

Günther Mahr, **Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig** (La filosofía como sierva de la emancipación. Una introducción al pensamiento de Arturo Andrés Roig). De la Serie "Concordia" Monografías. Vol. 32. Wissenschafts-Verlag Mainz, Aquisgrán, 2000, 335 p.

Concordia es una Revista Internacional de Filosofía, editada en la ciudad de Aachen (Aquisgrán) por Raúl Fornet-Betancourt, que se ocupa de promover y difundir el pensamiento filosófico latinoamericano. Por separado se publican monografías, de las que la dedicada a Roig es la número 32. Para información del lector mencionamos otros títulos no agotados aún: Raúl Fornet-Betancourt, "Investigación de Latinoamérica en Universidades alemanas", 1990; Antonio Sidekum, "Ética como experiencia de trascendencia", 1993; Reinerio Arce, "Religión. Poesía del mundo por venir. Implicaciones teológicas en la obra de José Martí", 1993; Martin Traine, "La Escuela de Frankfurt y Latinoamérica", 1994; Karl-Otto Apel/E. Arens et al, "¿Convergencia o divergencia? Un balance del diálogo entre ética del discurso y ética de la liberación", 1994; Raúl Fornet Betancourt. "Culturas de la filosofía. Documentación del 1er. Congreso Internacional de filosofía intercultural", 1996; Leopoldo Zea, "Al final del s.XX. ¿Un siglo perdido?", 1997; Enrique Rivera, "España y América. Por un camino filosófico común" (en español), 1997; Peter F. Blomen, "Deconstrucción y metafísica", 1998; Raúl Fornet-Ponse, "Verdad y verdad estética. Estudios sobre Hans Georg Gadamer y

Theodor W. Adorno", 2000. El autor de este libro sobre Roig es austriaco. Según él mismo lo indica, su ocupación con la filosofía latinoamericana (Filosofía) en general y con el pensamiento de Roig en particular la debe a los estímulos recibidos de Heinz Krumpel, quien desde hace 10 años dicta sobre Filosofía en la Universidad de Viena. El libro que ahora reseñamos fue hecho sobre la base de un trabajo anterior titulado "Filosofar como función social. Sobre el pensamiento de Arturo Andrés Roig", Viena, 1995. Günther Mahr se doctoró en Viena, en 1999, con la tesis: "La historia de las ideas como base de la filosofía latinoamericana".

Estas referencias hablan de la compenetración de Mahr con el pensamiento latinoamericano. El libro está muy bien escrito, con prosa clara y sencilla. Desde el primer capítulo hasta el final se ve que el autor dispone de buenos conocimientos filosóficos, que está seguro de lo que escribe y que manifiesta simpatía por Latinoamérica. Si bien en ningún momento pierde el equilibrio - con lo que el manejo de los conceptos se hubiese resentido a favor de un discurso encendido, efectista - se puede decir que el autor no ha hecho nada para ocultar su "compromiso" con el "de qué se trata" en la Filosofía. Como se advierte por la lista bibliográfica inserta al final y el manejo de las citas, Günther Mahr conoce esmeradamente los escritos de Roig, a quien expone con cuidado, respeto y cariño. El autor no se ha querido "lucir" - mostrando "sus" capacidades de investigador, que las tiene -, sino lo acompaña a Roig procurando poner en relieve los puntos centrales de su pensamiento y aclarando a quien se interesa por estos temas las razones que llevaron a Roig a pensar como lo hizo, a través de su fecunda trayectoria de filósofo. Creemos que el autor ha cumplido acabadamente con el objetivo que se fijó al escribir el libro: introducir a un lector europeo, en especial germanoparlante, en el pensamiento de Roig. Personalmente le agradecemos porque con la lectura del libro hemos aprendido muchas cosas.

Señala el autor en el prólogo que el título que le dio al libro: "La filosofía como sierva de la emancipación" (*ancilla emancipationis*) lo ha tomado del propio Roig, de un escrito de 1999 "Globalización y Filosofía" (en *Cuadernos de marcha*. Montevideo). Como se sabe, así se hablaba de la filosofía en el Medioevo - pero como *ancilla "teologiae"*. Apunta Günther Mahr que esta expresión le ha parecido acertada para caracterizar toda la obra de Roig. Pero decir que la filosofía está al servicio

de la liberación no significa - como algunos querrían tomar esas palabras- la renuncia de la filosofía a su propia esencia como disciplina con definidas pretensiones cognoscitivas, a favor de una participación en las luchas sociales y políticas de su tiempo. "Según Roig, esta participación tiene, de todas maneras, lugar, lo quiera o no la filosofía expresamente". El fin de la filosofía no radica en la acción concreta, en un marchar codo a codo con los combatientes por la libertad; el oficio de la filosofía es ser "crítica" de su tiempo y, para ello, se requiere que la filosofía sea "independiente", que tome distancia de la praxis. "La participación de la filosofía en la causa de la emancipación comienza en el momento en que se comprende que no hay una completa libertad del concepto (Begriff); además, y ésta es la convicción personal de Roig, cuando se cae en la cuenta de que la filosofía puede percibir del mejor modo cuáles son sus posibilidades, poniéndose del lado del hombre que lucha por una vida más humana". Este compromiso por la causa del hombre no es entonces "praxismo", abandono de la teoría. Lo que sí se abandona es una teoría complaciente con "lo dado", con lo que existe. El potencial de la filosofía reside en su capacidad crítica. El ser crítica pertenece a la filosofía de todos los tiempos; también a la filosofía moderna - el racionalismo - de Descartes a Hegel. Sin embargo, como vamos a ver, Roig ganó su propia concepción de la filosofía en una discusión mano a mano con la Modernidad, sobre todo con Hegel.

Con esto estamos adelantado lo que consideramos el principal acierto de la monografía de Günther Mahr: el haber fijado exactamente el "lugar" del pensador Roig en la historia del pensamiento: Roig es un pensador "moderno", su principal interlocutor fue Hegel, pero es crítico de la Modernidad y, por ello, es uno de los principales referentes de la filosofía. De lo que se va a tratar es saber cómo concibe Roig esa crítica. Esto debe ser tenido en cuenta a la hora de preguntarnos por la posición de Roig frente a los llamados filósofos posmodernos, que también son críticos de la Modernidad. En el cap. IX se ocupa Günther Mahr de la crítica de Roig al posmodernismo. Roig les reprocha a los posmodernos su "insensibilidad" por la causa de la emancipación del hombre, su conformismo, su falta de ideales, su neutralidad en punto a valores, su pensamiento "débil", en fin, su declarado nihilismo. La filosofía de la emancipación, tal como la entiende Roig, nada tiene que ver con esta filosofía descomprometida; al contrario, está en la antípoda del posmodernismo.

