

Hegel y Roig. ¿Conflicto o reencuentro de dos culturas?

Joaquín Hernández Alvarado

RESUMEN

El presente artículo pretende mostrar que el pensamiento de Hegel fue interlocutor permanente en la obra del filósofo mendocino Arturo Andrés Roig. El período más conocido de la obra de Roig a partir de 1972 puede ser leído como un rechazo a la filosofía hegeliana por encubridora de la realidad múltiple latinoamericana. Pero un análisis de los años previos a este período del filósofo mendocino, sobre todo la década de los años cincuenta del siglo pasado, muestra, durante su estancia en La Sorbona, a través del magisterio de Jean Wahl y de Jean Hyppolite la relatividad de las recepciones de la obra de Hegel y las alternativas heterodoxas que a nivel de pensamiento suscita.

PALABRAS CLAVE:

A priori antropológico, comienzo de la filosofía, reencuentro de tradiciones, Hegel, recepción de herencia, conflicto.

ABSTRACT

This article purports to show that Hegel's thought was a permanent interlocutor of the Mendoza-born philosopher Arturo Andrés Roig. The best-known period of Roig's work starts in 1972. It can be read as a rejection of Hegel's philosophy because he believed it downplayed Latin America's multiple reality. An analysis of Roig's earlier years, however, shows the relativity of his interpretation of Hegel's work and the heterodox thinking suggested by Hegel's thought. This is particularly applicable to the 1950s when he stayed at the Sorbonne and was influenced by the teaching of Jean Wahl and Jean Hyppolite.

KEYWORDS:

A priori anthropologic, beginning of philosophy, re-encounter of traditions, Hegel, receiving of heredity, conflict.

El interlocutor privilegiado de Arturo Roig para la construcción del concepto de a priori antropológico, por lo menos por el número de citas de obras y por el espacio que se le dedica en el texto frente a otros pensadores, fue Hegel. En realidad, más que por una mera constatación cuantitativa que no por ello deja de ser significativa, la importancia que revistió Hegel para el filósofo mendocino fue cualitativa: en su obra Roig encontró las condiciones necesarias para que pudiera hablar con propiedad de un "comienzo de la filosofía", cuestión teórica prioritaria para plantear el surgimiento de una filosofía latinoamericana. Y fue Hegel también quien, precisamente, con su aserción de que el comienzo de la filosofía no se produce, sino cuando surge una conciencia plural que entiende el ponerse a sí misma como valiosa a la vez que el valorar dicho conocimiento como tal, dio la pauta para el filósofo argentino de lo que debe entenderse por a priori antropológico:

Por lo que venimos diciendo, no nos cabe duda que el verdadero aporte que hizo Hegel, tal como lo vemos desde nuestra perspectiva, se encuentra en sus análisis del hecho de la autoconciencia, nivel en el que precisamente fue enunciado el a priori antropológico. (Roig, 1981a, 85).

O, como señala una de las expertas en el pensamiento de Roig y en general de la filosofía latinoamericana, Ofelia Schutte:

Por ese motivo, continúa diciendo Roig, se plantea la posibilidad de enunciar un sujeto plural, un "nosotros", que aun cuando sea puesto de manifiesto por un hombre en particular, o sea, por un individuo específico, se refiere a una posición epistemológica de "querernos a nosotros mismos como valiosos", o "tener como valioso el conocernos a nosotros mismos. A esta condición de posibilidad de un género de conocimiento filosófico radicado en una subjetividad histórico-temporal y no trascendental, Roig le da el nombre de "a priori antropológico" (Schutte, 1989, 310).

Es conocido el planteamiento del a priori antropológico en el texto clásico de Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981a), donde la presencia de la obra de Hegel es decisiva. Dicha presencia implica la revisión de la Fenomenología del espíritu, las Lecciones sobre la Historia de la filosofía universal, la Enciclopedia de las ciencias filosóficas y las Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Sin embargo y si se toma en cuenta la totalidad de la producción teórica del filósofo argentino que se inicia en los años cincuenta del siglo pasado, la presencia de Hegel es puntual. Puntual porque solo aparece en un momento determinado del pensamiento de Roig: cuando inicia precisamente su reflexión sobre la necesidad de una filosofía latinoamericana, reflexión que le llevará a formar parte brevemente, como veremos más ampliamente más adelante, del grupo de filósofos de la liberación argentina y posteriormente a ser uno de los nuevos fundadores de la filosofía latinoamericana.

