

# La filosofía como un saber de liberación y emergencia en Arturo Andrés Roig

Por *Laura Aldana* CONTARDI\*

**E**N LA DÉCADA DE 1970 se desarrollaron en América Latina numerosos debates en torno a la liberación, sin embargo, el proceso en el cual se gestan puede ser rastreado con anterioridad a la década mencionada. La producción discursiva y los hechos decisivos de los cincuenta son retomados y actualizados en lecturas críticas que se despliegan en clave liberacionista. Hacia 1975, en el contexto de la problematización acerca de cómo debía ser entendida la filosofía y cuál era su función en el marco de los acontecimientos históricos, un grupo de intelectuales firma la Declaración de Morelia, un manifiesto en el cual quedaban denunciadas formas de dependencia y distintos saberes que las justificaban. Allí la filosofía es comprendida como un saber de liberación. Arturo Roig (1922-2012), quien fue precisamente uno de los firmantes de esta declaración, se ocupó en 1973 de elaborar una propuesta con bases para el tratamiento de lo ideológico y en 1975 argumentó en torno a la función de la filosofía en América Latina. En este contexto se vuelve a los cincuenta, retomando ejes y conceptos centrales que habían adquirido cierto peso decisivo, entre ellos, la cuestión de la existencia, las ontologías sociales y la teoría de las ideologías. Nos ocupamos de los recorridos propuestos por Roig en relación con el problema de la existencia y el ejercicio de la filosofía como un saber para la liberación, saber que puede ser entendido también como un ejercicio de la función utópica, como actividad que se vincula a la expectativa. Estas cuestiones, entendemos, resultan decisivas en la conformación del entramado categorial de su obra en ese momento preciso de su producción intelectual que coincide con su exilio.<sup>1</sup>

---

\* Profesora e investigadora de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina; e-mail: <aldana.contardi@ffyl.uncu.edu.ar>.

<sup>1</sup> Adriana Arpini señala que durante los años del exilio en México y en Ecuador, Arturo Roig da un giro que resulta decisivo en su producción. Este giro implica un desarrollo en el campo de la historia de las ideas latinoamericanas. Además, ese desarrollo

La filosofía de la liberación nace en medio de un debate que puso en cuestión el sentido y la función de la filosofía tal como venía practicándose principalmente en los ámbitos académicos.<sup>2</sup> La noción misma de función remite a algo instrumental, se articula con la dimensión práctica de aquello que se pone en cuestión. Si bien es posible, y necesario, señalar que dentro de este movimiento pueden advertirse divergencias y posicionamientos heterogéneos, hay una cuestión que resulta clave y en torno a la cual quienes integraron el movimiento estaban de acuerdo: poner el acento en el carácter liberador de una filosofía desde y para América Latina. La realidad de la dependencia neocolonial, después de las independencias nacionales de los colonialismos europeos, nos decían los firmantes de la Declaración de Morelia en 1975, “es un momento constitutivo que nos une a todos en la periferia”. En sus palabras: “Del hecho mismo de la realidad de dominación surge la posibilidad de la liberación. En la infinita variedad de la historia, en aparente sinsentido, se descubre una relación humana permanente: hay hombres que han dominado a otros, que los han negado, que los han reducido a la condición de mero instrumento, pero los dominados, los negados, se han rebelado, han afirmado su ser y han comenzado a romper las cadenas”.<sup>3</sup>

Del documento al que hacemos referencia se desprende la imperiosa necesidad del ejercicio de la denuncia de la dependencia,<sup>4</sup> así

---

se encontraba comprometido con los procesos de liberación social e integración política regional. Cf. Adriana Arpini, “Historicidad y utopía: los escritos de Arturo A. Roig durante el exilio”, *Cuadernos Americanos*, núm. 173 (julio-septiembre de 2020), pp. 27-42.

<sup>2</sup> Las “Semanas Académicas” de San Miguel, realizadas en 1969 en Argentina en la Universidad del Salvador de los jesuitas, podrían ser señaladas como el origen del amplio movimiento de la filosofía de la liberación. Allí se discutieron los problemas de la dependencia y la búsqueda de las vías de liberación. La preocupación por estas cuestiones era compartida por intelectuales de distintas latitudes de nuestra América. Cf. Adriana Arpini, “Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, *Algarrobo-MEL* (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNCuyo), año 1, núm. 2 (2013), pp. 1-24; y Adriana Arpini, *Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*, Buenos Aires, Teseo, 2020, p. 326.

