensiones del Humanismo en nuestra América. Pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX” (2009 -2011).

<sup>6</sup> En el presente trabajo nos concentramos en los aportes de Roig a una teoría crítica del humanismo en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, sin desconocer que en otras de sus obras hay otros aportes a esta misma temática, lo cual será motivo de tratamiento en futuros análisis, puesto que sostenemos la tesis que su obra puede ser vista como un esfuerzo por resignificar el humanismo, en otras palabras, que su propuesta filosófica avanza claramente en una perspectiva humanista crítica.



Si dirigimos nuestra atención a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, el título de la obra señala ya una clara intención del autor: la de vincular la teoría con la crítica. Esta unidad se plasma en el ejercicio de un pensar teórico- práctico cuyo centro gravitacional lo constituye, precisamente, la afirmación del sujeto<sup>7</sup>.

Ahora bien, hablar de teoría y crítica en el campo de la filosofía se relaciona con la cuestión de la identidad del pensar, es decir, con la pregunta acerca de qué es la filosofía. En el intento de dar respuesta a esto se presentan diversas posiciones, incluso opuestas, que han llevado a algunos autores a hablar de conflicto en la clásica división entre filosofía teórica y práctica.

Los escritos de Roig se encuentran atravesados por la tensión constante entre teoría y *praxis*, su posición manifiesta al respecto es la de considerar que no hay teoría sin *praxis* ni *praxis* sin teoría, esto implica que no hay filosofías que no estén atadas a la acción<sup>8</sup>. Ahora bien, la cuestión de la *praxis* presente en el pensar mismo viene dada por un presupuesto de Roig: el pensar filosófico se caracteriza por ser crítico, en este sentido, implica cierto ejercicio práctico que excede una cuestión epistemológica-técnica del campo de la filosofía. De tal modo que una teoría crítica implica cuestiones relativas a la *praxis* social que incluye el saber disponible y aplicado. En este sentido, su planteo se encuentra claramente vinculado a la posición de los teóricos de Frankfurt que defendieron la necesidad de una teoría crítica<sup>9</sup>. En el caso del pensamiento de Horkheimer, la teoría crítica se caracteriza, en oposición a la teoría tradicional, por remitir a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres. De este modo, la teoría crítica, que es inherente a la *praxis*, no se satisface con la separación de pensar y actuar, su interés es el de la supresión de la injusticia social, no se limita a comprobar y a ordenar según categorías. Además, el sujeto no se aísla de las luchas sociales en las que participa, en la medida en que

---

<sup>7</sup> El tratamiento de la categoría de sujeto en el pensar de Arturo Roig ha sido analizado por Marisa Muñoz. Cfr. Muñoz, Marisa (2005): “El lugar del sujeto en la propuesta teórica de Arturo Andrés Roig”, en José de la Fuente y Yamandú Acosta (Coordinadores Académicos) *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 271-279.

<sup>8</sup> Roig, Arturo (2000): “Algunas consideraciones sobre filosofía práctica e Historia de las Ideas”, en *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las Ideas*. Mendoza, INCIHUSA, Año 1, Nº1, Diciembre de 2000.

<sup>9</sup> Horkheimer, Max (2003): *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu. pp. 223-271.



no considera pensar y actuar como conceptos separados. Asimismo, la concepción del sujeto que está a la base de la teoría crítica puede ser puesta en relación con la posición de Roig. Según Horkheimer esta teoría tiene por sujeto “*a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza*”<sup>10</sup>. En el caso de Roig, cuando se refiere al sujeto lo hace mediante el uso de algunas categorías que le permiten pensar en un sujeto plural, empírico, inserto en un horizonte de comprensión particular.

La filosofía, piensa Arturo Roig, se ocupa eminentemente de los modos de objetivación mediante los cuales los grupos humanos han organizado y realizado su vida social, así como su cultura material y simbólica<sup>11</sup>. No obstante, no sólo se ocupa de los modos de objetivación, sino que pretende ser, tal como venimos afirmando, un saber crítico. Si tenemos en cuenta que la crítica es un saber de supuestos y mediaciones que podemos señalar en nuestro discurso, debemos considerar que es contemporánea a los hechos, es decir se realiza en el presente, espontáneamente, su posibilidad está dada en la *praxis* de la vida cotidiana y en la tarea decodificadora del discurso. Por lo tanto, la crítica es antes social que epistemológica y supone un constante descentramiento del sujeto como un poner al sujeto fuera de su centro como condición misma de *sujetividad*<sup>12</sup>. Este descentramiento del sujeto que Roig ha llamado, en otros escritos<sup>13</sup>, la mirada *ectópica* de la filosofía se

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 243.