La presencia de Hegel en esta etapa de la obra de Roig resulta paradójica por varios motivos. Planteada la crisis de "identidad" y el cuestionamiento por la falta de autenticidad de la filosofía iberoamericana formulados en el libro, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Salazar Bondy, 1968), del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en 1968, en un contexto de décadas de confrontación social y de radicalización política, la exigencia, tanto a los pensadores como a las teorías que planteaban, fue de un compromiso cada vez más intransigente con las luchas políticas y culturales que se libraban. Miguel Giusti ha hecho ver posteriormente la relación de esta demanda radical de autenticidad con posiciones fundamentalistas, relación que habría que buscar en la obra de los pensadores de esa época, Roig incluido, y en los que han continuado en ese cuestionamiento (Giusti, 1999, 287-291).

A partir del cuestionamiento de Salazar y en el clima radicalizado de la época, un grupo de filósofos argentinos elaboró en 1973

una propuesta teórica que se conoció como “filosofía de la liberación” y que pretendió juntar la reflexión filosófica con la denuncia política y la construcción de un pensamiento regional. Grupo disímil, con diferencias teóricas y políticas entre sus miembros que, al poco tiempo se volvieron irreconciliables (Cerutti, 2006), la filosofía de la liberación se posicionó pese a ello, hasta la década de los noventa del siglo pasado como sinónimo del pensamiento de la región. Arturo Roig, uno de los firmantes del Manifiesto del año 73 en que el grupo expresó sus planteamientos fundamentales, asumió desde el principio una compleja tarea que le diferenció de los demás integrantes: por una parte fundamentar la existencia y la necesidad de una filosofía latinoamericana; por otra, asumir sistemáticamente la tradición del pensamiento latinoamericano de los siglos anteriores, consistente en ensayos, narrativas, textos políticos, diferente al europeo. No por azar, lo más conocido de la obra de Roig es la que se desarrolló a partir del Manifiesto del 73: la del filósofo de la liberación en sentido amplio, que estableció las pautas de un pensamiento latinoamericano y renovó la Historia de las Ideas a partir del concepto de a priori epistemológico. Precisamente, Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano (Roig, 1981a) asumirá la tarea de determinar el comienzo de la filosofía latinoamericana y establecer la relación entre pensamiento y filosofía. La postulación de una autoconciencia o de un sujeto, plural y todo, que tiene la voluntad y la libertad de autoafirmarse, estará a la base de su propuesta de los últimos años de una ética fuerte, que implica la necesidad de una nueva fundamentación ético-axiológica (Barrionuevo, 2013, 116). Como concluye la misma autora: Roig sin embargo no reducirá al sujeto ni a su historicidad a una construcción discursiva pese al “giro hacia el discurso” que caracterizará la obra del filósofo mendocino a mediados de los ochenta del siglo pasado.

Lo paradójico de la presencia de Hegel en la filosofía latinoamericana de Roig estriba

en que este último asume los planteamientos del filósofo alemán para formular una nueva teoría y crítica del pensamiento latinoamericano que en cuanto tal quiere pensar “lo nuestro” y proclamar teóricamente la emergencia de una “segunda independencia” del pensamiento. Es cierto que Roig ha manifestado en una entrevista su crítica a la búsqueda de “originalidad” de la filosofía latinoamericana en las propuestas de Salazar Bondy y de Zea, ya que, la única originalidad de las ideas es la realidad determinada de la que forman parte sin que interese su origen o su aplicación. El universo discursivo del que forman parte, insistirá Roig, es la expresión directa de esa realidad. (Paladines, 2013, 252). Pero ¿elimina ello la paradoja de un pensamiento que recurre a otro para autoproclamarse “propio”, así sea que señale rupturas y desacuerdos teóricos? ¿No se hace una equiparación de tiempos diferentes igualando a los pensadores para tratar la misma problemática es decir, volviéndolos contemporáneos y eliminando así, necesariamente, toda historicidad como Charles Taylor advirtió:

Pueden leerse autores del pasado, pero se los debe tratar como si fueran contemporáneos. Ellos se ganan el derecho de participar en el diálogo porque es el caso que ofrecen buenas formulaciones de tal o cual posición que merece ser escuchada. No se los examina como orígenes, sino como fuentes intemporales (Taylor, 1990, 31).

La revisión y discusión a fondo de la obra de Hegel consta en Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano (Roig, 1981a). En dicha obra, Roig plantea, como ya lo había venido tratando en varios ensayos de los años setenta, que el comienzo de la filosofía aparece normativamente cuando surge la conciencia, por elemental y primaria que sea, de que es necesario ponernos a nosotros mismos como valiosos (Roig, 1981a, pág. 18). La referencia es clara a las Lecciones sobre la historia de la filosofía de Hegel (Hegel, 1955, 90-92), obra a la que el filósofo argentino consideró de ineludible punto de partida

para el pensamiento latinoamericano cuya teoría estaba formulando, porque hacía girar toda la cuestión del "comienzo" de la misma alrededor de la noción de sujeto (Roig, 1981a, 78) para concluir páginas adelante:

Por lo que venimos diciendo, no nos cabe duda que el verdadero aporte que hizo Hegel, tal como lo vemos desde nuestra perspectiva, se encuentra en sus análisis del hecho de la autoconciencia, nivel en el que precisamente fue enunciado el a priori antropológico (Roig, 1981a, 85).