<sup>3</sup> Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, “Declaración de Morelia” (1975), en Arturo Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, Coordinación de Humanidades-CCYDEL-UNAM, 1981, pp. 96-97.

<sup>4</sup> Quienes participaron de los debates que impulsaron la filosofía de la liberación no eran ajenos a otras formulaciones que también por esos años denunciaban la realidad de la dependencia. La teoría de la dependencia, en sus diversas vertientes, favoreció la crítica, con intención superadora, de las teorías convencionales desarrollistas, que se

como la toma de conciencia de esa situación. Se trata de un punto de partida que podría ser entendido como una crítica del presente.

En 1973, como se ha mencionado, Roig se ocupa de elaborar las bases para el tratamiento de lo ideológico.<sup>5</sup> La filosofía, como saber de liberación, no renuncia a ser ella misma filosofía, entregada a la tarea de denunciar las totalidades objetivas opresoras. Para ello, este saber ha de encarar una compleja tarea teórico-metodológica que permita diferenciar el saber de cátedra del saber filosófico vivo, que pone como objeto de meditación la realidad doliente y marginada de América Latina. Ello no implica partir de cero sino del reconocimiento de la ambigüedad propia de las conceptualizaciones filosóficas y de la remoción de sus formas ideológicas, para lo cual es indispensable encarar una historia crítica de las ideas latinoamericanas. El saber filosófico de liberación consiste en una construcción que parte de la afirmación del hombre concreto en su inalienable diferenciación; dicho en otros términos, como sujeto que afirmándose en su propio valor se abre a nuevas posibilidades históricas.<sup>6</sup>

---

consideraron modelo para el crecimiento económico de América Latina en la década de los sesenta. Concretamente, las nociones *dependencia* y *subdesarrollo* marcaron cierta impronta decisiva en el ámbito de producción y circulación de las ciencias sociales latinoamericanas en las décadas de los sesenta y setenta. Si bien no se trata de una teoría única y homogénea, sino que se constituye a partir de multiplicidad de aportes y tendencias, es relevante mencionar que permitió señalar la cuestión teórica acerca de lo “nacional” en el marco de las relaciones de producción y de clases, considerando a la dependencia como un problema estructural en el que se combinan las relaciones de poder externas e internas. Algunos economistas e intelectuales latinoamericanos sostenían que la mayor inversión de capitales extranjeros del centro en la periferia producía un doble efecto: más acumulación en los países ricos y endeudamiento, pobreza y mayor dependencia en los países del Tercer Mundo, ampliando en lugar de reducir la brecha entre unos y otros. Los teóricos de la dependencia plantearon que era necesario redefinir la situación de subdesarrollo y tomar en cuenta el momento histórico particular que se vivía en América Latina. Se advertía que entre las economías desarrolladas y las subdesarrolladas existía no solamente una diferencia de etapa o de estado del sistema productivo, sino también de producción y distribución. En ese marco de enunciación resultan significativos los aportes de Theotonio dos Santos, Andre Gunder Frank, Fernando Cardoso y Enzo Faletto, entre otros. Cf. Ruth Gabay, “Celso Furtado, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto y Osvaldo Sunkel: dependencia y subdesarrollo”, en Adriana Arpini y Clara Alicia Jalif de Bertranou, dirs., Dante Ramaglia, coord., *Diversidad e integración en nuestra América*, vol. III. *La construcción de la unidad latinoamericana: alteridad, reconocimiento, liberación (1960-2010)*, Buenos Aires, Biblos, 2017, pp. 309-320.

<sup>5</sup> Cf. Arturo Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en Osvaldo Ardiles et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, pp. 217-244.

<sup>6</sup> El ejercicio de autoafirmación remite a la categoría de “*a priori* antropológico”, central en la producción de Arturo Roig, que hace referencia a un ejercicio previo a todo discurso filosófico. Esta noción constituye uno de los núcleos de *Teoría y crítica*

## Sostiene Roig:

La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema de conexiones de su época y se ha de discutir si dentro de él se sumará a aquellos procesos que advienen hacia lo nuevo histórico o si le toca, en el momento de madurez de los tiempos, un mero papel de justificación. Esta cuestión nos lleva a la reformulación del saber ontológico, dentro del cual es tema fundamental el de la historicidad del hombre americano, como nos lleva también a una reformulación de nuestra historia de la filosofía.<sup>7</sup>

