

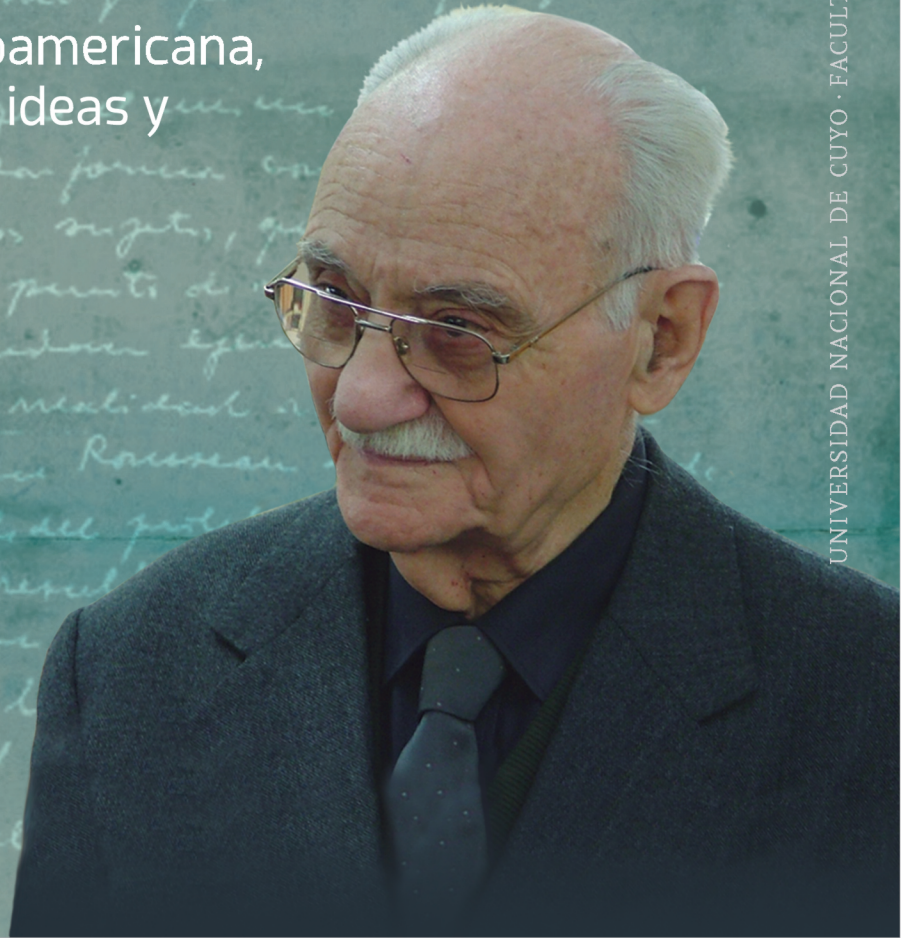
Adriana Arpini, Marisa Muñoz y Dante Ramaglia
EDITORES

DIÁLOGOS INACABADOS

con ARTURO ANDRÉS

ROIG

Filosofía latinoamericana,
Historia de las ideas y
Universidad



DIÁLOGOS INACABADOS
CON ARTURO ANDRÉS ROIG



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



DIÁLOGOS INACABADOS
CON ARTURO ANDRÉS ROIG
FILOSOFÍA LATINOAMERICANA,
HISTORIA DE LAS IDEAS Y
UNIVERSIDAD

Adriana Arpini, Marisa Muñoz y Dante Ramaglia
(Editores)

Mendoza, EDIFYL, 2020

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario, Ciudad de Mendoza (5500)

Tel: (261) 4135000 Interno Editorial: 2240 - editorial@ffyl.uncu.edu.ar

Diálogos inacabados con Arturo Roig : filosofía latinoamericana, historia de las ideas, universidad / Adriana Arpini ... [et al.] ; editado por Adriana Arpini ; Marisa Alejandra Muñoz ; Dante Ramaglia. - 1a ed. - Mendoza : Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2020.

517 p. ; 25 x 18 cm.

ISBN 978-950-774-389-4

1. Filosofía. 2. América Latina. I. Arpini, Adriana, ed. II. Ramaglia, Dante, ed. III. Muñoz, Marisa Alejandra, ed.

CDD 199.8

Diseño gráfico, maquetación: Clara Luz Muñiz

Diseño de tapa: Ignacio Ramaglia y Clara Luz Muñiz

Impresión: Talleres Gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCUYO, Argentina. Printed in Argentina.



Se permite la reproducción de los textos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. NoComercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>.

Este trabajo se publica digitalmente a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>.

Nuestro Repositorio Digital Institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en las leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces Secretaría de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, Resoluciones del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

Índice

Prefacio. Elisabeth Roig	7
Presentación. Adriana Arpini, Marisa Muñoz y Dante Ramaglia	13
I. FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO	23
Un humanismo crítico desde nuestra América. Yamandú Acosta	25
Filosofía latinoamericana e historia de las ideas en la obra de Arturo Andrés Roig. Aportes a la valoración de su trayectoria biográfica e intelectual. Dante Ramaglia ..	43
Filosofía latinoamericana como <i>ancilla emancipationis</i> . Arturo Roig, o la moral de la escritura filosófica emergente. Gerardo Oviedo	67
Roig contra Roig: la capacidad de los dominados, la fuerza del pensamiento y la perspectiva de la emancipación. Patrice Vermeren	93
Agenda para un diálogo inter-filosófico sur-sur. Enrique Dussel	105
Territorios de emergencia en nuestra América: recorridos en la obra de Arturo Andrés Roig. Laura Aldana Contardi	131
Arturo Andrés Roig, filósofo de la libertad. Alejandro Serrano Caldera	149
La enseñanza de la filosofía: el asombro y la pregunta. Lectura de las “lecturas” de Arturo Roig sobre los diálogos platónicos. Cristina Rochetti	161
Arturo Roig y sus modos de leer la textualidad latinoamericana. Marisa Muñoz	171
II. HISTORIA DE LAS IDEAS Y EXPRESIONES CULTURALES DE NUESTRA AMÉRICA ...	187
La trayectoria intelectual de Arturo Andrés Roig. La Historia de las ideas, de la ciudad agrícola al continente <i>nuestroamericano</i> . Estela Fernández Nadal y Pablo Romero Forcada	189
Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano en Arturo Roig. Carlos Paladines	221

La historicidad de las ideas y el método para abordarlas. Velasco, Roig y la globalización. Fernando Ponce León	267
Liberación, Filosofía de la liberación e Historia de las Ideas. A través de textos de Arturo Andrés Roig de los años '70 y principio de los '80. Adriana María Arpini	293
Francisco Bilbao, pensador del siglo XIX, ante la mirada de Arturo Andrés Roig. Clara Alicia Jalif de Bertranou	323
Arte y Liberación de Nuestra América. Bases teóricas en el pensamiento de Arturo A. Roig. Eduardo Peñafort	337
El reconocimiento de la presencia africana. Dina V. Picotti C.	357
Sujetos y narraciones de Nuestra América en la filosofía de Arturo Roig. María Luisa Rubinelli	377
III. UNIVERSIDAD Y PEDAGOGÍA	395
Paradigma del filosofar universitario público (¿Cómo seguir adelante?). Horacio Cerutti-Guldberg	397
El ideario juvenilista y la aportación de Arturo Roig. Hugo E. Biagini	411
Del reformismo a la revolución (1945-1975). Luis Gonzalo Ferreyra	425
Una pedagogía integradora en la Universidad Nacional de Cuyo: a 40 años de la experiencia 73-74. Martín Omar Aveiro	445
IV. TESTIMONIOS Y ENTREVISTAS	463
Arturo Andrés Roig. Cartas a colegas y amigos. Carlos Pérez Zavala	465
Ventura junto a Arturo Roig. Susana Godoy	483
Para un diálogo con Arturo Roig en torno al existencialismo en Argentina. Marcelo Velarde Cañazares	489
Diálogo con Arturo Andrés Roig. Memorias de la Universidad Nacional de Cuyo. Fabiana Mastrangelo	507

Prefacio

Elisabeth Roig

Cuando salga publicado este texto, compilado por Adriana Arpini, Marisa Muñoz y Dante Ramaglia, infaltables compañías intelectuales de Arturo Andrés Roig en sus últimos tiempos, habrán pasado ya ocho años de su fallecimiento. Y desde entonces no ha dejado de estar presente entre nosotros, en la comunidad mendocina, en la ecuatoriana, sin desmerecer tantos otros sitios donde está vigente la huella de su pensamiento y su labor, que ha trascendido fronteras.

Su obra siguió dando frutos sin pausa, hasta los últimos días de su vida. Recuerdo su alegría cuando, internado en diciembre de 2011, recibió de su nieta Celeste Plaza la segunda edición corregida y aumentada de *Rostro y filosofía de nuestra América*, editada en Buenos Aires por ella, desde la Editorial Una Ventana. Y otras reediciones de sus obras, que ya estaban encaminadas, se concretaron ese mismo año de su fallecimiento o poco tiempo después. Así, en 2012, salió a luz en Quito una tercera edición de *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* del Centro Editor del Banco Central del Ecuador, a cargo de Luis Mora. Y en 2014 en Mendoza, tuvo lugar la segunda edición de *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, publicada por la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, con gran dedicación de Marisa Muñoz. También se publicaron otros libros: en 2013 *Del Bicentenario a las luchas emancipadoras. Historia alternativa, autonomía y etnicidad*, en codirección de Hugo Biagini y Arturo Andrés Roig, y en ese mismo año salió en Quito una compilación importante de textos menos difundidos realizada por

Carlos Paladines, junto a un estudio introductorio, titulada *Arturo Andrés Roig. Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*.

Luego del 30 de abril de 2012, fecha de su fallecimiento, varias revistas filosóficas dedicaron un número de homenaje: en octubre-diciembre de 2012 lo hizo *Utopía y Praxis, Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, de la Universidad del Zulia, Maracaibo, bajo la coordinación de Álvaro Márquez-Fernández y Estela Fernández Nadal; en diciembre de 2012 salió el dossier “Rearme categorial, narrativa, crítica y utopía en la filosofía auroral de Arturo Andrés Roig” coordinado por Adriana Arpini, en la revista *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, en la que él participó activamente como director hasta sus últimos días; en diciembre de 2013 *Horizontes filosóficos. Revista de filosofía, humanidades y ciencias sociales* de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, dedicó su número anual, coordinado por Erasmo Catrileo Salazar; y la revista *Cuyo, Anuario de filosofía argentina y americana*, le dedicó su número del año 2014, bajo la coordinación y presentación de Dante Ramaglia. En 2013 también apareció el libro compilado por María Luisa Rubinelli y publicado por la Universidad Nacional de Jujuy, *Nosotros, los latinoamericanos, identidad y diversidad*, íntegramente dedicado a su pensamiento. Más recientemente, en el 56° Congreso Internacional de Americanistas, que tuvo lugar en la ciudad de Salamanca en el 2018, se realizó un simposio titulado, “Utopía desde nuestra América para el mundo. Homenaje a Arturo Andrés Roig”, coordinado por Fernando Aínsa y María del Rayo Ramírez Fierro. Todas estas publicaciones suman cantidad de trabajos en torno a su aporte teórico y crítico, en ellas conviven varias generaciones de filósofos, incluyendo a una nueva generación de investigadores de diferentes países que no alcanzó a conocerlo personalmente, y todas ellas en su conjunto que testimonian la relevancia de su pensamiento y su absoluta vigencia.

Entre tanto, dos instituciones mendocinas adoptaron su nombre, en relación a dos de sus pasiones, las bibliotecas, y la educación. Una de ellas fue la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de Cuyo en 2012, por gestión personal de Isabel Piñeiro, ex directora de esa institución. Ella, por propia iniciativa, elevó al Rectorado la solicitud de nominación junto con una cantidad significativa de firmas de la comunidad universitaria, que fue aprobada por unanimidad por el Consejo Superior de la Universidad Nacional de Cuyo. Desde entonces, a la entrada de dicha biblioteca se puede observar un cartel que dice: “A partir del 3 de septiembre de 2012 la Biblioteca Central del SID (Sistema integrado de documentación) UNCuyo lleva el nombre Dr. Arturo Andrés Roig, en homenaje al gran historiador y filósofo latinoamericano, comprometido siempre con la vida de las bibliotecas”. Otra institución que adoptó su nombre fue el Centro de Enseñanza de Nivel Secundario de adultos CENS 3-435 de Colonia Segovia, de la provincia de Mendoza, que desde 2014 pasó a denominarse "Dr. Arturo Andrés Roig", con el consenso de los miembros de la comunidad educativa y barrial. Claudio Chavarría del CCT Mendoza veló personalmente por la concreción de este proyecto.

Paralelamente a la nominación de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de Cuyo “Dr. Arturo Andrés Roig”, su familia, esposa e hijos, hizo efectiva en 2013, la donación de la mayor parte de sus libros y documentos de archivo que fueron ubicados en una sección especial denominada “Biblioteca Personal Dr. Arturo Andrés Roig”, a cargo de Pablo Agüero. Esta biblioteca y archivo constituyen un fondo único de pensamiento latinoamericano –además de contar con valiosísimos textos clásicos, modernos y contemporáneos de filosofía–, y son una referencia necesaria para cantidad de alumnos e investigadores especializados en Nuestra América. En esta minuciosísima labor participaron con gran compromiso y dedicación su director Horacio Degiorgi, el director del Archivo Histórico Pablo

Agüero, y todo el equipo de bibliotecarios coordinado por Patricia Testa: Sergio Collado, Zulma Bermejo, Elena Baeza, Mariana Fernández y Analía Muñoz.

Sin duda el suyo es un pensamiento vivo, que sigue aportando herramientas imprescindibles para quienes optan por ejercer un pensamiento crítico y latinoamericano. Pero emociona ver cómo Don Arturo es recordado no solo como filósofo sino también por sus valores como persona, y por su coherencia política, tanto en el ámbito universitario como en el de los derechos humanos, donde mantuvo durante años una activa participación luego de su regreso del exilio. También supo acompañar las reivindicaciones de las comunidades huarpes por sus tierras y su cultura, por lo que sus cenizas hoy descansan junto a las de su esposa en el cementerio huarpe de Lagunas del Rosario, con orgullo y reconocimiento de la comunidad.

Quisiera destinar también algunas líneas a aquellas personas de su entorno cotidiano para las que Don Arturo también siguió presente y de las que recogimos sinceras muestras de dolor ante su muerte: su vecino Horacio que conserva emocionado el libro que alcanzó a regalarle, su verdulero de la calle Alem que aún hoy le agradece que fuera su testigo en un juicio, los vendedores de la Terminal de ómnibus –lugar que casi hasta sus últimos momentos recorría lentamente con su bastón– como el diarero que le guardaba el *Página 12*, el señor que hacía y vendía charangos, la vendedora de la librería, el cerrajero, el relojero, y que recuerdan sus conversaciones con él. Seguramente sigue en la memoria de los que lo vieron por televisión hablando sobre la historia y la filosofía en Mendoza, como también en el hombre siempre “recién operado” que tocaba su puerta para pedirle ayuda para viajar, y que él nunca negaba.

Y permítanme incluir a su “gato blanco”, que acompañaba a Arturo durmiendo sobre sus libros y papeles filosóficos con total

irreverencia mientras él trabajaba incansablemente en su escritorio. Él siguió mucho tiempo buscándolo, merodeando su casa y su biblioteca. Además de sus amigos, discípulos, y de su familia –mención que reclamó su bisnieto Lucas, al leerle este texto–, también lo recuerdan hasta hoy con gran afecto las personas que los cuidaron cotidianamente a él y a su esposa “Porota” en los últimos años.

He tenido el orgullo de escribir, con un carácter eminentemente testimonial, el prefacio de este libro tan esperado, cuyo origen fue la *Jornada de Homenaje al pensamiento de Arturo Andrés Roig*, realizado en la Universidad Nacional de Cuyo en septiembre de 2012, y que reúne a tantos de sus colegas y alumnos, con quienes compartió durante años un quehacer cotidiano, un pensamiento crítico, siempre desde un profundo deseo de transformación de Nuestra América en una sociedad más justa, hoy más que nunca tarea insoslayable y urgente para nuestros intelectuales. Vaya pues un agradecimiento especial a todos los que integran este libro, y a quienes dan cuenta de esa coherencia profunda entre su vida pública y privada, de un hombre que nunca traicionó sus ideales, mantuvo siempre un compromiso con su época y que, además de intelectual notable y necesario, fue un maestro. Su pensamiento trasunta su sensibilidad y humanismo. Como diría Bertolt Brecht, “un imprescindible”.

