

Apropiación crítica de Hegel en la filosofía argentina contemporánea

Critical Appropriation of Hegel in Contemporary Argentine Philosophy

Dante Ramaglia*

Resumen

Entre las amplias repercusiones que ha tenido la obra de Hegel en la filosofía argentina del siglo xx, en el presente trabajo se da cuenta de su recepción en las interpretaciones que ofrecen Alejandro Korn (1860–1936), Carlos Astrada (1894–1970) y Arturo Roig (1922). A través de las lecturas que proponen estos autores se trata de mostrar cómo se realiza la recepción crítica de algunos temas relativos al pensamiento hegeliano. Desde supuestos distintos se va a presentar una elaboración de ciertos tópicos que serían reformulados y profundizados sucesivamente en las alternativas experimentadas por la cultura filosófica argentina.

Palabras clave: G. W. F. Hegel; filosofía argentina; Alejandro Korn; Carlos Astrada; Arturo Roig.

Abstract

Among the vast repercussions Hegel's work has had in Argentina's philosophy of the xxth Century, this paper gives an account of its reception in the interpretation of Alejandro Korn (1860–1936), Carlos Astrada (1894–1970) and Arturo Roig (1922). The proposal of these authors' works shows how the critical reception of some issues related to Hegelian thought is achieved. Departing from different suppositions, they present an elaboration of certain topics that will be re-formulated and dealt with in depth successively in the alternatives experienced by Argentine philosophical culture.

Keywords: G. W. F. Hegel; Argentine philosophy; Alejandro Korn; Carlos Astrada; Arturo Roig.

* Universidad Nacional de Cuyo – CONICET. <ramaglia@lab.cricyt.edu.ar>

Las repercusiones que posee la obra de Hegel en la historia de la filosofía argentina han sido sin duda extensas desde la incorporación de algunas de sus tesis que se conocen a través de otros autores europeos que contribuyen a su difusión en el siglo XIX, hasta la creciente presencia que adquiere su pensamiento cuando tiene lugar el proceso de institucionalización de la filosofía, desde comienzos del siglo XX hasta el presente. En este breve trabajo sería imposible dar cuenta de las ramificaciones que ha tenido la filosofía hegeliana en las diferentes expresiones y pensadores que han abordado su estudio en nuestro país. Un panorama de la adopción e influencia de sus doctrinas constituye sin duda un capítulo –o libro– todavía no escrito, donde se rastreen las distintas derivaciones que poseen en nuestra cultura filosófica.

Se intenta aquí una aproximación a este tema mediante un recorte en torno a tres momentos significativos de recepción, a través de las interpretaciones que ofrecen Alejandro Korn (1860–1936), Carlos Astrada (1894–1970) y Arturo Roig (1922). Sin pretender agotar su tratamiento, ni trazar una genealogía de las relecturas sobre Hegel, podría considerarse que estos tres autores, con sus diferencias generacionales y teóricas, evidencian distintas instancias en las perspectivas interpretativas ensayadas, connotadas de acuerdo al contexto histórico-cultural. Es posible igualmente constatar algunos rasgos compartidos en la incorporación de su filosofía, como es el hecho de que la misma está mediada por la inversión efectuada principalmente por las tesis de Marx. De ello resulta la importancia especial que adquieren la dialéctica y problemas como los de la alienación y la dominación, cuando se pasa del marco conceptual del idealismo al enfoque de los procesos históricos concretos.

Otro aspecto destacado es que la referencia a la obra hegeliana incide en la postulación de una posición filosófica propia, tanto en relación con las concepciones personales que plantean Korn, Astrada y Roig, como respecto de la afirmación de un pensamiento caracterizado localmente como argentino o latinoamericano. No se trata únicamente de remitir a la influencia de Hegel en ellos, ni de trazar una descripción de la incorporación de éste en la filosofía académica, sino de indagar la orientación dada por estos autores en la apropiación crítica de sus tesis desde planteos que se articulan estrechamente con la realidad histórica y social de sus respectivos momentos.