Si se considera que toda filosofía constituye un modo de saber universal, y por eso mismo integrador, ha de tenerse en cuenta que la historia de esta pretensión de universalidad ha demostrado y demuestra cómo la integración ha implicado e implica formas de ruptura y de marginación. Este hecho, dice Roig, lleva a plantear la cuestión del valor, tanto de la conciencia como del concepto, en cuanto instrumento propio del pensamiento filosófico. La trama conceptual de los artículos que comentamos es de gran complejidad y supone un constante contrapunto con varios aspectos del no menos complejo pensamiento de Hegel. Acotamos, no sin cierta conciencia del riesgo que asumimos al intentar exponer en este breve espacio algo de esa trama, que Roig afirma que es posible entender a la historia de la filosofía como un proceso en el que el hombre se ha visto reincidentemente obligado a desenmascarar la ambigüedad del término mismo de *filosofía*, que comprende tanto formas de saber crítico como formas de saber ideológico.

---

*del pensamiento latinoamericano*, y queda planteada como un “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos”, planteamiento surgido a partir de la meditación hegeliana acerca del comienzo de la filosofía. Roig sostiene que el sujeto que se afirma como valioso no es un sujeto singular, sino plural, cf. Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana, 2009, p. 11. El señalamiento del *a priori* antropológico tiene relevancia en cuanto le devuelve a la filosofía su valor de saber para la vida y no lo reduce a un saber contemplativo. El “ponernos a nosotros mismos como valiosos” se cumple desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado social y epocalmente. El acto originario de autoafirmación es eminentemente un acto valorativo, y no sólo gnoseológico. En palabras de Marisa Muñoz, “para Roig, el *a priori* antropológico es un ejercicio, es decir, una praxis posible llevada adelante por un sujeto concreto y corporal”, Marisa Muñoz, “Arturo A. Roig y sus modos de leer la textualidad latinoamericana”, *Cuadernos Americanos*, núm. 173 (julio-septiembre de 2020), pp. 43-52, p. 48.

<sup>7</sup> Arturo Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina”, en Arturo Ardao et al., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 135-152, p. 136; cf. también la versión de este texto en Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina* [n. 3], pp. 9-23.

Ahora bien, para que la ambigüedad sea vista es necesaria la conciencia de lo ideológico, y ello conlleva una determinada manera de entender la naturaleza del concepto. Entre los pensadores que manifiestan su confianza en la lógica y su rechazo a las formas pre-conceptuales se encuentran Kant y Hegel. La distinción entre concepto y filosofema lleva a Hegel afirmar que el filosofema es el concepto abstracto no desprendido de representación, por lo tanto, no puede ser objeto propio de un saber estricto. Ambos pensadores confían en la conciencia y en su transparencia, de modo que lo ideológico, como realidad extraña al concepto, queda fuera del ámbito filosófico. Han sido Nietzsche, Marx y Freud, ejerciendo la denuncia y la sospecha, quienes han provocado la crisis de las filosofías del sujeto o del concepto. Es a partir de los maestros de la sospecha que se ha abierto el campo a las filosofías del objeto o de la representación, dentro de las cuales el problema de la libertad adquiere sentidos alternativos.<sup>8</sup>

Ahora bien, cabe preguntarse cómo la filosofía, en cuanto saber de liberación, debe organizarse para no caer en una nueva forma de filosofía de la dependencia. Es la convicción de que las estructuras sociales en sí mismas consideradas son injustas, en la medida en que se organizan sobre la relación dominador-dominado, así como el reconocimiento de los “pueblos” como sujetos del devenir histórico, lo que reclama para la filosofía la tarea de decodificar y mostrar la realidad doliente, marginada y también dependiente. El sujeto histórico que emerge como alteridad es puesto como objeto de la meditación filosófica que exige, también, una autocrítica a fin de evitar los riesgos de caer en totalidades dialécticas cerradas.

El punto de partida de tal filosofar, afirma Roig, está dado por una “facticidad”.<sup>9</sup> Esa facticidad no es un hecho en bruto, una facticidad pura, pues no hay facticidad sino en la medida que ella se inscribe en una comprensión y una valoración, facticidad dentro de la cual están el sujeto pensante y el objeto pensado.