<sup>11</sup> Roig, Arturo (2011): *Rostro y filosofía de Nuestra América*. Buenos Aires, Una Ventana. p. 240.

<sup>12</sup> Arturo Roig propone la categoría de *sujetividad* para referirse a su particular concepción de “sujeto”. La *sujetividad*, el acto de ponernos como sujeto, a diferencia de la subjetividad, constituye la raíz de toda objetividad, sin la cual no sería posible la subjetividad misma. La crítica y la autocrítica no se darían sin el control de los sujetos y los objetos que están más allá del individuo. El sujeto de la crítica y de la autocrítica es un sujeto plural. Además, ningún hecho que aparece fuera del sujeto es un *factum* desnudo sino un hecho preinterpretado. Los objetos aparecen ligados al sujeto, por lo cual la *sujetividad* es la raíz de toda objetividad y se puede hablar de “construcción” de la objetividad y de posibilidad del discurso. De la construcción de esa objetividad depende la formulación del discurso y su carácter opresor o liberador, más aún, el discurso lo integra como uno de sus momentos.

<sup>13</sup> En “La filosofía de nuestra América y el problema del sujeto del filosofar” (Roig, A., (2011): *Op. Cit.*, p. 235-246) Arturo Roig se refiere a la tarea de la filosofía y al modo como lleva a cabo esta tarea el filósofo de nuestra América. Enfatiza tres tipos de miradas que caracterizan a nuestro pensar, la mirada ectópica, fundamento de toda crítica, la mirada utópica, ventana hacia modos posibles y deseables de convivencia humana y la mirada neotópica, que permite acceder a infinitos universos discursivos como fuentes vivas y nuevas con una mirada distinta.



complementa con la mirada utópica que es el ejercicio de la función utópica, como función propia del lenguaje y que puede ser descripta como el modo mediante el cual el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente<sup>14</sup>.

La meditación de Roig propende a la integración dialéctica de la teoría y la crítica, se interesa en el conocimiento así como también en el sujeto que conoce, el filósofo, en su realidad humana e histórica. Esta propensión permite avanzar en una concepción de la propia tarea del pensar que se encuentra vinculada con la realidad social del sujeto. De modo tal que la enunciación de la necesidad de que la crítica acompañe la tarea teórica se muestra como una característica que le otorga un tinte humanista a la propuesta, en tanto la crítica no se refiere sólo a las posibilidades y límites del conocimiento, sino que se relaciona con la afirmación misma del sujeto y tiene como objetivo la transformación de las condiciones injustas del presente.

## II. *A priori* antropológico

“Una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano ha de tomar como punto de partida la problemática esbozada, relativa a lo que hemos denominado *a priori* antropológico. Ella se centra sobre la noción de sujeto y pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de las pautas implícitas en la exigencia fundante de “ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros”<sup>15</sup>.

La categoría de *a priori* antropológico ha sido propuesta por Arturo Roig para hacer referencia a un ejercicio previo a todo discurso filosófico. Ahora bien, concretamente esta categoría, que constituye claramente uno de los núcleos de *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, queda planteada como un “querernos a nosotros mismos

---

<sup>14</sup> Roig, Arturo (1982): “La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una “utopía para sí”, en *Revista de Historia de las Ideas*. Nº 3 Segunda Época. Quito, Editorial Universitaria. p. 57.

<sup>15</sup> Roig, Arturo (2009): *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Una Ventana, 2009, p. 17.



como valiosos” y “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos”, planteo que surge a partir de la meditación hegeliana acerca del comienzo de la filosofía<sup>16</sup>.

El señalamiento del *a priori* antropológico tiene relevancia, según Roig, en cuanto le devuelve a la filosofía su valor de saber para la vida, veamos cuál es la razón de tal afirmación.