Esto que decimos es importante no sólo para conocer la "filiación" de las ideas de Roig, sino -como muy bien lo hace el autor - para distinguir a Roig de otras figuras representativas del pensamiento latinoamericano. La filiación "moderna", "hegeliana" de Roig hace que - siendo latinoamericano - se sintiese y se sienta unido a Europa, que conociese a los pensadores europeos. Creemos que esto explica por qué un europeo - el autor de este libro - se ocupa con tanto esmero y simpatía de un filósofo latinoamericano de la talla de Roig. Günther Mahr - en un breve texto impreso en la contratapa del libro - llama a Roig "uno de los filósofos de Latinoamérica más importantes de la actualidad". Pero el autor no se ha conformado con estas expresiones de alabanza: dice que, con su libro, él ha querido llenar un vacío - la falta de recepción de la filosofía latinoamericana en el espacio germanoparlante y, en general, en Europa. Aquí se da, sin duda, un hecho auspicioso: los europeos "dialogan" con los latinoamericanos - de igual a igual, sin complejos de inferioridad ni de superioridad. Si hay un rasgo dominante en los escritos de Roig, éste es la "seguridad", el "se-ñorío" con los que discute con los europeos. No conocemos el modo de pensar, las íntimas convicciones del autor de este libro, pero nos parece que se ha contagiado de la "serenidad" y "ponderación" del argentino. La prosa de Roig es tranquila, diáfana, pero contundente; y es notable cómo escribe también el autor, con la misma soltura, sin perder el estribo en ningún momento (cosa que no es fácil entretándose de un mundo atravesado de contradicciones como es Latinoamérica). ¿Los europeos aprenden de los latinoamericanos? Presumimos que sí. En el prólogo que escribió Roig para este libro se advierte su preocupación por contribuir al "diálogo con los amigos europeos". En 1991, por invitación de Gregor Sauerwald, pronunció Roig en Münster una conferencia, que llevaba por título "Posibilidad y necesidad del diálogo Norte-Sur" y por subtítulo "Palabras de un latinoamericano a sus amigos europeos". Esto no es una mera expresión de cortesía, sino - creemos - del sentimiento que domina a Roig en esta época de su carrera filosófica: que puede y debe "ayudar" a los europeos, porque la problemática latinoamericana -la lucha por la causa del hombre - es la misma que la problemática europea. Dice Roig en ese prólogo que no quiere hablar "de lo que sobre mí se dice, sino de este significativo hecho: que un autor europeo se haya ocupado, con tanta entrega y seriedad a los temas latinoamericanos". A mí se me ocurre agregar que en estos años puede estar repitiéndose un fenómeno de "vuelta" de la cultura americana a Europa, similar a la que tuvo lugar en el s.XX, sobre todo

después de la Segunda Guerra Mundial, pero en este caso siendo protagonista no EE.UU. sino Latinoamérica. Al menos por lo que respecta a Alemania vale apuntar que los filósofos jóvenes - dejando de lado algunos heideggerianos y receptores acríticos de la filosofía analítica y del posmodernismo francés - en su gran mayoría discuten a Kant, a Fichte, a Hegel, de una forma que los acerca a las mismas razones que impulsan al pensamiento latinoamericano. Para citar sólo un ejemplo: acabamos de reseñar un libro (se trata de una tesis doctoral) de una autora de Bonn, Petra Kolmer, titulado *Historia de la filosofía como problema filosófico. Reflexiones críticas sobre Kant y Hegel*, Verlag Alber, Freiburg/ Munich, 1998. Kolmer revisa las concepciones que llama "historias de la filosofía filosofantes" o "filosofías de la historia de la filosofía", como se ve en Kant y Hegel y aún en autores contemporáneos. El que escribe la historia de la filosofía es la razón pura, que es la única competente para hacerlo, pues la historia de la filosofía no es más que la "historia de la razón". A esta concepción, que es la tradicional, opone Kolmer otro modo de encarar la historia del pensamiento: el escritor de la historia es un hombre, no la razón pura, y los protagonistas en esa historia - los pensadores - son también hombres. Mencionamos este libro porque hay un gran parecido con los planteos de Roig, de reformulación "metodológica" de la historia del pensamiento, que pasa a ser "historia de las ideas". Hay ciertos términos que delatan el cambio radical del enfoque: finitud, contingencia, historicidad, temporalidad, pensamiento abierto, en camino, futuridad, incompletud, conflictividad, etc.

Veamos el contenido del libro. Consta de 10 capítulos y un anexo. El cap.1 es una crónica bastante completa sobre la vida, formación académica, actuación profesional y publicaciones de Roig. El cap.II versa sobre "el comienzo de la filosofía americana", con los siguientes apartados: la cuestión de la existencia de una filosofía; ¿qué significa filosofar en América?; los supuestos de la filosofía; ¿comienzo o comienzos de la filosofía? El cap.III se titula: "Concepto puro o sistema de conexiones": la ambigüedad de la filosofía; la crítica al concepto hegeliano; profundización de la ruptura; la conciencia de la alteridad.

El cap. IV trata la "determinación de posición de la filosofía". Aquí se ven: relación entre cultura y filosofía; ¿es la filosofía una filosofía en absoluto?; la solución formalista; la solución ontológica; posición frente al marxismo; historicidad y utopía como bases de la filosofía; el apriori

antropológico. El cap. V se titula: "El sujeto empírico": determinación del sujeto empírico; logros y déficits del concepto hegeliano de sujeto; relación de yo y nosotros; el sujeto latinoamericano entre identidad y diferencia; construcción y posición del sujeto en la sociedad; las crisis del sujeto europeo.

El cap. VI versa sobre "Historia y discurso": la construcción de la historia; la dialéctica discursiva y la teoría de la comunicación de Jakobson; dialéctica real y discursiva; historia como proyecto de humanización; el veredicto sobre América de Hegel; futuro sido o futuro que será. El cap. VII aborda el tema "Historia de las ideas como la otra cara de la filosofía": desarrollo de la Historia de las ideas en Latinoamérica; evolución "metodológica" de Roig; crítica de Castro-Gómez (entiéndase: de parte de). El Cap. VIII se titula: "La moral de la emergencia": definición de la metodología; el hombre natural en José Martí como símbolo; emergencia como principio de configuración cultural; la relación con la ética de Kant y Hegel; egoísmo racional o humanismo en principio.

El cap. IX trata la "crítica de Roig a la posmodernidad": el saber y los relatos; la matinalidad posmoderna; la crítica a la filosofía de la sospecha; la idea del fin de la historia de Fukuyama - una interpretación posmoderna de Hegel. Por fin, el cap. X versa sobre "interculturalidad como tarea filosófica y política": la cultura como identidad; la cultura como formación; cultura como subjetividad empírica; el patriarcalismo como obstáculo; filosofía intercultural como "reformulación epistemológica". El Anexo contiene las traducción de 3 textos de Roig: "El problema del 'comienzo' de la filosofía" (4° cap. de *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, 1981; "¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia. Respuestas a los posmodernos", en *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, 1993 y Mis tomas de posición en filosofía. Se trata de un interview hecho en Frankfurt el 4.7.1991 por Raúl Fonet-Betancourt y Martin Traine y que apareció en *Concordia*, t.23/1993, pp 76-91. Quisiéramos agregar, con respecto a los textos de Roig, que Günther Mahr ha puesto a pie de página, en su versión original en español, gran parte de los textos de Roig traducidos por él y que forman parte del desarrollo de la exposición.