1. Alejandro Korn y la significación histórica del pensamiento hegeliano

La primera recepción más sistemática de las ideas de Hegel se encuentra en las menciones a su obra en los escritos de Alejandro Korn. Este autor resulta representativo del inicio de la actividad filosófica cuando adquiere un carácter profesional en la Argentina de las primeras décadas del siglo pasado. Puede comprenderse la alusión realizada a la filosofía hegeliana en él según dos facetas complementarias. Por una parte, se verifica en la exposición crítica de sus doctrinas que lleva a cabo en conferencias públicas registradas en dos textos: “Hegel” (1931) y “Hegel y Marx” (1934)¹. En los mismos se presenta una interpretación global del sistema filosófico hegeliano, ubicando asimismo su posición dentro de las tendencias inauguradas con el pensamiento moderno. Por otra parte, algunos elementos distintivos del método dialéctico pueden reconocerse en la forma en que encara la reflexión filosófica y, en particular, la dinámica histórica con la que visualiza las relaciones establecidas entre las corrientes de ideas, según la cual se suceden unas a otras. Ambos enfoques son sustentados desde una lectura situada a partir de las propias concepciones del pensador argentino, que aquí sólo nos limitamos a reseñar de modo general.

No deja de ser sintomático el hecho de que el tratamiento expreso de la filosofía hegeliana se acentúe en la última etapa de Alejandro Korn, cuando las alternativas que experimenta la política nacional con la interrupción del sistema democrático lo llevan a la afiliación y militancia en el Partido Socialista. Precisamente, en su primera conferencia sobre Hegel hay una referencia explícita a este acontecimiento, que justifica ocuparse de un filósofo que atiende a la realidad viviente de su tiempo, así como en el curso posterior –dedicado a Hegel y Marx– la perspectiva dialéctica se retoma en sus proyecciones vinculadas con el socialismo,

1 Su discurso sobre “Hegel” fue pronunciado en el Colegio Libre de Estudios Superiores en ocasión del primer centenario de la muerte del filósofo alemán y “Hegel y Marx” constituyó el texto de un curso dictado en la Escuela de Estudios Sociales Juan B. Justo en el año 1934. Cf. KORN, Alejandro, *Obras completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949, p. 435-455 y p. 529-580 respectivamente.

concebido como opción política para reorientar el rumbo seguido por el país. Desde este punto de vista será examinada la validez intrínseca de la filosofía hegeliana, contextualizada de acuerdo a su ubicación en las corrientes modernas con que se relaciona históricamente, pero sobre todo le interesa a Korn examinar la posible vigencia que presenta en desarrollos posteriores, de acuerdo a las condiciones existentes en la Argentina. El criterio de evaluar el significado de las concepciones filosóficas, según su adecuación a las necesidades y circunstancias que reviste el estado en que se encuentra nuestro país, resulta una constante en sus escritos. Esto se verifica tanto en los textos que dedica a examinar las nuevas tendencias que le son contemporáneas y contribuye a difundir, como en los ensayos en que expone su propio pensamiento. La necesidad de encontrar orientaciones renovadoras responde al imperativo de dar respuestas ante la situación histórica particular de ese momento de transición, cuyas manifestaciones en el plano cultural se relacionan con la superación del positivismo y el surgimiento de la Reforma Universitaria (1918), en la que participa activamente como referente intelectual del movimiento estudiantil.

Las referencias indicadas acerca de la filosofía hegeliana darían así inicio a su incorporación en la cátedra universitaria, pero vislumbrando también su potencial como pensamiento que se dirige a ofrecer una ontología del presente, especialmente cuando se examina su proyección en las direcciones filosóficas que profundizaron sus intuiciones originales. Contemplada desde el punto de vista de la evolución de la filosofía moderna, la posición de Hegel es vista como parte de la reacción romántica al criticismo de Kant. Este pasaje es ubicado en la restitución de la cuestión metafísica con relación a lo gnoseológico que propone Hegel cuando identifica ser y pensar, o lo racional y lo real. El sustento que representa la lógica dialéctica es valorado positivamente por Korn, en cuanto entiende que la realidad es un continuo devenir y los conceptos opuestos son parte de un proceso que los unifica en sucesivas síntesis. Pero rechaza la pretensión de alcanzar una verdad absoluta que conlleva la postulación del sistema metafísico hegeliano.

En este sentido, la crítica realizada por Korn reconoce su filiación con la cautela ante la metafísica que había anticipado la filosofía kantiana, cuando afirma:

A mi juicio, la construcción metafísica del proceso ideal cuya ley dialéctica poseemos, constituye una idea demasiado audaz. Hago extensible este criterio a toda tentativa metafísica que trata de superar el conocimiento de la realidad tempo-espacial. Participo de la opinión de Kant que decía: en el fondo de las cosas hay algo que no conocemos y que tampoco conoceremos sino sólo a través de las categorías de nuestro entendimiento. Toda tentativa metafísica es infructuosa si ella pretende darnos una verdad absoluta, si pretende ser una ciencia que transmite conocimientos evidentes, porque ello sobrepasa nuestra capacidad cognoscitiva².

