

## **La repercusión de la condición humana en América Latina según Roig**

*The impact of the human condition in Latin America  
according to Roig*

*Roigpa qawasqanman hina runa kasqapa rurasqankuna  
imayna América latinaman chayasqan*

**Lucía Fernanda Iriarte Aguilar**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

lucia.iriarte@unmsm.edu.pe

ORCID: 0009-0000-8512-1917

### **Resumen**

En los escritos de Arturo Roig, la reflexión sobre la condición humana se encuentra estrechamente entrelazada con su preocupación por América Latina. El presente artículo explora esta conexión y plantea la siguiente interpretación: si dirigir nuestra atención a nuestra América revela aspectos fundamentales de la condición humana que están relacionados de manera intrínseca con la dominación. En síntesis, el presente artículo abordará la relación que examina Arturo Roig entre la condición humana y la lucha contra la dominación en América Latina, destacando que el sujeto humano encuentra su expresión más genuina en la resistencia contra las formas de opresión, personificadas por los símbolos de Calibán y Antígona.

**Palabras clave:** Arturo Roig, condición humana, nuestra América, dominación

### **Abstract**

In Arturo Roig's writings, reflection on the human condition is closely intertwined with his concern for Latin America. This article explores this connection and proposes the following interpretation: If directing our attention to Our America reveals fundamental aspects of the human condition that are intrinsically related to domination. In summary, this article will address the relationship that Arturo Roig examines between the human condition and the fight against domination in Latin America, highlighting that the human subject finds its most genuine expression in the resistance against forms of oppression, personified by symbols of Caliban and Antigone.

**Keywords:** Arturo Roig, human condition, our America, domination

## Huñupay

Arturo Roigpa qillqankunapiqa, América latinamanta llakikusqan runa kasqamanta yuyaymanasqan anchatan tupanakun. Kay qillqaqa imayna tupanakusqantan qawarin, hinaspa kaynata hamutan: América latinanchikta qawapaspaqa runa kasqakuna imaynatachá sarusqa kasqawan rikchakusqanta tarichwanmi. Pisillapiqa kay qillqa rimarinqa Arturo Roigpa tarisqankunamantan, runa kasqamanta pacha América latinapi sarusqa kasqakuna mana kananpaq sayarisqakuna tupanakusqanmanta, runaqa kasqanmanta pachan astawan qispirin saruqninkunata kutipakuspan, chaytan astawan rikuchikun, Calibán hinallataq Antígonan chayna runakuna karqaku.

**Huntasqa rimaykuna:** Arturo Roig, runa kasqa, América latinanchik, sarutyay

**Fecha de envío:** 20/6/2023 **Fecha de aceptación:** 26/8/2023

## Introducción

En los escritos de Arturo Roig (1992) podemos ver cómo se embarca en un estudio de la condición humana desde la óptica de aquellos que han vivido en “nuestra América”, lo que le confiere a su enfoque una perspectiva única y un profundo respeto por lo autóctono, que se reflejará en toda su obra filosófica. Roig se sumerge en la exploración de la condición humana en general a partir de la experiencia única de aquellos que han vivido sus vidas en esta región temporal y social. La peculiaridad de la existencia en “nuestra América” marca el punto de partida de la investigación filosófica de Roig sobre la condición humana en su conjunto. Esta perspectiva especial influirá en toda su perspectiva, al infundirla con un fuerte sentido de aprecio por lo autóctono. Este enfoque particular coloreará su comprensión antropológica y filosófica, hasta llevarlo a ser amplia y universalista.

No obstante, para captar completamente el significado del pensamiento de Roig, es esencial destacar que este amor hacia lo propio no surge de motivaciones narcisistas ni de un irracionalismo arraigado en la tierra. En cambio, su origen radica en la dolorosa experiencia del constante olvido que ha sufrido nuestra singular humanidad, tanto en los discursos filosóficos como en la historia occidental. Reconocer a América Latina como una entidad histórico-cultural distinta adquiere así un sentido de rescate y conlleva la decisión de explorar la condición humana en su totalidad desde la perspectiva de la alteridad. La alteridad, vista desde este enfoque de valorización de la identidad latinoamericana, se abre a la inclusión de una amplia gama de formas de opresión y marginación, todas igualmente re-

levantes para impulsar el motor de la filosofía. En consecuencia, es fundamental entender que este amor por lo propio no se fundamenta en el egoísmo o la irracionalidad, sino en la urgente necesidad de reconocer y abordar la injusticia histórica que ha afectado a nuestra particular humanidad. Esto implica mirar hacia la alteridad como un camino para comprender la condición humana en su totalidad, e incorporar diversas perspectivas que permitan una filosofía más inclusiva y enriquecedora.

Mediante esta estrategia, que se desvía de la práctica común, Roig persigue de manera deliberada el objetivo de desvelar lo que la perspectiva dominante, la que ha sido legitimada y establecida como universal, ha mantenido oculto de forma constante o, incluso, ha invisibilizado por completo. Si la versión convencional del discurso antropológico se basa en la figura del “hombre”, concebido como un ser único, universal, triunfador, histórico, civilizador, moderno, científico, entre otros atributos; la aproximación de Roig se sitúa en el terreno de la alteridad, en el ámbito del otro: el vencido, lo particular, lo natural, lo bárbaro, lo colonial, lo primitivo. Desde esta posición, se busca arrojar luz sobre la porción de la realidad que ha permanecido velada ante la mirada que se encuentra en una posición considerada “adecuada” o “correcta”.