Este tema precisamente es ilustrativo para entender lo que podríamos llamar la presencia y también la distancia crítica de Roig con pensamiento hegeliano. Para el filósofo alemán el comienzo de la filosofía requería tanto la autonomía del pensamiento como la libertad política (Hegel, 1955, 91-92). Esta doble condición que Roig califica respectivamente de ontológica y de socio-histórica, implica a su juicio una contradicción: "historiza" y "deshistoriza" a la vez al sujeto. En el pensamiento hegeliano se produce más bien una "pérdida de historicidad" de la realidad histórica y una "ontologización" de la misma que cancela lo particular, lo individual.

Toda la problemática del comienzo de la filosofía en Hegel se mueve por entero sobre la cuestión del sujeto y las dificultades que pueden señalarse en ella, derivan del presupuesto de un sujeto fundante absoluto, que hace de apoyo y garantía a la historicidad a costas de ella misma. Como consecuencia, el a priori antropológico acaba por perder su propio peso ontológico y la sujetividad que se constituye sobre él, corre el riesgo constante de ser anulada y absorbida (Roig, 1981a, 99).

¿Cómo entender la relación de Roig con Hegel? Patrice Vermeren en el Prefacio que escribió para el libro de Gonzalo Ferreyra, *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig. Vers une philosophie de la libération*

latino-américaine (1945-1975) (Ferreyra, 2014), ha advertido del "conflicto" que aparece en la obra del filósofo mendocino como resultado de la investigación de Ferreyra: Arturo Andrés Roig peut soutenir que l'histoire de la philosophie est remplacée dans la pensée latino-américaine par l'histoire des idées, mais il ne cesse quant à lui de mobiliser les concepts et les figures de l'histoire de la philosophie, de Platon à Kant et de Hegel à Michel Foucault (Ferreyra, 2014, 13). Vermeren opta más que por la imposibilidad de resolver el conflicto, por una fórmula resolutoria que aparece en una carta que Roig dirigió al filósofo francés a propósito de un libro sobre Amadeo Jacques: el "Reencuentro de dos tradiciones". El reencuentro alude tanto a un encuentro como a una separación anterior, por los motivos que hayan sido. Planteado en los términos del presente estudio, ¿no será entonces que la presencia teórica de Hegel, representante por antonomasia de la tradición de la Modernidad centrada en la conciencia y en la crítica de la razón atraviesa la obra de Roig y se mantiene como referente permanente en este juego de encuentros y reencuentros?

El encuentro, pero también el conflicto con el pensamiento hegeliano aparece planteado en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981^a): No cabe nada más que aceptar que, para Hegel, América no posee sustancialidad y si la posee es en un grado ontológico negativo, como una pura materia incapaz de darse forma por sí misma. (Roig, 1981a, pág. 126) Publicado el libro en 1981 incluyó trabajos elaborados a partir del año 1971 en que publica en la *Revista de la Universidad de México*, el artículo, *Acerca del comienzo de la filosofía americana* (Roig, 1971) y *Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías de 1973* donde por primera vez se plantea la relación encuentro-conflicto con Hegel. Visión de Si el reencuentro supone como anterior al conflicto un encuentro, ¿Cómo fue este en el pensamiento de Roig anterior a 1971? ¿Hubo en realidad un encuentro con

la filosofía hegeliana?

Gonzalo Ferreyra en su libro *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig*. Vers una philosophie de la libération latino-américaine (1945-1975), se ha ocupado de lo que podríamos llamar el primer período del pensamiento de Roig. Evidentemente su preocupación es dar cuenta de la construcción del pensamiento de Roig sin que ello implique que el período estudiado sea una etapa meramente preparatoria del Roig “latinoamericanista” como él le llama, que surge a partir de los años setenta del siglo pasado y que es el más conocido. No solo ello. Ferreyra considera que la estancia de Roig en Francia a mediados de los cincuenta será decisiva para reorientar su estudio del pensamiento clásico griego que hará las veces de un curriculum oculto para su período “latinoamericanista”. Nos interesa en este caso analizar la posible relación con el pensamiento hegeliano.

Ciertamente, si se examina la producción teórica de Roig no aparecen por ninguna parte estudios o publicaciones dirigidas a la obra de Hegel, lo que contrasta con la presencia relevante del filósofo alemán en el período posterior como acabamos de señalar. Ni durante la década de los cincuenta o la de los sesenta encontramos un texto dedicado con exclusividad a Hegel lo que no acontece por ejemplo en el caso de Platón que culminará en un libro.