Buenos Aires, 15 de marzo de 2020.

Presentación

Adriana Arpini
Marisa Muñoz
Dante Ramaglia

Los trabajos reunidos en la presente compilación repasan distintas instancias de la producción escrita y la actuación profesional en el ámbito universitario de Arturo Roig. Varios de ellos fueron ponencias presentadas en la *Jornada de Homenaje al pensamiento de Arturo Andrés Roig*, que se desarrolló en la Universidad Nacional de Cuyo el día 3 de septiembre de 2012. Para esta edición se ampliaron los textos originales por parte de cada uno de los participantes en esa ocasión. Otros escritos incluidos con posterioridad tuvieron su origen en la convocatoria realizada a autores que no habían podido estar presentes en ese encuentro, pero quisieron sumarse a este homenaje por su cercanía con Roig y su obra. Las distintas partes que componen este libro reflejan las temáticas más significativas que fueron tratadas por el pensador mendocino en su vasta y fecunda tarea intelectual. Sin duda que somos conscientes de no haber agotado el tratamiento de su obra, desde ya que era de hecho difícil de abarcar en toda su extensión y complejidad, a la vez que hay que mencionar la existencia de otros estudios complementarios que pueden consultarse. A continuación haremos una breve descripción del contenido de cada una de las partes y capítulos que componen la presente edición.

La primera parte se ocupa del tema: *Filosofía y pensamiento latinoamericano*, que constituye un núcleo central de la especialidad en que se desarrolla el trabajo de Roig. Esto es particularmente visible tanto su conocimiento de la literatura filosófica mundial,

especialmente de autores antiguos, modernos y contemporáneos, como de la tradición filosófica latinoamericana, que él ayudo a reconocer y valorar adecuadamente.

La propuesta de un humanismo crítico latinoamericano elaborada por Arturo Roig es recuperada por el filósofo uruguayo, Yamandú Acosta. En su artículo muestra el despliegue de las categorías analítico-crítico-normativas elaboradas por el pensador argentino y su distanciamiento de planteos antrope y eurocéntricos. Dante Ramaglia sugiere recorridos para dar cuenta del itinerario intelectual de Arturo Roig desde sus primeros escritos hasta los más recientes. Su lectura se concentra en una de las articulaciones más relevantes de la producción de este autor: la de la filosofía latinoamericana con la historia de las ideas. Gerardo Oviedo recupera la utopía intelectual que se dibuja en la obra del filósofo mendocino y la lee como una ontología de la esperanza. Emancipación y emergencia, se muestran como ejes teórico-prácticos en los que se juega su escritura atravesada por una agonística categorial y un quehacer futurizante. “Roig contra Roig” es la expresión con la que Patrice Vermeren plantea leer los textos del que considera es un filósofo singular, un forjador de conceptos, retomando el sentido de sus presunciones, pero yendo más allá de ellas, buscando escapar a posibles encasillamientos de su obra. Enrique Dussel procura en su texto contribuir y exhortar a la superación de la visión eurocéntrica ofreciendo una serie de tesis para discutir desde un diálogo interfilosófico sur-sur la situación actual.

En la propuesta de lectura de Aldana Contardi, representante de las nuevas generaciones de lectores de la obra de Roig, la categoría de emergencia es recuperada como instancia de quiebre de universales ideológicos y totalidades opresivas que acechan toda construcción teórico-práctica. El filósofo Alejandro Serrano Caldera vuelve a reeditar parte de las palabras pronunciadas como Rector de la Universidad de Managua en la entrega del Doctorado Honoris Causa a Arturo Roig en

1994. A su obra la inscribe en una potente tradición, caracterizada asimismo por la lucidez racional, el rigor conceptual y la capacidad de ofrecer opciones y alternativas para filosofar en América Latina desde un compromiso vital. Desde un interés pedagógico, Cristina Rochetti recupera aspectos del platonismo de Roig. El asombro y el preguntar ontológico inscriben a la experiencia vital como un modo singular de lo filosófico. La lectura de Platón de Roig es fructuosa para pensar la enseñanza de la filosofía en la medida que se plantea un modo de pensar la relación con las cosas, con los otros y consigo mismo. Por su parte, Marisa Muñoz aborda algunos aspectos de la producción de Arturo Roig entre las décadas del setenta y ochenta, con especial referencia a sus modos de leer la textualidad latinoamericana.

La segunda parte se concentra en considerar la siguiente problemática: *Historia de las ideas y expresiones culturales de nuestra América*. La inquietud por conocer el desarrollo y función social de las ideas y de las expresiones culturales de América Latina registra antecedentes tempranos desde los inicios del período colonial y se intensifica a lo largo del siglo XIX, en el contexto de los procesos de emancipación y organización de las flamantes naciones. La constitución de la historia de las ideas como disciplina filosófica puede ubicarse alrededor de los años '40 del siglo XX en el marco de los seminarios conducidos por José Gaos en el Colegio de México. Allí se sentaron bases teóricas y metodológicas específicas del quehacer en dicho ámbito disciplinar, vinculado estrechamente con los estudios de otras expresiones culturales, tales como la literatura, el arte, la narrativa popular. Dichas bases surgieron de una revisión crítica de los aportes del historicismo y el circunstancialismo vigentes en la época. Desde entonces tales estudios atravesaron por diversos momentos de tensión y reconfiguración de sus criterios epistémicos. Un período de revitalización particularmente significativo se registró en la década de los '70 y '80, impulsado por los esfuerzos teóricos de renovación y

ampliación metodológica de Arturo Andrés Roig. Los cuales tuvieron lugar en el contexto de los debates acerca del sentido y función de una filosofía *de* nuestra América orientada en sentido liberador. El texto *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) constituye un hito en este derrotero. Ello redundó en posicionamientos, cuya fundamentación enriqueció las opciones teórico-metodológicas y las posibilidades de investigación interdisciplinaria.

Los capítulos reunidos en la segunda parte de este volumen dan cuenta de esta línea de trabajo desarrollada por Arturo Roig y de los diferentes aprovechamientos que se han hecho de ella. Dichos trabajos aportan al estudio de la trayectoria intelectual del filósofo mendocino, desde sus primeros escritos sobre las ideas en la ciudad agrícola hasta sus estudios acerca de la filosofía de nuestra América. A este tema se avocan Estela Fernández Nadal y Pablo Romero Forcada, quienes señalan dos etapas según criterios de amplitud geográfica-histórica-cultural de los objetos en cuestión, desde el estudio del pasado intelectual de su Mendoza natal, en la primera etapa, hasta el vasto horizonte de las ideas y la cultura latinoamericana, en la segunda etapa. A su vez, Carlos Paladines propone una periodización de la producción del filósofo mendocino. A partir de la concepción roigeana de la filosofía como saber de vida, se pregunta cuáles fueron los instrumentos conceptuales y los procesos con los cuales pudo dar vida a las ideas del pasado y proyectar su significación en el presente, venciendo al olvido. En su respuesta diferencia tres fases, que van desde la primera publicación en 1947, hasta los trabajos publicados en 2012, siguiendo el hilo del proceso de renovación teórica y ampliación metodológica. La contribución de Fernando Ponce León profundiza también en la cuestión metodológica, como una clave que permite comprender que las ideas responden a contextos histórico-culturales de los cuales no pueden prescindir. Después de sintetizar la propuesta metodológica de Roig a partir de sus textos, muestra su aplicación en un

estudio sobre la obra del ex-jesuita ecuatoriano Juan de Velasco, para concluir con una reflexión acerca de la relevancia de los aportes roigeanos en una comprensión crítica de la globalización y su carácter filosófico.

Adriana Arpini explora la tensión entre filosofía de la liberación e historia de las ideas, en escritos roigeanos de la década de los '70 y principio de los '80, con el propósito de establecer la singularidad de su comprensión de la liberación, las convergencias y disidencias con otros posicionamientos de la época y la superación de las limitaciones ontologistas a través de una renovación en el campo de la historia de las ideas. Por su parte, Clara Alicia Jalif de Bertranou retoma algunas de las consideraciones de Roig a propósito del pensador Francisco Bilbao (Chile, 1823 - Argentina, 1865), como afirmaciones de su propio discurso y como recuperación del sentido de nuestro pasado en el ejercicio de formas de denuncia y de aspiraciones, dentro de lo que llamó “funciones del lenguaje”.

Eduardo Peñafort trabaja los aportes de Roig con el propósito de desbrozar la cuestión de si puede el arte cumplir algún papel relevante en un proyecto de liberación e independencia de nuestra América. Pregunta que se articula, por un lado, con el tema clásico la función de la formación estética de la sociedad y, por otro lado, con la perspectiva filosófica que estima que la capacidad de juicio kantiana es una facultad política. Por su parte, Dina Picotti aprovecha el homenaje al maestro mendocino para desarrollar un tema recurrente en conversaciones mantenidas entre ambos, referido a la deuda que aún detentan nuestros países con respecto al reconocimiento y valoración de la presencia negroafricana, y, en consecuencia, el vacío en la educación y el escaso desarrollo de los estudios latinoamericanos para con lo que se ha llamado la tercera raíz de Nuestramérica. En sentido convergente, María Luisa Rubinelli apela al instrumental teórico-metodológico aportado por Roig, para llevar adelante una hermenéutica de los relatos

populares andinos acerca de la creación de los pueblos y del modo de relacionarse con la naturaleza. De modo que unos y otra quedan incluidos en el hecho del “reconocimiento de la dignidad de todo otro”.

Otra sección, la tercera parte que se denomina *Universidad y pedagogía*, está dedicada a dar cuenta de las reflexiones de Arturo Roig en el marco de su actividad universitaria. Esto significa atender a algunas de sus propuestas pedagógicas y su contribución a favor de un cambio renovador de las instituciones de enseñanza superior, además de sus ideas cercanas a los ideales del reformismo y a la vez ajenas a una visión academicista de la tarea filosófica y docente. La universidad fue un ámbito propicio donde Roig desarrolló una intensa labor de producción intelectual, de innovación pedagógica y de formación de investigadores e investigadoras. La misma fue realizada mayormente en la Universidad Nacional de Cuyo, donde ocupó además el cargo de Secretario General de 1958 a 1961 y de Secretario Académico entre 1973 y 1975, así como se desempeñó en otras universidades europeas y latinoamericanas, donde se distinguieron y valoraron sus aportes intelectuales, tal como es notable en el caso del Ecuador durante su exilio. Asimismo, la dedicación a la investigación se destaca en toda la trayectoria intelectual de Arturo Roig, quien en su regreso con la reinstauración de la democracia se va a incorporar al CONICET, dirigió el Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza (actualmente Centro Científico Tecnológico de Mendoza) y luego fue el Director fundador del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, del mismo centro. De su actuación en distintas instituciones es posible remarcar la fecunda labor de creación y formación que realizó en función de su compromiso con la construcción de un saber crítico necesario, y a la vez transformador, de la propia realidad de América Latina.

Horacio Cerutti-Guldberg hace referencia a la importancia de esta labor pedagógica universitaria en el marco de la contribución que

significa la obra de Roig en el campo de la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. De esta fecunda obra reconoce que se encuentra un impulso para continuar con las líneas teóricas que ha dejado abiertas, al mismo tiempo que entrañan una dirección hacia el compromiso político con las realidades y los desafíos que se presentan en nuestra América. Por su parte, Hugo Biagini se refiere al fenómeno del juvenilismo, del cual refiere distintas manifestaciones relevantes desde el siglo XIX hasta el presente, que han puesto de relieve el carácter inconformista y comprometido con una mayor justicia social. En particular, se destaca la participación en distintas circunstancias del movimiento estudiantil y reformista, que ha sido promotor de cambios que trascendieron las aulas universitarias, haciendo mención a algunas consideraciones de Roig sobre esta temática.

En el texto presentado por Luis Ferreyra se analizan detalladamente las ideas de Roig en torno a la universidad entre los años 1966 y 1975. En especial se muestra un primer momento más ligado al reformismo universitario, a partir de las concepciones y prácticas derivadas de este movimiento, tales como la función social de la universidad y la participación activa y creadora del alumno en el acto pedagógico, entre otros aspectos que son retomados por el autor. Otro momento posterior, cercano a la experiencia de los 70, estará marcado por una radicalización de sus propuestas, en que el marco desde el que se relaciona la vida universitaria con una acción política orientada a la emancipación social. Martín Aveiro se encarga en su trabajo de dar cuenta de la experiencia de innovación pedagógica en los años 1973 y 1974, cuando Roig se desempeña como Secretario Académico de la Universidad Nacional de Cuyo. Para ello hace una referencia precisa al contexto institucional en que se enmarcaron las reformas promovidas entonces, entre ellas principalmente la creación de las unidades pedagógicas, que fueron concebidas como remplazo de la estructura de cátedras dentro de una unidad que propiciaba la interacción entre

docentes y estudiantes en la relación más dinámica de enseñanza-aprendizaje y desarrollaba tareas de docencia, investigación y servicio. Esta propuesta daría un sentido diferente a la departamentalización que se instauró con la universidad desarrollista, en la dirección de los cambios propiciados en otras universidades del país y Latinoamérica hacia un mayor compromiso social.

En la cuarta parte, relativa a *Testimonios y entrevistas*, se han reunido algunas colaboraciones que registran la experiencia personal de los autores con Arturo Roig y su obra. Si bien este trasfondo testimonial está presente en otros trabajos que se encuentran en esta compilación, en esta parte se registra esta faceta más cercana de su personalidad a partir de intercambios sostenidos a través de cartas, relatos sobre su actuación profesional, así como se incluye una entrevista inédita. Carlos Pérez Zavala da a conocer parte de la correspondencia que mantuvo con Arturo cuando estaba realizando su tesis doctoral dedicada a reconstruir su pensamiento filosófico. Esta correspondencia resulta sumamente valiosa, debido a las aclaraciones efectuadas en torno a las posiciones asumidas y el alcance de algunas de las ideas esbozadas por el pensador mendocino en respuesta a las precisiones que le solicitaba Pérez Zavala, quien generosamente facilitó en su oportunidad este material. El escrito de Susana Godoy repasa momentos compartidos durante un largo trayecto de la actuación de Roig, cuando estuvo a cargo de la dirección del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza y luego como fundador del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, dependiente de ese centro de investigación. En su relato de esa experiencia próxima en las tareas de gestión, indica cualidades personales y otros aspectos de su tarea intelectual que vivió cotidianamente durante varios años.

En el caso del artículo de Marcelo Velarde se transcribe un cuestionario que él había preparado y Roig no alcanzó a contestar, pero

igualmente contiene observaciones significativas respecto a varios temas de interés. En buena medida la propuesta del cuestionario repasa consideraciones de este último en torno a varias figuras representativas de la filosofía argentina, como Miguel Ángel Virasoro, Carlos Astrada y Nimio de Anquín. En particular, se indaga en la adscripción al existencialismo de estos autores y los alcances que daría el autor mendocino a la categoría de “ontologías del ente” que utilizó para caracterizar y valorar sus posiciones. Igualmente se expresan cuestiones en torno a las experiencias políticas e intelectuales que rodearon al I Congreso Nacional de Filosofía de 1949, en el cual Roig participa como secretario junto a Mauricio López. Otra temática que surge del texto preparado para la entrevista se refiere al valor del mito, en referencia especialmente a las interpretaciones contrapuestas sobre la “pampa” que ofrecen Ezequiel Martínez Estrada, Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero, y su relación con la función utópica. Por último, se inquiere sobre la cuestión del compromiso y los modos en que se asume desde la filosofía de la liberación. En la entrevista inédita que se transcribe al final de esta sección, realizada por Fabiana Mastrángelo, se hace un recorrido por varios tramos de la vinculación de Arturo Roig con la Universidad Nacional de Cuyo. En primer lugar, sus momentos iniciales como estudiante y recién egresado de la Facultad de Filosofía y Letras, en que se menciona la presencia de renombrados intelectuales durante el rectorado de Edmundo Correas en la universidad recién fundada, como son los mencionados profesores Salvador Canals Frau y Juan Corominas. Luego repasa la acción llevada a cabo por el rector Ireneo Cruz, en que se destaca la creación del Departamento de Investigaciones Científicas y el Instituto del Trabajo, además de presidir el famoso Primer Congreso de Nacional de Filosofía. En este recorrido biográfico en relación con la universidad resulta ponderada la figura de Pascual Colavita, en cuyo rectorado Roig se desempeñó como Secretario General. Además, se incluyen reflexiones personales sobre la reforma pedagógica que impulsó cuando fue rector Roberto Carretero, que fuera

abruptamente interrumpida con la intervención de la universidad en 1975. Finalmente se reflejan claramente algunas concepciones de Roig sobre los cambios a introducir en la vida universitaria, la crítica del “profesionalismo” y la apuesta a una relación docente-alumno que le dé a este último posibilidades para lograr su autonomía en el terreno del conocimiento y la investigación.