Esta estrategia de Roig representa una inversión provocadora de la perspectiva predominante en la antropología y en la concepción de la humanidad. Al centrarse en la alteridad, apunta a resaltar la importancia de explorar las experiencias y perspectivas de aquellos que han sido subestimados o excluidos por la narrativa hegemónica. Al hacerlo, se propone exponer las limitaciones y prejuicios inherentes a la versión “oficial” de la antropología y, al mismo tiempo, resaltar la diversidad y riqueza cultural de la humanidad que ha sido marginada por mucho tiempo. En consecuencia, esta estrategia no solo se opone a la perspectiva convencional, sino que también amplía la comprensión y aprecio de la pluralidad de experiencias humanas.

En el fondo de esta perspectiva, como es evidente, se halla una crítica que se enfoca en cuestionar la veracidad inherente a toda la filosofía y la ciencia provenientes de la tradición occidental, las cuales son sometidas a un escrutinio profundo en cuanto a su afirmación de ser “objetivas”. Roig se dedica a destapar los velos que ocultan los supuestos conocimientos imparciales que, en realidad, están comprometidos en una relación de intercambio con las fuerzas políticas dominantes. Ante nuestros ojos, complejas construcciones teóricas son desenmascaradas como simples dispositivos ideológicos al servicio de agendas políticas e intereses particulares.

Este enfoque crítico de Roig no solo arroja luz sobre las limitaciones de la filosofía y la ciencia occidentales, sino que también subraya cómo estas disciplinas han estado entrelazadas con las estructuras de poder a lo largo de la historia. Al cuestionar la supuesta imparcialidad de estos campos de conocimiento, se revela su papel en la promoción y protección de intereses políticos y agendas específicas. De este modo, Roig desafía la noción de la objetividad en la filosofía y la ciencia occidentales, y promueve una reflexión más profunda sobre su relación con el poder y la ideología. La intención aquí no es promover un relativismo que simplemente se sienta satisfecho consigo mismo, sino más bien recordar el origen “muy humano” de la filosofía universal, sin dejar de reconocer que sus diversas manifestaciones son la expresión, en cada caso, de un individuo que se reafirma a sí mismo. Sin embargo, es importante señalar que la legitimidad de esta postura está sujeta a crítica y puede ser examinada con mayor o menor rigor, dependiendo de hasta qué punto la afirmación de uno mismo implica la negación de otros seres humanos y otras manifestaciones de la humanidad.

En otras palabras, no se busca abrazar un relativismo sin cuestionamientos, sino más bien reflexionar sobre la naturaleza inherente de la filosofía universal, la cual se ha desarrollado desde la perspectiva de individuos con sus propias experiencias y contextos. Esto implica entender que cada formulación filosófica representa la expresión de un sujeto que busca afirmarse en el mundo, pero, al mismo tiempo, debemos ser críticos y evaluar en qué medida esta afirmación de uno mismo puede llevar a la exclusión o la negación de otros individuos y sus formas de humanidad. Es decir, se plantea la necesidad de considerar no solo la diversidad de perspectivas filosóficas, sino también la ética de cómo esas perspectivas se relacionan con la pluralidad de experiencias y culturas humanas.

Lo crucial a destacar es que, en todas sus diversas formas y expresiones, la actividad filosófica contiene una dimensión intrínseca relacionada con la naturaleza humana. Es por esta razón que la filosofía en sí misma, cuando se convierte en objeto de reflexión, puede servir como una perspectiva desde la cual Roig se acerca a la complejidad de la condición humana. Es decir, al explorar la filosofía en su conjunto, acabamos transitando hacia el ámbito de la antropología. Esto implica que la reflexión sobre la naturaleza de la filosofía, en última instancia, nos conduce a una comprensión más profunda de lo que significa ser humano y a la exploración de los matices de la experiencia humana en toda su diversidad. Por tanto, la filosofía, en su propia esencia, se convierte en una vía para abordar las cuestiones fundamentales relacionadas con la condición humana.

Según el punto de vista de nuestro autor, la filosofía, en su calidad de conocimiento crítico, no solo se limita a cuestionar aspectos relacionados con el mundo objetivo, sino que también se extiende hacia la exploración de la naturaleza del sujeto. El sujeto, concebido como una entidad de índole antropológica, está involucrado en el proceso de investigación filosófica y desempeña un papel fundamental en la construcción de cualquier objetividad o en la creación de vínculos con los objetos. En este sentido, se puede afirmar que la filosofía se erige como un tipo de conocimiento que está sujeto a normas y directrices específicas que operan de manera implícita en el ámbito de la subjetividad. Esto implica que la filosofía no solo se enfoca en la comprensión del mundo que nos rodea, sino que también se preocupa por analizar la naturaleza y el papel del sujeto en el proceso de conocer y relacionarse con la realidad. Por tanto, la filosofía no solo se presenta como una disciplina de cuestionamiento del mundo exterior, sino también como un espacio donde se reflexiona sobre la naturaleza y las normas que rigen la propia experiencia humana y el acto de conocer (Roig, 1981).

### **Una perspectiva latinoamericana sobre la teoría del sujeto de Hegel**

De acuerdo con las reflexiones de Roig, podemos apreciar que existe una estrecha relación entre la filosofía, por un lado, y el individuo con su normatividad particular, por otro. Esta conexión habría sido percibida por Hegel (1977) y, de manera magistral, expresada en su obra *Introducción a la historia de la filosofía*, específicamente al abordar el intrigante dilema del “inicio de la filosofía”. Según nuestro autor, en ese renombrado pasaje, Hegel habría argumentado que las condiciones propicias para el surgimiento de la filosofía solo se manifiestan cuando emerge en la historia un individuo con ciertas cualidades específicas.