Esta apreciación se traduce en el señalamiento de lo que considera la parte menos fundada de su sistematización: la Filosofía de la naturaleza, pues entiende que reemplaza con una abstracción el conocimiento empírico y relativo que se obtiene de las ciencias particulares. Considera más acertada la aplicación del método dialéctico a los fenómenos históricos, aun cuando observa que no siempre encajan éstos en su esquema ni se desarrollan de manera necesaria, lo cual lleva a clausurar el sentido contingente de la historia. Comparte igualmente la consideración del devenir humano orientado según una finalidad ideal, tal como lo presenta Hegel en su *Filosofía del espíritu*, entendida como aspiración a la libertad absoluta. Una tendencia similar propone Korn en *La libertad creadora* (1922), si bien el proceso de emancipación humana resulta comprendido mediante un desarrollo inmanente, a partir del individuo que reacciona frente a las coacciones del medio natural y social, dando lugar a la formación autónoma de la personalidad y a la concreción de valores, que son el resultado de procesos históricos y sociales. En el plano gnoseológico adopta una postura idealista, pero rechaza igualmente el realismo ingenuo, vinculado con el saber positivista, y el idealismo absoluto en que habían desembocado algunas tendencias modernas, reproducidas en lo que denomina para su época como “regresión metafísica”.

En este sentido, la lectura efectuada en torno a la filosofía hegeliana destaca la imbricación en la historia que presenta su conceptualización, tal como se muestra en el caso de la ética, que no se confunde con una doctrina normativa

2 KORN, A., “Hegel y Marx”, ob. cit., p. 554.

ni un imperativo formal, motivo por el cual enfatiza Korn las posibilidades abiertas por este enfoque que concilia con su propia postura sobre la axiología:

Si Hegel creyó que la familia monogámica, la sociedad estructurada en clases, el estado coactivo son etapas definitivas, esta ingenuidad no invalida su concepto general. Los valores éticos son siempre valores históricos; surgen, se alteran y transmutan en el curso de los tiempos. No son objetos irreales, ubicados en un enigmático más allá: son valores reales creados por el proceso de la cultura humana. No tienen nada de absolutos, porque absoluto es sólo el eterno Devenir³.

Precisamente entiende que el aporte principal del pensamiento de Hegel se refiere al ámbito de las ciencias históricas, caracterizado como una de las tendencias del siglo XIX que otorga un significado distinto a la noción de evolución ofrecida por el positivismo: “Por él se ha comprendido la historia humana como una evolución continua, movida por factores reales al servicio de finalidades ideales”⁴.

Respecto de la importancia conferida por Korn a la comprensión de la historia que se desprende de la concepción sostenida por Hegel, resulta significativa su utilización en el panorama que ofrece de la sucesión de las corrientes y doctrinas filosóficas. En su explicación de la trayectoria seguida por la filosofía europea moderna, indica la validez que posee la dialéctica para mostrar el modo en que una determinada orientación engendra la contraria. Este criterio lo aplicará para analizar el proceso ideológico argentino, siendo parte él mismo del recambio de la corriente positivista que se produce en esa etapa. Como ejemplo puede citarse su postura frente al pensamiento fundacional de la nación que procede del siglo XIX, caracterizado especialmente en la figura de Alberdi. Si por una parte Korn estima necesario renovar el espíritu liberal y pragmático del autor de las *Bases*, por otra parte no deja de reconocer la oportunidad de este proyecto para la nación en su momento. Cabe acotar que el programa de una filosofía nacional o

3 KORN, A., “Hegel”, ob. cit., p. 451.

4 *Ibid.*, p. 451.

americana del joven Alberdi tiene como trasfondo el historicismo hegeliano, conocido de modo indirecto a través del eclecticismo francés.

La actitud de superación dialéctica presente en Korn se traduce en el reconocimiento del papel que le había tocado desempeñar al positivismo en el afianzamiento material y cultural del país, pero estima que debía ser reemplazado por una tendencia que acentuara ideales de justicia social y dignificación humana, asociados a lo que caracteriza como socialismo ético⁵. Según el criterio de Korn, la concepción dialéctica de Hegel y especialmente la reformulación operada por Marx habían dado lugar al surgimiento de las nuevas orientaciones socialistas contemporáneas –como las propugnadas por el francés Jean Jaurès y Juan B. Justo en el plano local–, a las que otorga una plena vigencia para resolver la disyuntiva que atraviesa el país cuando se propone ampliar la base de participación social y política.