Los textos reunidos en los capítulos que conforman este libro intentan ofrecer una aproximación a la vida y obra de Arturo Roig. En tal sentido, el recorrido por las principales cuestiones tratadas en su producción intelectual, como son la filosofía, la historia de las ideas, la cultura latinoamericana, la universidad y la pedagogía, se encuentra entremezclado con recuerdos personales de cada uno de los autores, en algunos casos expresamente tratados en forma testimonial por quienes fueron colegas, amigos y familiares, como es el caso de su hija Elisabeth que escribe el prefacio. En alguien como Roig, quien fue una persona que tuvo una extraordinaria coherencia entre su actividad intelectual y su vida privada y pública, es difícil separar ambas facetas. El presente volumen está dedicado a su memoria, a quien recordamos siempre por su profunda inteligencia, su generosidad y su compromiso ético-político.

I.
FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
LATINOAMERICANO

Un humanismo crítico desde nuestra América

Yamandú Acosta

Universidad de la República- Uruguay

Introducción

En ocasión del III Foro Internacional de Filosofía de Venezuela “Humanismo, Revolución y Socialismo: Hacia un socialismo de culturas humanizadoras” (Maracaibo, 7 al 14 de noviembre de 2007) como aporte a la Mesa “La recuperación histórica del humanismo”, escribí el texto “La filosofía latinoamericana es un humanismo”¹, tesis que encontré en el pensamiento de Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922-2012) uno de sus fundamentos más explícitos.

Con motivo de celebrar los 90 años que Arturo Andrés Roig habría cumplido en 2012 de no haber fallecido el 30 de abril de ese año, respondí a la invitación a participar en un homenaje colectivo con el título del artículo que aquí desarrollo, interpelado hoy por la ausencia presente de nuestro maestro mendocino.

Sobre el antecedente señalado y en las nuevas circunstancias, el presente artículo expone pues la tesis del pensamiento filosófico de

¹ El texto fue publicado luego en *Memorias del III Foro Internacional de Filosofía de Venezuela “Humanismo, Revolución y Socialismo”*, (Coordinación y Edición: Carmen Bohórquez), Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad, 2008, p. 371-378 y lo incluí como un capítulo en mi libro *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, Montevideo: Nordan Comunidad, 2008, p. 27-33. Cfr. Acosta, 2008a; 2008b.

Arturo Andrés Roig como “un humanismo crítico desde nuestra América”.

El *a priori* antropológico

El “*a priori* antropológico” acuñado por Arturo Andrés Roig es la categoría analítico-crítico-normativa central para fundamentar la tesis de su pensamiento filosófico como “un humanismo crítico desde nuestra América”.

En esta categoría se sustenta el sentido de su pensamiento filosófico y de la intensa y fecunda labor historiográfica por él desplegada para desarrollar ese pensamiento en sinérgica interlocución con sus diversos “comienzos” y “recomienzos”, potenciando de esa manera cada nuevo recomienzo. Es en relación a la misma, que se impone “la comprensión de la historicidad de todo hombre”, horizonte de comprensión que –dice Roig– “nos conduce a revisar la problemática del humanismo” (Roig, 1981, p. 16).

Si el humanismo es la orientación del pensamiento que coloca al ser humano como lo supremo para el ser humano mismo; el pensamiento de Roig se inscribe decididamente en esa orientación en la que en buena medida se identifica la modernidad desde sus manifestaciones más tempranas. No obstante, lo hace desde un lugar otro respecto de la modernidad eurocéntrica de los siglos XVI a XIX y su sucedánea norte-céntrica de los siglos XX y XXI.

Ese lugar-otro desde el que Roig se inscribe en la corriente del humanismo, es el que podemos nombrar sin artificialidad como “nuestra América” y que tiene en “Nuestra América” de José Martí de 1891 –también para Roig– una de sus expresiones y elaboraciones discursivas más paradigmáticas.

Un humanismo desde “nuestra América” implica un “nosotros” que como aquella se constituye conflictivamente y de un modo nunca definitivo en la tensión entre el ser defectivo de lo tópico y la plenitud de lo utópico que los atraviesa constitutivamente.

La autocrítica que hace explícita la condición siempre defectiva de sus comienzos y recomienzos, da credenciales de legitimidad a la perspectiva de este humanismo en cuanto humanismo crítico que mantiene relaciones de continuidad y ruptura con su corriente dominante tradicional euro-norte-céntrica. Se señala respecto de esta última su constitutiva dificultad para trascender los límites e implicaciones del euro-norte-centrismo de su visión y con ello reconocer la alteridad en cuanto tal de otros “nosotros” efectivos o posibles en cuanto otros; dificultad que se complementa en la ilegítima trascendentalización de su visión euro-norte-céntrica como pretendido humanismo universal. Es así que el discurso humanista dominante, pretendiendo ser el discurso que expresamente aporta filosóficamente a la constitución de la humanidad, se construye –sea intencionalmente o no– como un discurso filosóficamente negador de la humanidad de los otros –entre ellos de “nosotros” los “nuestro-americanos”², en nombre del humanismo (Roig, 1981, p. 170-185).

El humanismo crítico de Roig implica pues específicas relaciones con el humanismo, el pensamiento crítico y la modernidad: es un pensamiento que al constituirse desde “nuestra América” implica un humanismo más allá del humanismo y eventualmente contra él cuando opera como anti-humanismo, implica también una perspectiva crítica

² “Nuestroamericanos” para designar a los latinoamericanos de una manera que salve las limitaciones de esta segunda expresión –que entre otras cosas deja fuera a lo indígena y a lo afro que nos constituyen en esta parte de América- y en relación a “Nuestra América” de 1891 de José Martí, en el campo de la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana ha sido especialmente puesta en escena por Horacio Cerutti-Guldberg a lo largo de su extensa obra. El humanismo de Arturo Andrés Roig es sin lugar a dudas “nuestroamericano” en su espíritu, aunque se defina como “latinoamericano” en su letra.

más allá del horizonte de la modernidad euro-norte-céntrica y eventualmente contra ella cuando la perspectiva de la modernidad dominante –aun en sus expresiones críticas– llega a oficiar como discurso de legitimación de las lógicas de opresión en las periferias dominadas. Se trata por ello también de un pensamiento más allá de la modernidad y eventualmente contra ella –en razón de las implicaciones del humanismo y perspectiva crítica de la modernidad euro-norte-céntrica antes señaladas–, pero no como post-modernidad en las que el humanismo limitado de la modernidad dominante que se proyecta como anti-humanismo no hace sino profundizarse y explicitarse en esa última dirección –la post-modernidad como verdad de la modernidad en lo que hace a los ejes nihilistas, anti-universalistas y anti-emancipatorios de la misma–, sino en este caso explícitamente contra ella, en un horizonte de comprensión de una modernidad crítica, contra-modernidad o “trans-modernidad” (Dussel, 1992, p. 246-247) desde “nuestra América”.

El “*a priori* antropológico” es el ejercicio de auto-afirmación sobre el que pivotea el humanismo crítico de Roig. No se trata de ninguna esencia de lo humano que de alguna manera se haga presente en la existencia, sino que desde la existencia misma se trata del auto-reconocimiento del valer del existente en una experiencia y proceso de auto-afirmación desde lo óntico empírico-histórico concreto y no desde lo epistemológico o lo ontológico metafísico abstracto.

El “*a priori* antropológico” expresado en las fórmulas “querernos a *nosotros* mismos como valiosos” y “tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos” es condición para el comienzo de la filosofía como “saber de vida” (Roig, 1981, p. 11) y en lo que aquí centralmente importa, es condición para la constitución del ser humano como sujeto que es fundamento y sentido del humanismo.

Ese “*a priori* antropológico” fundamentado filosóficamente y ejercido por Roig discursiva, social y políticamente –en el sentido griego clásico de política como construcción de comunidad y también en el moderno como construcción de poder– desde “nuestra América”, el de un “nosotros” histórico y empírico en cuanto sujeto cuya subjetividad se redimensiona como “sujetividad” (Roig, 1981, p. 15-17; 2002, p. 40), guarda continuidad y ruptura con el “*a priori* antropológico” tal como se expresa en la filosofía de Kant y en la de Hegel que paradigmáticamente representan la modernidad eurocéntrica de los siglos XVIII y XIX.

Así como para Kant el sujeto trascendental es la condición de validez universal del conocimiento, la acción o el discernimiento racionales, para Roig el sujeto empírico históricamente situado es la condición de posibilidad del sujeto trascendental que, aún como hipótesis epistemológica solo puede afirmarse teóricamente de un modo plausible en función de la existencia de sujetos empíricos concretos que serían su condición empírica de posibilidad –y en este sentido, trascendental–, necesaria aunque tal vez no suficiente.

La afirmación del sujeto empírico e histórico supone una clave en términos de un “nosotros”. El sujeto no es ya el individuo universal abstracto del *a priori* epistemológico kantiano –el sujeto trascendental–, pero tampoco es el mítico espíritu absoluto hegeliano, sujeto ontológico-metafísico. Con Kant y con Hegel, pero más allá de ellos y también, contra ellos.

El humanismo crítico desde nuestra América, implica afirmar al sujeto empírico como condición de posibilidad del sujeto trascendental y por lo tanto de las posibilidades y límites en lo que se refiere a la pretensión de validez universal de conocimientos, acciones y valoraciones del pretendido punto de vista universal, invirtiendo de esta manera a Kant. Implica también desplazar al “mítico” espíritu

absoluto hegeliano ontológico-metafísico, por el sujeto empírico-histórico en clave de “nosotros” haciendo lugar a nuestra afirmación de humanidad y, a través de ella, a la superación crítica del anti-humanismo implicado en la lógica del humanismo dominante, eurocéntrico primero y norte-céntrico después.

“Nada hay más valioso para el hombre que el hombre mismo”

El título que antecede es la versión castellana del apotegma de Spinoza *“Hominigitur nihil hominiutilius”* que Roig hace suya y en diálogo con la cual completa en aspectos muy relevantes la perspectiva de su –nuestro– humanismo crítico desde nuestra América.

La tesis de Spinoza que Roig hace suya, elabora e integra en su perspectiva filosófica, expresa elocuentemente al humanismo de la modernidad: el hombre elevado a la condición de la más importante finalidad para sí mismo, perspectiva antropocéntrica y antropotélica que dice de un humanismo radical. Este humanismo tiene limitaciones en Spinoza derivadas de ser este “ajeno a una comprensión histórica” (Roig, 2002, p. 24). Esas limitaciones se superan en la lectura que Roig desde su “comprensión de la historicidad de todo hombre” hace de la tesis de Spinoza, sorteando con él las implicaciones anti-humanistas del humanismo dominante de la modernidad en su exclusión de la alteridad de los otros y de la naturaleza en su lógica de afirmación de lo humano.

En ese sentido Roig refiere al *“conatus”* spinoziano o “deseo de la propia conservación”, que presentándose en todo ser, en el caso del ser humano se expresa como “amor a sí mismo”. Aclara Roig que no se trata meramente de “perseverar en el ser” en un sentido conservador o restaurador de lo dado, sino haciéndolo “cada día más plenamente”. Esa orientación hacia la plenitud, en el *“conatus”* en cuanto “amor a sí

mismo”, “no será jamás alcanzado jamás, entre los entes, como cuestión individual” (Roig, 2002, p. 22).

El “perseverar en el ser”, “el amor de sí mismo” como motivos fundamentales en una “moralidad de los motivos” que como “moral de la emergencia” pueda irrumpir en la “eticidad del poder” en la perspectiva humanista de la afirmación de lo humano negado por esta última, supone tener –como lo hace Roig en diálogo con Spinoza– al hombre mismo como lo más valedero.

Pero la relación humana en la cual el hombre mismo es lo más valedero para el ser humano –aclara Roig– no es la relación abstracta entre “yoes trascendentales” sino entre “seres humanos concretos que se unen anímica y corporalmente” con lo que el “*conatus*” implica una apertura a la “corporeidad” y desde ella como ya adelantamos, no solamente a los otros seres humanos en un “buscar todos juntos unidos en cuerpo y alma” sobre el criterio de la “utilidad común”, sino también a la naturaleza no humana en su conjunto: “El *conatus* es para Spinoza absolutamente universal, lo que le permite abrirse, tal como lo vimos, a la corporeidad, ignorada por los racionalistas de la época, mas también a los demás seres, en particular, a los vivos” (Roig, 2002, p. 23).

De esta manera, el humanismo crítico de Roig apunta a superar los “modos inauténticos de afirmación” (Roig, 2002, p. 24), al hacer visible que el ejercicio del “*a priori* antropológico” es un efectivo ejercicio de afirmación del ser humano como lo más valedero para el ser humano, en lugar de ser su negación en nombre de su afirmación. Supone un “nosotros” históricamente situado compuesto por sujetos corporales concretos que se afirman con la naturaleza de la que son parte, y no sobre ella o contra ella como el yo trascendental de la visión cartesiano-kantiana que funda la modernidad en su lógica dominante.

El humanismo crítico de Roig muestra en este sentido que la superación de los “modos inauténticos de afirmación” de lo humano no

suponen resignar la perspectiva antropocéntrica de la modernidad en favor de alguna perspectiva cosmocéntrica de nuevo tipo, sino liberar a la legítima perspectiva antropocéntrica a la que los seres humanos no pueden y no deben renunciar, de los límites del antropocentrismo dominante (Acosta, 2008b, p. 35-40).

El ejercicio del “*a priori* antropológico” en sus modos auténticos en cuanto exigencia de “tenernos a nosotros mismos como valiosos” (Roig, 2002, p. 24) supone un “nosotros” de sujetos –corporales-concretos, histórico-socialmente situados– que se afirman en su “dignidad” al reconocer la misma, afirmación que incluye a la naturaleza de la que forman parte, en lugar de excluirla de la afirmación de lo humano.

Ese humanismo crítico en que la perspectiva antropocéntrica se libera de los límites del antropocentrismo dominante que divorcia al ser humano radicalmente de la naturaleza y de su corporeidad, es recreado por Roig a través de sendas reflexiones que recuperan “el regreso a la naturaleza” en los sofistas, los cínicos y los epicúreos en el que encuentra “la primera propuesta de una filosofía para la liberación en Occidente” (Roig, 2002, p. 85-76), a las que suma otras sobre “la conducta humana y la naturaleza” (Roig, 2002, p. 77-91) y a propósito de “naturaleza, corporeidad y liberación” (Roig, 2002, p. 93-102) y también sobre “corporeidad y lenguaje” (Roig, 2002, p. 103-105).

No intentaré aquí recorrer todas esas fundadas y fecundas reflexiones de Roig a propósito de aquellas expresiones en cierto modo marginales del pensamiento griego clásico, que colocan hoy a su pensamiento en la avanzada del humanismo crítico desde nuestra América al recuperar socio-históricamente a la naturaleza y la corporeidad en la afirmación de lo humano. Prefiero –en lo que resta– concentrarme en la “moral de la emergencia” –otra categoría analítico-crítico-normativa del pensamiento crítico de Roig, en la que se hace

presente el “*a priori* antropológico” y el espíritu del humanismo desde nuestra América.

Moral de la emergencia y espíritu del humanismo de nuestra América

Argumenta Roig que la que él denomina “moral de la emergencia” no es una doctrina que se haya generado “al margen de los movimientos sociales, sino que ha sido fruto de ellos”, agregando “que quienes la han expresado en sus escritos” “han sido antes que nada hombres de acción y, necesariamente, de palabra” (Roig, 2002, p. 107).

Toda expresión de la “moral de la emergencia” supone pues un autor colectivo –el movimiento social– y un autor individual –el hombre de acción y de palabra–, sin la sinergia entre los cuales, o no habría emergencia, o lo emergente no llegaría a cuajarse al nivel de lo enunciado en el discurso. En esta perspectiva, el intelectual individual no vanguardiza el proceso de producción de pensamiento, sino que lo acompaña y lo objetiva discursivamente en la escritura. No obstante tratarse de un hombre “de palabra” en el sentido en que el contexto de lo enunciado lo sugiere, es decir, quien se maneja especialmente en el campo del discurso, es también “de palabra” en el sentido de que sostiene en la acción la palabra empeñada. Es por ello que Roig ha recuperado positivamente al argumento *ad hominem*: importa lo enunciado, pero importa también el sujeto de la enunciación cuyo espíritu carga de sentido fundante a lo significado en la textualidad de lo enunciado (Roig, 1984, p. 70).