Este individuo, según Hegel y la interpretación de Roig, se distingue por ser un sujeto plural que representa una comunidad en la que lo individual se ha amalgamado con lo universal. Además, se posiciona de manera singular, es decir, según las palabras de Roig, “se reconoce a sí mismo como valioso y valora la búsqueda del autoconocimiento”. Por lo tanto, este proceso de comienzo de la filosofía se ve intrincadamente relacionado con la aparición de un sujeto que encarna estas características singulares y que da inicio a una nueva era de reflexión filosófica y marca un hito en la historia del pensamiento humano.

En relación con el primer aspecto mencionado, Roig destaca la importancia que Hegel otorga a la dimensión social como un elemento crucial para que la subjetividad pueda desarrollarse plenamente. Según esta perspectiva, la autoconciencia no

puede establecerse como tal sin la validación y el reconocimiento de otra conciencia. En otras palabras, la formación de la subjetividad depende en gran medida de la interacción con otros individuos en la sociedad, ya que este reconocimiento mutuo actúa como un pilar fundamental para su construcción.

En lo que respecta al segundo punto, no es suficiente la simple existencia de un sujeto en términos puramente fácticos. Además, es necesario que el propio sujeto se valore a sí mismo, que se reconozca como una entidad de valor intrínseco. Aquí entra en juego una dimensión axiológica y valorativa, sin la cual el individuo no puede convertirse en un sujeto plenamente desarrollado. Este reconocimiento y afirmación de su propia valía son esenciales, ya que son la base que habilita al individuo para participar en procesos de cuestionamiento filosófico y, en un sentido más amplio, para entablar relaciones de conocimiento y acción en el mundo, tanto con otros individuos como con el entorno que lo rodea. En consecuencia, la interacción social y la autorreflexión valorativa son dos componentes fundamentales en la configuración del sujeto y su capacidad de influir en el ámbito filosófico y en la interacción con el mundo circundante.

No obstante, es fundamental resaltar que nuestro autor no respalda todas las implicaciones filosóficas contenidas en la teoría del sujeto de Hegel. Según su perspectiva, resulta evidente que la historicidad aislada de la empiricidad no puede ser suficiente para definir la existencia humana en su totalidad. En esta situación, nos encontraríamos ante una noción de temporalidad que no se corresponde con la naturaleza humana, ya que sería una temporalidad ajena a la contingencia, más propia de un ser infinito. Es crucial enfatizar que este proceso de divinización u ontologización de lo humano, al considerarlo como una esencia eterna, no solo no fortalece su identidad como sujeto genuino, sino que, por el contrario, debilita su auténtica temporalidad. Este enfoque limita la expresión de atributos verdaderamente humanos, como la contingencia, la corporalidad, la integración en la naturaleza y en la sociedad, de modo que restringe la comprensión integral de la experiencia humana y su capacidad de relacionarse con el mundo de manera auténtica. En definitiva, el autor sostiene que la filosofía hegeliana, al divinizar o eternizar lo humano, suprime elementos fundamentales de la condición humana que son esenciales para entenderla en su totalidad.

Sin embargo, con estas advertencias, Roig recupera la argumentación de Hegel y la contextualiza en un escenario que le es particularmente relevante: el continente americano. Es importante destacar que, en su época, Hegel había menospreciado a América, considerándola simplemente como un espacio geográfico vacío de

valor filosófico, incapaz de albergar pensamiento significativo y habitado por una humanidad que parecía carecer de substancia, esperando la influencia vivificante de Europa. En esencia, Hegel había construido una imagen de América a medida de las necesidades del hombre europeo, facilitando su autopercepción como el civilizador y gobernante legítimo, al tiempo que concebía al otro como un ser inferior, justificando así la subyugación y la explotación en nombre de la “razón” y sus ideales.

Sorprendentemente, Roig logra rescatar a esta América, que originalmente fue un mero reflejo imaginario y una justificación teórica para el proyecto de dominación y colonización de las culturas no occidentales impulsado por el mundo occidental y moderno. Roig lo hace mediante una peculiar intervención que utiliza el enfoque hegeliano como base, transformando la narrativa en una dirección completamente diferente. Como resultado de este giro, América se convierte en un terreno fértil para la filosofía, al igual que cualquier otra entidad sociohistórica. Roig desafía así la visión eurocéntrica de Hegel, y empodera a América como un espacio legítimo para la reflexión filosófica, independientemente de la percepción anteriormente limitada que se tenía de este continente<sup>1</sup>. En consecuencia, Roig reconstruye el lugar de América en la escena filosófica y le otorga la relevancia que merece, como un contexto rico y valioso para la exploración y el desarrollo de ideas filosóficas.

### **La reivindicación de nuestra América a partir del pasado**

Es importante destacar que la reivindicación de América como un espacio propicio para el pensamiento no se limita únicamente a la producción filosófica del futuro, sino que abarca también el pasado. En otras palabras, América se vislumbra como una fuente potencial de filosofía en el porvenir debido a que sus manifestaciones intelectuales del pasado ya están impregnadas de elementos filosóficos. Al analizar y contextualizar estas expresiones históricas, se está llevando a cabo un acto filosófico en sí mismo, ya que solo una perspectiva filosófica puede apreciar y dar valor a la riqueza filosófica del pasado.