Se trata, en otras palabras, de una situación existencial captada desde lo que podríamos denominar [siguiendo a Michel Foucault] un cierto *a priori* histórico, a pesar de los riesgos que ello implica, y señalando que para nosotros

---

<sup>8</sup> Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en Ardiles *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* [n. 5].

<sup>9</sup> Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina” [n. 7], p. 137.

ese concepto deber ser redefinido en cuanto lo *a priori* no es respecto de lo histórico, como algo que determina a lo temporal desde afuera, sino que es asimismo histórico. Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega [...] una causalidad preponderante y cuya *a prioridad* es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia.<sup>10</sup>

Entonces: “La filosofía, tal como la entendemos, no se compagina pues, con la vieja categoría clásica de saber contemplativo y desinteresado, ni con la noción de objetividad que le acompañaba y pretende cumplir una función social desde una conciencia crítica de nuevo sentido”.<sup>11</sup>

En relación con este punto, Arturo Roig retomará las posiciones de los “fundadores” de nuestra tradición y realizará una distinción entre ontologías y ontologismos. La afirmación de que el ser es vivido o vivible en la experiencia inmediata de la conciencia y la tendencia a indagar acerca del ser mismo, son los caracteres esenciales del ontologismo. La conciencia resulta entendida como el lugar de revelación de lo real. El ontologismo afirma, además, sobre la base del pretendido poder revelador de la conciencia inmediata, una distinción permanente entre *doxa* y *episteme* a partir de las cuales sería posible alcanzar un saber riguroso, lo que deriva en la condena del pensamiento “del mundo”, entendiendo por éste la red infinita de los entes y de las relaciones entitativas dentro de los cuales nos movemos y somos, tal como es asumido por el realismo del hombre común y expresado en el lenguaje cotidiano.

La necesidad de sentar las bases de una ontología que no caiga en ontologismo implica, pues, reconocer que la conciencia, antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social, antes que una realidad individual; que no hay conciencia transparente, por lo que toda *episteme* no se debe organizar solamente sobre una crítica, sino también y necesariamente sobre una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología.<sup>12</sup>

Lo que queda remarcado por Roig es la historicidad del ser humano como realidad dada en la experiencia cotidiana, no a partir de

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

una experiencia singular y única entendida como pretendidamente reveladora de aquella historicidad en la conciencia privilegiada del filósofo.

La filosofía se ocupa del ente y del ser; ahora bien, ya se construya como una ontología del ente o como una ontología del ser, en el sentido de lo que está más allá del ente, o como un intento de integración dialéctica de ambas, siempre el punto de partida ineludible está dado en el ente. “No tiene el hombre otro acceso al ser que a través del modo como se nos da en cuanto ente y como es realizado en nuestra propia naturaleza óntica”.<sup>13</sup> En relación con esta cuestión es que Roig retomará la posición de Miguel Ángel Virasoro (1900-1966), considerado uno de los pensadores en que es posible rastrear, precisamente, la cuestión de la existencia.<sup>14</sup> Para Virasoro, dice Roig, y en este punto se manifiesta de acuerdo con él, el ser no tiene para nosotros voz propia, ni sentido propio, su sentido se construye con los entes. De modo tal que el ser es para el hombre primordialmente una pura disponibilidad que se desgrana en el infinito mundo de los entes y sus relaciones. Si bien de cualquier modo que construyamos la filosofía siempre se corre el riesgo de organizarla como un sistema de opresión de la vida ejercido desde la totalidad objetiva del concepto e instrumentada por la voluntad de poder, en otras palabras, de caer en un platonismo, lo que remarca Roig es que sólo a partir de una fuerte preeminencia del ente, captado en su alteridad y en su novedad, es posible organizar un pensar dialéctico abierto.

El hecho de que lo verdaderamente en acto se dé para el hombre en el ente y por el ente, nos abre al sentido de su propia historicidad y a su tarea de creador y transformador de su mundo. La lucha por el desenmascaramiento de las totalidades objetivas opresoras y por la elaboración de las categorías de integración que

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>14</sup> La investigación doctoral de Florencia Zalazar posibilita comprender e identificar las variaciones en la configuración del concepto de *existencia* en la obra de Virasoro. Para el tema de este artículo resulta especialmente relevante el segundo capítulo, en el cual la autora se concentra en describir las filosofías de la existencia en la cultura filosófica argentina, atendiendo los trabajos presentados en el Primer Congreso Nacional de Filosofía y los artículos de la revista *Cuadernos de Filosofía*. Cf. Florencia Zalazar, *El concepto de existencia en la obra de Miguel Á. Virasoro: variaciones críticas de la filosofía argentina a mediados del siglo xx*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2020, tesis de doctorado.