La “moral de la emergencia” es para Roig como académico, asunto de investigación, pero también de opción por el humanismo como sentido de la actividad académica en filosofía en Latinoamérica. Ello implica confrontar con los constreñimientos del “academicismo”. No se trata de no hacer academia, sino de hacerla desde el espíritu del “humanismo” y no desde el “academicismo”. Más aún, se trata de

hacerlo desde el “espíritu del humanismo latinoamericano” en el que Roig se posiciona. Enuncia en ese sentido su disposición a retomar “esa ya vasta tradición que ha hecho de la filosofía latinoamericana un humanismo a pesar de los sucesivos academicismos que se vienen dando desde la escolástica hasta nuestros días” (Roig, 1981, p. 187; Cerutti-Guldberg, 2009, p. 166).

Agrega Roig, caracterizando a la “moral de la emergencia”: “En cuanto forma de pensamiento ‘fuerte’ es una ‘moral heroica’ –como la caracterizó José Mariátegui– que constituye el espíritu del humanismo latinoamericano que viene expresándose de diversos modos claramente desde nuestro siglo XVIII” (Roig, 2002, p. 107). La “moral de la emergencia” es pues una forma de pensamiento, “pensamiento ‘fuerte’” interlocutor crítico del “*pensiero débole*” de los post-modernos (Roig, 2002, p. 121) que como “moral heroica” en el sentido de Mariátegui “constituye el espíritu del humanismo latinoamericano”.

El “espíritu del humanismo latinoamericano” se expresa pues como “moral de la emergencia” por lo que se trata de un humanismo que en su espíritu –esto es en su sentido fundamental– implica en sus diversos modos que vienen desde el siglo XVIII la afirmación de lo humano como creación heroica, tal como Mariátegui estimó la del socialismo en América Latina.

El señalamiento del “espíritu del humanismo latinoamericano” es central a la hora de entender la especificidad de este humanismo – que es el de Roig– como humanismo crítico en continuidad y ruptura con la tradición del humanismo occidental. Se recupera ese humanismo en sus expresiones modernas y antecedentes antiguos o medievales y se dialoga con él en sus expresiones actuales, procurando superarlo en su ser defectivo en cuanto el mismo no hace posible la integración plena de los otros como otros dentro de las fronteras de ese humanismo. Entre esos otros que no encuentran en el humanismo

occidental un lugar como tales otros, nos encontramos “nosotros” los latinoamericanos, por lo que nos compete transformarlo críticamente.

Esa recuperación y ese diálogo críticos se ejercen desde un “espíritu”, el del “humanismo latinoamericano”, que permite resignificar los aportes de esa tradición y ponerla en función de las “necesidades” de nuestra “dignidad” humana a través del ejercicio del “*a priori* antropológico”. Ese “espíritu” que hace posible reconocernos y afirmarnos en nuestra humanidad, al aportar a esa emergencia humanizadora de nosotros mismos, lo hace como humanismo crítico a la realización de “la identidad universal del hombre” (Martí, 2010, p. 15).

El “espíritu del humanismo latinoamericano” como “moral de la emergencia” ha planteado en sus diversas manifestaciones “la quiebra de totalidades opresivas que impedían las diversas formas de ‘emergencia’”. Esa quiebra se ha hecho posible porque no obstante su núcleo ‘moral’, ese espíritu humanista ha emergido también como “político, económico y en sus momentos más creadores, profundamente social” (Roig, 2002, p. 110).

Humanismo crítico desde nuestra América

Entre las emergencias que desde el siglo XVIII han expresado y orientado analítico-crítico-normativamente en el nivel del discurso a la moral de la emergencia en América Latina, destaca como paradigmático el texto “Nuestra América” de José Martí de 1891.

Es paradigmático este manifiesto filosófico, político y cultural, porque desde su propio título nos lleva a colocarnos en un lugar – geográfico, pero también histórico, político, social y cultural– y en relación al mismo sentir, pensar y actuar como integrantes de un “nosotros” que nos trasciende en nuestra individualidad: ese lugar es “nuestra América” y ese “nosotros” es el de “nosotros los

latinoamericanos” o los “nuestroamericanos” como ha insistido Horacio Cerutti-Guldberg en perfecta sintonía con el sentido de lo latinoamericano asumido e impulsado por Arturo Andrés Roig.

En este texto de Martí, valora Roig, emerge la quiebra de las totalidades opresivas externa e interna: “Emergencia nacional y emergencia social, como momentos inescindibles para la postulación de una ética universalista que ponía la inflexión de la mirada en los grupos humanos en los que la alteridad alcanzaba su máxima expresión” (Roig, 2002, p. 113).

Roig destaca la expresión “hombre natural” en el texto martiano, que a su juicio leída en relación al significado de la misma en los antecedentes europeos –Hegel, por ejemplo–, y ahora desde nuestra América en “Nuestra América”, asume el rango de categoría analítico-crítico-normativa de nuestro humanismo crítico.

En el discurso hegeliano de las *Lecciones de filosofía de la historia universal* los “naturales” del nuevo mundo eran cuerpo sin espíritu y naturaleza sin historia, que los hombres del viejo mundo, con espíritu y con historia al desplazarse en su geografía, los hacían ingresar en la historia, en la vida del espíritu y en la humanidad propiamente tal.

En el discurso martiano de *Nuestra América* y en el discurso nuestroamericano que Roig elabora filosóficamente en diálogo con Hegel y con Martí, “hombre natural”, de ser lo no-humano en la visión de dominación del primero, pasa a ser la afirmación de lo humano-concreto universal que hace visible y posible el reconocimiento y la afirmación sin cortapisas de las expresiones de humanidad hasta entonces invisibilizadas y negadas por lo humano-abstracto universal del humanismo dominante de la dominación occidental en su figura euro-nortecéntrica que se ha impuesto también sobre nuestra América.

En los términos de la “moral de la emergencia” que es la que “constituye el espíritu del humanismo latinoamericano”, el “hombre natural” es en la interpretación de Roig “la expresión de la conciencia moral enfrentada a las leyes establecidas, es el principio subversivo, que a su vez es corrosivo de la eticidad vigente” (Roig, 2002, p. 114). Las leyes establecidas y la eticidad vigente que en ellas adquiere definición, son mediaciones sin las cuales la humanidad no podría construirse y afirmarse, pero que en razón intereses y relaciones de fuerza históricamente dadas a ellos ligadas, suelen cerrarse como universalismo abstracto que impone la humanidad de algunos –los dominantes– sobre los otros, en nombre de lo universal humano en una clara trascendentalización ilegítima de la pretendida legitimidad por legalidad.

“Viene el hombre natural indignado y fuerte y derriba la justicia acumulada en los libros” (Roig, 2002, p. 114), expresa Martí en “Nuestra América” y lo elabora Roig en su significación filosófica que trasciende el contexto de época. Los que ejercen “la negación” identificados categorialmente como “hombre natural”, expresan “la emergencia de un continente” por la que “a pesar de la garantía de universalidad que el Estado les ofrece, se mantienen al margen del mismo” (Roig, 2002, p. 114). Entendemos que ejercen “la negación” y se mantienen al margen del Estado –esto es de la eticidad institucionalizada– porque “la garantía de universalidad que el Estado les ofrece” supone en nombre de esta, renunciar a su específica humanidad y por lo tanto a su propia afirmación, y con ello, a la construcción de un universalismo concreto por la imposición institucionalizada del universalismo abstracto³.

³Una alternativa que marca la agenda de nuestra América en el siglo XXI es la de refundación del Estado sobre la referencia de esas diversidades humanas concretas que el Estado en su conformación decimonónica ha invisibilizado y negado a través del universalismo abstracto de su eticidad institucionalizada. La “Nueva Constitución Política del Estado” del “Estado Plurinacional de Bolivia” de 2009 es un paradigmático ejemplo instituyente que apunta al

Frente a esa totalización que impide la visibilidad y afirmación de lo humano en la diversidad de sus manifestaciones, la “moral de la emergencia” es el “principio subversivo” que haciendo a la radicalidad del humanismo crítico desde nuestra América a través de la emergencia del “hombre natural”, quiebra la totalización opresiva de las leyes y la eticidad vigente, desde su “dignidad” implicada en su “corporeidad” concreta que, como ya vimos, implica relaciones constructivas y sinérgicas con los otros sujetos y con la naturaleza en los términos de un “nosotros”.

La experiencia de su “dignidad” negada es el fundamento que al “hombre natural” le permite con legitimidad en los términos del universalismo concreto, “derribar la justicia acumulada en los libros”, esto es la eticidad instituida que comete injusticia en nombre de la justicia. La fuerza de ese “hombre natural indignado y fuerte” es fundamentalmente fuerza moral, fundamento de legitimidad de su acción subversiva.

A la negación de su dignidad experimentada por el “indignado” “hombre natural como fundamento para “derribar la justicia”, concurre el hecho en que esta no se la administra “en acuerdo a las necesidades del país” (Roig, 2002, p 114) señala Roig, citando a Martí. Y destaca el criterio de las “necesidades” como constitutivo de la “moral de la emergencia” en Martí y en nuestra América y, por lo tanto, del “espíritu del humanismo latinoamericano”.

A propósito de ello, se trata –señala Roig con Martí– de “volvemos hacia nosotros mismos, ejercer una forma de reconocimiento de lo que nos negamos a reconocer” (Roig, 2002, p. 115) y cita a propósito de ello otros pasajes de “Nuestra América”. Queda claro que para Roig la problemática del reconocimiento tiene que ver

universalismo concreto de una universalidad pluriversa del Estado en su definición emergente como “Estado Plurinacional”.

fundamentalmente con el ejercicio del “*a priori* antropológico” por parte de nosotros los “nuestroamericanos” como “necesidad” para la superación de las visiones alienadas de nosotros mismos, antes que tratarse del reconocimiento por parte de otros, especialmente de los euro-nortecéntricos dominantes. Solamente por el reconocimiento de nuestra propia humanidad –en su diversidad– esta podrá afirmarse con autonomía radical, lo cual probablemente no será posible si lo que procuramos es el reconocimiento de los otros dominantes.

Esta es la línea clara de un humanismo crítico desde nuestra América que implica la autocrítica en la perspectiva del auto-reconocimiento, sin el cual la afirmación de humanidad en términos del universalismo concreto que lo caracteriza, no será posible.

En la línea de este humanismo crítico, la “dignidad” humana en las diversas expresiones de lo humano es postulada como “necesidad primera” y por lo tanto, criterio de sentido para la construcción de lo humano desde nuestra América y en ella:

Se trata, pues, de una moral emergente que busca afirmar sus propios principios en un horizonte de universalidad y en el cual la ‘dignidad’ – principio sin el cual los demás ‘bienes’ se dan falaces e inseguros– es la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlos. Se trata de una ‘dignidad humana’ plena y que es, por eso mismo, también nacional y continental. Es la dignidad como la entiende un hombre que se siente integrante de esta ‘nuestra América’. (Roig, 2002, p. 115-116)

Este humanismo crítico desde nuestra América aporta a la constitución de lo humano para nuestra América, al tiempo que pretenden hacerlo también para la humanidad en su conjunto. En ese sentido toma distancia crítica tanto de la “fe en el progreso” del proyecto de la modernidad euro-nortecéntrico como de la tesis del fin de los

“relatos” de la post-modernidad (Roig, 2002, p. 123). Y este posicionamiento no ecléctico frente a la disyuntiva entre la comunidad cosmopolita kantiana como sentido de la historia y su disolución post-moderna, en la perspectiva de Roig “no supone la renuncia a la organización de nuestro discurso sobre la base de las ideas reguladoras constitutivas de un humanismo” (Roig, 2002, p. 123).

Agrega Roig en este sentido:

Dentro de aquella ‘moral emergente’ latinoamericana, la ‘cosmópolis’ ha jugado, precisamente, de modo constante, como ideal. Simón Rodríguez, Juan Bautista Alberdi, Juan Montalvo, Rubén Darío, Manuel Ugarte, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y tantos otros, son exponentes de esa tendencia. Se trata por cierto de un cosmopolitismo y de una exigencia de universalidad que parte de una clara relación dialéctica con nuestras patrias, su gente y su mundo. Ideas reguladoras que no son ajenas, sino que expresan aquel *a priori* antropológico, aquella afirmación de nosotros mismos como valiosos y a su vez, esa nuestra *convicción moral* que nos impulsa al reconocimiento de la *dignidad* humana. (Roig, 2002, p. 123-124)

El humanismo crítico que desde nuestra América ha elaborado filosóficamente Arturo Andrés Roig, implica un referente utópico de talante cosmopolita nuestroamericano. Este, como idea reguladora, tiene una fuerte presencia con diferentes expresiones en todos los autores mencionados de la tradición latinoamericana a cuya lista Roig suma a Dante Polimeni como reconocimiento al entonces recientemente fallecido filósofo mendocino. En relación a todos ellos y en particular a este último, se refiere Roig al “marco utópico” –en el más pleno sentido del término– del humanismo que ansiamos para nuestra América, dentro de aquel ideal cosmopolita (Roig, 2002, p. 125).

El “reconocimiento”, la “dignidad humana” como “necesidad” suprema, la “moral de la emergencia”, el “*a priori* antropológico y el “hombre natural” son categorías o ideas-fuerza aportadas por nuestro

maestro mendocino, que hacen de él una ausencia presente que nos aporta sustantivamente para no extraviar el rumbo en la perspectiva de la construcción del universalismo concreto inclusivo de la diversidad en las actuales circunstancias, conforme al “espíritu del humanismo latinoamericano”.

Bibliografía

ACOSTA, Yamandú (2008a). La filosofía latinoamericana es un humanismo, en C. Bohórquez (Coord. y Ed.), *Memorias del III Foro Internacional de Filosofía de Venezuela “Humanismo, Revolución y Socialismo”*, Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad.

ACOSTA, Yamandú (2008b). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Nordan-Comunidad.

CERUTTI-GULDBERG, Horacio (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. México: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

DUSSEL, Enrique (1992). *1492. El Encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*. Santa Fe de Bogotá: Ediciones Antropos.

MARTÍ, José (2010). *Nuestra América*. La Habana: Centro de Estudios Martianos. Edición crítica.

ROIG, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROIG, Arturo Andrés (1984). *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. Quito: FLACSO

ROIG, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

Filosofía latinoamericana e historia de las ideas en la obra de Arturo Andrés Roig

Aportes a la valoración de su trayectoria biográfica e intelectual

Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

Hablar sobre Arturo Roig no es fácil en la presente circunstancia¹. En más de una ocasión uno ha leído y escrito sobre su obra, en especial acerca de sus propuestas en torno a la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. Al retomar esta temática para la siguiente comunicación no puedo dejar de referirme a algunos recuerdos personales, en que el dolor de no contar más con su presencia se entremezcla también con la rememoración de momentos gratos compartidos. Estas palabras vienen a expresar el agradecimiento de lo que uno pudo recibir de su generosidad intelectual y su calidad humana, en que también está presente la relación de afecto y amistad que tuvimos, especialmente junto a mi compañera Marisa, con Arturo y su esposa Irma, que se extendió a sus familiares y a muchos amigos y colegas que conocimos a través de él.

¹ El presente texto reproduce con algunas modificaciones la participación en la *Jornada de Homenaje al pensamiento de Arturo Andrés Roig*, que se desarrolló en la Universidad Nacional de Cuyo el día 3 de septiembre de 2012. Por este motivo el tema propuesto se conjuga con un sentido testimonial expresado en esa circunstancia, en que se ha mantenido asimismo el estilo coloquial en el escrito.

En lo que sigue, entonces, voy a referirme a aspectos que son destacables de su fecunda producción escrita, sin la pretensión de dar cuenta en detalle de una extensa obra con una amplitud temática y una densidad teórica que resulta difícil de ser tratada acabadamente en estas breves líneas. Por otra parte, de la misma se han ocupado diversos estudios ya publicados, a los que sin duda vendrán a sumarse otros trabajos que retomarán esta tarea. Por lo que fue mencionado anteriormente se incorporan algunas vivencias compartidas, en que hay referencias que permiten comprender con otros alcances lo que él significó para muchos de nosotros.