Se debe precisar más el problema añadiendo que Roig partió en todo caso de una lectura de Hegel, lectura mediada por el tiempo, por el desarrollo de la historiografía sobre el autor y por los intereses teóricos y culturales desde los que se hizo esa lectura. Lo anticipó el propio Hegel:

Parece plausible el postulado de que un historiador de la filosofía no debe tener ningún sistema propio, no debe añadir nada de su parte ni mezclar sus juicios personales... Claro está que quien no sabe ni

comprende nada de la filosofía, quien no tiene un sistema filosófico, sino solamente conocimientos históricos, podrá adaptar esta actitud de imparcialidad que se exige. Pero hay que saber distinguir, evidentemente, entre la historia política y la historia de la filosofía (Hegel, 1955, 109).

Hay múltiples lecturas de Hegel. No existe la lectura “única”, válida para todos los tiempos de los pensadores a la que habría que remitirse forzosamente. Por ejemplo, la lectura de Hegel realizada por Kojève en los años treinta del siglo pasado en Francia no es la de los filósofos contemporáneos que encuentran al autor de la *Fenomenología del Espíritu* como interlocutor por razones diferentes a la del pensador ruso exiliado y los integrantes de su seminario. Así, en las discusiones del presente, Miguel Giusti ha señalado como Hegel resulta el interlocutor obligado en las discusiones sobre Modernidad y Postmodernidad, sea que se asuma la tesis de Jürgen Habermas, en el sentido de que el filósofo alemán aparece como el pionero en la formulación de una crítica inmanente al propio paradigma filosófico de su época; sea que se adopte la posición de los filósofos franceses de las dos últimas décadas del siglo XX que lo consideran el último intento de sistematización de la metafísica moderna de la mismidad (Giusti, 2012, 21).

Judith Butler por su parte, en su libro “Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XIX” (2012), ha mostrado, sin pretender hacer una historia del hegelianismo francés ni un libro sobre la historia de las ideas en Francia en el siglo XX relativas a la recepción del pensamiento de Hegel, la complejidad y la diversidad de la recepción hegeliana del siglo pasado en ese país. Ocuparse de la relación entre deseo y reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu* en Francia implica una revisión de la herencia hegeliana.

Desde otro “topos” teórico el filósofo canadiense Charles Taylor en su libro

"Hegel" (2010), en el último capítulo de la obra señala, después de recorrer las vicisitudes de la recepción del pensamiento del filósofo alemán hasta nuestros días, que este sigue hablando, no obstante lo bizarras que puedan parecer sus doctrinas a los ojos contemporáneos (2010, 498-499). Para Taylor, la problemática contemporánea en que nos encontramos de intentar reconciliar libertad con naturaleza nos obliga a tener a Hegel como referente necesario.

Iluminador resulta también para considerar la complejidad y de la diversidad de la recepción de la obra hegeliana el breve pero substancioso Apéndice del filósofo español Ramón Valls Plana a su libro "Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel" (1971), donde recorre también la historia de las recepciones de la obra hegeliana y donde consta muy precisamente el aporte de los filósofos franceses que fueron profesores de Roig como Wahl o Hyppolite.

En las discusiones éticas y políticas contemporáneas del liberalismo y del comunismo, Hegel resulta un interlocutor obligado (Giusti, 2006). O, en los campos de la naturaleza de la filosofía y de la discusión sobre la historia. (Giusti, 2008, 139). Es que el diálogo con el autor de la Fenomenología del Espíritu, tiene que ver con su concepto de conciencia histórica que como Giusti ha señalado surge a contramano por así decirlo de tendencias que rechazan, paradójicamente, al pensamiento hegeliano. Para poder relativizar la perspectiva de la cultura europea y criticar su carácter universal, adoptan el punto de vista de la conciencia histórica, que es el único que permite pensar en la autonomía y la inconmensurabilidad de los paradigmas entre sí. (Giusti, 2008, 137).

Los casos podrían multiplicarse. No se trata de realizar una enumeración exhaustiva. Todos ellos y los que están pendientes a futuro, nos hablan de una presencia de Hegel en el pensamiento contemporáneo, múltiple

y diversa. Por ello son válidas ciertas conclusiones: la primera de que no existe una única interpretación de Hegel, entre otras cosas porque su obra es un verdadero "work in progress", que no se cierra nunca porque se hace una diferente en cada lectura. Hegel no estaría disponible como una herencia cerrada para su apropiación. Es más bien la problemática o las problemáticas del mundo contemporáneo las que nos acercan a él como interlocutor. En segundo lugar, la recepción de Roig y de los comentaristas de su obra es una entre las varias posibles. Por ello es lícito entonces preguntarse el lugar desde donde Roig se encontró con Hegel, para elaborar su problemática de la existencia de una filosofía americana. Lo que supone analizar el período anterior al latinoamericanista. Y finalmente, para llamar la atención sobre la unilateralidad de la lectura de la casi totalidad de los analistas y comentaristas de la obra de Roig que siguen repitiendo sin más las conclusiones del pensador mendocino sobre Hegel, sin atenerse a la relatividad y a la fragilidad que implican las interlocuciones en filosofía.