Además, el acto de filosofar, ya sea para explorar la cuestión de nuestra identidad o para abordar cuestiones generales que afectan a todos como miembros de la especie humana, no consiste simplemente en comenzar desde cero. En cambio, implica un proceso de continuación y resonancia con las indagaciones y reflexiones filosóficas que se han desarrollado en el pasado. En este sentido, se establece una conexión entre el pasado y el futuro, con la aspiración de encontrar formas de

diálogo y continuidad entre las generaciones de pensadores. América, con su rica historia intelectual, se convierte en un terreno fértil para este tipo de exploración filosófica, donde las voces del pasado y del futuro se entrelazan en un diálogo constante, lo que enriquece la tradición filosófica y su proyección hacia adelante. El acto en el que un grupo de individuos se coloca a sí mismo en una posición de valor es el elemento fundamental que establece las bases para la existencia de la filosofía. Cada vez que este acto de afirmación subjetiva se manifiesta, la filosofía es desencadenada y reafirmada. Roig (1981) denomina este concepto como “*a priori* antropológico”, lo cual indica que el sujeto tiene prioridad sobre cualquier desarrollo objetivo, incluyendo el discurso filosófico.

En la interpretación de nuestro autor, es crucial enfatizar el significado de esta prioridad: la afirmación del sujeto, su autoevaluación y su autorreconocimiento como principio y fundamento, dan forma al sistema social e histórico de códigos que, a su vez, son esenciales para cualquier discurso acerca de la realidad y para la construcción de cualquier forma de objetividad. En otras palabras, la afirmación y el reconocimiento subjetivo son los cimientos sobre los cuales se erige el edificio de las estructuras sociales e históricas, sin las cuales no sería posible emprender ningún tipo de discurso sobre lo real ni alcanzar ningún grado de objetividad. Este proceso de autorreconocimiento subjetivo no solo es el punto de partida de la filosofía, sino que también actúa como el cimiento de toda la construcción intelectual y social que busca comprender y definir el mundo que nos rodea.

Deseamos expresar que el sujeto que se afirma desencadena la creación de un marco conceptual interpretativo que establece cómo el mundo (lo objetivo) es percibido y comprendido dentro de un contexto específico de universalidad (lo subjetivo). En este sentido, lo subjetivo y lo objetivo convergen en una unidad más elevada: la afirmación del sujeto como valioso para sí mismo. Esta afirmación actúa como el fundamento sobre el cual se organiza el conjunto de valores propios del individuo y se crea una estructura jerárquica que permite la apreciación y comprensión del mundo circundante. En última instancia, esta afirmación del sujeto como valioso no solo es la raíz de la organización de su mundo de valores, sino también la base sobre la cual se jerarquiza el mundo en su totalidad, lo que posibilita la experiencia humana en su conjunto. En otras palabras, el sujeto, al afirmarse a sí mismo, no solo determina su propio marco de referencia, sino que también influye en la manera en que el mundo se percibe y se experimenta. Esta interacción entre lo subjetivo y lo objetivo crea una relación intrincada que da forma a nuestra comprensión del entorno y nuestras experiencias en él.

### El *a priori* antropológico

El carácter valorativo del acto inicial de autoafirmación, que establece la base para la formación de la identidad del individuo como sujeto, resalta la primacía de lo relacionado con los valores en comparación con lo relativo al conocimiento. Antes de que un individuo se posicione en relación con el mundo para comprenderlo o transformarlo, existe un momento previo y de naturaleza preteórica, que implica cuestiones de valor. La experiencia humana, en consecuencia, se estructura en torno a juicios de valor; de esta manera, el “*a priori* antropológico” actúa como el fundamento que posibilita estas experiencias. En última instancia, ningún sujeto, al menos ninguno de naturaleza humana, puede liberarse por completo de estos parámetros axiológicos; en el mejor de los casos, alguien podría no reconocer su inserción en un conjunto de valores constituyentes y afirmar la universalidad de su propia perspectiva. Esta tendencia es un recurso ideológico del cual la historia de la filosofía proporciona numerosos ejemplos. Esto quiere decir que la dimensión axiológica es fundamental en la formación de la subjetividad y la percepción del mundo, y este proceso influye en la manera en que los individuos se relacionan con el conocimiento y sus visiones del mundo.

Únicamente a partir de este acto de valoración inicial se permite la capacidad de distanciarse del mundo, un alejamiento esencial para establecer la distinción entre el sujeto y el objeto, lo que a su vez posibilita el abordaje de la realidad desde una perspectiva objetiva. “Solo cuando el ser humano se constituye como sujeto, nace el mundo como objeto”, y el proceso de “tomar distancia” al que nos hemos referido anteriormente es, en su esencia, un fenómeno antropológico. En contraposición, la falta de subjetividad implicaría que uno está inmerso en una realidad absorbente, siendo imposible distinguirla de uno mismo.

A pesar de que la conciencia no tenga prioridad ontológica sobre el mundo, toda relación humana con el mundo implica, como paso previo, la adopción de esta posición subjetiva. Esta posición subjetiva, como acto inicial de valoración, es fundamental para que el individuo pueda percibir y comprender el mundo como algo separado de sí mismo, lo que establece la base para abordar la realidad desde una perspectiva objetiva. La capacidad de tomar distancia es esencial en el proceso de definir la relación entre el sujeto y el mundo circundante, lo que nos permite entender y analizar el mundo de una manera que refleje nuestra subjetividad y, al mismo tiempo, respete su objetividad inherente.