Corría el año 1984 cuando conocí a Arturo Roig, quien volvía a Mendoza y se reintegraba a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, después de retornar del exilio que lo llevaría un tiempo breve a Venezuela y México para luego residir durante varios años en el Ecuador. Quienes éramos estudiantes en esa época organizaríamos un acto de desagravio en la facultad, en realidad guiados por la idea de reparar algo de las injusticias que se habían vivido particularmente en la universidad y sin duda en el conjunto de nuestro país durante los años de la dictadura. Destaco este hecho porque creo que su magisterio vendría a dar un impulso a los estudios filosóficos en nuestro medio, que habían decaído con la diáspora de toda una generación notable que había dado nuestra facultad.

En ese momento uno todavía no sabía exactamente la dimensión intelectual de Roig, quien ya contaba en esa época con una obra considerable que había alcanzado un reconocimiento internacional. Era indudable que se tenía la impresión de estar ante un gran pensador, un verdadero maestro, quien transmitía con una posición clara sus ideas y desplegaba un dominio amplio de conocimientos en los cursos que dictaría en esos años, que abarcaron problemas referidos a la filosofía del lenguaje y la teoría del texto, la relectura de filósofos antiguos, modernos y contemporáneos, así como reanudaba sus

seminarios sobre historia del pensamiento latinoamericano. En cierto sentido, parecía retomar el hilo del discurso que se había interrumpido, cuando volvía a afirmar la cuestión de la filosofía como función para la vida y profundizaba en la dimensión crítica que caracteriza a la reflexión filosófica². Igualmente la sensación inmediata que surgía del trato con él –que se confirmaría a lo largo del tiempo– era la de ser una persona excepcional, en quien el ejercicio riguroso y comprometido del trabajo intelectual estaba acompañado con una coherencia de vida que no necesariamente es frecuente.

A partir de allí seguiría un vínculo cercano ya en otras instancias que tendrían que ver con la posibilidad de formar parte de un equipo de investigación y el seminario que él dirigía. Esta era una tarea que Roig emprendería con una dedicación especial desde su incorporación en el CONICET, en particular al Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza, desde donde realizó una fecunda labor de formación de investigadores y de desarrollo de líneas de trabajo en el campo de la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas, dando lugar a la formulación de nuevas propuestas teóricas que se reflejaron en los numerosos libros y artículos que publicaría y dirigiría en esta etapa ulterior de su producción intelectual.

Antes de comentar este último período, habría que reconstruir en grandes líneas la trayectoria anterior que había tenido hasta llegar a su obra madura. Previamente a la orientación hacia el tratamiento del pensamiento latinoamericano y su historiografía, por lo cual Arturo Roig es ampliamente conocido, se había ocupado en forma inicial al estudio y la enseñanza de la filosofía antigua. Esta era la materia que comenzó dictando en la Facultad de Filosofía y Letras, constituyendo, además, el análisis de los pensadores clásicos la temática que abordaría

² Sobre estos últimos temas resulta valioso el texto que reproduce su clase inaugural del 28 de agosto de 1984: “De la ‘exétasis’ platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles” (Roig, 1993b, p. 95-104).

en sus primeros artículos y también darían origen a su libro: *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (Roig, 1972), que sería elogiosamente comentado por el destacado historiador de la filosofía Rodolfo Mondolfo. El mismo era el resultado de una prolongada lectura e interpretación original de los diálogos platónicos, que había sido profundizada con su asistencia a seminarios dictados en la Sorbona en Francia durante su permanencia en la primera mitad de la década de los '50 y sería continuada cuando retoma sus cursos y actividad universitaria en Mendoza.

Sería en ocasión de realizar esa estancia europea cuando reconocía que se había despertado en él un vivo interés por considerar el desarrollo de las ideas en nuestra América. A esta labor se dedicaría posteriormente desde una perspectiva que iría ampliando sus alcances para ofrecer una serie de escritos que vinieron a enriquecer el conocimiento de corrientes y autores³. En un primer momento sería privilegiado el enfoque acerca de la historia regional, en que irían apareciendo diversos trabajos monográficos sobre figuras relevantes, la irradiación de la filosofía ilustrada y positivista en nuestro medio, el rescate de la literatura y el periodismo como fuentes, entre otros temas que vinieron a ofrecer un panorama cultural de la provincia, al que regresaría en tiempos recientes para reeditar una nueva versión en dos volúmenes denominados: *Mendoza, en sus letras y sus ideas* (Roig 1996; 2005; 2009b). En forma paralela se abriría hacia la consideración de otros temas referidos a un marco nacional, en que se destacan sus aportes al estudio de la influencia del eclecticismo, en particular del emigrado francés Amadeo Jacques, acerca de las corrientes espiritualistas durante la segunda mitad del siglo XIX, que comprende diversas tendencias incluida la generación del romanticismo, y sobre la

³ Para considerar los aspectos siguientes puede seguirse el recorrido que él mismo ha trazado en el artículo titulado: "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación" (Roig, 1981b, p. 48 y ss.).

difusión de las ideas políticas, jurídicas y pedagógicas que se asocian con el krausismo. Este último asunto sería tratado en *Los krausistas argentinos* (Roig 1969)⁴, inaugurando una sistematización de la significación de estas doctrinas que no se había realizado en nuestro país y en general en América Latina.

Hacia la década de los '70 pueden reconocerse varios hitos importantes en la trayectoria biográfica e intelectual de Roig, que coinciden seguramente con un momento particular de la vida cultural y política de la Argentina. Entre 1973 y 1974, en que se desempeñó como Secretario Académico de la Universidad Nacional de Cuyo, llevaría adelante un programa de reformas pedagógicas que entre sus puntos más salientes avanzaba hacia la organización por áreas disciplinares del saber en lugar de las tradicionales cátedras. Asimismo, la nueva orientación que se intentó imprimir a la universidad representaba a un vasto sector que experimentaba un fuerte compromiso para acompañar a las tendencias progresistas y democráticas que propugnaban por llevar adelante procesos de cambio⁵.

En esa tarea emprendida desde el ámbito universitario, en este caso desde el Rectorado de la Universidad Nacional de San Luis, estaba también presente un entrañable amigo de Arturo, quien era Mauricio López. Ese lazo fraternal y de recuerdo ante su lamentable desaparición se mantendría siempre vivo en él y seguramente de esta relación otros puedan dar un testimonio más cercano. Únicamente me permito aquí mencionar que ambos habían colaborado en la realización del I Congreso Nacional de Filosofía de 1949 celebrado en Mendoza. Como es sabido, este encuentro desarrollado durante el primer gobierno peronista en realidad había sido de carácter internacional, representando la ocasión para que se reunieran varios de los más

⁴ También se encuentra la edición corregida y aumentada de este texto en: Roig (2006).

⁵ Parte de esa experiencia se encuentra reflejada en: Roig (1998).

renombrados filósofos europeos después de la Segunda Guerra Mundial, y en el plano local se libraban otras batallas entre vertientes filosóficas tradicionales y las nuevas tendencias derivadas principalmente del existencialismo. Sin duda que este congreso fue para Roig un momento especial de su formación filosófica, del cual refería anécdotas interesantes y transmitía la intensidad con que se vivieron los debates de entonces. Especialmente remarcaba los diálogos entablados con el filósofo italiano Nicola Abbagnano y el trato mantenido desde esa oportunidad con Coriolano Alberini y Carlos Astrada, manifestando en el caso de este último pensador una relación intelectual que se reflejaría en trabajos posteriores.

Retomando la etapa crucial que se abriría en esa década de los '70, otro aspecto remarcable es el encuentro entre la línea de trabajo que venía desarrollando el movimiento continental dedicado a la historia de las ideas, con la creación de comités y la publicación de numerosas obras dedicadas a esta temática en distintos países, y el surgimiento de lo que se dio a conocer como filosofía de la liberación. En líneas generales podría decirse que el cruce de estas tendencias marcaría un quiebre respecto a los desarrollos anteriores de la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. Por una parte, daría por resultado el avance hacia una historiografía más crítica, superando algunas de las pautas conceptuales y metodológicas que habían prevalecido hasta ese momento. Por otra parte, en la orientación filosófica asumida entonces, se iría dejando de lado la prolongada polémica sobre la existencia o no de una filosofía entre nosotros para afirmar una reflexión que anudaba teoría y praxis para dar respuesta a las demandas sociales y políticas de esa coyuntura histórica⁶.

⁶ La significación que posee el movimiento filosófico de la liberación dentro de un panorama histórico más amplio la hemos presentado en: Ramaglia, 2009, p. 377-398.

La filosofía de la liberación tuvo sus repercusiones iniciales en la confluencia de varios pensadores argentinos que participaron en el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Córdoba durante el año 1971, y alcanzó una difusión inmediata en el ámbito latinoamericano. Una de las primeras manifestaciones importantes de su difusión se encuentra en el Congreso realizado en Morelia, México, durante el año de 1975, en cuya célebre declaración y en las distintas comunicaciones que se publicaron se advierte un eje que pasaba por la discusión de los problemas de la dependencia y la liberación, en el cual tuvieron una decidida gravitación las intervenciones de Leopoldo Zea, Arturo Roig, Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Ardao, Abelardo Villegas y Ricaurte Soler⁷.

Si bien resalto su importancia como momento de ruptura en la filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas, no viene aquí al caso la consideración de las distintas líneas existentes dentro de este movimiento filosófico, cuya evaluación crítica la propuso en un estudio temprano Horacio Cerutti, quien manifestaría una posición cercana a Roig que ha quedado plasmada también en un estudio reciente sobre su obra⁸. Interesa más detenerse en las postulaciones singulares que realizaría este último en lo que se mencionó como los aspectos centrales en que trascendió mayormente su pensamiento. Con respecto a la filosofía de la liberación el mismo Roig daría cuenta de sus diferencias teóricas por las cuales se desvinculaba en cuanto movimiento, pero no dejaría de entender principalmente al saber filosófico con un sentido crítico y liberador. Desde este punto de vista se ofrecía un marco más amplio para comprender la función de la filosofía, lejos de cierto academicismo estéril, en el sentido que se invocaba la necesidad de

⁷ Las ponencias que se presentaron en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en Morelia, México, en particular la sección dedicada a *La filosofía actual en América Latina*, se compilaron en: Ardao y otros (1976). La declaración denominada "Filosofía e independencia" se reproduce en: Roig, 1981b, p. 95-101.

⁸ Cfr. Cerutti Guldberg, 1983; 2009.

ocuparse de la proyección del pensamiento en referencia a la propia realidad que se presenta en su radical contingencia. De allí que se planteara, además, el paso de una “teoría de la libertad”, que orientó la reflexión de los denominados “fundadores”, a una posición superadora representada por la “teoría de la liberación”, que se estaba configurando con relación a procesos históricos de los cuales debía dar cuenta la nueva dirección asumida por el quehacer filosófico latinoamericano⁹.

Los planteos esbozados por Arturo Roig durante la etapa que se abriría en esos años y se continuaría en las décadas siguientes promovieron una renovación teórica y una ampliación metodológica en relación con el pensamiento filosófico latinoamericano y su tratamiento historiográfico. Sus proposiciones en lo metodológico incorporarían el giro lingüístico a la historia de las ideas, mediante las herramientas que proporcionan el análisis del discurso, la semiótica, la teoría del texto y de la comunicación. A la par de los numerosos trabajos históricos que realizaría entonces, va a promover la elaboración de una serie de pautas metodológicas que resultaron de una apropiación crítica de enfoques derivados de las ciencias del lenguaje desde una reelaboración original que se articularía con la teoría crítica de las ideologías. Desde esta perspectiva Roig postularía temas tales como los referidos a las distintas funciones que reconoce en el discurso (simbolización, comunicación, religación, fundamentación y lo que caracteriza como función utópica), el análisis formal de lo ideológico, la dimensión social de las categorías, los conceptos de “universo discursivo” y “densidad discursiva”, entre otros. En consecuencia, se abriría el campo de estudios de la historia de las ideas a una diversidad

⁹ Particularmente se plantea este cambio de orientación, junto con las claves teóricas que implicaba, en el texto: Roig, 1976, p. 135-152.

de formas expresivas, como lo son el ensayo, el diarismo, los relatos populares, el discurso político, etc.¹⁰

De acuerdo a los lineamientos que orientan las concepciones de Arturo Roig, cabe mencionar la complementariedad que existe en sus tesis entre la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. Los diversos trabajos sobre la historia del pensamiento latinoamericano serían abordados desde una perspectiva que ofrecía claves filosóficas para su interpretación. Estos enfoques se presentan articulados teóricamente a partir de los supuestos historicistas que desarrolla en su obra.

Un ejemplo acabado de esta perspectiva complementaria se refleja en uno de sus libros más relevantes sobre el tema: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*¹¹. En esta obra se propone una fundamentación del pensamiento filosófico teniendo en consideración la dimensión práctica que implica, motivo que lleva a plantear la normatividad que posee el saber, lo cual conlleva pautas que no son comprendidas como externas a lo teórico. De allí se desprende, además, que la reflexión desarrollada por Roig se centre principalmente en la significación de la *sujetividad*, categoría que venía a quedar definida dentro de una reformulación particular. En este sentido entendía que la filosofía como saber crítico no se reducía a los límites de la razón, a las posibilidades del conocimiento, sino que involucra al sujeto que conoce, en su inserción en una situación social e histórica. La pauta fundante va a enunciarla con la noción de “*a priori* antropológico”, a partir de una revisión del planteo del apriorismo que excede el nivel lógico-trascendental en Kant y encuentra una postulación más explícita en Hegel cuando en su *Introducción a la*

¹⁰ Los trabajos fundamentales acerca de sus propuestas metodológicas son compilados en las siguientes publicaciones: Roig, 1987, p. 13-97 y 1993a.

¹¹ Cfr. Roig (1981a). Se encuentra también una reedición corregida y aumentada de esta obra: Roig, 2009a.

historia de la filosofía aborda el problema del comienzo de la filosofía, en que la condición de posibilidad del conocimiento entiende que va a darse a partir de un acto de autoafirmación y autovaloración del sujeto¹². En consecuencia va a afirmar Roig:

Los verdaderos alcances de la crítica únicamente podrán señalarse, por lo dicho, en la medida que se tenga en cuenta la presencia de lo axiológico, a tal extremo que no hay una ‘crítica de la razón’ que pueda ser ajena a una ‘crítica del sujeto’, desde cuya *sujetividad* se constituye toda objetividad posible. (Roig, 1981a, p. 14)

A diferencia del sujeto pensante que había diseñado la filosofía moderna en la figura del *ego cogito* cartesiano, del sujeto trascendental en Kant o de lo que se considera el paso a un mítico espíritu absoluto en Hegel, en quien la comprensión de lo social-histórico se termina fundamentando en un nivel ontológico, Roig realiza varias acotaciones que aclaran los alcances de su concepción. En primer lugar, la consideración acerca de que se trata de un sujeto empírico, lo cual implica una capacidad de experiencia de sí que deviene de la misma condición de la historicidad inherente al ser humano. Esto se manifiesta igualmente en ese acto valorativo originario que precede al conocimiento a partir del cual el sujeto se constituye al mismo tiempo que toma distancia de la realidad al objetivarla, pero que no se resuelve en una simple contraposición entre conciencia y mundo. Otro aspecto se refiere a que la *sujetividad* no se identifica con la subjetividad, es decir, una mera particularidad. Aun cuando se trate de un sujeto individual que enuncia discursivamente esa autoafirmación, está inserto en una totalidad social, en que se manifiesta una pretensión de universalidad en cuanto la acción de pensarse excede lo subjetivo aunque siempre es relativa a un sujeto concreto.

¹² En la propuesta de Arturo Roig resulta enunciada la noción de “*a priori* antropológico” como la actitud de “querernos a nosotros mismos como valiosos” y, consecuentemente, “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos”.

En tal sentido, Roig resignifica la referencia a un sujeto latinoamericano en clave de un “nosotros”, en términos de la integración de lo individual en una identidad colectiva que implica tanto un *ser* como un *deber ser*. La afirmación de un “nosotros” va a ser leída críticamente en la enunciación de diferentes pensadores latinoamericanos, que realizan una mediación discursiva de esas construcciones históricas de la identidad. Por este motivo se recusarían las formulaciones esencialistas que derivaban de una consideración ontológica, que habían sido postuladas recurrentemente sobre este tema. La reconstrucción de un sentido posible se propone a partir de una teoría crítica de la historia y de los sujetos que configuran discursivamente una entidad histórica y cultural. Es en el plano de una historia entendida en su contingencia y discontinuidad que se ha planteado ese ejercicio de ponernos a nosotros mismos como valiosos, en el cual se autoafirma un sujeto plural a través de sucesivos “recomienzos”, que suponen la actualización del pasado y la proyección de un futuro entendido como novedad.