no le resten presencia histórica, sino que le permitan reintegrarse consigo mismo, es sin duda la tarea principal de una filosofía de la liberación.<sup>15</sup>

### *La cuestión de la existencia*

¿CUÁLES serían las huellas que quedaron del existencialismo, o de lo que de manera general podríamos denominar las filosofías existenciales, sus preocupaciones y su crítica en la filosofía de la liberación, y más puntualmente en los escritos de Arturo Roig del periodo que venimos analizando?<sup>16</sup> ¿Cómo lee, retoma y resignifica esos debates Roig?

Ante estas preguntas no serán ociosas ciertas consideraciones. En primer lugar, es relevante recordar que la “época” del existencialismo o de la circulación de las ideas de las filosofías de la existencia en América Latina coincide con la consolidación institucional de la filosofía como actividad académica. Se constata la valoración de la filosofía que se estaba haciendo y cierta avidez por incorporar nuevos métodos y categorías de análisis.<sup>17</sup> Se trata de un momento en el cual la ensayística en torno de la identidad nacional y regional coincide también con la expansión ideológica de distintas vertientes nacionalistas (de derecha o de izquierda) y el ascenso general de lo que se ha llamado de modo amplio el “populismo”.<sup>18</sup>

Es posible señalar, además, ciertas divergencias entre el existencialismo europeo y el latinoamericano que se vinculan, también, con los planos sociopolítico y cultural de cada región. Mientras en

---

<sup>15</sup> Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina” [n. 7], p. 145.

<sup>16</sup> Los posicionamientos de Roig y de Dussel, incluso en este momento y en relación con este punto en particular, pueden ser comprendidos como una fuerte crítica a las limitaciones que observaban en torno de la cuestión de la alteridad en las filosofías de la existencia en general, aunque a la vez estos autores reformularon conceptos existencialistas como los de *compromiso* o *situación*, aunque en todos los casos lo hicieron tomando distancia de los exponentes europeos y de los intelectuales locales que adscribieron a esas orientaciones.

<sup>17</sup> Cf. Clara Alicia Jalif de Bertranou, “La fenomenología y la filosofía existencial”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, eds., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, CREFAL/Siglo XXI, 2009, pp. 278-299.

<sup>18</sup> Cf. Marcelo Velarde, *Alteridad y existencialismo en la Argentina*, Buenos Aires/París, Universidad Nacional de Lanús/Universidad París 8, 2011, tesis de doctorado, p. 6.



Europa se pasaba de una guerra mundial a otra, junto a la expansión de las ideas relativas a su propia decadencia y a la crisis del “hombre” mismo como tal, en los países latinoamericanos, y en Argentina más puntualmente, puede advertirse cierto optimismo acerca de un crecimiento colectivo, o al menos un cierto discurso en torno al destino de grandeza por cumplir.

Uno de los acontecimientos que merecen ser tenidos en cuenta en relación con el tema que nos planteamos es el Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza en 1949.<sup>19</sup> En ese congreso las líneas más representativas fueron las del tomismo y el existencialismo;<sup>20</sup> si bien no todos los filósofos argentinos se alineaban en una u otra corriente y ambas tradiciones tenían representantes en distintas universidades argentinas, eran reconocibles al menos dos núcleos. Uno representaba al sector existencialista que era “dominante” en la Universidad de Buenos Aires, junto a Carlos Astrada (1894-1970), director del Instituto de Filosofía, se encontraban Miguel Á. Virasoro, Ángel Vassallo y Luis Juan Guerrero. En la Universidad de La Plata predominaba ligeramente el sector tomista, donde Octavio N. Derisi (1907-2002) había sido designado director del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Cercanos a la posición de Derisi estaban José María de Estrada y Héctor Llambías. Carlos Cossio y Rodolfo Agoglia, profesores de la universidad platense, eran afines al grupo de Astrada. Hernán Benítez en Buenos Aires y Nimio de Anquín en Córdoba, por su parte, eran afines al grupo tomista. Coriolano Alberini, de Buenos Aires, se destaca como una de las figuras que no podría asimilarse a ninguno de los dos sectores prevalecientes. Él fue quien ocupó la vicepresidencia del Comité de Honor del Congreso.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Pueden consultarse las *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 30 de marzo al 9 de abril de 1949*, Buenos Aires, Platt Establecimientos Gráficos, 1950, tres volúmenes, 2 197 págs.