De la sola lectura de estos títulos se puede concluir que la investigación del pensamiento de Roig llevada a cabo por Günther Mahr

es completa, es decir, abarca todos los aspectos que normalmente integran una filosofía que ya ha superado la etapa de los primeros tanteos y de un desarrollo intermedio y que se presenta ahora en su plena madurez. No nos va a ser posible comentar pormenorizadamente cada uno de los apartados de este volumen. Nos detendremos en los capítulos II y III, que consideramos - por los temas que se discuten - los de mayor densidad filosófica. Como se vio, allí Günther Mahr acompaña a Roig en el abordaje de esa cuestión en la que todo filósofo de ley se juega el pellejo: ¿dónde, cómo, "comienza" la filosofía? La cuestión del "comienzo" (Anfang) del pensamiento es la misma que la pregunta por el "principio" (Ursprung, arché) o "fundamento" (Grund) del pensamiento. Del modo como el filósofo responda la cuestión del comienzo del pensar depende "todo": la idea que tiene de la filosofía - en qué consiste esa tarea que, desde los griegos, se llama "filosofar"; cuál es el fin de la filosofía, su método, etc. Pero también, de la solución de la cuestión del fundamento, depende la idea que el pensador tiene de sí mismo, la idea del para qué está en este mundo, cómo se distingue el filósofo de los demás hombres con los que convive en una sociedad determinada. Como se dijo antes, Roig dirimió este punto central en una discusión franca con Hegel. Señalar esto no es poco, porque - después de Aristóteles - es Hegel el filósofo en el que la cuestión del fundamento es planteada con la mayor fuerza y conciencia de lo que está en juego en esa pregunta. Hegel planteó la pregunta por el "Anfang" con una fórmula que luego se ha venido repitiendo: "¿Con qué podemos comenzar la ciencia?" (Womit kann der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?). Para lo que vamos a ver de Roig, es importante saber cuál fue la respuesta dada por Hegel a esa pregunta: el saber o la ciencia comienza con el "concepto" o "Begriff". Para información del lector: el término "Begriff" es usado por Hegel en un sentido amplio y en otro restringido. Según el primero, "Begriff" es cualquier tipo de "idea" o "representación" por la cual el sujeto cognoscente piensa un objeto. Según el segundo, "Begriff" no es "representación" (Vorstellung) de una cosa, sino "pensamiento" (Gedanke). La diferencia que hay entre "Vorstellung" y "Begriff" es que, cuando nos representamos una cosa, las determinaciones o predicados que atribuimos a la cosa siguen siendo "externos" a la cosa. Por eso, podemos decir que, en la representación, a lo sumo "conocemos" la cosa, tenemos "noticia" de ella, pero, de ninguna manera, podemos decir que "sabemos" la cosa, sabemos lo que la cosa misma es. El término "Wissenschaft"

(ciencia) o "Wissen" (saber) en la pregunta de Hegel: ¿con qué podemos comenzar la ciencia? No significa entonces cualquier conocimiento de las cosas, como lo pueden tener las ciencias empíricas o positivas, tanto de la naturaleza como humanas. El saber de la cosa -ese "de" es más genitivo subjetivo que genitivo objetivo - no es algo externo a la cosa, sino "interno"; más aún: es la "cosa misma", lo que la cosa misma podría decir de sí misma - si pudiese pensarse a sí misma. Hegel sigue muy de cerca a Kant: Kant distinguió también dos tipos de "Begriffe" - los del "entendimiento" o "Verstand" y los de la "razón" o "Vernunft". Por los primeros "conocemos" (erkennen), por los segundos "pensamos" (denken) la realidad. Pero, a diferencia de Hegel, Kant declaró la imposibilidad de llenar de contenido los conceptos racionales, o sea, la razón no dispone de una "intuición" (sólo inteligible), equivalente a la intuición sensible de la que dispone el entendimiento. Ese "Begriff", que no sólo tiene forma, sino contenido puramente racionales, es el "Begriff", sólo con el cual dice Hegel se puede comenzar el saber o la ciencia. Está claro que el concepto de "ciencia" de los idealistas alemanes es más elevado o, si se quiere, más profundo que el de Kant, que es - con algunas variantes- el concepto de ciencia de los positivistas del s. XIX. Decir entonces que con el "Begriff" comienza la ciencia es lo mismo que decir que el pensamiento comienza con el pensamiento o que el pensamiento está fundado en él mismo. Y si la filosofía - que ya no es, como en los griegos, "filosofía", sino sólo "sofía", saber a secas - es este pensamiento que se apoya en sí mismo, arranca de sí mismo y, así, "se piensa a sí mismo", entonces la filosofía no reconoce otros supuestos fuera de sí misma; la razón no reconoce otras instancias pre- y extrarracionales. En este cierre sobre sí misma muestra la filosofía, como obra de la razón pura, su independencia, su soberanía y libertad.

Si hemos recordado estas cosas es para que se advierta la magnitud de la empresa encarada por Roig, que se anima a discutir las pretensiones de la omnipotente razón hegeliana. Pero como en esta reseña no sólo nos interesa apreciar la obra del filósofo estudiado en el libro, sino calibrar el esfuerzo del autor de la investigación, queremos poner en resalto la perspicacia de Günther Mahr que ha comenzado su monografía atacando, en primer lugar, la cuestión del "comienzo" del filosofar según Roig. Con esto ha demostrado Günther Mahr su buena preparación filosófica. Recomendamos al lector que haga también un esfuerzo por demorarse en la lectura cuidadosa de los cap. II y III, pues "todo lo demás" depende

de la recta comprensión de lo que se ventila aquí. Si nos demoramos también en estos capítulos es sólo con la intención de ayudar a otros - y a Günther Mahr- en el empeño de introducción al pensamiento de Roig. Hecho esto, diremos algunas cosas del cap. IX, donde se trata la crítica de Roig a los posmodernos. Adelantando juicios: sólo si se toma en cuenta el tipo de pensador que es Roig -un peso pesado que desafía a otro de igual categoría-, se comprende por qué Roig no se sintió incitado por los planteos posmodernistas; más todavía, por qué no oculta su desprecio frente a figuras descomprometidas, que no asumen la responsabilidad de pensar "a full" y que, por ello, son ruinosas para el porvenir de América.