El concepto del “*a priori* antropológico”, que desempeña un papel fundamental en la posibilidad de la filosofía y la experiencia en general, se caracteriza por

ser intrínsecamente histórico. Este *a priori* se relaciona con un individuo que adquiere su identidad como sujeto a través de su ejercicio continuo, siempre en el contexto de un entorno histórico y social específico. Estas coordenadas socio-temporales no son flexibles y actúan como un límite intransigente: representan las condiciones que no hemos elegido, y marcan el territorio de la necesidad y la finitud que restringe la esfera en la que la libertad puede desplegarse.

En otras palabras, el individuo se convierte en sujeto en el curso de su vida a medida que interactúa con un mundo que está moldeado por factores históricos y sociales. Estas circunstancias son elementos ineludibles y establecen las restricciones dentro de las cuales la libertad individual puede operar. La libertad y la identidad del sujeto no son abstractas ni ajenas al contexto histórico y social en el que se desarrollan, sino que están estrechamente vinculadas a estas condiciones que no pueden ser evitadas. Por lo tanto, el ejercicio de la libertad y la construcción de la subjetividad están enmarcados y limitados por el entorno histórico y social en el que se manifiestan.

La condición social e histórica en la que se encuentra el ser humano es algo interno, ya que se percibe y se organiza a través de un conjunto de conceptos previos que permiten estructurar tanto lo subjetivo como lo objetivo en un marco de universalidad relativa. Roig (1994) se refiere a esta universalidad como un “horizonte de comprensión” y la concibe como un resplandor que ilumina el mundo objetivo. En otras palabras, lo que rodea al individuo solo puede ser “alrededor” en la medida en que también está “dentro”, lo que significa que depende de un sistema de valores, una codificación que implica una jerarquía y una clasificación de la realidad.

Es necesario destacar que no se busca proponer una simplificación que equipare la existencia al acto de pensar. En la perspectiva de Roig, la trascendencia del mundo es un hecho innegable y evidente. La conciencia surge después de la existencia del mundo (la realidad), pero también contribuye a formar su propio mundo (la objetividad). Esto ocurre en un proceso de transformación de la naturaleza en historia, un proceso en el que el propio sujeto humano está inmerso. Lo que distingue la condición humana de la de otros seres vivos y animales es la capacidad de configurarse como sujetos.

Se trata de seres humanos reales y concretos. A diferencia de la tradición de la metafísica occidental, en la que el individuo corre el riesgo de perder su identidad en un supuesto sujeto absoluto, para Roig, el “*a priori* antropológico” es el acto de un sujeto práctico y observable, que está inmerso en la historia y en una sociedad

específica. Por lo tanto, este sujeto posee una temporalidad claramente humana y está influenciado por la inevitabilidad de lo contingente, que es una característica ineludible de su existencia como ser corpóreo y finito.

La mera experiencia empírica no conduce necesariamente a la plena formación de la subjetividad. Roig (1994) argumenta que la consolidación del individuo como sujeto se logra a través de su integración en una totalidad social. De este modo, la afirmación de la valía del sujeto, aunque se manifieste a nivel individual en una persona concreta, tiene lugar en un contexto social específico y aspira a tener alcance universal. En otras palabras, al igual que no puede haber objetividad sin subjetividad, tampoco puede haber individualidad sin universalidad. Cuando decimos “considerar valioso el acto de pensar en nosotros mismos”, implica la acción de pensar en términos generales, de definirnos en un sentido que trasciende lo puramente subjetivo, ya que el acto de pensar, por naturaleza, implica plantear cuestiones que abordan lo universal.

La capacidad de experimentarse como un ser histórico y de tener conciencia de la propia historicidad, destaca Roig, es algo compartido por todos los seres humanos. De esta manera, Roig se distancia de la perspectiva etnocéntrica occidental moderna que divide a las personas en históricas y no históricas, donde algunos son los agentes de la historia y otros son incorporados a ella gracias a la iniciativa de los primeros. Lo que Roig enfatiza es que la experiencia de la historicidad es innata y no requiere necesariamente un nivel explícito y desarrollado de conciencia histórica, aunque, en un sentido estricto, siempre implica una forma rudimentaria y elemental de esa conciencia. Esta conciencia nos permite percibir que ciertos eventos o procesos son manifestaciones de nuestra propia existencia y que nos reconocemos como actores inmersos en un tiempo que no es meramente natural, sino un tiempo abierto a nuestra capacidad de influencia y transformación. En la visión de Roig, esta conciencia implica la comprensión de una temporalidad propia de los seres humanos y está presente en todas las épocas y culturas, lo que es una característica universal de la experiencia humana.

Además de la historicidad, otra característica intrínseca a la experiencia humana es la contingencia. En contraposición a la idea de que la dialéctica histórica sigue un curso inevitable, Roig sostiene que la verdadera historicidad humana se define por su capacidad de mantener el futuro abierto a la posibilidad de una novedad radical que podría contradecir lo que se considera como objetividad previamente establecida. La noción de necesidad histórica, en este sentido, se convierte en un dispositivo ideológico que otorga una legitimidad absoluta a un

proyecto particular, generalmente el dominante, al punto de presentar su desarrollo como si tuviera una racionalidad inherente y una validez universal para toda la sociedad. No obstante, esta perspectiva se vuelve cuestionable al ignorar la existencia de otros proyectos que pueden respaldar sus reclamos a través de argumentos sólidos y demandas legítimas.