<sup>20</sup> Cf. Velarde, *Alteridad y existencialismo en la Argentina* [n. 18], p. 23.

<sup>21</sup> Cabe señalar que la mencionada reunión académica realizada en Mendoza en 1949 ha sido considerada como un acontecimiento filosófico y político. Cf. Hugo Klappenbach, “Filosofía y política en el Primer Congreso Argentino de Filosofía”, *Fundamentos en Humanidades* (Universidad Nacional de San Luis), vol. 1, núm. 1 (2000), pp. 22-38; Lucía Belloro, “El I Congreso Nacional de Filosofía ¿un momento fundacional de las prácticas filosóficas en Argentina?”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Universidad Nacional de Cuyo), vol. 34 (2017), pp. 115-139. El Congreso de 1949 marca también un momento de inflexión en lo que respecta a las prácticas filosóficas universitarias en Mendoza. Cf. Adriana Arpini, “De la normalización a la liberación: cuatro décadas de

El existencialismo fue la única corriente filosófica que en las sesiones del Congreso concentró atención explícita de primer plano.<sup>22</sup> Las cuestiones debatidas giraban en torno a los siguientes núcleos: racionalidad, finitud y trascendencia, existencia y esencia, humanismo y ética.

Ahora bien, ¿en qué términos se planteaba el debate sobre la cuestión de la existencia en ese contexto puntual? Astrada sostiene, por mencionar un ejemplo, que la realización del ser humano en su propio ser, en su esencia histórica, tiene que ser pensada “en el sentido de una progresión temporal-finita” y rechaza “las presuntas verdades eternas [...] que con intención apologética, proclama la neoescolástica”. Destacó como uno de los resultados más importantes de la ontología heideggeriana de *Ser y tiempo*, el haber mostrado con claridad la facticidad constitutiva de la existencia humana, de manera que ésta ya no pueda ser concebida “como mero tránsito, en función de otro mundo de beatitud”. Y concluye en su presentación: “La esencia del hombre está en lo que efectivamente es, y no más allá, y por esto él quiere ser solamente lo que puede ser, pero esta esencia del hombre —su *humanitas*— es histórica y no es una estructura o núcleo ontológico de carácter supra temporal”.<sup>23</sup> La posición de Astrada y el peso de la misma se intensifica si tenemos en cuenta que una de las cuestiones que más rechazaban los tomistas era la presunta intención existencialista de negarle esencia al hombre. En la mira tenían la versión sartreana clásica según la cual “la existencia precede a la esencia”, lo cual era dicho de otro modo como “el hombre es lo que se hace”. Ahora bien, lo cierto es que ya no se trataba de la dupla latina *existentia-essentia*, sino que el problema que se discutía se relacionaba con la afirmación del rango ontológico y absoluto de la libertad humana.<sup>24</sup> En síntesis, podríamos afirmar que en los debates que se desarrollaron ocupó un tópico significativo la cuestión de la libertad.

Si bien en el contexto de este trabajo no nos es posible detenernos en cada una de las posiciones que se defendieron y cuya densidad discursiva merece un análisis pormenorizado, nos interesa

---

debates filosóficos en Mendoza”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Universidad Nacional de Cuyo), vol. 35 (2018), pp. 17-45, p. 23.

<sup>22</sup> Cf. Velarde, *Alteridad y existencialismo en la Argentina* [n. 18], p. 73.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 86.

señalar que en los debates que se dieron en el congreso citado se encuentran problematizados ciertos ejes que fueron retomados por los filósofos liberacionistas. En todo caso, aun cuando autores como Enrique Dussel o Arturo Roig reformularon en sus obras conceptos centrales en las filosofías de la existencia tales como los de *compromiso*, *situación* o *facticidad*, lo hicieron de modo crítico observando las limitaciones que el existencialismo presentaba tanto en sus versiones europeas como locales.