El problema no es que la filosofía latinoamericana de finales de los sesenta y que se constituyó durante los setenta, hubiese dialogado con Hegel desde los reclamos de un pensamiento original y auténtico como reclamó Salazar Bondy. Lo problemático es que siga haciéndolo desde estos mismos reclamos.

Gregor Sauwerwald en un artículo publicado en 1982: "¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena?", resumió la recepción conflictiva de la filosofía latinoamericana sobre Hegel:

En este panorama de la filosofía latinoamericana se ha presentado un Hegel vivo y virulento, un Hegel como espina en la carne latinoamericana. El autoafirmarse del pensamiento latinoamericano en las distintas posiciones explicadas pasa por Hegel para ganar una ampliación, una superación y una

crítica de su pensamiento que ha permitido, en su variedad, un campo de tensión fructífero y la apertura de un conflicto en la filosofía latinoamericana. (Sauerwald, 1982, 65).

Durante los años cincuenta del siglo pasado, concretamente entre 1953 y 1954, Roig viajó a París para profundizar sus estudios de filosofía en La Sorbona, donde trabajó, entre otros profesores, con dos de reconocida labor en el ámbito de los estudios hegelianos: Jean Wahl y Jean Hyppolite. A ellos debe añadirse Pierre-Maxime Schuhl, especialista en estudios clásicos como señala Gonzalo Ferreyra en su libro ya citado. Pese a la diversidad de los intereses intelectuales, políticos y culturales de ellos y a sus diferentes maneras de afrontar el quehacer filosófico, compartían la preocupación por la posición de la filosofía en la contemporaneidad. Todos contribuyeron a abrirle a Roig nuevas perspectivas que le permitieron dejar atrás la posición intelectual espiritualista con la que había llegado a Francia así como la preocupación de la relación de filosofía y política, el significado del hombre en la historia y el diálogo con los filósofos clásicos para analizar lo contemporáneo.

Roig viajó a La Sorbona como profesor de filosofía clásica y sus publicaciones de esa década fueron estudios sobre los pensadores griegos. "Platón o la filosofía como libertad y expectativa" (1972), fue el único libro publicado por Roig en una década en que ya estaba trabajando en la crisis y reformulación de la filosofía latinoamericana. Dedicado a los profesores Schuhl y Maffei, el libro se inicia con un postulado que se mantendrá en las discusiones sobre la filosofía latinoamericana: Filosofar es para Platón ejercer un acto de libertad (Roig, 1972, 11). Ferreyra considera que estos filósofos que fueron sus profesores aportaron novedades teóricas que dejaron huellas, no siempre explícitas, en su futuro trabajo posterior:

Un point commun entre ces trois philosophes, révélé par Roig, justifierait la filiation,

voire le tournant philosophique que leur rencontre va provoquer: tous les trois sont des historiens de la philosophie, ayant une conception élargie de celle-ci, ou le non-philosophique a toute sa place... D'une certaine façon, l' <élargissement méthodologique> des histoires des idées des années 70, c'est-à-dire sa manière de faire la philosophie, est redevable, en certains de ses aspects, de ces trois philosophes (Ferreyra, 2014, 234).

Búsqueda de lo concreto, una divisa y a la vez un título de Wahl; preocupación por el presente de la filosofía y la actualidad, temas reiterados en Hyppolite desde sus dos conferencias en el I Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza en 1949 adonde asistió; apertura e incorporación a saberes y prácticas consideradas como no filosóficas en la que participaron los dos filósofos, fueron líneas centrales de pensamientos que Roig incorporaría a su manera. En ellas Hegel es un interlocutor obligado.

Ferreyra considera que hay cuatro etapas en la recepción de Hegel por parte de Roig. Una primera "panlogista", de los años cincuenta en que criticó duramente al filósofo alemán en nombre de lo individual; una segunda "histórico-ontológica" desde la visión de Jean Hyppolite, que desde mi punto de vista aparece en los textos de comienzos de los años setenta donde se plantea el problema del comienzo de la filosofía en América hasta los ochenta; una tercera, crítica, que coincidiría con la anterior y donde asumirá la herencia hegeliana en términos de valoración y norma. Ambas etapas quedarían integradas en Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. Finalmente una cuarta en que revisará los conceptos de "moralidad" y de "eticidad" para la construcción de la moral de emergencia de los noventa (Ferreyra, 2014, 238-239).