Dice Günther Mahr que la concentración de Roig en la cuestión de la existencia o no existencia de una filosofía -la cual cuestión dependía para él de la respuesta de una pregunta previa: ¿cómo y dónde comienza la filosofía? - tensa al filósofo en grado extremo desde los comienzos de la década de los 70, período en el que acontecen hechos decisivos que van a marcar la dirección del pensamiento posterior de Roig: se despide definitivamente del "platonismo" (esencialismo) de su juventud (no se despide de Platón; Vid. su libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, 1972). En esa década puján por hacerse valer cosas oídas y estudiadas dos décadas antes, cuando en la Sorbonne escuchó al intérprete de la *Fenomenología del Espíritu* -Jean Hyppolite - y al existencialista Jean Wahl. A esto se sumó la lectura de los grandes filósofos de la "sospecha": Freud, Marx, Nietzsche. Roig estaba preparado para el debate con las otras figuras representativas de la filosofía Leopoldo Zea, Salazar Bondy - sobre ese asunto por demás inquietante: ¿filosofamos o no en América? Es importante destacar que las reflexiones de Roig - gracias a las cuales pudo ganar para sí una posición definida en el debate de aquellos años - se orientan por un camino que le iba a resultar bien pronto prometedor: la reformulación metodológica, o sea, Roig se aplica a cuestiones que para otros - más apurados - eran dilatorias, por abstractas, porque demoraban la solución de los problemas sociales más afligentes: la cuestión del método de la filosofía. Los cap. II y III son elaborados por Günther Mahr sobre la base de dos escritos de Roig de la década de los 70: "Acerca del comienzo de la filosofía americana", aparecido en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXV, 8, abril 1971 y "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", publ. en Osvaldo Ardiles et al., *Hacia una filosofía de la*

liberación latinoamericana, Buenos Aires, Bonum, 1973. Con agudeza observa el autor que la cuestión del "Anfang" se hace prioritario para Roig justo en el momento en que él tomaba conciencia de que debía comenzar de nuevo su pensamiento, debía partir de nuevas bases. Omitimos las referencias que hace Günther Mahr de la seguridad con que Roig sabe "ubicarse" entre la posición de Leopoldo Zea y la de Salazar Bondy (aprovechamos este momento de la reseña para repetir un balance que hace Günther Mahr en el 1er. cap. del estudio, dedicado a la vida y obra de Roig: en el debate de los años 70, entre los representantes de la filosofía quedó claro que los protagonistas discutían desde perspectivas diferentes, en gran parte condicionadas por su respectiva "formación" cultural, por los previos estudios universitarios y otros supuestos - familias de pertenencia, convicciones religiosas, etc. - que explican por qué gente que lucha por un mismo ideario piense con un "estilo" distinto. Hubo en la "filosofía de la liberación" tres corrientes: la de la "teología de la liberación", proveniente del campo cristiano; otro grupo, bastante amplio, partía de las peculiaridades culturales de América a las que debían "adaptarse" las distintas líneas de la filosofía europea, o sea, éstos entienden la tarea de la filosofía en términos de "aculturación". Por último, hay una pequeña minoría, cuyo "trasfondo espiritual era liberal y humanista". Roig pertenecía a este grupo). ¿Hacia quién gira la vista Roig? Mahr introduce ahora a una figura "en la que Roig se va a inspirar en sus reflexiones metodológicas": Juan Bautista Alberdi, el que ya en 1840 tiene escritos de importancia donde postula la necesidad de una filosofía americana. Roig entiende la filosofía -lo que la filosofía debe ser para. América - como la entiende Alberdi. Günther Mahr analiza los textos alberdianos que interesan aquí: el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* y *Escritos póstumos*. Alberdi partía de un supuesto: desde 1810 se contaba con la libertad "política", pero faltaba aún la libertad del "pensamiento"; sólo así podremos completar nuestra emancipación. "La inteligencia americana quiere también su Bolívar, su San Martín. La filosofía americana, la política americana, el arte americano, la sociabilidad americana, son otros tantos mundos que tenemos que conquistar" (FPED). Observa Günther Mahr que, si Alberdi reclamaba libertad del pensamiento -y ese pensamiento emancipado es (debe ser) la filosofía americana - esto significa que el autor denuncia la existencia en América de un pensamiento "no-americano", al que le tiene sin cuidado ese segundo paso: el completamiento de la emancipación

que, de política, tiene que devenir emancipación mental, espiritual. Para Roig estaba claro que Alberdi discernía dos formas de discurso: está el discurso que "reprime", cuyo objetivo es mantener la dependencia espiritual, y está el discurso "liberador", el que, sensible a los desafíos de la situación histórica, está pronto para pasar a la acción, con voluntad pues de transformación.

Que las reflexiones de Alberdi y, con él, de Roig eran propias de filósofos lo demuestra el hecho de que para ambos se hace insoslayable considerar un punto sin el que la filosofía no es posible: como buen conocedor de Platón sabía Roig que el quehacer del filósofo está demás si no es capaz de acceder a la "universalidad", a lo "general" [Aclaración: estos dos términos no han sido suficientemente reflexionados por nosotros - me refiero en los cursos de filosofía en la universidad. Se piensa en la universalidad o generalidad del "género", por ej. "animal", que abraza dos "especies" - animal "racional" y "no racional". En efecto, el género es universal porque es lo "común" a varias especies, y éstas son también lo común que abraza a los múltiples individuos que pertenecen a la especie. Como lo enseña la lógica, este universal o general - que se llama justamente universal "lógico" - se obtiene por "abstracción" de las diferencias o determinaciones por las que - en la realidad - los animales racionales se distinguen de los no-racionales y los individuos de una misma especie se distinguen entre sí. La universalidad de la filosofía no es la universalidad meramente lógica, de la que también los animales son capaces. Los alemanes tienen para universal otra palabra, con otra estructura, que es "all-gemein", formada de "all" (todo) y "gemein" (común). Lo "allgemein" es el todo común, la comunidad que abraza a muchos o de la que muchos pueden participar. En este sentido, lo "allgemein" no es "género" y no es "abstracto", pues lo abstracto deja fuera de sí las diferencias. La facultad de lo común, en el sentido de todo o totalidad, es, desde los griegos, el nous o la razón (Vernunft), que tiene una mirada más penetrante, más amplia que el logos o "Verstand" y, por ello, es más "sabia" que el logos. Únase esta disgresión con lo que dijimos más arriba sobre "representación" (Vorstellung) y "concepto" (Begriff). Las representaciones son abstractas, los conceptos o, mejor, el concepto, porque lo común es "uno" - uno que abraza o integra a muchos - es concreto]. Refiere Günther Mahr que Alberdi distingue dos aspectos o dos preguntas: por el "qué" o los temas de la filosofía y por el "cómo", por el modo como la filosofía trata sus

temas. El qué de la filosofía es uno solo: "la teoría de lo universal (Allgemeinen), de lo absoluto, de los supuestos". Por este lado la filosofía es universal, es la misma en todos los tiempos y lugares. Pero el "cómo" - que depende de las particulares modalidades como los temas aparecen circunstanciados en tiempo y lugar - no es universal. Alberdi llega a la conclusión de que "no hay pues una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su 'filosofía particular', que ha cundido más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano...Es así como ha existido una filosofía oriental, una f. romana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una 'filosofía americana'", ¿No se contradice Alberdi? Si el tema único de la filosofía es lo universal, ¿cómo dice que no hay una filosofía universal? Alberdi no se contradice, porque cuando niega que haya "una" filosofía válida para todos los tiempos y lugares (esto es lo que no advierten los defensores de la llamada "philosophia perennis", N.A.E.) toma universal en el sentido del universal abstracto, ya éste como se dijo antes, le tienen sin cuidado las diferencias "regionales", lo particular histórico, lo propio de cada tiempo y lugar. Esta indiferencia de lo abstracto, por lo particular, singular, individual, concreto (no se olvide que lo individual-concreto es lo real- existente o lo que existe en la realidad) se comprende fácilmente, porque lo abstracto gana su condición de abstracto "desprendiéndose" de las "diferencias" por las que cada cosa puede decir: esto, así, soy yo, en cuanto inequívocamente distinto de todo lo demás.