Como lo ha destacado Ofelia Schutte, el giro que postula Roig frente a la conciencia “para sí” que se da en un nivel abstracto en Hegel, está representado en ese “para nosotros” que nos ubica en la realidad histórica y cultural latinoamericana (Schutte, 1993, p. 11-21). Asimismo, de la particular relectura e inversión de la filosofía hegeliana que efectúa Roig resulta interesante la referida a la *dialéctica del amo y el esclavo*. En ella se advierte puntualmente una forma de constitución de los sujetos, entendida en el plano de la formación de la autoconciencia en relación con otra autoconciencia. Este fenómeno observa que está anticipado en Aristóteles en su definición del “hombre como animal político” y como ser que posee *logos*, que significa no solo razón sino también palabra; esto significa que la vinculación entre los seres humanos se encuentra mediada por la comunicación. Si bien se reconoce la riqueza del planteo de Hegel, en particular cuando se refiere

a los modos en que comprende la importancia del hecho básico del reconocimiento intersubjetivo, entiende que se termina desvirtuando esta relación en cuanto la entiende bajo un acto de dominio, que implica en definitiva una reificación del otro. No menos importante sería el modo de reconocimiento que se ejerce con relación al trabajo, lo cual sería retomado desde otros supuestos en las tesis de Marx. En textos posteriores Roig volvería a remarcar el valor de ambas formas de mediación, esto es la referida al lenguaje y sin desplazar la del trabajo como sucede en la teoría comunicativa de Habermas, como principios dinamizadores del proceso de antropogénesis, y en definitiva de humanización, en cuanto no se recaiga en modos alienantes (Roig, 2008, p. 157-162).

Las anteriores consideraciones serán comprendidas en un registro amplio de la historia de América Latina que repasa en algunos momentos y autores significativos. De la interpretación ensayada en este texto habría que indicar que alude principalmente a las consecuencias que derivan de procesos de dominación y colonización, que implicaron, entre otras cosas, el desconocimiento de la propia historicidad de Latinoamérica y de su población. De allí también que el planteo de Roig se concentre en la denuncia de una filosofía de la historia imperial de la modernidad, cuyo modelo paradigmático se encuentra expuesto en Hegel con su visión de la historia mundial y el lugar que ocupa América en la misma, pero que podría extenderse igualmente a diversas expresiones del occidentalismo y del eurocentrismo. En respuesta a esta filosofía de la historia eurocéntrica y colonial, la filosofía latinoamericana se presenta como un saber auroral, no ajeno a la dimensión utópica desde la cual se plantea la crítica de una situación vigente y se proponen ideas reguladoras que tienen como fin la realización de alternativas mejores de existencia para una comunidad determinada y, en última instancia, contribuyen a un proceso de humanización de alcance universal.

Estos aspectos son remarcados en relación a las formas de conciencia histórica presente en toda cultura y la posesión del lenguaje en todo ser humano, aún frente a quienes pretenden tener una posición privilegiada:

Podríamos afirmar, como corolario, –dice Roig– que la pauta enunciada en este caso como una exigencia de “reconocer la historicidad de todo hombre” es equivalente a la del “reconocimiento de que absolutamente todo ser humano posee voz”. En consecuencia, la distinción entre “hombres históricos” y “hombres naturales”, entre un ser parlante y otro mudo, entre un individuo capaz de discurso y otro impotente para el mismo, no puede ser más que ideológica. [...] La pauta que en este caso comentamos supone, por todo lo dicho, un humanismo, y en la medida que no hay ningún humanismo que no sea pensado como un “proceso de humanización”, ella adquiere toda su fuerza programática. Aquel “ponernos a nosotros mismos como valiosos” quedaría sin justificación si no fuéramos capaces de ver la relación que hay entre una afirmación legítima de un “nosotros” y lo que se ha de entender como humanismo. (Roig, 1981a, p. 124)

De esta última cita cabe aclarar la advertencia sobre los modos legítimos e ilegítimos que resultan de esa autoafirmación del nosotros, que puede tener un sentido incluyente o excluyente y que se juega también entre los polos de la autenticidad y la alienación. Igualmente viene a advertir sobre la función ideológica que pueden tener algunas manifestaciones del pensamiento que se declara humanista, en cuanto la cualidad de lo humano podría erigirse a partir de determinados valores que posee un grupo social o cultural frente a otros a los que no se les reconoce los mismos. En consecuencia, estaría implícita una afirmación de la igualdad genérica de la humanidad, pero no se trata únicamente una idea abstracta que resulte finalmente contradictoria en las prácticas y discursos que podrían verificarse en nuestra historia. La misma es traducida por Roig bajo el concepto normativo de “dignidad humana”, que supone el reconocimiento del valor intrínseco de todo ser humano por el solo hecho de serlo.

Igualmente habría que indicar que su concepción dialéctica privilegia el momento de ruptura que está dado por la figura de la *alteridad*, es decir, de quienes son excluidos de la historia o de un cierto sistema que representa una totalidad en que se ejerce una forma establecida de poder y relaciones sociales de dominación. Desde esta perspectiva, se presenta una lucha por el reconocimiento que tiene como punto de partida las situaciones de desigualdad y sometimiento padecidas por sujetos que fueron inicialmente colonizados o que siguen padeciendo distintas formas de subordinación. Cabe remarcar que ese proceso dialéctico es abierto, está atravesado por la contingencia propia de la historicidad humana y es orientado como proyecto emancipatorio por una dimensión utópica, la cual es entendida a partir de la función crítico-reguladora de las ideas y de formas de praxis disruptivas, lo cual va a ser retomado desde un pensamiento que se asume para la liberación.

Desde esas pautas teóricas va a producirse un enriquecimiento conceptual en otros de sus libros, de los cuales pueden citarse entre los principales a los siguientes: *Rostro y filosofía de América Latina* (1993); *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994); *Caminos de la filosofía latinoamericana* (2001) y *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo* (2002)¹³.

En esta última obra van a ser desarrolladas sus proposiciones en el campo de la ética, desde una perspectiva que reinterpreta las problemáticas de la corporalidad, el vínculo del ser humano con la naturaleza, las necesidades y su fundamentación en el principio de la dignidad humana y la formación de lo que denomina como “moral emergente”. En particular puede comprobarse que la cuestión del *a priori* va a ser ampliada en función de la definición de la moral de la emergencia que resulta tematizada en sus alcances y fundamentación.

¹³ Además de los libros citados Roig publica una cantidad considerable de artículos en revistas, capítulos de libros y obras como director que en parte se incluyen al final en la bibliografía.

Cuando traza una fenomenología del acto emergente va a partir del *conatus* de Spinoza, en el que se expresaría que “Toda cosa en cuanto es en sí se esfuerza en perseverar en su ser”, lo que identifica Roig como un “*a priori* ontológico”. El mismo es básico en la constitución de todo ser vivo, por lo cual involucra las relaciones necesarias con la naturaleza. Este nivel del “en sí” sería asumido en el planteo de Hegel desde una conciencia “para sí”, que se presenta como característica del ser humano en cuanto ese principio conativo implica la condición de valiosos y dignos que supone la autoconciencia. Tal como quedaría expresado en la formulación del “*a priori* antropológico”, entiende Roig que la dignidad únicamente es posible sobre la base del reconocimiento de la dignidad del otro. Y esta aspiración de universalidad contenida en el reconocimiento queda desvirtuada cuando se la limita en determinados sujetos, como se da en el caso del “esclavo” o la mujer. De allí que afirma Roig:

Ser digno, ser valioso, para el ser humano es serlo intrínsecamente. El verdadero auto y hetero-reconocimiento se cumple cuando todos llegamos a asumir que no somos ‘medios’ sino ‘fines’, que no somos ‘valores de uso’ o valores de cambio’, sino valores intrínsecos. (Roig, 2002, p. 133)

En los términos así planteados, siguiendo al imperativo de Kant referido al hombre como fin y su reformulación en la teoría crítica de Marx respecto a la reificación y la alienación, encuentra que se enuncia un “*a priori* ético-axiológico”. Esa profundización del proceso de humanización queda cumplida en un nivel que caracteriza como el duro trabajo de la subjetividad contra la objetividad, de la moral de los oprimidos contra la ética de los opresores. La misma corresponde a un

“*a priori* ético-político” que está representado en las figuras de Antígona y Calibán¹⁴.

En este sentido se perfilaría, entonces, las condiciones de una moral subjetiva que impulsan movimientos sociales, grupos étnicos, feministas y otros sectores subalternos que se presentan en su emergencia histórica. La misma constituye una moral alternativa frente a sistemas normativos e institucionales dominantes que conforman una determinada *eticidad*, con lo cual se invierte la primacía que había otorgado la filosofía política hegeliana a este último nivel objetivo de la ética, en particular representado por el Estado y el derecho. En todo caso lo que se pone de manifiesto es que los sujetos son anteriores en su valor moral frente a las objetivaciones éticas, las cuales pueden ser sucesivamente conformadas de acuerdo a las necesidades y sus diversos modos de satisfacción que se expresan en la vida social y cultural. De este modo, tanto para las objetivaciones como para las necesidades el criterio de evaluación y de discernimiento radica en el principio de la dignidad humana. Si este último principio constituye un punto de partida para la acción moral, resulta a la vez reconstruido con posterioridad en sus distintas expresiones históricas, especialmente a través de su enunciación en autores latinoamericanos y, al mismo tiempo, se encuentra como motivación profunda de las luchas por el reconocimiento de diferentes grupos, lo cual permite delinear a este

¹⁴ La reformulación crítica de las clásicas figuras hegelianas, la de “el amo y del esclavo” y la de “el varón y la mujer”, es realizada por Roig desde la tradición del pensamiento latinoamericano. Por una parte, se ha dado un nuevo sentido al símbolo de Calibán, desde su versión original en *La tempestad* de Shakespeare, mediante las resemantizaciones que van a realizar José Enrique Rodó, Aimé Césaire y Roberto Fernández Retamar, entre otros. Calibán, el esclavo que aprende la lengua del amo para maldecirlo y se rebela, viene a representar la emergencia de los sujetos negados y oprimidos. Por otra parte, la relectura que se propone de la figura de Antígona, tomada de la tragedia de Sófocles, viene a coincidir con la expresión del conflicto entre lo subjetivo y lo objetivo, en cuanto esto último encarna una forma de racionalidad patriarcal y una ley y moral opresoras. Esta rebelión subjetiva de la mujer Roig la ve principalmente reflejada en la lucha de las Madres de Plaza de Mayo por la construcción de una nueva *eticidad* y justicia en la democracia argentina. Cfr. Roig, 1993b, p. 182-189.

proceso como una “antropología de la emergencia”. Desde este punto de vista, se vislumbra una línea de continuidad y complementación entre lo que Roig había caracterizado como *a priori* antropológico y la dignidad humana, comprendido este último como concepto desde el cual se desprende un universo normativo que orienta la praxis.

Cabe agregar que, si bien en su producción escrita será un tema fundamental la postulación de las bases teóricas e históricas de la filosofía latinoamericana, esta no es comprendida al margen de sus vínculos con otras tradiciones filosóficas, de las cuales se retoman y resignifican categorías para pensar la propia realidad. En las reflexiones de Roig se encuentran numerosas referencias a filósofos clásicos, como Platón, Aristóteles, los estoicos, sofistas, cínicos y epicúreos, a pensadores modernos como Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Freud y Marx, así como un “diálogo productivo” con el marxismo, la filosofía existencial de Sartre y otros autores actuales, como Foucault y Habermas, por citar algunos de los más frecuentados en sus textos que serían leídos desde una posición filosófica propia.

Igualmente habría que destacar que en los trabajos realizados por Arturo Roig se presenta el recurso permanente a la valoración de nuestros “clásicos”, así como interviene en los debates que recorren el pensamiento y la historia de las ideas en el contexto actual. De este modo se plantea una interpretación histórica de la trayectoria seguida desde la conquista hasta el presente, en donde se retoma el aporte de nuestros grandes intelectuales como son, por ejemplo, Bartolomé de las Casas, Eugenio Espejo, Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Andrés Bello, Juan B. Alberdi, Domingo F. Sarmiento, Francisco Bilbao, Juan Montalvo, José Martí, José Ingenieros, José C. Mariátegui, Manuel Ugarte y otros autores, así como existe un diálogo permanente con varios de los principales pensadores argentinos y latinoamericanos contemporáneos.

Por otra parte, son indudablemente numerosas las facetas y aportes que podrían señalarse en la incansable labor que realizó Arturo Roig. Una tarea mencionada al principio se relaciona con la formación de equipos de investigación, que llevaría a cabo en los distintos espacios institucionales en que actuó, ya sea en nuestro medio o en el exterior donde se multiplicaron sus discípulos. En este sentido, también sería importante destacar la recepción de su obra en quienes retomaron sus distintas propuestas teóricas que alcanzaron una notable repercusión a nivel nacional e internacional.

En la experiencia que compartí más directamente, se encuentra la iniciativa para realizar seminarios y proyectos de investigación en el marco del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza y del CONICET. Estos giraron especialmente en torno al estudio del pensamiento filosófico latinoamericano en sus autores y expresiones relevantes en los siglos XIX y XX, a través de la consideración de algunas de sus problemáticas teóricas como son las referidas a las categorías sociales, la función utópica, la cuestión del sujeto, la identidad y la integración. De ese importante ámbito de aprendizaje y discusión de temas surgirían varias publicaciones colectivas y tesis doctorales que él dirigió¹⁵.

Asimismo, sería larga de enumerar la lista de otras obras conjuntas en las que Arturo Roig tuvo a cargo la coordinación como editor. De ellas sobresale la colección dedicada a historiar las ideas en el Ecuador, que arrojaría una mirada inédita sobre las corrientes intelectuales existentes en ese país, donde se reconocería su labor pionera y se lo distinguiría en distintas ocasiones¹⁶. Entre las tareas que

¹⁵ Entre los trabajos dirigidos y compilados por Arturo Roig puede mencionarse: Roig, 1993c; 1995; 2000a.

¹⁶ La colección mencionada corresponde a la Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano (Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional), de la que se llegaron a editar 40 volúmenes. Varios de ellos incorporan importantes estudios de Arturo Roig entre los que se

fueron realizadas en un período reciente cabe también mencionar la dirección, conjuntamente con Hugo Biagini, de volúmenes históricos referidos al pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea y del diccionario sobre el mismo tema, que reuniría a un amplio equipo de colaboradores que participaron en la redacción de los mismos (Biagini y Roig, 2004; 2006; 2008). También tendría a cargo la coordinación de obras colectivas que se dedicaron a realizar una historia abarcadora de diferentes temas y períodos de la provincia de Mendoza, considerando aspectos culturales, educativos, políticos, sociales, étnicos, migratorios y de los desarrollos en distintas disciplinas científicas y humanísticas (Roig, Lacoste y Satlari, 2004; Roig y Satlari, 2007). Entre sus últimos trabajos se encuentra la colaboración en la edición del libro *Introducción al Millcayac. Idioma de los huarpes de Mendoza*, en que además de recuperar el lenguaje y la cultura de nuestros pueblos originarios haría un aporte significativo a la valoración de los antiguos habitantes de las lagunas de Huanacache que había retratado su padre Fidel Roig Matóns (Roig, 2011b, p. 21-52). A la labor de reeditar algunos de sus principales escritos, que él se ocuparía de corregir y ampliar, estaría asimismo consagrado en el último tiempo, y no dejaba de proyectar futuras publicaciones, como era la que denominaba con el sugestivo título de *Cabalgar con Rocinante*¹⁷.

Si tuviera que destacar alguna de sus cualidades más notables, que en parte se desprende de lo que he reseñado anteriormente, sería esa inagotable pasión por el saber. Especialmente por un saber filosófico que se anclaba fuertemente en la vida cotidiana y orientaba

destaca: Roig, 1984; 1987; a los que habría que agregar otra obra en que traza un panorama general sobre el pensamiento filosófico en Ecuador: Roig, 1977; 1982.