El “ponernos a nosotros mismos como valiosos” se cumple desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado, por cierto, social y epocalmente. El acto originario de autoafirmación es eminentemente un acto valorativo, y no sólo gnoseológico.

Los dos enunciados del *a priori* antropológico expresan dos facetas: de la libertad política y de la libertad de pensamiento, ambos ejercicios ineludibles del hombre en cuanto ciudadano. “*Se trata en los dos casos de un sujeto humano que ejerce la afirmación de su yo dentro de la pluralidad que exige la naturaleza misma de la autoconciencia en su acto de constitución*”<sup>17</sup>.

De lo anterior se desprende que el “ponernos a nosotros mismos como valiosos” pueda presentarse, paradójicamente, como una “necesidad” y al mismo tiempo como un riesgo. Como afirma Roig, “*Si no nos autoafirmamos, no tenemos posibilidad de ser sujetos de nuestro ser histórico, mas en ese mismo autoafirmarse se esconde también un principio de alienación*”<sup>18</sup>. El problema se presenta para dilucidar si la autoafirmación es siempre legítima, y cómo podría ser determinada para que siendo confianza en nosotros mismos vaya acompañada de cierta sospecha, de actitud crítica.

“*La autoafirmación se nos presenta como un juego de afirmación, pero a la vez de negación de nosotros mismos*”<sup>19</sup>. Ahora bien, el rescate del *a priori* antropológico se

---

<sup>16</sup> Roig se refiere a la reflexión de Hegel en *Introducción a la historia de la filosofía*, allí se plantea el problema del “comienzo de la filosofía y de su historia”. Su comienzo concreto, histórico, dice Hegel, se produce en la medida en que el sujeto filosofante “se tenga a sí mismo como valioso absolutamente” y que “sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo”. Estas afirmaciones no implican la reducción a la mera subjetividad, en cuanto que el individuo lo es en la medida en que se reconoce a sí mismo en lo universal y en cuanto la filosofía necesita además de la forma concreta de un pueblo. De este modo, Roig afirma que el sujeto que se afirma como valioso no es un sujeto singular, sino plural. Cfr. Roig, A. (2009): op. cit. p. 11.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, pp. 97-98.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 213.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 213.



encuentra afirmado y a la vez negado en otras posiciones filosóficas, así por ejemplo en Platón, en el *cogito* cartesiano, en el “sujeto trascendental” kantiano, en el yo fichteano, en el “yo-concepto” hegeliano y aún en el “sujeto puro” husserliano, pero, según Roig, lo que se presenta en estas filosofías es una afirmación ilegítima del *a priori* antropológico. Ilegítimas porque el sujeto se desvincula de la facticidad social y queda reducido en muchos casos a un universal abstracto. En su propuesta el sujeto que ejerce la afirmación es un sujeto plural, un “nosotros”, una autoconciencia que es “necesitante” de otra autoconciencia y que ejerce de este modo la función de reconocimiento<sup>20</sup>.

Concretamente, la noción de *a priori* antropológico tiene que ver con lo humano en su sentido más radical, en cuanto sujeto histórico y, por eso mismo, contingente. Se refiere, entonces, al hombre como capaz de ordenarse desde un *a priori*, sin ignorar su historicidad<sup>21</sup>.

La cuestión de la autovaloración y el autorreconocimiento del sujeto como valioso, como algo “previo” al ejercicio filosófico mismo, el énfasis puesto en la “prioridad” de la cotidianidad misma, de la vida de los sujetos empíricos, es uno de los hilos conductores de la obra, y al mismo tiempo, una de las características que hacen posible atribuir a su pensamiento una impronta humanista.

### III. Reconocimiento

El análisis de otra de las categorías centrales de la obra, la de reconocimiento, que se encuentra desarrollada en el mismo contexto y coimplicada en la de *a priori* antropológico, también pone de manifiesto algunos caracteres del humanismo.

El tema del reconocimiento queda planteado por Roig a partir del análisis realizado por Hegel de la figura de la autoconciencia o conciencia para sí<sup>22</sup>. Recordemos que dentro de la historia de las figuras de la conciencia un lugar destacado lo ocupa la figura de la razón, en la cual el sujeto puede ser considerado como absoluto. Pero a Roig le interesa, como

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 216.