Si no supiéramos nada de Alberdi, adivinaríamos sin mayores averiguaciones la época de su actuación como publicista viendo cómo él "sale por los fueros de lo particular", Como se sabe, el siglo XIX (el mismo Hegel, los hegelianos, los positivistas) valoró lo particular (Besonderes), como el XVIII privilegió lo universal y abstracto. Para Alberdi "son objeto de la filosofía los elementos de la civilización -la industria, la filosofía, el arte, la política, el lenguaje, las costumbres". Él está pensando como americano y es notable que contraste lo que se acaba de decir con lo que, según su parecer, ocurre en Europa: hay allá una cierta tendencia a la filosofía especulativa, a la metafísica "en sí". Estas tendencias "jamás echarán raíces en América". Alberdi pregona el desarrollo de una filosofía "positiva", "real", una metafísica del "individuo", del "pueblo"; en vez de

especulación debe haber "síntesis", "sinopsis". Günther Mahr destaca el debate interior de Alberdi, en el que pugna por conciliar esos dos extremos aparentemente excluyentes: un universal que excluye lo particular y lo particular que se quiere hacer valer excluyendo lo universal. Roig, en "Necesidad de un filosofar americano", *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía*, T.2, Bs.As., 1973, muestra que Alberdi rechaza la idea de que hay una "verdad particular", que valdría en especial para América. Se trata de otra cosa: las preguntas de la filosofía y las respuestas a esas preguntas están "acuñadas", "condicionadas" por el "particular punto de partida" del filósofo, que es siempre circunstanciado en un tiempo y en un lugar. Desde esa particularidad se eleva el filósofo a lo universal, que no niega el punto de partida, sino éste queda recogido, integrado, reconocido en lo universal.

Prestemos todavía atención a otros rasgos de la concepción alberdiana de la filosofía, que van a influir sobre Roig. Un primer rasgo es que Alberdi está convencido de que la filosofía - tal como se la puede cultivar en América - no alcanzará una figura "redondeada", es decir, es un pensamiento "incompleto" (unvollständig), no plenamente consumado. Hegel estaba convencido exactamente de lo contrario. Más aún; sólo un pensamiento consumado, que ha alcanzado el nivel del "Begriff" - y un "Begriff" del todo desarrollado, o sea, que es "Idea" - merece el nombre de filosofía, de "sofía" = sabiduría, saber o ciencia. ¿El no poder completarse debe ser interpretado como una debilidad, un defecto de los americanos o como una virtud, como algo negativo o como algo positivo? Dice Günther Mahr que detrás de esta idea hay otra cuestión: la del papel del "sujeto" en la producción del saber filosófico. Reproducimos un pasaje importante del libro que reseñamos: "Alberdi afirma en principio una filosofía completa, integrada, pero entendiendo ese todo o totalidad como idea regulativa; se trata de un pensamiento en el que se han considerado todos los posibles aspectos de un tema. Esa completud es, sin embargo, un ideal, el que no impediría (no debería impedir) que el sujeto filosofante pudiera reaccionar adecuadamente a las exigencias concretas de su situación. Desde este punto de vista 'práctico', es 'la imperfección, el no llegar a la consumación del pensamiento nuestro deber'. Completa sería una filosofía que, en la lucha de las diferentes escuelas, no tomase partido por esta línea o por otra y, por tanto, estaría libre de posiciones ideológicas. Tal posición (que evita la ideología) es, por cierto, el mejor camino, la mejor figura de pensamiento para, por

causa de las contradicciones que dominan en los diversos sistemas filosóficos, no caer en el escepticismo. Porque nosotros estamos ante desafíos que reclaman una clara decisión, debemos - aún a riesgo de caer en una posición ideológica - tomar partido por una o por otra corriente", *Escritos póstumos*, T.XV, 605-606.

Preguntábamos si la declaración de incompletud ha de interpretarse como algo, para Alberdi, negativo o positivo. Creo que vale lo segundo, pero no como si Alberdi - y con él, Roig - se solazasen con ese cuadro de situación; más bien, hay allí el reconocimiento, la aceptación de su propia condición, de la condición "humana" del sujeto filosofante. Visto desde Hegel, la convicción de Alberdi/Roig == un sujeto que "no puede" o "no le es posible" completar el pensamiento - aparenta ser un defecto, una debilidad atara; visto desde otro ángulo esa "limitación" es más bien la expresión de la "finitud" del sujeto (que sigue siendo "razón", Vernunft-no mero entendimiento representativo - pero razón "finita"). Esta razón era desconocida en los largos siglos de la tradición, desde los griegos. La razón finita emerge después de Hegel y - Kierkegaard, Nietzsche, los existencialistas y posmodernos mediante - es la única de la que se habla en la actualidad. Los latinoamericanos - mucho más que Nietzsche o los existencialistas - estamos autorizados (porque tenemos suficientes motivos para ello) a hablar de la razón "finita". Heidegger dice que el Dasein, o sea, el sujeto, ese hombre que es respectivamente cada cuál "es sus posibilidades". Pero ¿cuántas son las posibilidades que he podido realizar, en este meridiano donde me ha tocado nacer, aún con la mejor voluntad y esfuerzo de mi parte? En el texto transcrito se anuncian pensamientos centrales de la filosofía de Roig: el llamado "apriori antropológico", o sea, el reconocimiento que hace el sujeto de sí mismo, desde el momento del arranque del filosofar - el "ponerse a sí mismo como valioso desde el principio o comienzo (Anfang)" - y no olvidarse de sí mismo en todo el curso del pensamiento; otra cosa es no ver a las ideologías como algo extraño a la filosofía, que "hay que superar". La ideología "pertenece" a la filosofía, al menos a una filosofía hecha por un sujeto finito. Esto no contradice la esencia "crítica" de la filosofía. La filosofía vive de la crítica de la ideología. ¿Y si no hubiese una ideología para criticar, de qué viviría la filosofía, cómo podría desarrollarse? Por último, el primado de la razón práctica que, para una razón finita, no implica una devaluación de la teoría, sino la sincera aceptación de que hay urgencias sociales, políticas, económicas que reclaman la presencia

"pensante" (la reflexión) del filósofo y que le impiden - contra su voluntad! dedicarse a la teoría, a la contemplación. Todo esto está claro para Alberdi y para Roig.