Cuando los sectores sociales que defienden estas alternativas tienen la capacidad de influir en la construcción de la historia, su emergencia puede interrumpir el curso histórico preexistente. Estas interrupciones en la continuidad histórica ponen claramente de manifiesto la naturaleza contingente y no necesaria del curso que previamente se consideraba como una verdad ontológica. En consecuencia, estos son momentos reveladores en los que la dialéctica real, según la perspectiva de Roig, se superpone a la dialéctica discursiva (Roig, 1994), ya que subrayan que la historia no se rige por una ruta predefinida, sino que es moldeada por las acciones y luchas de los actores sociales.

### **El discurso opresor**

Otro aspecto importante que acompaña a la necesidad en la filosofía de la historia es la limitación de la evolución histórica. En las perspectivas de la historia que se basan en la afirmación de un “nosotros” que excluye y niega la presencia del otro, la integración entre el pasado y el futuro se lleva a cabo a expensas de la posibilidad de eventos inesperados en el futuro, que se sacrifican en aras de mantener la identidad invariable (Roig, 2001). En otras palabras, en estas filosofías de la historia, la narrativa se cierra a las sorpresas y a las nuevas posibilidades, lo que resulta en una comprensión estrecha y rígida del desarrollo histórico.

Esta limitación a menudo se deriva de la afirmación de una identidad exclusiva y excluyente, que desestima cualquier cambio fundamental o evolución en el curso de la historia. En lugar de abrazar la apertura a la novedad y la diversidad, se busca mantener la uniformidad y la continuidad a toda costa. Este enfoque puede tener importantes implicaciones éticas y políticas, ya que puede llevar a la negación de la alteridad y la perpetuación de estructuras opresivas en la sociedad. Por lo tanto, la clausura de la historia en esta perspectiva puede ser perjudicial y limitante en lugar de enriquecedora y comprensiva.

La estructura característica del discurso opresor que prevalece en estas filosofías hegemónicas de la historia se origina en la época de la modernidad europea, se sustenta en la negación de la historicidad de los demás, y alcanza su expresión más destacada en la relación entre Europa occidental y el mundo colonial. Aunque en

esta corriente se desarrollaron discursos que se autodenominan “humanistas”, en realidad, se trata de un discurso que profundamente despoja de dignidad humana. El otro, el colonizado, es reducido a mera naturaleza, pero también el colonizador es despojado de su humanidad, ya que su existencia, desprovista de los aspectos finitos, históricos y contingentes inherentes a su condición, es mutilada y concebida como una mera réplica ontológica de un Otro absoluto, una entidad de pensamiento puro. Esta estructura de pensamiento se internaliza más tarde en el mundo colonial y su perpetuación justifica la diferenciación entre aquellos que dominan y los que son dominados.

Frente a la estructura fundamental del discurso opresivo que hemos mencionado, Roig hace hincapié en la advertencia de José Martí: “con los oprimidos debemos unirnos en un propósito común, con el fin de fortalecer el sistema opuesto a los intereses y las costumbres de mando de los opresores” (Martí, 1992). La estrategia del discurso opresivo solo puede ser desafiada desde la perspectiva de los oprimidos, desde la voz del otro que ha sido excluido del diálogo privilegiado y del círculo de dominación, ya que es precisamente este individuo quien experimenta directamente la marginación y la opresión (Roig, 1981). Esta perspectiva ofrece una clave fundamental para arrojar luz sobre los aspectos más oscuros de la naturaleza humana y desafiar las dinámicas opresivas que existen en la sociedad.

Este sujeto manifiesta su existencia de manera predominante a través de actos de rebelión contra la violación de su dignidad. Se define como sujeto en el momento de desobedecer, buscando liberarse de la opresión. La rebeldía o la resistencia, en sus diversas manifestaciones, representan formas de afirmarse frente a la negación que lo ha convertido en un objeto, subordinado a sistemas de valores objetivados que Roig denomina “totalidades objetivas” (como la herencia cultural, la ley y la propiedad). Por esta razón, Roig destaca que los símbolos que mejor representan la subjetividad son Calibán y Antígona: Calibán, el esclavo que transforma el significado de la “cultura espiritual” impuesta por el amo y la convierte en un instrumento de liberación; y Antígona, la mujer que desafía la autoridad de la ley institucionalizada y la denuncia desde una moralidad arraigada en la subjetividad, exigiendo justicia<sup>2</sup>. Estos ejemplos ilustran cómo la resistencia y la rebeldía son formas de reafirmar la propia humanidad y dignidad frente a sistemas opresivos.

La atención prestada a nuestra América resulta esclarecedora en cuanto a la condición humana, ya que esta no es ajena a la opresión. La opresión se hace más evidente cuando se lucha en su contra. Esta dinámica dialéctica es lo que América plantea para la reflexión filosófica. Fue “inventada” por el europeo como parte del

proceso de estructuración del mundo colonial y, por primera vez, se consideró como una “unidad” con cierta identidad desde la perspectiva imperial. Como resultado, el hombre americano no fue reconocido en su calidad de sujeto histórico. Esta negación marca el inicio de la dialéctica de dominación que comenzó con el “descubrimiento”. La experiencia de América como dominada destaca la estrecha relación entre la condición humana y el proceso dialéctico de autoafirmación. La autoafirmación surge como respuesta a la destructiva negación de su propia existencia, que se manifestó en la conquista y que fue resumida por Las Casas en la expresión “destrucción de las Indias”.