<sup>21</sup> Roig, A., (2011): *Op. Cit.*, p. 239,

<sup>22</sup> Hegel, G (2010): *Fenomenología del espíritu*. Madrid, Abada Editores, pp. 257-303.





anticipábamos, la figura de la autoconciencia en la que el sujeto es relativo tanto en lo que respecta a sus contenidos como en lo que se refiere a su inserción en el mundo humano. De hecho se trata de un sujeto *“inmerso en un mundo relacional humano del que deriva su propia posibilidad como sujeto y, a la vez, todos sus riesgos”*<sup>23</sup>. Hegel destaca en la *Fenomenología del espíritu*<sup>24</sup> que la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia. Por lo cual no hay autoconciencia sin el ejercicio de reconocimiento.

La importancia de esta problemática la encuentra puesta de manifiesto Roig, también, en las definiciones que Aristóteles propone sobre el hombre, como “animal que posee *logos*” y como “animal político”<sup>25</sup>, las cuales evidencian una comprensión de la conciencia como realidad necesitante de comunicación con otra, en tanto *logos* no se refiere sólo a *ratio*, sino también y, fundamentalmente, a *verbum*<sup>26</sup>.

Ahora bien, la riqueza de la propuesta hegeliana radica, precisamente, en la descripción de los modos de reconocimiento: la consideración del reconocimiento como una situación histórica de la conciencia y como una contradicción que impulsa hacia otra figura. Por una parte, la conciencia independiente, el señor, tiene por esencia el ser para sí, por otra parte, se encuentra la conciencia dependiente, el siervo, cuya esencia es ser para el otro. La satisfacción que el primero busca mediante el reconocimiento se logra con un acto de dominio sobre el otro, entendido como cosa, lo cual supone una contradicción puesto que *“a la vez que se lo reifica se le exige aquel reconocimiento que es por naturaleza un acto propiamente humano”*<sup>27</sup>. La cuestión del reconocimiento se relaciona, así, con un proceso de humanización, que es de negación y de transformación de la naturaleza, y la única vía para su logro es mediante el trabajo. *“De ahí que la humanización o historización aparezca, desde el mismo momento de la simple conciencia en sí como un hacerse y un gestarse del hombre respecto de sí mismo”*<sup>28</sup>. En el contexto de análisis de la autoconciencia, Hegel muestra una constante necesidad de tener en cuenta lo social-

---

<sup>23</sup> Roig, A., (2009): Op. cit, p. 88.

<sup>24</sup> Hegel, G (2010): Op. cit, p. 257.

<sup>25</sup> Aristóteles (1997): *Política*. Madrid, Alianza.

<sup>26</sup> Roig, A., (2009): Op. cit, p. 89.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 89.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 90.



histórico, necesidad que, en otros pasajes de su obra, queda relegada para acentuar una tendencia que se orienta a encontrar una fundamentación de ese nivel en lo ontológico. Estas dos tendencias contrapuestas, que Roig encuentra en el pensar hegeliano, implican conceptos disímiles de historización.

Roig plantea, precisamente, como problema, el reconocimiento de la universal historicidad de todo hombre, afirmación sin la cual el “ponernos a nosotros mismos como valiosos” no alcanza a constituirse en norma o pauta, en el sentido filosófico cabal de la misma<sup>29</sup>. En otros términos, si no se afirma la historicidad de todo hombre, la empiricidad de todo hombre, pueden darse formas ilegítimas de reconocimiento. Las formas ilegítimas de reconocimiento son manifestación de formas ilegítimas de convivencia, en relación con el proceso de transformación de la naturaleza (mediante el trabajo), y, consecuentemente, con su creación y recreación de la cultura. En otras palabras, la afirmación ilegítima del “ponernos para nosotros mismos como valiosos” deriva del modo como se asuma la facticidad social misma. Debido a esto, el reconocimiento se relaciona, también, con la posesión de “cosas” y la satisfacción de necesidades en un nivel de trato constante y permanente con aquéllas, de modo que el ser y el tener se nos presentan como convertibles<sup>30</sup>.