Esta idea del "ponerse para sí como algo valioso" (das Sich-für-sich-Setzen) viene de Hegel. Y este acto es el "comienzo" del pensamiento. Por ese acto el "sujeto" se constituye como tal, como "sujeto", porque "sujeto" (sub-jectum) quiere decir "lo que está debajo de todo", el fundamento o Grund. Hay una diferencia entre el pensamiento antiguo y el moderno: que, para el primero, el fundamento ya está "dado", está allí desde siempre (vor-liegt); en cambio, para el pensamiento moderno el Grund - él mismo - toma la iniciativa y "se" pone. Ese Grund "activo" es el "sujeto". Como se sabe, sujeto en griego es "hypokéimenon" y ya era conocido este término por los griegos, concretamente, por Aristóteles. Pero el "hypokéimenon", como "lo que yace allí en el fondo (das Zugrundeliegende), era la "sustancia" o "ousía". El giro de la sustancia al sujeto fue reconocido por Hegel como un acontecimiento literalmente "revolucionario", un giro de 360°, o sea, completo, como no lo había sido todavía el "giro copernicano" anunciado por Kant, que es de 180°. El sujeto es la sustancia (la razón sustancial) que se pone a sí para conocerse a sí misma y, así, ser para sí. Ese movimiento de interiorización - de salida de sí, para volver a sí - es la filosofía. El sujeto es comienzo o principio y fin. Y todo el trayecto - de principio a fin - es el pensamiento. Se comprende que para Hegel no podían haber razones que impidiesen el completamiento del círculo del pensamiento. Sólo cuando el círculo se ha completado, es decir, se ha producido la identificación del sujeto consigo mismo, se ha suprimido toda extrañeza, exterioridad o alienación. En el cotejo entre Hegel y Alberdi, Roig comprendió que todo esto del pasaje de la sustancia al sujeto no fue en Hegel un "desideratum", un proyecto a realizar, sino Hegel llevó -literalmente - a cabo ese giro, que culmina en la Idea o Espíritu Absoluto. Para Roig, fue Alberdi una lección porque - si bien acepta correr el riesgo de caer en la ideología - es realista y se conforma con las limitaciones de la razón americana. La filosofía americana fue en Alberdi un "programa", anunciado por él con gran convicción y entusiasmo, pero Alberdi no fue fiel a sus propuestas, pues alegó a favor de una neo-colonización de América (Vid. el arto de Roig de 1988 "Tres momentos en el uso de las categorías 'Civilización y Barbarie' en J.B.A.", así como "Necesidad y posibilidad del discurso propio", 1981). Esto lo lleva a Roig a hablar no de un "Anfang", sino de "Anfänge" (plural)

de la filosofía. Considero la comprensión de este punto un momento clave en la introducción al pensamiento de Roig. El pensamiento de Hegel -la aplicación consecuente del método dialéctico, su filosofía de la historia, la historia de la filosofía, la propia lógica - son todo menos eso que en las apuradas clases de filosofía se explica de Hegel (¡quién no entiende el jueguito de tesis, antítesis y síntesis!). Pero hay algo en esa filosofía que ha irritado a más de uno y es motivo para que se rechace a Hegel sin leerlo (lo que no es el caso de Roig): ese avanzar, sin descanso, desde el comienzo al fin del pensamiento, de un solo comienzo a un solo fin. ¿Puede ser esto posible para un hombre? Quien no conoce a Hegel podría pensar que fue un gran señor, un noble o gran burgués, que se daba el lujo de entregarse a sus especulaciones porque no tenía ocupado su espíritu en otros menesteres. De ninguna manera fue así, porque Hegel pertenece a una generación de pensadores inmersos en la vida política, que llevaron una vida al fin muy parecida a la de los pensadores americanos. En Roig no hay, a mi parecer, esa crítica barata e infundada a Hegel. ¿Qué significa, entonces, que, en vez de "un" comienzo, hable Roig de "comienzos" de la filosofía? Simplemente que - aquí en América - comenzamos, avanzamos...pero debemos retroceder para comenzar de nuevo. Escribe Roig en "Acerca del comienzo de la filosofía americana": "El 'ponerse para sí' es una tarea permanente que va sumando de modo dialéctico los momentos anteriores del para sí, a la vez que va inaugurando nuevos campos u horizontes en los que el hombre se descubre como valioso para sí mismo en su tarea de autoconocimiento" (2). Repárese en el final de la frase: conocerse a sí mismo. Retroceder y comenzar de nuevo no es un narcisismo, un antropologismo, un querer demorarse en uno mismo para afirmarse, sino la aceptación de nuestra condición - de que no somos "transparentes" para nosotros mismos.

Si se tiene que comenzar una y otra vez, eso significa que en América nunca vamos a "filosofar", en el estricto sentido de este término. ¿Hay filosofía en América? ¿Es posible una filosofía americana? Hegel tenía fundadas dudas de que fuese posible. Para Roig no sólo es posible, es necesaria y, con su obra, demuestra que la filosofía americana está en plena realización. La cuestión de la posibilidad de la filosofía no es una de esas preguntas que los estudiantes saben por anticipado que el docente hará en la primera clase del curso. Es otra cosa y muy seria. No se trata de posibilidad "lógica", como cuando se pregunta si un triángulo cuadrangular es posible. No es posible, porque tener cuatro ángulos

contradice la idea de triángulo. La posibilidad de la filosofía es posibilidad o potencia "real". Por esta posibilidad se pregunta cuando se quiere saber si un X individuo es capaz de subir el Aconcagua. ¡Veremos! es la respuesta espontánea. Si se cumplen tales o cuales condiciones, es posible. Las condiciones o supuestos es el "comienzo" o Anfang. Ya dijimos que el comienzo de la filosofía es el "concepto" o Begriff. Recordemos que este "Begriff" es, para Hegel, no cualquier tipo de concepto o representación (Vorstellung), sino el "concepto racional" o la razón que se piensa a sí misma. La historia de la filosofía que escribió Hegel es la "historia del concepto" o "historia de la razón". Pero, ¿qué pasa antes del comienzo, antes del concepto? Aquí hay un punto que merece ser aclarado. Con el concepto comienza el "saber" o "ciencia"; luego, antes del concepto, el sujeto -que ya se había puesto para sí como algo valioso, que ya estaba actuando -"no sabía". Hay todo un largo período de no-saber, pre-saber, de conocimiento pre-conceptual o pre-racional, cuya dominante es la relación de exterioridad, extrañeza y alienación del sujeto consigo mismo. Si la historia de la filosofía comienza con el concepto, este largo período pre-filosófico es la "pre-historia" de la filosofía. De esa prehistoria da cuenta la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Pues bien; Roig eleva a la condición de "filosofía" - con todas las letras -lo que en Hegel era prehistoria o preludio de la filosofía. Escribe Günther Mahr: "De este modo - y por primera vez - el modelo hegeliano de un claro discrimen de una historia y una prehistoria de la filosofía es puesto por Roig en cuestión. La razón para esto salta a la vista: el rechazo de Hegel de incorporar en la historiografía filosófica lo pre- y parafilosófico aparece - visto desde la situación latinoamericana - extremadamente rígido e inservible, porque la consecuencia (de tal rechazo) sería ignorar totalmente grandes segmentos del propio pasado. Proceder así sería tanto como perder el interés por este pasado, a favor de una ciega admiración de los maestros de la filosofía, de los europeos" (48). Roig sale por los fueros de la prehistoria, la cual - tanto para Grecia, como para América - comienza con el pensamiento "arcaico", con los "mitos". Pero también, como se dijo antes, reconoce Roig el importante papel que juegan las "ideologías", que son formas "acríticas" de saber y que, por esto mismo, son el combustible del motor de la filosofía, que es saber esencialmente crítico (el autor recuerda la influencia de Roig en las reuniones de 1974, junto con otros representantes de la filosofía: Leopoldo Zea, Miró Quesada y Arturo Ardao - de las que salieron las "Recomendaciones" en relación a la metodología que debía aplicarse en

los estudios latinoamericanos, pasándose de una filosofía a la "historia de las ideas". Vid. cap. VII de este libro).