En suma, la lectura de Hegel que se desprende de los escritos que le dedica Alejandro Korn introduce el conocimiento y discusión de sus tesis en el ambiente filosófico argentino, cuya presencia será recurrente a partir de entonces. Asimismo, la evaluación de su sistema filosófico tendrá en cuenta su validez intrínseca, pero también las derivaciones que presentan sus ideas cuando son retomadas en las corrientes que le siguieron. En particular, la revisión crítica de Marx resulta una de las principales direcciones seguidas en el curso del siglo XIX, aun cuando estime que se encuentra condicionada por el cientificismo imperante. Los lineamientos que se desprenden de esta concepción historicista serán rehabilitados por Korn en su intento de encontrar una formulación filosófica que tenga en cuenta los motivos ideales en la acción humana, sin caer en la especulación abstracta o en el determinismo de los factores materiales de la historia. Por esta vía tiende a sustentar una posición ideológica renovadora para la encrucijada en que se encuentra la nación con la transformación operada durante la primera modernización. Aun contando con signos adversos, como el golpe militar de 1930 y la crisis económica mundial, la respuesta de Korn no deja de confiar en la posibilidad de un progreso histórico que se plasmaría mediante la acción

5 Cf. KORN, A., "Hegel y Marx", ob. cit., p. 570 y ss., y también "Nuevas Bases", en *Obras completas*, ed. cit., p. 197-204.

consciente y voluntaria del ser humano y, en particular, del pueblo argentino para realizar sus propios ideales.

2. Dialéctica e inversión en Carlos Astrada

La incorporación de la filosofía hegeliana en la obra de Carlos Astrada se verifica en una etapa de su itinerario intelectual en que experimenta un cambio radical en sus posiciones teóricas e ideológicas. Desde mediados de los '50 se produce en él un distanciamiento del existencialismo, cuya filiación con Heidegger había sido explícita en sus ensayos anteriores, para dar cabida a tesis provenientes del marxismo que mantendría en sus siguientes escritos. Este pasaje es realizado a partir de la consideración de la filosofía dialéctica planteada por Hegel, cuya interpretación crítica y proyecciones son revisadas a la luz de la rectificación efectuada por Marx, con sus prolongaciones en las líneas del marxismo que le son contemporáneas.

Paralelamente al desplazamiento conceptual operado por Astrada en esos años, sufre también el desplazamiento real de los cargos docentes universitarios cuando se instaura el golpe de estado –septiembre de 1955– que derroca a Juan Domingo Perón. Sin duda que el hecho de tener una aproximación desde una posición independiente con respecto al peronismo no lo eximirá de la condena al ostracismo. Y mucho menos cuando en ese momento se acentúa una distancia crítica, no por oportunismo sino por convicciones personales, que radicalizan su discurso hacia las tesis marxistas desde una perspectiva no demasiado ortodoxa, que lo llevan a acercarse, y debatir al mismo tiempo, con representantes intelectuales del Partido Comunista argentino. Tuvo ocasión de conocer los logros efectivos del comunismo, y también los dogmatismos doctrinarios cuando integró una delegación del Partido en viaje a la URSS en 1956.

Como resultado de ese viraje ideológico, Astrada publica en pocos años una serie de estudios en torno al significado actual de la crítica marxista, relacionada estrechamente con la referencia que hace a la filosofía hegeliana. El más conocido de esos libros es *El marxismo y las escatologías* (1957) donde se alude, entre otras versiones trascendentales, a la filosofía de la historia de Hegel para

rechazarla justamente por su idealismo, que diluye la historicidad del sujeto en el Espíritu absoluto. Pero su lectura especialmente dedicada a los textos hegelianos queda reflejada en los ensayos: *Hegel y la dialéctica* (1956) y *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos* (1958).