Roig resalta el valor del texto hegeliano de la *Fenomenología del espíritu* en el que el filósofo alemán presenta la figura del amo y el esclavo, porque esta figura permite ver el salto cualitativo dentro de las formas de temporalidad, que pueden ser descritas como el paso del tiempo a la historia. El esclavo reconoce al amo y el amo se reconoce en el esclavo. El amo, entiende Roig, satisface su apetencia de bienes y su ansia de ser en cuanto el reconocimiento no se reduce a un hecho cognoscitivo, sino que es un acto de posesión.

El problema de la legitimidad del *a priori* antropológico, podría ser visto como una paradoja, ya que Roig considera que es connatural al acto de ponernos a nosotros mismos como valiosos la pretensión de legitimidad. Por una parte, sin la autoafirmación nos negamos en cuanto entes históricos. Por otra parte, la pretensión de legitimidad puede

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 183.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 216.



llevar a la negación de los otros e inevitablemente a la nuestra. De ahí la necesidad de una actitud crítica, que es individual y a la vez no lo es, que es subjetiva y al mismo tiempo depende de factores que nos impulsan a actitudes abiertas, a la necesidad de un constante ejercicio de reconocimiento.

Un particular análisis de ciertas formas de reconocimiento ilegítimas es llevado a cabo por Arturo Roig en el capítulo XII de *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Allí, se ocupa de mostrar la actitud paternalista de ciertos humanismos, para lo que se centra en el humanismo lascasiano, el paternalismo idílico bolivariano y en el paternalismo populista alberdiano. Veamos brevemente cómo queda señalada la desvirtuación y limitación de que es objeto el humanismo en estas posiciones.

El planteo de Bartolomé de las Casas se funda en la necesidad de poner límites a la autoafirmación del dominador, lo cual únicamente será posible reconociendo al dominado su naturaleza racional. El humanismo en este caso se funda en que todos los hombres están en condiciones de recibir el mensaje cristiano: el hombre americano puede “recibir la doctrina evangélica”, es decir, puede escuchar y puede llegar a hacerla suya. Es, en este sentido, un hombre como los demás, como el mismo conquistador. La relación dominador-dominado se organiza, en este contexto, desde el plan de la salvación o de la condenación de las almas, de todos modos la palabra sigue siendo del dominador. El discurso dominador violento da paso al discurso no violento, paternalista. Las Casas apunta a pacificar las almas enconadas y resentidas por causa de la violencia armada, predicando la resignación. Si “Los amos deben conducirse más humanamente con sus siervos” y “los siervos deben servir fielmente a sus amos, como si sirvieran a Dios”, entonces la relación de dominio queda legitimada, siempre y cuando fuera entendida sobre la relación “padre-hijo”<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Roig advierte que Las Casas ve claramente la relación que hay entre el ser y el tener y cómo la supresión de la tenencia afectaba de modo directo al proceso de humanización, aun cuando el mismo estuviera siempre limitado dentro de los marcos del paternalismo. De este modo, el discurso evangelizador es por naturaleza paternal y, por eso mismo, debe fundamentalmente ser “oído”, sucede que para que el otro esté en condiciones de prestar audiencia, no se lo ha de violentar, es decir, habrá que escucharlo en lo que respecta a sus derechos, de los que ha de gozar por naturaleza: la libertad y el goce de sus bienes. Así, el discurso lascasiano, que había intentado dar una fórmula humanitaria al régimen de conquista y dominación, sin dejar de ser por eso una de las variantes del discurso opresor, adquiriría un sentido que lo ponía más allá de su propia fórmula paternalista.