Nos ocuparemos en este trabajo de la primera y de la segunda únicamente, advirtiendo de que entre ambas y en general las

cuatro, no existen fronteras rígidas o líneas divisorias. Así la acusación al filósofo alemán de "panlogista" se mantendrá, por ejemplo, mitigada, en los ochenta.

La aproximación a Hegel durante su estancia en La Sorbona, en París, provino básicamente para Roig del contacto con Wahl y sobre todo con Hyppolite. Desde los años treinta del siglo pasado, en Francia, se asistió a lo que podríamos llamar el surgimiento y presencia intelectual del hegelianismo, presencia que se mantuvo vigente desde los años treinta hasta finales de los sesenta y que estuvo identificada básicamente con los nombres de Alexandre Kojève, Jean Wahl y Jean Hyppolite. Como resumió este último y lo hemos señalado ya, todos coincidieron, de diversas maneras, en tratar de pensar a Hegel frente al presente que les tocó vivir en esas décadas. En los años treinta, el presente políticamente hablando era el clima de confrontación entre el nazismo y el fascismo con las democracias por una parte y por otra del "socialismo en un solo país" hasta la conformación de lo que en Francia se llamó el Frente Popular. Filosóficamente, fue la época final del bergsonismo al que cuestionaron los seminarios de Kojève y los reclamamos por lo concreto de Wahl.

Pasada la II Guerra mundial, el problema fue en cambio asumir las nuevas condiciones de la postguerra y el nuevo modelo de vida que el desarrollo imponía, a la vez que la superación de las heridas de todo tipo heredadas del conflicto. Filosóficamente, fue la época en que el existencialismo y el marxismo disputaban por la construcción de un humanismo distinto.

Jean Wahl era reconocido en el ámbito de los estudios hegelianos por su libro, "Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel", cuya primera edición fue de 1929 y la última de 1951, es decir pocos años antes de la estadía de Roig en París y de su trabajo con el profesor francés. Para Judith Butler, este libro citado constituyó el primer trabajo

relevante sobre Hegel en la Francia del siglo XX; de hecho, se trata del capítulo con el cual comenzó la recepción francesa de Hegel en nuestro siglo (Butler, 2012, 11) y que podríamos añadir, está a la cabeza de las futuras lecturas de Kojève y de Hyppolite. Hay que precisar que Wahl no fue precisamente un hegeliano ortodoxo sino más bien un crítico de la obra del filósofo alemán leído desde Kierkegaard, preocupado por el destino del hombre frente al despliegue de la lógica del autor de la Fenomenología del Espíritu.

Para Roig el aporte de Wahl podría sintetizarse en la divisa que antes señalábamos y que dio título a uno de sus libros más destacados: "Vers le concret", es decir la búsqueda de lo concreto. El pensamiento de Wahl criticó a Hegel a partir de Kierkegaard y en su interpretación del Parménides de Platón buscó la reivindicación de lo empírico, de las cosas dadas en la experiencia sin perder por ello la dimensión de trascendencia, como el mismo filósofo francés señala:

A vrai dire, ces deux termes, idéalisme et réalisme, sont bien peu satisfaisants. Et sans doute faut-il noter que réalisme absolu et idéalisme absolu viennent se confondre, viennent coïncider, ou que, plus exactement encoré, c'est au-delà du réalisme et idéalisme, ou encore plus exactement, en deca d'eux, qu'il convient de se placer, qu'il convient de vivre, niant tous ces ismes que ne sont que des vues sur, des vues sur qui ne peut être perçu par la vue. Ainsi nous nous approchons de un mysticisme de la chose, de l'objet, avant qu'il ne soit un mysticisme de la personne (Ferreyra, 2014, 208-209).

Wahl será enfático en la afirmación de la prioridad ontológica de lo empírico y de la relevancia de lo individual. De ahí su crítica al hegelianismo que en el caso de Roig se expresará en términos de anteponer la diánoia a la noesis y a futuro, afirmar la naturaleza dialéctica de la realidad y sobre todo de que el objeto en tanto que ente, excede siempre a nuestro conocimiento (Ferreyra,

2014, 217). La acusación de Wahl al Hegel de su “filosofía que asesina al individuo”, resonará en Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano. No aparece todavía a este nivel el concepto de “pueblo”, de tanta importancia para el concepto de a priori antropológico ni el de la autoconciencia plural. En un texto de Roig del año 1955, dedicado al concepto de ocio en los filósofos clásicos, toma posición contra lo que califica de “panlogismo” de Hegel en términos que recuerdan a Wahl:

Nous croyons que la philosophie contemporaine surgit comme révolte du fait individuel. Cette rébellion de l'individu contre le générique et toute cette révolte avec ses multiples facettes se construira sur le cadavre de la philosophie de Hegel. La désagrégation de la summa hégélienne est le commencement de notre façon de penser contemporaine (Ferreira, 2014, 238).