El primer escrito es producto de un curso dado en la Universidad de Buenos Aires antes de su expulsión, en el que desarrolla una exposición minuciosa y crítica de la dialéctica hegeliana. Astrada considera a ésta el punto culminante de la metafísica occidental, expresada por el idealismo alemán que toma como problema central la polaridad entre yo y no-yo (con sus corolarios de necesidad y libertad, entendimiento y naturaleza), a la que alude la solución de Hegel con la razón absoluta como totalidad de lo real. La comprensión de la unificación propuesta entre yo y no-yo o entre lo real y lo racional, entiende que adquiere su significado preciso dentro de una lógica ontológico-dialéctica cuya categoría central es el devenir. De allí que destaque Astrada cómo este planteo modifica la ontología tradicional al entender a la *sustancialidad* en el sentido de *subjetividad*, independientemente que luego recusará la condición de absoluto que es otorgada al sujeto, así como recupera el papel que cumple la negatividad dentro de su método dialéctico.

De hecho esta negatividad corresponde a la misma estructura de la realidad que se halla atravesada por contradicciones. La lógica hegeliana intenta captar ese movimiento de las formas del ser como lo negativo determinado que genera por lo tanto lo universal. Comenta Astrada:

Para Hegel la esencia del método dialéctico consiste en que, allí donde una oposición se resuelve, el resultado no es, como para el escepticismo, igual a cero, sino que este método capta tal resultado como algo negativo determinado, es decir como una negación con contenido positivo, por cuanto lo negado no ha desaparecido, sino que ha quedado como momento, situación que, a causa de su doble sentido, Hegel ha designado con las palabras *aufgehoben sein*, o sea superado y a la vez recogido⁶.

6 ASTRADA, Carlos, *Hegel y la dialéctica*, Buenos Aires, Kairós, 1956, p. 23.

Si éste es el sentido válido que caracteriza a la dialéctica como formas del pensamiento en correspondencia con el movimiento mismo de la realidad en su devenir, no le parece justificada la tentativa de alcanzar una superación de todas las contradicciones en el espíritu absoluto que postula el sistema hegeliano.

En otros capítulos examina la génesis histórica de la dialéctica, así como las correlaciones que existen entre la *Fenomenología del espíritu*, que verifica el recorrido que sigue la experiencia de la conciencia en sus distintos estadios, y la *Ciencia de la lógica*, que le da su fundamentación filosófica al método dialéctico, es decir, su validez en el plano de las estructuras lógicas. Sobre este último texto realiza además una detallada consideración de las categorías relativas al ser, a la esencia y al concepto.

La parte final está dedicada a las derivaciones posteriores que presenta la filosofía hegeliana, representadas por la concepción histórico-liberal que consuma su idealismo y otra implícita que desemboca en la conciencia histórico-materialista desplegada por Marx. La impugnación efectuada en torno a la concepción idealista se articula en torno a la diferencia y prioridad que se otorga al pensar con respecto al ser, que expresan neohegelianos contemporáneos, como Kroner, Gentile, Croce y otros. Esta primacía lógica y ontológica de las estructuras ideales es puesta en cuestión a partir de la inversión de la dialéctica desarrollada por Marx, y continuada por lo que denomina como la “nueva filosofía” superadora, que afirma en cambio la primacía de la praxis y de la vida.

Desde esta perspectiva el método dialéctico encuentra su eficacia y sentido inmanente en los procesos históricos, en cuanto la realidad es comprendida básicamente como historicidad. Si bien se refiere a la misma concepción de Marx acerca de que “el hombre es un ser primariamente histórico, y que la historia –la historicidad– es una categoría fundamental del acontecer humano en su más lato sentido”⁷, no dejan de estar presentes motivos existencialistas en la interpretación de Astrada. Igualmente esboza una objeción contra la transformación de los procesos en una “cosa en sí” cognoscible que suponía la “teoría del reflejo” sostenida desde la ortodoxia marxista, lo cual implica además la ruptura de la unidad dinámica entre sujeto y objeto que procede de Hegel y que entiende se continúa en Marx.

⁷ *Ibid.*, p. 91.

Las significaciones que reviste la dialéctica son revisadas por Astrada en el segundo ensayo ya citado, donde se refiere conjuntamente a Hegel y Marx. Allí se ocupa de analizar especialmente la “figura del amo y el esclavo” contenida en la *Fenomenología*, interpretada a partir de las reformulaciones acerca del problema de la alienación y el trabajo que se encuentra planteada en Marx, en particular en sus *Manuscritos* de 1844. Según remarca, es a través de la dialéctica del amo y el esclavo que se presenta en Hegel el valor positivo del trabajo: como utilidad en la transformación de la naturaleza y como hecho histórico en la formación de relaciones interhumanas, que corresponden a la afirmación de la concepción burguesa de la vida y el mundo. Sobre el trasfondo de esta relación dialéctica, que es de dominio de una conciencia independiente sobre otra servil, resulta igualmente que el siervo adquiere su autonomía a través de la actividad formadora del trabajo. Si bien la crítica efectuada por Marx recupera el sentido antropogénico del trabajo, pone de relieve la enajenación que experimenta el obrero respecto de su actividad y el mismo producto de ésta dentro del sistema de relaciones capitalistas.