El proceso que experimenta Calibán, pasando de ser un esclavo sumiso a rebelarse contra su amo, es intrincado y está marcado por dificultades, renunciadas y la repetición de comportamientos similares a los del opresor. Por lo tanto, es esencial aclarar que no se busca establecer el mito de la inocencia en el contexto americano, sino más bien entender y analizar nuestra identidad como hombres y mujeres latinoamericanos en su singularidad y con plena conciencia de nuestra conexión con la humanidad en general. A pesar de que nuestra historia es única, no hay aspecto humano que nos sea ajeno, y estamos arraigados en la realidad más amplia de la humanidad.

Sin embargo, esa historia no representa en absoluto a un sujeto metafísico que sea uniforme a lo largo de todo el proceso y que permanezca inalterado. Por el contrario, lo que Roig (2001) intenta resaltar es la complejidad del proceso, que se ve enriquecido por la aparición de nuevos sujetos. Lo que se busca recuperar para el análisis es la emergencia de segmentos sociales que previamente no estaban conformados o que eran invisibles, ya que su surgimiento revela la naturaleza relativa de cualquier horizonte de comprensión, y especialmente, de aquel que, al ser hegemónico, se considera como algo natural en la sociedad.

Por lo tanto, si examinamos el proceso al que hacemos referencia, comenzó con la negación de América y su oposición a Europa, pero posteriormente se desarrolló en una etapa diferente, marcada por la asimilación. Durante esta fase, a través del proceso de “civilización”, el nuevo continente fue gradualmente integrado en la historia europea, e incluso en la historia global. Sin embargo, a finales del siglo XVIII, la aparición de nuevos actores sociales cambió la dinámica de incorporación en la civilización y la convirtió en un conflicto colonial. Una vez que se logró la independencia política, este conflicto experimentó una transformación drástica: pasó de ser una guerra contra el ocupante extranjero a un desconocimiento del otro social interno, lo que dio lugar a diversas manifestaciones históricas a lo largo del proceso de formación de las sociedades capitalistas nacionales (Roig, 1984).

Este proceso se desarrolló en paralelo con formas de dominación externa. Justo cuando el riesgo de una posible reconquista europea estaba siendo definitivamente disipado, emergió la nueva potencia expansiva de Estados Unidos. A medida que avanzaba el siglo xx, el aumento en la participación política y social de las masas dio lugar al surgimiento de nuevos proyectos de identidad (Roig, 2003). Estos proyectos fueron abordados de diversas maneras por las élites dominantes de cada sociedad, y este proceso sigue en curso.

Esto implica que la legitimidad del *a priori* antropológico no está relacionada con la ubicación geográfica, sino más bien con una elección subjetiva que involucra una postura histórica y social capaz de abrir o cerrar la perspectiva hacia la alteridad. En cualquier caso, el contacto con la realidad latinoamericana, la comprensión de su historia y el interés en su identidad nos ofrecen una oportunidad única para descubrir a ese otro. No obstante, es importante destacar que, a pesar de que el otro puede estar más accesible a la conciencia filosófica en nuestro entorno en comparación con los centros de poder mundiales, su existencia puede ser igualmente pasada por alto mediante los mismos mecanismos ideológicos. Si consideramos lo que mencionamos previamente sobre cómo la rebelión del sujeto dominado, ya sea el esclavo, la mujer o el mundo colonial, arroja luz sobre la condición humana, podemos ahora profundizar en la relación entre este énfasis y la concepción de lo humano como “*natura naturans*” que Roig (1981) insiste en postular<sup>3</sup>.

Desde un marco conceptual, Roig argumenta que considerar lo humano como “*natura naturata*” significa abordarlo como una realidad “sustancial” y completa, en gran medida concebida a través de la metáfora de su creación por parte de un agente externo que la trae a la existencia a partir de un modelo preexistente. En contraposición a este esquema, para Roig, el ser humano es aquel que se crea a sí mismo sin un modelo preestablecido, como resultado de un proceso constante de interacción y transformación con su entorno natural y social.

En este proceso, la alteridad desempeña un papel crucial al irrumpir y cuestionar la objetividad establecida, impulsando así la novedad histórica. Según la concepción dialéctica de Roig, el énfasis recae no tanto en la etapa de síntesis o totalización, sino en el momento anterior de la particularidad, desde el cual se desmantelan y reconstruyen repetidamente totalizaciones sucesivas. Para Roig (2003), la verdad no reside principalmente en la totalidad, sino en ciertas formas de particularidad con el poder de crear y recrear totalidades desde fuera de ellas, en calidad de alteridad. En este contexto, se afirma que “el ser humano precede a las totalidades objetivas”.

El par de conceptos “natura naturata” y “natura naturans” representa dos perspectivas opuestas sobre la naturaleza, especialmente cuando se aplica al ser humano. “Natura naturata” se enfoca en la naturaleza como una entidad dada, intrínseca, y fundamental, que define la esencia del individuo y no cambia. En contraste, “natura naturans” pone el énfasis en la naturaleza como un proceso en constante cambio, histórico y autogenerado. Este enfoque sugiere que la historia es esencial para comprender la naturaleza humana y permite tratar lo humano más como una “condición” que una “naturaleza”. En este contexto, la identidad humana se amplía para incluir factores externos o circunstanciales que son necesarios para nuestra existencia real, concreta e histórica.

En resumen, considerar al ser humano como “natura naturans” implica destacar la prioridad del sujeto sobre cualquier realidad objetiva. Por lo tanto, la “historicidad” también implica la capacidad de transformación y autocreación. Según Roig (2002), esta historicidad se despierta en el lugar donde previamente fue negada, reprimida u olvidada. La posición del sujeto, que él denomina “*a priori* antropológico” y que define como la característica distintiva de la humanidad, siempre conlleva una manifestación y una resistencia contra formas de subyugación o marginación.