En el mismo artículo Roig afirma que Platón jamás habría negado lo empírico en los términos que lo ha hecho la filosofía moderna y sobre todo la obra de Hegel y que este reclamo por lo individual frente a lo universal y la reivindicación de la praxis contra la teoría es una renovación del helenismo.

El caso de Jean Hyppolite es diferente. Aunque su obra no puede reducirse, como a veces se cree, a su trabajo de exégesis y puesta al día de la filosofía de Hegel frente a los retos del presente, Ferreira recuerda sus contribuciones al Congreso de Filosofía en Mendoza donde analizó el paso del bergsonismo al existencialismo y adonde Roig asistió como secretario de la facultad de filosofía de Cuyo, fue indiscutible su importancia en la escuela francesa de los estudios hegelianos, tanto por su traducción de la Fenomenología del espíritu, como por su libro dedicado a su estudio Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel y a sus diferentes obras sobre el filósofo alemán. Hyppolite, según analiza Ferreira, a diferencia de las interpretaciones de Kojève y de Wahl, no

dio prioridad a la lectura existencialista y exclusivamente antropológica de Wahl y de Kojève respectivamente sino que trató de reconciliar el papel de la subjetividad con la totalidad del sistema. No está por demás recordar el reconocimiento a la obra de Hyppolite por Foucault en 1970, en su discurso al hacerse cargo de la cátedra de “Historia de los sistemas del pensamiento” que Hyppolite había dejado:

De manera que esta presencia de Hegel que él nos había dado, no pretendía hacer solamente la descripción histórica y metódica: quería hacer un esquema de la experiencia de la modernidad (¿es posible pensar según el modelo hegeliano, las ciencias, la historia, la política y el sufrimiento de todos los días?) y a la inversa, quería hacer de nuestra modernidad la prueba del hegelianismo, y como consecuencia, de la filosofía. Para él, la relación con Hegel, era el lugar de una experiencia, de un enfrentamiento en el que no se estaba nunca seguro de que la filosofía saliese vencedora. No se servía del sistema hegeliano como un elemento tranquilizador; veía en él el riesgo extremo asumido por la filosofía (Foucault, 2014, 71-72).

El reconocimiento de Foucault a Hyppolite en los años en que los filósofos latinoamericanos discutían sobre el compromiso y la originalidad de la filosofía, es doblemente significativo: primero por venir de uno de los pensadores que había cuestionado más radicalmente al “pensamiento de la identidad” del que Hegel era considerado el representante por excelencia y segundo, por la relación que establecía entre el hegelianismo y la modernidad, relación difícil y compleja que Roig desarrolló a su manera. En todo caso, el Hegel de Hyppolite presentado por Foucault no guardaba parecido con la imagen “imperial” del filósofo alemán que se volvió lugar común entre los latinoamericanistas.

Hyppolite pretendió dar cuenta del

presente. La filosofía no podía permanecer ajena a los conflictos de la historia. Por ello pudo ser el punto de encuentro de los combates y de los acuerdos de las filosofías existencialistas y marxistas en los años cincuenta y sesenta en Francia. La “libertad interpretativa”, como la llama Ferreyra desde la que Hyppolite leyó a Hegel, le permitió pensar al filósofo alemán desde el mundo de postguerra. Como lo dirá el filósofo francés en un texto sobre la filosofía de la historia de Hegel:

Pour nous Français, la vision du monde de Hegel, quel que soit le jugement que nous devons porter sur elle, est indispensable à connaître. Selon Hegel, histoire et raison s'interprètent l'une par l'autre. L'absolu sans les formes qu'il prend nécessairement dans l'histoire serait <<la solitude sans vie>>, et l'histoire est ce avec quoi il faut nous réconcilier. La liberté est cette réconciliation même. La liberté hégélienne, nous y avons insisté transcende l'individu et sa vie privée, elle est une réconciliation de l'homme avec son destin, et ce destin c'est l'histoire qui en est l'expression (Hyppolite, 1983, 123).