El discurso paternalista lascasiano habrá de servirle a Bolívar para justificar, a partir de una visión idílica de América, el régimen de opresión que el mismo Las Casas había, justamente, denunciado. De este modo el paternalismo se convierte en un discurso abiertamente opresor, porque ignora ideológicamente toda forma de opresión y la encubre con la visión idílica. En la carta dirigida a la Gaceta Real de Jamaica, de 1815, Bolívar traza un cuadro de la situación social de la América Hispánica, destinado a lectores de habla inglesa, con el objeto de convencerlos acerca de la inexistencia de obstáculos para la creación de gobiernos independientes. *“El colono español –el español americano o blanco– no oprime a su doméstico con trabajos excesivos; lo trata como a un compañero; lo educa en los principios de moral y humanidad que prescribe la religión de Jesús.”* No hay opresión y el discurso paternalista rige la convivencia entre los hombres, haciendo que la relación entre el amo y el siervo no sea odiosa. *“Todos los hijos de la América Española, de cualquier color y condición que sean, se profesan un afecto personal recíproco, que ninguna maquinación es capaz de alterar”*. En la América Hispánica se podrá organizar un Estado ordenado donde los siervos y esclavos *“son de una raza salvaje, mantenida en la rusticidad por la profesión a que se les aplica y degradados a la esfera de los brutos”*<sup>32</sup>. Es así que Bolívar en este texto concluye mostrando como factor positivo una situación de degradación que él mismo en otros escritos habría de repudiar. En el “Discurso de Angostura” (1919) puede observarse ya un abandono de la visión idílica, de ella se pasa a la propuesta de un despotismo ilustrado: se trata de una visión catastrófica y casi apocalíptica. El discurso paternalista había conducido a una ceguera política como consecuencia de su punto de partida vicioso: ni los Libertadores eran “padres”, ni las masas campesinas eran el “hijo”.

Juan Bautista Alberdi en el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, aparecido en Buenos Aires en 1837, intentó dar con la nueva fórmula política que suponía un reconocimiento de la forma de conciencia para sí, alcanzada por aquellas masas que habían protagonizado, con la mediación de sus caudillos, primero la anarquía y que ahora sustentaban gobiernos tiránicos, enemigos de la antigua ilustración. Hay para Alberdi un

---

<sup>32</sup> Citado por Roig. Cfr. Roig, A., (2009): Op. cit., p. 232.



sujeto que se autodetermina como valioso, el “pueblo”, al que define diciendo que no es una clase, un gremio, un círculo, sino que es todas las clases, todos los círculos, todos los roles, el cual exige que su demanda social sea tenida en cuenta. La posición intelectual y política de Alberdi de entonces suponía la afirmación de que para poder enunciar nuestro propio discurso como americanos, se debía ampliar el sujeto histórico que se afirmaba a sí mismo como valioso y que, por eso, el discurso anterior no era legítimo.

Estamos ante una nueva fórmula del discurso paternalista. El anterior se había organizado sobre la pasividad histórica de las masas, de las clases sociales dominadas, ya fuera dentro de los términos del discurso lascasiano, ya dentro del discurso idílico bolivariano. Esta nueva versión, que parte del reconocimiento de un fenómeno de irrupción social, tenderá a aminorar la fuerza del paternalismo clásico, reduciéndolo a un fraternalismo. Al hablar de la mayoría se la trata de “hermana”, quien habla ya no es el padre, sino el “hermano mayor”. Desde aquel americanismo, reforzado por la actitud fraternalista, Alberdi avanzará hacia un europeísmo organizado sobre el rechazo de los grupos sociales inferiores.

El humanismo que supone el paternalismo se presenta para Roig, pues, como ilegítimo. Muestra una apertura, un reconocimiento que no es tan espontáneo ni generoso como se lo suele entender. Con ese humanismo, el discurso opresor había dado con un eficaz modo de encubrimiento.

### **A modo de Conclusión: el humanismo en *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano***

Como hemos podido advertir, las pautas implícitas en la exigencia fundante del *a priori* antropológico se encuentran en el reconocimiento del otro como sujeto, es decir, en la comprensión de la historicidad de todo hombre, y ello conlleva la revisión de la problemática del humanismo. En la propuesta de Roig es cuestionada la determinación del grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos para organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica.

De acuerdo con lo dicho, nos gustaría remarcar lo que consideramos constituyen algunos aportes de Roig a la realización de un humanismo de nuevo signo, humanismo como praxis que incluye, al mismo tiempo, cuestiones teóricas, pero que no se resuelve en un universalismo abstracto.

En primer lugar resaltamos la vinculación del humanismo con la crítica<sup>33</sup>, que tiene directa relación con la toma de conciencia de la aprioridad del sujeto, es decir, de la dignidad de todo hombre.