Siguiendo el comentario de los *Manuscritos* concluye que en cuanto el hombre es un ser específico, que transforma teórica y prácticamente en su objeto a la naturaleza y a la misma especie, se comporta como un ser universal y por lo tanto libre. Por lo que en el trabajo alienado se produce una enajenación respecto de su propia esencia humana⁸. La liberación del hombre será posible para Marx, entonces, en la medida que se produzca la emancipación del obrero, cuya realización de la libertad consiste en que el trabajo humano deje de ser una coacción de la necesidad o finalidad externa. Entiende Astrada que la construcción de la libertad que se edifica sobre la necesidad en la teoría marxista es la continuidad y diferencia que posee respecto al idealismo hegeliano, por lo que afirma:

De modo que la transición de Hegel a Marx es, a la vez, la ruptura del marxismo con el idealismo alemán. Marx nos pone ante la evidencia que en éste fracasa la realidad, o lo que es lo mismo, que su postura cognoscitiva de

8 Cf. ASTRADA, Carlos, *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*, Buenos Aires, Siglo XX, 1958, p. 38 y ss.

la libertad humana es impotente para transconsustanciarse “en carne y sangre”, desde que la exigencia de liberación queda en él sin cumplimiento⁹.

Otro aspecto considerado por Astrada es el hecho de que al concebir Hegel la alienación en sentido abstracto como correspondiente a la autoconciencia deja de lado la alienación real que se da en la praxis social, en la vida del hombre concreto. De allí que retoma el señalamiento de Marx sobre la concepción formal de la autoproducción o auto-objetivación del hombre y sobre la concepción de la historia que convierte a la alienación en una objetividad insuperable, que únicamente se resuelve en el plano del saber absoluto en que el espíritu, como verdadero sujeto de la historia, convierte a ésta en apariencia.

Las referencias mencionadas anteriormente al pensamiento de Hegel por Astrada representan la interpretación que ofrece en un momento en que ya se encuentra incorporado decididamente en las cátedras filosóficas. La perspectiva asumida de relectura desde la tradición marxista continúa y profundiza la vía emprendida por Korn. Sin duda, en Astrada esta perspectiva se radicaliza en cuanto otorga una significación especial a las tesis de Marx como opción teórica dentro de sus propias posiciones en la última etapa de su producción filosófica. La visión dialéctica de los procesos históricos concretos constituye así un marco conceptual desde donde se aborda un período de cambios profundos, con la instauración de una democracia en que adquieren protagonismo los sectores populares en la Argentina y aparecen distintos movimientos de liberación nacional y social a nivel mundial.

3. Arturo Roig: revisión de Hegel y el hegelianismo en la filosofía latinoamericana

Con relación a la recepción que tiene la filosofía de Hegel en autores contemporáneos, se destaca la lectura realizada por Arturo Roig. Desde la perspectiva de la fundamentación de la filosofía latinoamericana, con la correlativa historiografía de las ideas con que entiende a esta línea de trabajo, ofrece una sin-

9 *Ibid.*, p. 51-52.

gular interpretación de las tesis hegelianas, particularmente en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). Cuando se plantea allí la cuestión acerca de la normatividad de la filosofía, entendida esta última como práctica, postula la categoría de “*a priori* antropológico” como su condición de posibilidad no meramente formal, sino en cuanto representa un saber ligado a la vida. La enunciación que hace del “*a priori* antropológico” constituye una reformulación de la cuestión del comienzo de la filosofía que propone Hegel en su *Introducción a la historia de la filosofía*. Este comienzo no consiste meramente en un dato histórico acerca de su origen en la Grecia clásica, sino que representa el momento en que un sujeto se toma a sí mismo como valioso absolutamente y toma como valioso ese conocerse a sí mismo. En cuanto supone Hegel que ese sujeto pretende una cierta universalidad y es la filosofía la que necesita de un pueblo, acota Roig que el mismo constituye un sujeto plural, un “nosotros”. En consecuencia, queda replanteado el *a priori* antropológico como el “querernos a nosotros mismos como valiosos” y consecuentemente “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos”.