Pese al lugar común, el Hegel de Hyppolite es un filósofo problemático. Muchos de los temas que el filósofo francés desarrolló serán asumidos posteriormente en la filosofía latinoamericana y en la Historia de las Ideas de Roig: la proclamación de la libertad como liberación y como fundamento de esta filosofía; la interrelación entre historia y razón; la búsqueda de reconciliación de la historia latinoamericana con su pensamiento. Para Hyppolite había una ambigüedad en el pensamiento de Hegel, ambigüedad fundamental en sus palabras, para determinar el sentido del sistema del filósofo alemán: que la reconciliación del espíritu subjetivo con el objetivo no fuese integralmente realizable. Que la sociedad civil no fuese capaz de dar cuenta de las desigualdades que ella misma engendraba y que le llevan en último término a elegir entre liberalismo o totalitarismo a nivel del estado:

Hegel ne propose pas de solution à cette crise du monde moderne. Il oppose seulement le tableau de cette société civile à lui que présente le libéralisme. La liberté ainsi atteinte par l'homme n'est pas véritable, bien qu'elle soit nécessaire (Hyppolite, 1983, 121).

Después de este recorrido es evidente por qué Hegel, a través de las interpretaciones de Wahl y de Hyppolite, fue interlocutor de un Roig preocupado por la radicalización política de América Latina y de su país Argentina, por la denuncia de Salazar Bondy de que la filosofía iberoamericana ni era original ni auténtica y la consiguiente necesidad de hacer una filosofía latinoamericana que expusiese a la vez la crítica del presente desde la razón crítica y la memoria de las expresiones del pensamiento latinoamericano siglos atrás. El comienzo de la filosofía americana tiene en el concepto de a priori antropológico su fundamentación. La crítica a Hegel en los términos planteados por Roig no obedece solamente, por lo que hemos visto, a la pretensión de independencia teórica latinoamericana, sino que formaba ya parte de la rica y a menudo contradictoria herencia del pensamiento hegeliano en Europa y concretamente en Francia desde décadas anteriores. Ni Wahl ni Hyppolite, sus maestros en la estada parisina, defendieron a un Hegel “imperial” y mostraron más bien sus limitaciones. Por lo demás y de acuerdo a las cuatro etapas señaladas por Ferreyra, pero a las que podrían añadirse otros argumentos, Roig nunca dejó de tener en Hegel un interlocutor. Asumió de él la necesidad de una conciencia, por plural que esta fuese, la criticidad y la defensa de la Razón en la mediación del Entendimiento, todos ellos elementos claves de la Modernidad. Aquí tendría sentido hablar de un “Reencuentro de tradiciones” que no habría por qué fijarlo en un momento determinado, sino que atraviesa toda la interlocución con Hegel. Quizá por ello, la deuda que Foucault declaraba con Hyppolite en el discurso antes citado y resulta impagable por circular, podría de algún modo hacerse extensiva a Roig:

Pues si más de uno está en deuda con Hyppolite es porque infatigablemente ha recorrido para nosotros, y antes que nosotros, ese camino por medio del cual uno se separa de Hegel, se distancia, y por medio del cual uno se encuentra llevado de nuevo a él pero de otro modo, para después verse obligado a dejarle nuevamente (Foucault, 2014, 70).

Bibliografía

- Barrionuevo, A. (2013). *Ética y discurso en Arturo Roig. Crítica a la crítica radical*. Lexington K.Y.: Editorial Academia Española.
- Butler, J. (2012). *Suejtos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ferreya, G. (2014). *Philosophie et politique chez Arturo Roig. Vers une philosophie de la libération latino-américaine (1945-1975)*. Paris: L'Harmattan.
- Foucault, M. (2014). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Giusti, M. (1999). *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Giusti, M. (2006). *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*. Madrid: Dykinson.
- Giusti, M. (2008). *¿Por qué leer a Hegel hoy?* En M. Giusti, & E. Mejía, ¿Por qué leer filosofía hoy? Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Giusti, M. (2012). Crítica y defensa (Aufhebung) de la Modernidad en Hegel. En S. P. Cortes, *Itinerarios de la razón en la modernidad*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Siglo XXI Editores.
- Hegel, G. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hyppolite, J. (1983). *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Éditions de Seuil.
- Paladines, C. (2013). *Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Quito: Academia Nacional de Historia.
- Roig, A. (1971). Acerca del comienzo de la filosofía americana. *Revista de la Universidad de México*, Vol XXV No.8, abril.
- Roig, A. (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Roig, A. (1981a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. (2013). *Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. En c. Carlos Paladines, Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano. Quito: Academia Nacional de Historia.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Sauerwald, G. (1982). ¿Es América el eco del viejo mundo y reflejo de vida ajena? *Cultura, Volumen V*, No. 14.

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

Taylor, C. (1990). La filosofía y su historia. En R. Rorty, B. Schneewind, & Q. Skinner, *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona: Editorial Paidós.

Taylor, C. (2010). *Hegel*. Barcelona: Anthropos.

Joaquín Hernández Alvarado

Licenciado y Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Diplomado Superior en Pensamiento Estratégico y Prospectiva para la Educación Superior. Candidato a Doctor por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Rector de la Universidad Espíritu Santo – Ecuador.

E-mail: : jhernandez@uees.edu.ec