## Conclusión

Como mencionamos previamente, las concepciones que consideran al ser humano como “natura naturata” ponen énfasis en una comprensión estática y definitiva de la humanidad, donde los factores determinantes son de carácter sustancial, necesario y eterno. Este enfoque, que menosprecia la realidad empírica de la condición humana, se manifiesta simultáneamente en el desdén hacia todo lo que involucra la corporalidad del individuo. De esta manera, se contraponen la “posesión” a la “esencia” al contraponer lo material a lo espiritual. Sin embargo, si partimos de la premisa de que la corporalidad es un atributo inherente a la condición humana, debemos reconocer que, para mantenerla y evitar su deterioro, es necesario satisfacer sus necesidades corporales, lo cual implica la adquisición de bienes materiales esenciales para la supervivencia. Siguiendo esta línea de pensamiento, Roig concluye que el “*a priori* antropológico” es simultáneamente un principio de posesión y de entidad. A diferencia de las filosofías de la historia que se basan en la opresión y que ya hemos explorado, el sujeto que se declara valioso y que, al hacerlo, inicia una nueva fase en la reflexión filosófica, dado que es un individuo concreto, situado en la historia y sujeto a la contingencia, no puede ser separado de su existencia corporal.

La desaprobación de la “tenencia” como atributo humano ligado a la corporalidad se origina en Hegel, específicamente en su marcada distinción entre dos tipos de seres humanos: amos y esclavos. Este influyente filósofo idealista reconoció la naturaleza social del hombre, como se puede deducir de su concepción plural de un sujeto que se declara valioso (el “pueblo”) y de su idea de que el reconocimiento del otro es crucial para la formación de la autoconciencia. Sin embargo, el problema radica en que, en su filosofía, el reconocimiento es obtenido a través de la violencia. En la relación entre el amo y el esclavo, el reconocimiento que recibe el amo no se limita a un mero acto cognitivo, sino que implica la posesión de otro individuo degradado en su dignidad humana y la apropiación de los frutos del trabajo de este último. En este contexto de violencia, el esclavo se ve privado de la satisfacción de sus necesidades y se ve obligado a buscar los bienes esenciales para su subsistencia. Desde la perspectiva del amo, que está satisfecho, el esclavo se considera un ser tosco impulsado por deseos materiales y desinteresado en asuntos espirituales. La superioridad espiritual del amo se justifica al pasar por alto el hecho fundamental de que el esclavo también tiene una existencia corporal y necesidades, aunque en su caso estas necesidades estén satisfechas y sean plenas. Todo este razonamiento construido, al igual que cualquier ideología que busca justificar las relaciones de dominación y explotación, parte de la premisa de que existen incompatibilidades fundamentales entre ser y tener, entre lo espiritual y lo material, entre la creación cultural y las necesidades corporales, y entre el significado y el significante. En este esquema, el primer término se eleva a un nivel de realidad ontológicamente superior, el reino del ser, a expensas de la estigmatización de la posesión, la corporeidad, la experiencia empírica, la emergencia social y, en última instancia, todo lo que caracteriza nuestra verdadera condición humana, finita, natural y material. Esta perspectiva también conlleva una división arcaica entre el cuerpo y el alma.

## Notas

- 1 Una acción claramente de naturaleza calibanesca, como exploraremos a más detalle posteriormente.
- 2 Arturo Roig (1993): dentro de la filosofía de Roig, Calibán se refiere, por supuesto, al personaje de *La tempestad* de Shakespeare. Sin embargo, se trata de una interpretación de este personaje en la medida en que ha adquirido conciencia de su propia valía y dignidad, y ha logrado transformar las señales de su opresión en un grito de libertad. En este sentido, el autor se inscribe en la

tradición de la interpretación latinoamericana de este símbolo, que tiene un punto de referencia importante en el texto de Roberto Fernández Retamar, *Caliban* (1974).

- 3 Roig (1981) tiene como objetivo establecer los fundamentos de un humanismo que, partiendo de la idea de historicidad y una vez desechado el concepto del Espíritu Absoluto, y revelados sus sucedáneos mitos, contribuya a la comprensión del ser humano como el resultado de su constante proceso de formación y desarrollo.

### Referencias bibliográficas

- Fernández Retamar, R. (1974). *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. (20.<sup>a</sup> ed.). Diógenes.
- Hegel, G. (1977). El comienzo de la historia de la filosofía. En *Introducción a la historia de la filosofía* (9.<sup>a</sup> ed.). Aguilar.
- Martí, J. (1992). Nuestra América. En *Obras escogidas*. Tomo II. Editorial de Ciencias Sociales.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. A. (1984). *Bolivarianismo y filosofía latinoamericana*. FLACSO.
- Roig, A. A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. EDIUNC.
- Roig, A. A. (1994). El pensamiento latinoamericano y su aventura. Centro Editor de América Latina.
- Roig, A. A. (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Universidad del Zulia.
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. EDIUNC.
- Roig, A. A. (2003). Condición humana, derechos humanos y utopía. En H. Cerutti Guldberg y R. Páez (coords.), *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía* (pp. 110-116). CCyDEL y Plaza y Valdés.
- Roig, A. A. (2003). Necesidad de una segunda independencia. *Cuadernos Americanos*, 100(4), 11-41.