Arturo Roig se ocupa de mostrar que la filosofía de Virasoro se mueve dentro de los amplios márgenes de la rica e inagotable tradición neoplatónica,<sup>25</sup> reelaborada con una fuerte recurrencia al pensamiento contemporáneo al que critica, rechaza y asume desde un neoplatonismo renovado. Virasoro asume, según el filósofo mendocino, la compleja problemática del neoplatonismo —la tensión dilemática entre el ser y el ente—<sup>26</sup> con una actitud aporética. En estas aporías están en juego las oscilaciones de Virasoro entre el ser y el ente, aunque podría señalarse una tendencia hacia la reivindicación de este último. La oposición destacada por Roig es la que se da entre la ontología del ser, centrada en la esencia, y la del ente, centrada en la existencia. En las últimas obras de Virasoro queda acentuada una ontología del ente, que será resignificada por Roig no sólo en estos escritos de la década de los setenta, sino incluso en su magistral *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981).

En los escritos de Virasoro se produce una toma de conciencia de las formas de “enajenación ontológica” en las que se había caído dentro de la filosofía rioplatense y se formula una doctrina a partir de la cual se intenta rescatar la categoría de emergencia, afirma Roig.<sup>27</sup> Su punto de partida es la comprensión unívoca del ser y el ente y su objetivo, la búsqueda de las raíces de la alteridad del ente. De modo tal que, rechazando las categorías aristotélicas renovadas por los neotomistas en Argentina y la filosofía de

---

<sup>25</sup> Cf. Arturo Roig, “El neo-platonismo aporético de Miguel Ángel Virasoro”, *Cuadernos de Filosofía* (Universidad de Buenos Aires), núms. 22-23 (1975), pp. 215-234.

<sup>26</sup> Para comprender los alcances de “la tensión dilemática entre el ser y el ente” véase el riguroso estudio que el filósofo mendocino publicó sobre Platón, cf. Arturo Roig, *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1972.

<sup>27</sup> Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* [n. 6], pp. 175-176.

Heidegger, lo que lleva adelante Virasoro es una “defensa del ente”. Para Virasoro, el ser es lo indeterminado, una pura potencia destinada a concretarse en los entes. Y debido a esto, sucede que lo indeterminado se aparece de alguna manera determinado por lo que podría ser su única esencia, la libertad, naturaleza que podría entenderse como el fundamento mismo de posibilidad de la alteridad de los entes. Éstos adquieren peso ontológico, no por su distanciamiento respecto del ser, sino porque en ellos y por ellos el ser se realiza, al extremo de llegar a decir que “no se da ser sino en la forma del ente” y que, por tanto, el ser corre la misma suerte de este último en cuanto a su naturaleza temporal y relativa.<sup>28</sup>

Roig ubicará a Virasoro, Astrada y Nimio de Anquín como propulsores en los años cincuenta y sesenta de la categoría de “emergencia del ente”. Estas ontologías se plantearon la cuestión del hombre americano, la que desarrollaron de modo expreso en unos casos, implícito en otros, en relación con una determinada comprensión del ser y los entes. Las respuestas que se dieron en aquel momento incidieron, dice Roig, sobre la comprensión de la naturaleza de un sujeto que había comenzado a ocuparse de sí, comprensión que en ocasiones concluyó en la atribución de una historicidad defectiva, reducida a una futuridad y en otros, como en el de Virasoro por ejemplo, se intentó el rescate del ente. Roig distingue dos concepciones antropológicas: en una el hombre americano es reducido (en los casos extremos) a una *natura naturata* cuya única posibilidad de hacerse a sí mismo le viene de “afuera”, y en la otra posición se tiende a comprenderlo desde el concepto de *natura naturans* desde el cual se asume toda *natura naturata*.<sup>29</sup>

La problemática del ente y del ser, de la historicidad, las respuestas dadas en relación con la cuestión de la “emergencia” del ente o de su alteridad, la puesta en duda de la tradicional filosofía de la conciencia, son planteamientos dentro de las formas del saber ontológico y no meras cuestiones teóricas aisladas; pueden ser correlacionadas con la organización social del saber dentro de determinados momentos coyunturales y tienen respuestas paralelas dentro de otras formas de conocimiento conectadas con una praxis social, referidas a los campos económico, político, sociológico o

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

pedagógico.<sup>30</sup> En última instancia, las ontologías permiten pensar la problemática de una existencia condicionada y de una existencia que se va haciendo y se gesta a sí misma, en otras palabras, visibilizan la paradoja de la historicidad.