Otro aspecto destacable es el modo en que plantea el tema del sujeto, su posición tiene a la base una concepción antropológica según la cual el hombre se comprende como una *natura naturans* y no como una *natura naturata* cuya única posibilidad de hacerse a sí mismo le viene de afuera<sup>34</sup>.

El planteo se basa en una concepción de lo histórico abierta a lo nuevo, a partir de la noción de historicidad que se funda en una comprensión de la temporalidad que distingue entre el tiempo de la naturaleza y el del hombre. De este modo el hombre, como ente histórico, se entiende como objeto de su hacerse y su gestarse. El proceso histórico se presenta como un permanente quiebre de la circularidad de los universales ideológicos<sup>35</sup>. La confianza en la posibilidad misma de transformación del mundo, en las posibilidades del ser humano de hacerse digno en la transformación de su circunstancia, posibilidades siempre renacientes y cambiantes son consecuencia de esta comprensión de la temporalidad abierta.

Puede señalarse, además, un modo particular de ejercicio dialéctico, cuya concepción de la dialéctica es coherente con el modelo histórico abierto al que nos referíamos, que reconoce el conflicto presente en el ámbito social, que asume la tensión entre lo universal y lo particular a partir del reconocimiento de lo diferente.

---

<sup>33</sup> Para indagar otra posición contemporánea que vincula la cuestión del humanismo con la crítica puede verse la obra de Edward Said *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales* (2006). Para este autor, el humanismo como práctica y no como territorio teórico, tiene como núcleo la noción de crítica como forma de libertad democrática y como ejercicio de continua puesta en cuestión y acumulación de un conocimiento abierto a las realidades históricas.

<sup>34</sup> Roig, A., (2009): Op. cit, p. 151

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 196.

Entonces, pueden indicarse dos características centrales de su posición humanística que se inserta en una tradición latinoamericana. Por una parte, se asume explícitamente la problemática del sujeto a propósito de la definición de aquello en que consiste el *a priori* antropológico, en relación con la dignidad humana. Por otra parte, en correlación con lo anterior, se hace cargo de las dificultades teóricas y prácticas que conlleva el *reconocimiento* del otro y el propio *autorreconocimiento*. De modo tal que el ejercicio de la sospecha marca los límites de una visión idealizada del humanismo en tanto no sólo se focaliza en el pensar y el actuar humanos, sino que denuncia la necesidad de afirmación y reconocimiento del sujeto así como los riesgos que estas tareas implican. En otros términos, la afirmación del sujeto no puede escindirse de un ejercicio constante de la crítica.

## **Bibliografía**

Aristóteles (1997) *Política*. Madrid, Alianza.

Biagini, Hugo y Arturo Andrés Roig (Dir) (2008) *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires, Biblos-UNLa.

Casas, B. de Las (1975) *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, Fondo de Cultura Económica.

*Correo de la Unesco: El humanismo, una idea nueva*. Año LXIV- 2011–  
Nº 4. ISSN 2220- 2307 e-ISSN 2220- 2315

Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.) (2009), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México, CREFAL/Siglo XXI Editores.

Hegel, Georg (2010) *Fenomenología del espíritu*. Madrid, Abada Editores.

Horkheimer, Max (2003) *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu.

Muñoz, Marisa (2005), “El lugar del sujeto en la propuesta teórica de Arturo Andrés Roig”. En José de la Fuente y Yamandú Acosta (Coordinadores Académicos) *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 271-279.



Roig, Arturo (1982) “La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una “utopía para sí”, en *Revista de Historia de las Ideas*. N° 3 Segunda Época. Quito, Editorial Universitaria pp 53-67.

Roig, Arturo (2000) “Algunas consideraciones sobre filosofía práctica e Historia de las Ideas”, en *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las Ideas*. Mendoza, INCIHUSA, Año 1, N°1, Diciembre de 2000.

Roig, Arturo (2009) *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Una Ventana.

Roig, Arturo (2011) *Rostro y filosofía de Nuestra América*. Buenos Aires, Una Ventana.

Rüsen, Jörn y Kozlarek, Oliver (Coordinadores) (2009) *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*. Buenos Aires, Biblos.

Said, Edgard W. (2006) *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*. Traducción de Ricardo García Pérez, Barcelona, Debate.