Creemos que es importante reproducir un pasaje de la página siguiente donde Günther Mahr "matiza" lo dicho antes - que repetir las "hazañas" que relata Hegel en la historia de la filosofía es "inservible" para América: "Es indiscutible que la filosofía de todos los tiempos estuvo y está flanqueada por múltiples fenómenos pre-para-filosóficos. Aun cuando la definición de Hegel de la filosofía, tomada en sí misma, como lo acentúa Roig, no es atacable, es sí cuestionable - también desde un punto de vista teórico - por limitar exclusivamente la historia de la filosofía al pensamiento 'puro'. Pues de hecho se encuentra en todos los individuos y pueblos un permanente movimiento de autodescubrimiento - como de autoencubrimiento -, de creciente como declinante autocomprensión y crítica de sí mismo. De aquí que no parece plausible que el 'para sí' reclamado por Hegel pueda ser puesto como un único comienzo y que el resto de las articulaciones filosóficas de una cultura deba ser considerado como signo de esa gran conquista, no siendo más que desviaciones del ideal del 'puro' pensar. Parece más acertado entender la filosofía como la permanente actividad de la superación (Überwinden) de las formas no-filosóficas. Roig declara no estar de acuerdo con Kant y pide una ampliación de la lógica. A la vez, se opone el primero - a la concepción hegeliana del concepto: 'Necesitamos extender la lógica, en contra de lo aconsejado por Kant, y avanzar hacia modos del pensar que sí bien no son propiamente filosóficos, inciden sobre el pensar filosófico condicionándolo. En el fondo lo que estamos poniendo en duda en todo esto es aquella transparente libertad con que el concepto se le mostraba al autor de la *Fenomenología del Espíritu*. Y todavía: "Lo que enseña la experiencia latinoamericana es que el pensar puro exigido por Hegel está perjudicado e impedido por otras influencias -las condiciones sociales -, las que no deben ser puestas entre paréntesis por el pensamiento filosófico. Una lógica pura no es apropiada para esta tarea. No es posible el trabajo con un concepto viviente sin el mundo de los filosofemas (con esta palabra se designan las "representaciones", o sea, todas las formas de ideas no estrictamente "conceptuales", N. A. E.). El intento de Hegel, de separar 'teóricamente' ambos campos (de conceptos) es 'ingenuo', concluye Roig. Para poderse liberar de las alienaciones debe pasar la filosofía a la realidad trascendiendo el campo

de la lógica pura, o sea, se debe ocupar de la alogicidad de la realidad. El desarrollo de una filosofía propia e independiente sigue siendo tanto tiempo un mero proyecto, como se ignore las formas 'no auténticas' de saber, imitando a la vez los modelos europeos..."

Llamar "ingenuo" a Hegel da la impresión como si Günther Mahr/Roig le achacasen al gran filósofo una ceguera, al menos, una insensibilidad por la que fue incapaz de comprender que una lógica pura es imposible que se desarrolle viviendo el filósofo inmerso en un mundo alógico, irracional, atravesado de profundas contradicciones. No creo que los textos transcritos deban interpretarse en este sentido. Si fuera así, no se habría hecho justicia con Hegel. Pienso que las mismas razones que tuvo Hegel para hacer posible la filosofía - elevándola a un nivel en el que se superasen conflictos de todo tipo: sociales, políticos, económicos, religiosos, etc. (así conflictiva era Europa entre 1770 y 1830, así era Alemania de la época de Goethe) - son las que mueven a Roig a empujar a la filosofía para que "baje" a la irracional realidad de América; que el filósofo americano no despegue los pies de la tierra y aguante vivir en un mundo igualmente contradictorio como el europeo. No se trata de que Hegel tiene la razón y no Roig, o al revés. Las discusiones sobre quién tiene la razón son un puro pasar el tiempo si se hacen "apriori" - como en las carreras de caballo "antes" que los pingos se disparen. La razón se determina "a posteriori", como decía Hegel con respecto a Kant: ¡hagamos la lógica y después conversemos sobre si se puede o no conocer la cosa en sí! Que la lógica pura - la *Ciencia de la Lógica* de Hegel -es posible (se trata de posibilidad "real), lo demostró Hegel haciéndola. Luego, Hegel tiene la razón. Exactamente igual tiene Roig la razón, que ha demostrado - y lo sigue haciendo - que filosofa, que "debe" filosofar "ensuciándose las manos" en el arduo trabajo de comprensión de la realidad americana.

Como se trata de posibilidades reales, vale la pregunta: ¿por qué al europeo moderno, a Hegel, le fue posible una filosofía altamente racional, lógica pura, y al americano sólo le es posible una filosofía de vuelo más bajo, hecha no con la pura razón, sino con el sentimiento, la sensibilidad, el cuerpo, etc.? Se han intentado toda clase de interpretaciones: psicológicas, sociológicas, políticas, económicas, incluso climatológicas. Pero todos estos enfoques se quedan cortos, pues el fenómeno a comprender es, en última instancia, espiritual, o sea, que cala en las

profundidades de nuestro ser. Según Heidegger, los profundos cambios que han tenido lugar en la historia del pensamiento no son imputables al "hombre", sino al Ser, son los jalones de la historia del Ser, que tiene su propio "destino" (Geschick), y en ese destino está involucrado el Dasein. Dejemos colgada la pregunta por el por qué. Si nos atenemos a los hechos, a lo que ocurrió con Hegel y lo que ocurre entre nosotros con Roig, debe decirse que ha habido en Occidente un cambio en la idea de la razón, de la filosofía y de la libertad. Estas tres cosas no han sido puestas - y en ese orden - de un modo arbitrario: la razón es el "sujeto" de la filosofía; la filosofía es la máxima "obra" de la razón; y la libertad es el "resultado", el "fruto" de esa obra. Las tres cosas valen para Hegel y para la filosofía de la liberación o emancipación, tal como la pensamos desde América. En efecto, en la Idea alcanza el espíritu su "libertad", que no es otra cosa que su autoposición, después de haber recorrido el largo camino del extrañamiento. La libertad consumada es doble: "teórica", que es la visión que tiene la idea de sí misma, pues se ha hecho transparente para sí misma; y "práctica", que es la realización del pensamiento ad extra - el Estado. Por la primera libertad, un pueblo con semejantes filósofos - como Hegel- alcanza la independencia mental; por la segunda, la independencia política. Ambas independencias son, desde la Ilustración - desde Kant -, los "supremos" fines de la razón. Desde América tomamos conciencia de que no hemos logrado ni uno ni otro de esos fines. Pero, como decía Alberdi, es necesario intentar ese logro. El gran mérito de Roig radica, a mi juicio, en dos cosas: que ha comprendido el cambio en el tránsito del pensamiento de Europa a América y con gran lucidez y coraje lo ha aceptado? sin soñar en un "si hubiera sido de otro modo". La otra cosa es el haber propuesto un camino, un método, para filosofar en estas tierras lejanas del Sur. En esa lucidez y sensatez se apoya ese juicio "insolente" de Roig: "que no tiene sentido discutir si es posible o no, si existe o no, una filosofía".