¹⁷ Marisa Muñoz ha dado un bello testimonio de estas últimas ocupaciones de Arturo Roig, así como de los aportes centrales de su reflexión filosófica. En un pasaje utiliza esa misma figura refiriéndose a él: “No podemos evitar imaginarlo montado a su Rocinante, símbolo de la utopía que sostiene al jinete aun cuando esté acechado por la desesperanza. Siempre valió la pena recorrer los caminos del pensar y escribir, alimentado por las ansias de justicia y dignidad, rescatando y dibujando una antropología de la emergencia” (Muñoz, 2012, p. 278).

una dimensión práctica de la que entendía que no era ajeno el trabajo intelectual. Como afirmaba Arturo, no se trata tanto de ubicarse en el *mundo del sentido* sino que es en definitiva el *sentido del mundo* el que debía orientar la tarea filosófica. En su obra esto se tradujo en la necesidad de pensar la realidad en la cual estamos inmersos, que es inmediatamente la de nuestra sociedad y la de nuestra América con sus inevitables contradicciones, pero también con sus posibilidades y realizaciones a las que se dedicaría denodadamente a valorar en sus diversas expresiones culturales.

Bibliografía

ARDAO, Arturo y otros (1976). *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo.

BIAGINI, Hugo E. y ROIG, Arturo A. (Dir.) (2004). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: Identidad, utopía e integración (1900-1930)*. Buenos Aires: Biblos.

BIAGINI, Hugo E. y ROIG, Arturo A. (Dir.) (2006). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II: Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*. Buenos Aires: Biblos.

BIAGINI, Hugo E. y ROIG, Arturo A. (Dir.) (2008). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

CONTARDI, Aldana (2016). *La filosofía latinoamericana como teoría crítica del sujeto en la propuesta filosófica de Arturo Andrés Roig*. (Tesis doctoral). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

MAHR, Günther (2000). *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig*. Aachen, Alemania: Concordia.

MUÑOZ, Marisa (2012). Cabalgando con Rocinante o de la aventura de pensar y escribir desde nuestra América. En memoria del filósofo Arturo Andrés Roig. *Pucará. Revista de Humanidades*, (24), 273-278. Ecuador: Universidad de Cuenca.

PÉREZ ZAVALA, Carlos (2005). *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto, Córdoba: Ediciones del ICALA.

RAMAGLIA, Dante (2009). La cuestión de la filosofía latinoamericana. En E. Dussel; E. Mendieta y C. Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (p. 377-398). México: CREFAL / Siglo XXI Editores.

RAMAGLIA, Dante (2014). Filosofía latinoamericana, humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 31, 53-67.

RAMAGLIA, Dante (2016). Arturo Andrés Roig y la esperanza en tiempos de crisis. En: H. E. Biagini y G. Oviedo (Dir.), *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea. Tomo III: Derechos humanos, resistencia, emancipación (1960-2015)* (p. 73-84). Buenos Aires: Biblos.

RODRÍGUEZ LAPUENTE, Manuel y CERUTTI GULDBERG, Horacio (Comps.) (1989). *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara / Feria Internacional del libro de Guadalajara.

ROIG, Arturo Andrés (1969). *Los krausistas argentinos*. Puebla, México: Cajica.

ROIG, Arturo Andrés (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Instituto de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG, Arturo Andrés (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En O. Ardiles y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (p. 217-244). Buenos Aires: Bonum.

ROIG, Arturo Andrés (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En A. Ardao y otros, *La filosofía actual en América Latina* (p. 135-152). México: Grijalbo.

ROIG, Arturo Andrés (1977). *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. (1982) 2ª edición corregida y aumentada.

ROIG, Arturo Andrés (1981a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROIG, Arturo Andrés (1981b). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

ROIG, Arturo Andrés (1984). *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. 2 tomos, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 18 y 19. Estudio introductorio y selección de Arturo Roig. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.

ROIG, Arturo Andrés (1986). Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico. En L. Zea (Coord.), *América Latina en sus ideas* (p. 46-71). México: Siglo XXI / UNESCO.

ROIG, Arturo (1987). El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana. En *La utopía en el Ecuador* (p. 13-97). Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 25. Estudio introductorio y selección de Arturo A. Roig. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.

ROIG, Arturo Andrés (1993a). Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano. *Análisis*, XXVIII (53-54), Bogotá: Universidad de Santo Tomás.

ROIG, Arturo Andrés (1993b). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés (Comp.) (1993c). *La Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural de un siglo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ROIG, Arturo Andrés (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. 2 tomos. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

ROIG, Arturo Andrés (Comp.) (1995). *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. San Juan: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.

ROIG, Arturo Andrés (1996). *Mendoza, en sus letras y sus ideas*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza. (2005) 2ª edición corregida y aumentada.

ROIG, Arturo Andrés (1998). *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés (Ed.) (2000a). *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 22. Madrid: Trotta / CSIC.

ROIG, Arturo Andrés (2000b). Globalización y filosofía latinoamericana”. En A. Rico y Y. Acosta (Comps.), *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia* (p. 39-50). Montevideo: Nordan-Comunidad / Universidad de la República.

ROIG, Arturo Andrés (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo, Venezuela: Centro Experimental de Estudios latinoamericanos, Universidad del Zulia.

ROIG, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés (2004). Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (p. 161-176). Madrid: Trotta.

ROIG, Arturo Andrés (2006). *Los krausistas argentinos*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego. Edición corregida y aumentada.

ROIG, Arturo Andrés (2007). Necesidad de una segunda independencia. En H. Biagini y A. Roig (Comps.). *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación* (p. 29-47). Buenos Aires: Aguilar / Altea / Taurus / Alfaguara.

ROIG, Arturo Andrés (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego. Edición corregida y aumentada.

ROIG, Arturo Andrés (2009a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana. Edición corregida y aumentada.

ROIG, Arturo Andrés (2009b). *Mendoza, en sus letras y sus ideas*. Segunda parte. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.

ROIG, Arturo Andrés (2011a). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana. Edición corregida y aumentada.

ROIG, Arturo Andrés (2011b). Los Huarpes Millcayac. En P. Tornello y otros, *Introducción al Millcayac: idioma de los huarpes de Mendoza* (p. 21-52). Mendoza: Zeta Editores.

ROIG, Arturo; LACOSTE Pablo y SATLARI, María Cristina (Comps.) (2004). *Mendoza, a través de su historia*. Mendoza: Caviar Bleu.

ROIG, Arturo y SATLARI, María Cristina (Comps.) (2007). *Mendoza, Identidad, educación y ciencias*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.

SCHUTTE, Ofelia (1993). De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig. En A. A. Roig, *Rostro y filosofía de América Latina* (p. 11-21). Mendoza: EDIUNC.

VERMEREN, Patrice y MUÑOZ, Marisa (Comp.) (2009). *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*. Buenos Aires: Colihue.

Filosofía latinoamericana como *ancilla emancipationis*

Arturo Roig, o la moral de la escritura filosófica emergente

Gerardo Oviedo

Universidad de Buenos Aires - Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales

Emergencia y escritura

La aventura del pensamiento latinoamericano principia la hora de no extraviar uno de sus rumbos fundamentales: el que emprendió Arturo Andrés Roig cabalgando en su Rocinante filosófico. Al tomar los caminos de la “multilinealidad de la Historia”, abiertos por la necesidad y flanqueados por la contingencia, el maestro mendocino supo siempre que la “aventura no es por tanto extraña al pensar” (Roig, 2008, p. 14).

Conforme a su resplandor auroral, si la filosofía argentina y latinoamericana del siglo XXI no querría ver mermada su fuerza anticipatoria, hallaría entre las “huellas dispersas” (Roig, 1989, 2008) que dejó a su paso el proyecto de la “antropología de la emergencia”, una moral de la escritura filosófica. Cuya palabra que es a la vez cifra de esperanza y ética de la memoria. De ser recobrada –reemprendida–, deberá pisar y andar el suelo de una tradición, que duda cabe, pero no como pesquisa archivológica ni inventario epocal, sino encarnándola en un “saber de vida”, que deberá ser cada vez “re-comenzado”.

El legado que nos dona Arturo Roig, entonces, más allá de sedimentarse en una densa y profusa herencia bibliográfica y documental, ha de perseverar como conato vital de la aventura filosófica latinoamericana. Pues su herencia, antes que arcón letrado, seguirá pronunciándose como un “testigo del futuro”. Desde su habitación de un no-lugar anhelado en un lugar posible, *topía* que ahora brilla más que nunca como una de las estrellas utópicas de la constelación filosófica del Sur. Aquella que titila como la moral de *un pensar y escribir desde la emergencia* (Roig, 1991, 2008).

Porque si esta aventura de la *escritura emergente* encamina una forma de utopía intelectual y más profundamente, un modo de practicar una filosofía esperanzada desde la poética intelectual americanista, supone la presencia de una *ontología de la esperanza*. Una ontología que puede rastrearse a lo largo de toda la obra de Arturo Roig. Él mismo ha declarado (en su diálogo con Ramón Plaza) que la Filosofía Latinoamericana es “una filosofía de las formas de objetivación”, y que lo que le interesa de esta es “cómo el hombre produce su propia cultura, es decir, cómo se «objetiva»”. Este pensar comprende así “mucho más que una filosofía de la cultura, aun cuando la incluye; es diríamos, una antropología y es, si quieres” –dice Roig dirigiéndose a Ramón Plaza– “una ontología: se pregunta por el modo de ser de un ente histórico, los hombres y las mujeres de nuestra América” (Roig, 2011, p. 279).

Como mínimo, alcanzamos a divisar claros indicios de esta *ontología de las formas de objetivación del ente histórico americano* – que nosotros nos atrevemos a llamar “ontología de la esperanza” –, ya en su erudito estudio sobre Platón (Roig, 1972). Bástenos aquí consignar que aquello que Roig desde un primer momento postuló de Platón, bien vale para él mismo, ciertamente. “Filosofar es parar Platón ejercer un acto de libertad”, postula Roig desde el comienzo, y otro tanto podemos decir de él mismo. Expectativa y experiencia se anudan en Platón –

enseña Roig– a guisa de modos ontológicos fundamentales del alma. De modo tal que si en Platón la filosofía se ejerce “como libertad y expectativa”, seremos testigos de que Roig la re-apropiará en clave de “emancipación y emergencia”. Liberación ético-política y proyección utópico-regulativa funcionan como criterios antropológicos concretizados de la libertad y la expectativa. Tentaremos pues aquí una consigna –si se nos permite capturar el alma de un pensamiento con un solo trazo–, parafraseando su exégesis platónica: *Arturo Roig, o la filosofía como emancipación y emergencia*.

Construir las herramientas categoriales de una filosofía latinoamericana comprendida como *ancilla emancipationis* [sierva de la emancipación], hoy se erige en una de las tareas y desafíos centrales del pensamiento latinoamericano. No hace mucho, Horacio Cerutti, en su libro *Filosofando y con el mazo dando* (Cerutti Guldberg, 2009) lo ha asumido así, proponiéndolo como labor filosófica central y prioritaria de la filosofía latinoamericana actual. Vemos en esa aventura la posibilidad no solo de proseguir el legado de la filosofía latinoamericana, sino de ejercer críticamente el acto libertario de una vida intelectual en condiciones de autonomía cultural y dignidad moral. Condiciones normativas de la escritura filosófica de Arturo Roig.

Pero también divisamos en esa trama de pensamiento algo más, que no se limita a la mera función del intelectual individualmente considerado. Pues entre los caminos sureños de la filosofía, el que ha cabalgado Arturo Roig no se agotó en una tentativa puramente personal. Pues ha labrado la huella de un ideal regulativo ético-político que no es otro que el de la *libertad y dignidad* del sujeto latinoamericano, en función de su humanidad como fin en sí mismo. Sabemos que se trata del quehacer futurizante de Nuestramérica en cuanto destino práctico e histórico de solidaridad, justicia y –acaso– felicidad para nuestros pueblos. El resto es *mera* escritura.

Una agonística categorial

La construcción de las categorías adecuadas a un filosofar emergente, supone dar cuenta de una agonística esperanzada del pensar y escribir desde América Latina. Pues concierne a una “reconquista” del futuro. Para lo cual, señala Roig, si muchos “son los caminos”, uno de los más perentorios “es el de adueñarnos de nuestra palabra, restablecer discursos borrados, mediante un programa de rescate de categorías impugnadas por los sectores de poder y sus colaboradores intelectuales”. Dichas categorías deben ser mostradas “con la nueva fuerza que surge de esta experiencia que nos ha tocado vivir”, para, de una vez por todas, “regresar a una razón impugnada en lo que tiene de emergencia y de riesgo”. De modo que, en esta ética de la palabra y la escritura, se trata para Roig de la necesidad, en el contexto del neoliberalismo, de configurar un “rearme categorial”, con el objeto de “alcanzar una posición de compromiso y responsabilidad moral”. Una posición de resistencia, desde donde sea posible rescatar “categorías, trabajadas entre nosotros en niveles respetables y no desde ahora, dentro del cauce de una tradición elaborada a lo largo de todo nuestro mundo iberoamericano, y como lo hemos sabido hacer tantas veces, abiertos al mundo, desde nuestro mundo” (Roig, 2007, p. 33).

Esa agonística categorial abierta desde nuestro mundo –ya agónica en su localización enunciativa de “rearme”–, se verifica en los distintos planos de argumentación en que puede desempeñarse una filosofía emergente. Es que ya en el nivel antropológico, la perseverancia conativa del *a priori* de la constitución de la “sujetividad” latinoamericana, implica luchar contra las totalidades opresoras, y en consecuencia, quedar a merced de intercesiones, rupturas y por cierto límites propios. En el nivel fáctico-temporal, esto se constata por la historia “agónica” de la autoafirmación de la dignidad del sujeto latinoamericano, desde la época de la Conquista hasta su “primera independencia”, en cuanto que aún está en el horizonte teleológico de

su anticipatoria “segunda independencia”. Este conflicto actuante en el seno mismo de la autoafirmación normativa de la “sujetividad”, puede rastrearse –como mínimo– ya en el clásico *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981).

Se recordará que allí Roig propuso como modelo alternativo al eurocentrismo filosófico-histórico, un modo de filosofar “matutino o auroral”, que “confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas”. Se trata pues de perfilar un historicismo práctico, que “nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza el pensamiento utópico”. Desde aquí, la “normatividad pierde aquella rigidez impersonal característica del *a priori* formal-lógico, y a partir del reconocimiento de la presencia activa de lo *sujetivo*, es rescatada en su verdadero peso” (Roig, 1981, 2009, p. 16).

El reconocimiento de una normatividad encarnada, por así decirlo, encierra ya un dramatismo, un *pathos* situacional, si se quiere, puesto que el “*a priori* antropológico” opera todo el tiempo en la contingencia de su empiricidad circunstanciada. Lo que lo priva de un suelo de certezas que fuera inmune o flote por encima del acontecer histórico concreto. Al contrario, el “*a priori* antropológico” se entraña experiencialmente en la constitución del sujeto latinoamericano. También desde el punto de vista epistemológico, a la hora de construir su propia narrativa de temporalidad, la “sujetividad” del Nosotros latinoamericano ha de erigirse agonalmente. Ello sucede en el momento en que la filosofía latinoamericana se aboca a elaborar su propia historiografía, por medio del recurso metodológico de la historia de las ideas. Pues la historia de las ideas “se plantea de modo expreso la necesidad de reconstruir las expresiones a nivel discursivo de un

pasado agónico con sus afirmaciones y fracasos”, definiendo “un tipo de filosofar que no teme ser calificado precisamente –aun a riesgo de la diversidad de valores semánticos del término– como «nacional»”. Es que para quienes “tengan una idea estrecha de lo ‘nacional’, que puede ser definido como un modo de ser cultural, tal vez les resulte incongruente que una filosofía latinoamericana tenga tal espíritu”, admite Roig. No obstante, insiste, “este saber de nosotros mismos, pretende ser universal; mas dejando atrás los universalismos que pueden ser denunciados como ideológicos, ya sea porque desconocen lo particular, ya porque la particularidad desde la cual se construyen no es determinadamente concreta o es señalada como ambigüedad” (Roig, 1983, 1991, p.181).