A partir de esta noción, Roig establece un punto de partida para la reconstrucción del pensamiento latinoamericano en sus distintos recomienzos, que pasan por la afirmación de un sujeto dentro de una historia comprendida en su discontinuidad y contingencia. Cabe aclarar que este proceso de constitución del sujeto es entendido como un nosotros cuya legitimidad y alcances se rastrea en el curso de la historia de América Latina, principalmente en sus manifestaciones culturales.

Por otra parte se denuncia en Hegel la disolución del sujeto histórico en un mítico sujeto absoluto: “El *a priori* antropológico –dice Roig– es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”¹⁰. Este carácter de empírico resulta de considerar la radical historicidad de todo hombre, que implica la experiencia que tiene de sí mismo y la capacidad de hacer su propia historia y vida. Precisamente agrega que esto se evidencia en el acto de autofirmación a partir del cual se realiza la constitución como sujeto, que es prioritariamente axiológico antes que lógico. Aspectos que resultan desvirtuados en la filosofía de Hegel cuando se pasa del plano histórico al ontológico, cuyo carácter circular se refleja en la

10 ROIG, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, p. 12.

idea que el espíritu en sus sucesivas “caídas” en la temporalidad viene a confirmarse en su mismidad.

La dialéctica amo–esclavo es abordada por Roig en referencia al trabajo y la alienación, pero también desde el punto de vista crítico de las relaciones de dominación colonial implicadas en la comprensión de la historia mundial que se desprende de la filosofía hegeliana. A través de la figura del amo–esclavo entiende que se da lugar a la temática del reconocimiento en las relaciones sociales, sin el cual no hay autoconciencia posible. Reconocimiento que se da mediado a través del lenguaje y la comunicación, tal como interpreta que está anticipado en la definición aristotélica del hombre como animal que posee *logos*. Asimismo, la forma en que se presenta el reconocimiento en Hegel es a través del acto de dominio que ejerce el señor sobre el siervo, que a la vez cobra una forma determinada en y por el trabajo. El trabajo entraña en la misma *Fenomenología del espíritu* un proceso de humanización a partir de la transformación de la naturaleza, que termina siendo desplazado desde las relaciones entre sujetos al Espíritu. Otra variante del ontologismo hegeliano que será desfondada por Marx al concebir el trabajo como un hecho plenamente histórico¹¹.

Por cierto que apunta Roig a la necesaria transformación de esa relación inauténtica de reconocimiento, cuyas derivaciones rastrea en la dominación colonialista que instaura Europa desde la modernidad, a la cual Hegel presta su justificación teórica. Desde este punto de vista se trata de revertir su concepción por la cual habría hombres y pueblos que no habrían entrado en la historia mundial, que se traduce en su veredicto sobre América como “país del porvenir” en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Al comentar este pasaje Roig aclara que este futuro encuentra su justificación en el pasado, lo que denomina como “futuro sido”, que no puede ser objeto de la filosofía como saber no profético, mediante lo cual la realización en el porvenir de América podía ser movilizada por la acción que le imprime Europa¹². Este desconocimiento de la historicidad de América asume su versión más patética en cuanto es reproducido en las ontologías contemporáneas por los propios latinoamericanos.

11 *Ibid.*, p. 82 y ss.

12 *Ibid.*, p. 122 y ss.

En todo caso, el futuro justificado en función del pasado viene a mostrar, además, la clausura del proceso histórico que contiene la dialéctica hegeliana, en cuanto el desarrollo evolutivo del espíritu presenta novedades pero nunca alteridades. Frente a lo cual Roig postula la necesidad de revertir este planteo remarcando la significación que tienen las particularidades frente a la totalidad, a través de las que se manifiestan los procesos de irrupción histórica expresados por los movimientos sociales en su lucha por el reconocimiento. En este sentido es confirmada la radical historicidad que representa la apertura a “lo que es y lo que será”, es decir, la posibilidad de un “futuro otro” asumido igualmente desde una filosofía auroral que contiene asimismo una dimensión utópica.