Creo que no es para descorazonarse. Nuestra situación en América Latina es hoy bastante parecida a lo que pasa en Europa. El debate sobre si el "proyecto de la Ilustración" debe seguir siendo desideratum de los sujetos pensantes no es nuestro, es de los europeos. Si se debate sobre esto es porque los ideales de la Ilustración: libertad teórica y práctica (ciencia, moralidad y eticidad) no se han alcanzado o se han alcanzado a medias - a pesar de Hegel. Si Hegel viviese hoy vería "con

pesar" - con el mismo pesar como lo ve quien escribe estas páginas - que se ha producido un "bajón" en la idea del hombre en Occidente. En el cap. III: "Concepto puro o sistema de las conexiones" (al que sólo ahora entramos, pero por breve tiempo, pues se ha hecho esta reseña demasiado larga) Günther Mahr anota importantes cosas para poder responder el "por qué" de arriba. La concepción del hombre de Hegel es la "tradicional": el hombre es "espíritu" (Geist), alma y cuerpo. Pero de esas tres cosas, lo "humano" del hombre es lo psicosomático o psicofísico. El Geist no es propiamente humano, sino "divino". Luego el sujeto de la filosofía no es el hombre, si se quiere, no es la parte humana del hombre, sino el Geist. La historia de la filosofía es historia del espíritu (o de la razón, nous, Vernunft), la historia del devenir del espíritu hacia sí mismo. Como dice Günther Mahr, "hombre" y "espíritu" aparecen en Hegel unas veces unidos y hasta confundidos y otras veces claramente distinguidos, a tal punto que uno no sabe "de qué se trata": ¿es esa magna obra que se llama "filosofía" obra "humana" o no?

¿La historia del pensamiento es la historia del hombre o de quién? Parece claro que la *Ciencia de la Lógica* no describe la lógica de un hombre. El propio Hegel dijo que era el pensamiento de Dios. En comparación con la "Lógica", ¿de qué se habla en la *Fenomenología del Espíritu*? Ese espíritu parece más humano, pero nunca "demasiado humano". Hegel piensa como toda la tradición: el hombre - cuando filosofa - hace trabajar la parte mejor de su ser - el nous - y, así, después de muchos años de esfuerzo, y por breve tiempo, es "más que hombre", se hace semejante a Dios. El bajón se produjo después de Hegel - con Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche y así hasta nuestros días. Visto desde Hegel, esta filosofía de menor estatura (no nos damos cuenta del bajón porque ya no tenemos término de comparación) no es filosofía de la Vernunft, sino del Verstand o entendimiento. Con lo que ha cambiado la idea de la libertad. La libertad teórica no es la autocontemplación del espíritu, sino el saber "científico", de las ciencias positivas, que nos ha permitido el conocimiento y dominio de la naturaleza; la libertad práctica no es más la realización del Estado, sino la moral personal, interpersonal y civil - de la sociedad civil. En eso estamos, y empeñarse para alcanzar esto es la tarea que nos parece hoy la única que vale la pena; más aún: es un deber buscar eso, en vistas de todo lo que nos falta, aquí en Argentina como en el resto de Latinoamérica.

Sólo cuando se produce este descenso (fácilmente llamado "dejar de ser 'espiritual' y hacerse 'materialista'") [¿quién o quiénes son los culpables del descenso? No me atrevo a señalar a nadie; me empeño para hacer lo mejor en el tiempo y lugar que me ha tocado vivir], sólo cuando se produce este descenso afloran esas experiencias, cuya "superación" fue el motor del "idealismo alemán (Véase la historia del joven Hegel). De esas experiencias resultan los rasgos que Roig ha atribuído como propios de la filosofía: es un pensamiento "abierto", una dialéctica "sin cierre", no en el sentido de un filosofar "por filosofar", sabedor que la verdad no se puede alcanzar, sino la dialéctica no conoce cierre porque no "se puede" cerrar; siempre hay un impedimento que hay que vencer. Ese impedimento es - como ha sido en todos los tiempos el "objeto". El objeto es para el sujeto pensante "lo que no es" él, lo otro que él, lo exterior a él, etc. En el objeto el sujeto está alienado (entfremdet) y de lo que se trata es suprimir la alienación, hacer regresar el objeto al sujeto hasta su total identificación con él. Dice muy bien Roig que en esta supresión de la alienación o desalienación - emancipación - radica la tarea de la filosofía. La emancipación se cumple con la crítica de la ideología, y como siempre habrá residuos ideológicos por superar, la tarea de la filosofía está abierta a un "futuro", que no es utopía en el sentido de lo que se busca sabiendo eso inalcanzable, por no estar en ningún lugar ni ocurrir en ningún tiempo, sino utopía como "idea regulativa" (Kant), como ese ideal por el que es digno vivir y luchar. A propósito del "futuro", como algo que distingue a la filosofía de la emancipación, a diferencia del hegelianismo, que es, "regreso al pasado": G.M/R. hacen un triple distingo para diferenciar la filosofía latinoamericana de la moderna filosofía de la "subjetividad": 1) que no es del "sujeto", sino del "objeto"; 2) que no está cerrada, sino es una abertura renovadamente abierta y 3) que es del "futuro" y no del "pasado". ¿Cómo debe entenderse lo último? A mi ver, si por futuro se entiende algo así como eso que Latinoamérica va a ser en el futuro - ¿y qué va ser sino el paraíso a donde van a volar todos los pájaros del mundo? - entonces ese futuro sólo existe en la cabeza o en los labios de los que lo pregonan. No es ese el sentido que le dan Roig y el autor de este libro. El futuro del que se trata aquí no es un "futurible", sino futuro "real" y éste depende de la posibilidad "real". Es entonces un futuro bien posible - si se cumplen determinadas condiciones: la lucha por una vida mejor, más humana - para todos los habitantes de este suelo y para todos los que quieran venir a vivir en él.

Como esta reseña se ha hecho demasiado larga, no cumpliremos con lo que habíamos prometido: ver la crítica de Roig al posmodernismo. Pero algo insinuamos sobre esto. Después de lo expuesto adivinará el lector por dónde corre esa crítica. Roig pertenece a una raza - física y espiritual- que no rima con los posmodernos. En la crítica que le hace a G. Vattimo, y aludiendo al hecho de que los pos modernos se declaran continuadores de Nietzsche, dice Roig que la interpretación posmoderna de Nietzsche no es la única válida.

No podemos menos que felicitar al autor de este hermoso libro, que debería ser traducido al castellano. Para el amigo Roig un abrazo con las muestras de mi respeto y admiración y las gracias por todo lo que nos ha dado en la cátedra y en sus libros.

Nolberto A. Espinosa