### *A modo de conclusión*

LA filosofía de la liberación —que dentro de las universidades argentinas tuvo sus antecedentes, en parte, en las ontologías que se desplegaron en la cultura filosófica argentina desarrollada en las décadas de los cincuenta y sesenta, y que asumió ciertos problemas que se discutían en relación con la existencia— se replanteó, con todas las contradicciones que hicieron de ella un movimiento heterogéneo y hasta ambiguo, la problemática de la emergencia. Lo que resulta significativo en la propuesta filosófica de Arturo Andrés Roig es la búsqueda de un ejercicio del saber filosófico que busca no caer en la negación o desconocimiento de la historicidad de los seres humanos. La tarea de un saber de liberación consistía, consecuentemente, en un rescate de lo que la filosofía puede haber aportado en el proceso de destrucción de las totalidades objetivas que frenan o desvirtúan los procesos de emergencia.

El desafío que enfrentaron y al cual intentaron dar alguna respuesta las “ontologías del ente”, como avances hacia un historicismo ideológicamente comprometido con la defensa de la alteridad, no era desconocido por Arturo Roig. En su pensamiento plasmado en los escritos referenciados es posible advertir formas de articulación entre lo contingente y lo necesario, entre lo concreto y lo universal.

La cuestión de la alteridad del filosofar o, en otras palabras, de la función de la filosofía en América Latina se articula con la cuestión del sujeto de ese filosofar. La actitud de cuestionar los modos de pensar y escribir en que nos han pensado, nos hemos pensado los propios latinoamericanos y en los que podremos pensarnos, así como el ejercicio de problematizar las posibilidades de un saber comprometido con la liberación, no se reduce a una preocupación disciplinar (epistemológica) de la filosofía. Esto remite directamente a los modos en que los latinoamericanos hemos

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 175.

ejercido con mayor o menor “legitimidad” la autoafirmación y el conocimiento de nosotros mismos.

En este sentido, querríamos destacar que la “liberación” es entendida por Roig como *apólysis*, como desatamiento. Liberar es desatar. Por lo tanto, no se trata la filosofía de la liberación de un saber que se ocupa de reflexionar sobre la libertad de espíritu o del ser. Liberación se relaciona con la posibilidad de desatamiento de los sujetos-cuerpo (entes) de las situaciones de alienación, opresión, miseria y servidumbre o injusticia, situaciones que constituyen la facticidad misma donde el sujeto se encuentra inmerso. Esto implica atender a la dimensión existencial de la vida, a la corporalidad de los entes y a las circunstancias concretas que los condicionan, implica asumir la contingencia, es decir, la experiencia de la historicidad. De modo tal que hay ciertas resonancias en las categorías y en algunas de las preocupaciones que ya manifestaron intelectuales considerados “existencialistas” pero con una sensibilidad y singularidad que se plasman en sus posicionamientos teórico-prácticos.

La inflexión lograda por Roig sienta las bases de una antropología que se entreteje con un modo de comprender el saber filosófico. La filosofía no puede ser ya simplemente un saber de lo acaecido sino que se trata de una filosofía auroral, abierta al futuro.

La filosofía latinoamericana, tal como la entendemos en la propuesta de Roig, es el pensar de un sujeto construido a partir de una afirmación constante de su propia subjetividad, así como de su mundo a través del cual se objetiva. Se trata de una filosofía que no se ocupa del ser sino de los diversos modos de ser de ser sujeto, atendiendo a que en cada caso se trata de ejercicios *sujetivos* determinados en relación con las objetivaciones. En consecuencia, una de las tareas de ese pensar es, en su vinculación estrecha con la praxis en la cual se inserta, ocuparse de la problemática relación entre historia e historicidad, o entre historia y existencia.

RESUMEN

Se indaga en la obra intelectual del filósofo argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012) producida durante las décadas de los setenta y ochenta, atendiendo a su concepción de la filosofía como saber de liberación. Se hace especial referencia a su propuesta filosófica en relación con la cuestión de la existencia, las ontologías sociales y la teoría de las ideologías.

*Palabras clave:* función de la filosofía, historia/historicidad, filosofías de la existencia, filosofía argentina.

ABSTRACT

Exploration of Argentinian philosopher Arturo Andrés Roig's intellectual production during the 1970's and 1980's, considering his notion of Philosophy as a knowledge for achieving liberation. Special allusion is made to his philosophical theory in relation to the questions of existence, social ontologies and the theory of ideologies.

*Key words:* Philosophy's role, History/historicity, philosophies of existence, Argentinian philosophy.