De este modo se esboza una comprensión de la historia que resignifica la dialéctica para dar cuenta de la trayectoria que sigue el pensamiento latinoamericano, por lo que expresa Roig:

La verdad no se encuentra primariamente en la totalidad, sino en determinadas formas de particularidad con poder de creación y recreación de totalidades, desde fuera de ellas mismas, en cuanto alteridad. Debido a ello, no hay modo de alcanzar un *para sí* dentro de los términos de un discurso liberador, si no se asume esa alteridad desde una conciencia de alteridad. Desde ella que nos mueve de modo permanente a un reencontro con nuestra radical historicidad y situacionalidad, es posible descubrir que el hombre es anterior a las totalidades objetivas. De la misma manera, es posible limpiar de ambigüedad a la filosofía y señalarle su naturaleza auténtica de saber, al servicio, no de lo acaecido, sino del hacerse y gestarse del hombre, abierto por eso mismo a “lo que es y lo que será” y no a lo que “ha sido y lo que es eternamente”. Conciencia de alteridad que asegura la desprofesionalización de la filosofía y nos revela, no precisamente el papel tardío y excepcional que le cabe al filósofo, sino su lugar al lado de aquel hombre que por su estado de opresión constituye la voz misma de la alteridad y en cuya existencia inauténtica se encuentra la raíz de toda autenticidad¹³.

13 *Ibid.*, p. 113-114.

Por último, cabe mencionar otro aspecto en que es desarrollada la reformulación realizada por Roig con respecto a las categorías hegelianas, en particular las de “moralidad” y “eticidad”, tal como lo trata en su libro *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002). Para ello argumenta que la ética objetivada en las instituciones y normas de una determinada comunidad no representa un valor absoluto frente al cual se releguen los reclamos de la moral particular. Precisamente se intenta reconocer y validar la existencia de una moral de la emergencia en América Latina que se manifiesta como rebelión y resistencia de la sociedad civil frente a formas de opresión y marginación. Para Roig su fundamento general consiste en el reconocimiento de la dignidad de todo hombre, que es otro modo en que se expresa el mencionado *a priori* antropológico. La reconstrucción histórica de una moral disidente ejercida por sectores sociales subalternos, tiene su correlato en los pensadores nuestros que se hacen cargo de las demandas y manifestaciones alternativas. A partir del cuestionamiento de un orden político-normativo vigente, que protagoniza esta moral emergente, se contempla la posibilidad de avanzar hacia la misma reformulación de la democracia.

Como conclusión del recorrido que hemos realizado por las relecturas de Hegel que efectúan Alejandro Korn, Carlos Astrada y Arturo Roig, puede afirmarse que su recepción crítica ha implicado una operación interpretativa que interroga algunos de los supuestos fundamentales de su filosofía. Las perspectivas reseñadas parten de la consideración de sus tesis cuestionando la significación que posee la concepción metafísica implicada en el mismo sistema, que se presenta como circular en cuanto cada elemento remite a los otros al pretender dar cuenta de la totalidad de lo real.

Sin dejar de reconocer los aportes decisivos que representa el pensamiento hegeliano, un criterio para su revisión ha sido puesto en juego desde una reflexión propia que atiende a la relevancia de la realidad en el intento de aprehenderla desde un plano conceptual, pero sobre la cual se trata menos de justificarla que de promover un proceso de transformación. Y esta tarea se presenta como resultado de esa misma historicidad del ser humano que se abre siempre hacia nuevos horizontes de autorrealización.

Bibliografía

- ASTRADA, Carlos, "La dialectización de las figuras de la *Fenomenología del Espíritu*", en Carlos Astrada y otros, *Valoración de la Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Platero, s/f.
- , *Dialéctica e historia. Hegel-Marx*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.
- , *Hegel y la dialéctica*, Buenos Aires, Kairós, 1956.
- , *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*, Buenos Aires, Siglo XX, 1958.
- , *La doble faz de la dialéctica*, Buenos Aires, Devenir, 1962.
- DAVID, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2004.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Trad. de E. Ovejero y Maury. Buenos Aires, Ediciones Libertad, 1944.
- , *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1991.
- KORN, Alejandro, "Hegel", *Obras completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949, p. 435-455.
- , "Hegel y Marx", *Obras completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949, p. 529-580.
- , *La libertad creadora, Obras completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949, p.213-243.
- PEREZ ZAVALA, Carlos, *Arturo A. Roig, La filosofía como libertad y compromiso*, Río Cuarto, Ediciones del ICALE, 1998.
- ROIG, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- , *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC, 2002.
- SAUERWALD, Gregor, "Hegel y la teoría crítica de Arturo A. Roig: teoría y crítica del pensamiento latinoamericano", en Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg (comps.), *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, México, Universidad de Guadalajara, 1989, p. 299-307.