Esta visión agonística aclara que, en el marco del surgimiento de la “Filosofía de la Liberación Latinoamericana”, y en particular, en los trágicos años de la represión estatal a partir de 1974, el “peso” del compromiso por las opciones utópicas emancipadoras, signaba dramáticamente las biografías y los cuerpos. En esa coyuntura, Roig supo sostener que la “hora actual se caracteriza por una actitud de compromiso fuertemente sentida por grandes núcleos de intelectuales a lo largo y a lo ancho de todo nuestro continente”. Ese compromiso presenta “un doble aspecto: por un lado, lo es respecto del saber mismo en un sentido estricto, y por el otro, es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social”. Sucede que en América Latina, “la filosofía mantiene vivos algunos de los principios que orientaron al idealismo europeo contemporáneo, pero ciertamente con un nuevo sentido”. Pues ahora se encuentra “abierto hacia la búsqueda de una ontología en cuyo terreno se disputa hoy en día la fundamentación de nuestro pensar”. Se trata entonces de tematizar “a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en que actúan”. Lo que supone entender que si la “filosofía se ocupa del ente y del ser”, la filosofía latinoamericana, en consecuencia, opera “sólo a partir de una

fuerte preeminencia del ente, captado en su alteridad y en su novedad”, con el fin de “organizar un pensar dialéctico abierto”. Aquí, lo que “en acto se dé para el hombre en el ente y por el ente, nos abre al sentido de su propia historicidad y a su tarea de creador y transformador de su mundo”. Pues ejercer una “lucha por el desenmascaramiento de las totalidades objetivas opresoras y por la elaboración de las categorías de integración que no le resten presencia histórica sino que le permitan reintegrarse consigo mismo, es sin duda la tarea principal de una filosofía de la liberación” (Roig, 1976, p. 143).

Si volvemos un momento a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, asistimos a una genealogía de la constitución histórica de la *sujetividad*, en la que Roig detecta las capas de una arqueología del conflicto cultural. Aquí la agonística de la constitución del sujeto atraviesa una dialéctica de la cultura. Pues bajo esta luz, Roig revela que la “lucha por la liberación del hombre, que se pone como meta una humanidad como reinado de fines, tal como ya lo concibiera Kant en su filosofía de la historia, implica asimismo una transmutación”. En ello, el mito de Calibán cumple una función simbólica clave. Roig toma el momento en que “Calibán descubre que el habla que se le ha impuesto puede servir para maldecir al conquistador y dominador”, ya que por esta vía de apropiación, “Calibán ha llevado a cabo desde sí mismo una transmutación axiológica, ha puesto a su servicio un bien, cambiándole de signo valorativo”. De este modo, el “habla de dominación se transforma en su boca de ahora en adelante, en un habla de liberación”. Y esta transmutación axiológico-lingüística interpela a la propia idea de la Filosofía, que también llegó con la Europa conquistadora. Lo mismo hay que maldecir los falsos universales, conforme se determine que la “recepción de la cultura europea y de las ideologías europeístas que se organizan sobre pretendidos valores intemporales”, es igualmente una construcción ideológica. Por consiguiente, el problema de la recepción comporta una

dialéctica de la “endogenación”, cuyo proceso de “mestizaje” simbólico implica que el “problema de la recepción del legado ha de ser analizado no solo desde el punto de vista de las formas receptoras, que van desde una primitiva acumulación hasta manifestaciones de una endogenación creadora, sino asimismo atendiendo al proceso de organización de una memoria histórica” (Roig, 1981, 2009, p. 66).

La agonística categorial se manifiesta pues en la propia tragedia que surca la construcción de la “memoria histórica” latinoamericana. Roig ha de dialectizar este acontecer trágico, haciendo pie en la figura de la “fenomenología de la *Destrucción de las Indias*”. Esta representación despliega la arqueología fenomenológica de la temporalidad de la cultura latinoamericana, en términos de los *conflictos y desgarramientos* que han de ser rememorados, reinscriptos a partir de sus borraduras. La figuración de la *Destrucción de las Indias* condensa el constructo categorial adecuado al proyecto de constitución de una “simbólica latinoamericana”.

Arturo Roig, lector de Antígona

La *simbólica latinoamericana* está en condiciones de dialogar con el gran simbolismo griego. Lo que tiende un puente con la herencia de la tragedia antigua, resignificada en sus potenciales de sabiduría, ahora, desde las experiencias emergentes de nuestras sociedades latinoamericanas. Hay que decir que Roig ha propuesto su teoría de la simbólica latinoamericana, a partir de su reconstrucción de la incipiente semiótica americanista surgida en el siglo XIX, ya presente en los ensayos de Simón Rodríguez, Andrés Bello y Sarmiento. Yendo al nudo de su propuesta, Roig considera que no es cosa de “contraponer la ‘palabra’ al ‘símbolo’, sino que se trata de un tipo de signo, el ‘símbolo’, que se diferencia de cualquier otro porque se ‘instala’ sobre él y gracias a un ‘sentido’ lo traspone hacia una «significación segunda»”. Esta “significación segunda” instaaura un nuevo significado sobre la base de

un nuevo nivel semántico, atinente al “lugar o el momento en el que se pone a prueba el ejercicio integrador de los símbolos”, los cuales “se nos presentan siempre integrados en estructuras a las que podríamos dar el nombre de «complejos o mundos simbólicos»” (Roig, 1985, p. 41).

En las sociedades latinoamericanas, los conflictos de representación, resultado no solo de su heterogeneidad semiótica sino de sus fácticas relaciones de poder, tiende a manifestarse en un “dualismo discursivo”, productor de contraposiciones dicotómicas. Los “mundos simbólicos” le permiten a Roig postular asimismo la presencia de “símbolos de símbolos”, o aun de una “matriz semántica”, al interior del universo discursivo, oral, escrito o imaginario. Una vez deslindados sus planos de significación, Roig procede a tematizar la conflictividad que atraviesa el universo semiótico, identificando un “discurso justificador” u “opresor”), y un “discurso reversivo”. Dentro del “discurso reversivo”, a su vez, Roig distingue entre un “anti-discurso”, y un “discurso contrario”, respectivamente. Esta distinción permite detectar que solamente el “discurso justificatorio” es el que opera por medio de un “dualismo” dicotómico. Como alternativa al mismo, el “discurso reversivo”, precisa Roig, “gira alrededor de la categoría de «liberación»”. De modo que una misma palabra, un significante, puede reinvertirse de sentidos contrarios de acuerdo a su inscripción en un tipo de discurso u otro. Con lo que puede trasponerse, de signo opresor, en signo liberador. De tal modo que se lo “revierte”. Estas palabras-símbolo aportarían “claves” abridoras de nuevos significados. Entonces Roig vuelve una vez más sobre la “palabra-símbolo” *Calibán*. Esta palabra muestra un proceso de decodificación y recodificación, “que no puede explicarse como un simple hecho literario sino que es básica y fundamentalmente fruto de la emergencia de los pueblos de nuestra América, calibanes capaces de revertir el discurso opresor y junto con él la opresión, interna y externa, con sus luchas, su sufrimiento y su sangre”. Agonalmente, “Calibán, es, pues, un símbolo que expresa como

tal, es decir, como símbolo, el fundamento de posibilidad de una simbólica liberadora” (Roig, 1985, p. 49).

Bien, creemos que es así como ha leído Roig a Antígona, precisamente: revirtiendo su significado –hegelianizado– desde una simbólica latinoamericana emergente. Pues se trata de ver cómo la figura sofoclea puede ser resemantizada desde Calibán. Ello requiere asumir una “filosofía de desgarramientos” (Zea, 1972), representada por la figura de la “Destrucción de Indias”. Para Roig es preciso comprender la “experiencia de ruptura que pareciera atravesar trágicamente toda nuestra historia”, pues ello explicaría nuestro “sentimiento de frustración, decepción, destierro, desarraigo, exilio, expatriación y hasta de inferioridad”. Pero en este estado de minoridad es cuando más urge desplegar la autoafirmación normativa de la “sujetividad”. Cuya singular fenomenología emprende un camino a través de “comienzos y recomienzos, lanzamientos y relanzamientos”, por medio de una historiografía que “se desplaza a lo largo de momentos episódicos”. Este relato fragmentario a la vez que continuista –tensión que no debe eliminarse– abarca “situaciones rupturales profundas y largas que actúan de modo constante ahondando la ruptura que las define”. Asistimos así a una autorreflexión dramática que “nos obliga a hacer una especie de fenomenología de la ruptura en la que tendremos que poner como ‘figura’ (*Gestalt*) que expresa nuestro punto de partida, a la que el Padre Las Casas denominó «Destrucción de las Indias», en tanto que “de esa destrucción originaria se han producido infinitas destrucciones, unas persistentes y proteicas, producidas en nuestras relaciones con los sucesivos imperialismos, otras cortantes y sangrientas que han hecho desaparecer generaciones enteras y que no son por cierto ajenas a aquélla”. Esto se explica por una dialéctica de la transculturación, ya prevista por Roig en forma de acumulación endogenadora. Se trata de ver la acción de “un permanente juego de acumulación y endogenación”, denominable “con las categorías de

Ortiz, de *inculturación-transculturación*". Ese juego se "desplaza hacia el sujeto, mas, considerado como integrante de una comunidad, sea ella etnia, clase social, género o lo que fuere, en acto de transculturación y que tiene la terrible figura de la 'Destrucción de las Indias' tanto en la realidad de su pasado, como en la posibilidad de su futuro" (Roig, 2011, p.166).

Esta fenomenología de la transculturación, simbolizada bajo la figura trágica de la "Destrucción de las Indias", es pues la que le permite a Roig establecer una relectura de la tensión entre dialéctica y tragedia, tal como se presenta ya en Hegel. El drama de la inculturación implica una dialecticidad singularizada, activada por la Filosofía Latinoamericana, por lo menos desde los albores de su constitución a fines del siglo XVIII. Pues esta se organizó mediante formas divergentes de enunciación respecto del discurso colonialista, del cual Hegel ha sido y es un exponente indudable. En vista de esta torsión, debe percibirse que detrás del paradigma de la relación amo-esclavo, es necesario recobrar el valor axiológico de la encubierta relación varón-mujer. También desde este develamiento es posible repensar la figura de Calibán.

Para ello Roig se vale de la escena donde "del reconocimiento de una conciencia por la otra se pasa en la formulación shakesperiana a una liberación del siervo que no se reduce a interiorizar la libertad, al modo estoico, sino a poner en movimiento una libertad exterior, de «desatamiento»". Por consiguiente, en esta figura, "no se trata de una 'eleuthería', sino de una *apólysis*". Pero este *desatarse* no implica necesariamente "que ese mismo siervo o esclavo, como consecuencia de la religiosidad impuesta, no acabara generando formas de 'conciencia deventurada', más allá de un estoicismo que no tuvo lugar en nuestras tierras como fenómeno social". Más bien la "emergencia de Calibán generó dentro de nuestra modernidad, primero, la respuesta liberadora indígena, de cuyos innúmeros alzamientos fue símbolo Túpac Amaru y,

luego, los movimientos independentistas criollos tanto del Continente como del Caribe”. En todos estos casos, la libertad no “fue entendida como libertad ‘interior’ de tipo estoico, sino que en todo momento se habló, muy ilustradamente, de ‘romper’ o ‘quebrar las cadenas’ que nos ataban a la dominación europea”. Lo que en la práctica dejó “rebatido lo que Hegel dice en la *Fenomenología*, pero que sí surge de sus *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, a saber, que no todos los esclavos son potencialmente iguales”, ya que si “el esclavo en la clásica figura termina construyendo conjuntamente con el amo el mundo objetivo y posee, por eso mismo, potencialidad histórica y es, por eso mismo, capaz de formas de trascendencia, el colonizado es un esclavo impotente”. Así, esta “clásica figura únicamente tenía asegurada su posibilidad de desarrollo en Europa, mas no en América, en donde el dominado no emergía de la naturaleza”. Es que lo femenino y telúrico debe ser aquí también semióticamente revertido en signos crítico-libertarios. Y ello también repercute en el ciclo de resemantizaciones del significante calibanesco. Roig exhibe de este modo que “si Calibán supo demostrar que no era ‘feminoide’, que no era un ser débil y pasivo, la mujer siguió siendo la expresión de debilidad y de pasividad dentro de la estructura de dominación propia de la antiquísima razón patriarcal sobre la que se ha organizado la eticidad de nuestros países hasta nuestros días”. Debemos notar pues que con el movimiento de las “Madres de Plaza de Mayo”, ha quedado “planteada entre nosotros la otra gran figura hegeliana, las de ‘el Varón y la mujer’, y con ella la repetición y reformulación del mito de Antígona” (Roig, 2011, p.203).

Las Antígonas argentinas, “las Madres de Plaza de Mayo”, revelan la *emergencia* de una nueva figura de la resistencia ético-política latinoamericana. Su lucha origina una nueva fase de moralidad. Posicionado en el paradigma histórico-normativo que representa la resistencia de las Madres contra la dictadura militar argentina, Roig puede ver que “Hegel se hizo cargo de la figura de

Antígona, genialmente presentada por Sófocles en su tragedia, sin poner en tela de juicio en ningún momento la condición femenina que allí se nos describe y en la que la mujer aparece como un ente subordinado por naturaleza”. Pues Hegel se siente en posición de “ver en la imagen de Antígona, sin error, la expresión de uno de los principios de la asociación humana, el de la subjetividad”, por más que se trate, “y de ahí lo forzado, de un ser que es por sí nada más que subjetividad”. Es que para Hegel, la “objetividad, vale decir, la universalidad que alcanza su máxima expresión con el Estado, es, por el contrario, fruto de la racionalidad en cuanto propia del varón”. De modo que al “conflicto lo ve –y en esto no sin apartarse de la visión que expresa Sófocles y a través de él la viejísima racionalidad patriarcal– entre las leyes oscuras de la tierra (*tellus*) que se expresan a través del ser femenino y las claras, apolíneas y por eso mismo universales, del principio masculino”. De este modo, observa Roig, “la importante distinción establecida por el propio Hegel entre ‘moralidad’ y ‘eticidad’ o entre una moralidad subjetiva y otra objetiva, quedó sumergida en un nivel ideológico, en el más claro ejercicio de la función de ocultamiento”, pues el filósofo alemán no “percibe que las formas de subjetividad, que constituyen la ‘moralidad’ son tanto femeninas como masculinas y que no depende de la feminidad o de la masculinidad que podamos o no ponernos en lo universal”. Frente a este límite patriarcal-logocéntrico, Roig argumenta que si “Antígona expresa la conflictividad entre lo subjetivo y lo objetivo de un modo tan patético, es porque ella, como tantos otros seres humanos, mujeres y varones, padecen formas de opresión y de discriminación en nombre de una ‘racionalidad’ pretendidamente universal con la que los sectores que detentan el poder regulan y establecen ese nivel que Hegel ha caracterizado como «eticidad»”. Sin embargo, la experiencia de las Madres de Plaza de Mayo, según Roig, lo que revela es que había “nacido un antiguo símbolo, mas, del mismo modo que Calibán significó una lectura distinta de la vieja figura de ‘el Amo y el esclavo’, ahora se trata, de la misma manera, de

una lectura diversa de la tragedia sofoclea”. Desde este horizonte, se advierte que “a diferencia de la heroína clásica, no se han encerrado en el cumplimiento de oscuras leyes de la tierra o de la naturaleza, sino en la lucha por una subjetividad creadora de una nueva eticidad” (Roig, 2011, p. 207).

La singularidad de la relectura de *Antígona* y de Hegel que propone Roig desde la simbólica latinoamericana, acredita “una lectura diversa de la tragedia sofoclea”¹. En cualquier caso, la lectura roigiana

¹La cual no comienza evidentemente, por Hegel, pero al que sí le debe demasiado. Al pasar recordemos que para el Hegel de la *Fenomenología*, si puede ser que “el derecho, que se mantenía a la emboscada, no esté presente, para la *conciencia* que obra, en su figura propia y peculiar, sino solo *en sí*, en la culpa interior de la decisión y del obrar”, sucede que “la conciencia ética es más completa, su culpa es más pura, cuando *conoce de antemano* la ley y el poder al que se enfrenta”, pues “lo toma por violencia e injusticia, por una contingencia ética, y a sabiendas, como Antígona, comente el delito”. Entonces aquí la “conciencia ética tiene que reconocer a su opuesto en virtud de esta realidad efectiva; y en virtud de su acto, en cuanto que es su realidad efectiva, tiene que reconocer su culpa” (Hegel, 2010, p. 416). Pero no es el conflicto y la expiación lo que para Roig está en la raíz de la rebeldía de Antígona, sino la nueva eticidad inherente a su moralidad de mujer que resiste la opresión de la ley objetiva. Apelando a un lugar clásico, por ejemplo al especialista en Sófocles Karl Reinhardt, vemos que este muestra que “las categorías y concepciones usuales con las que, desde Hegel, se han esforzado en penetrar en la esencia de *Antígona*”, a saber, “la causa triunfante y la causa perdida, el juego y el contrajuego, derecho contra derecho, idea contra ideal, familia contra Estado, culpa trágica y expiación, libertad personal y destino, individuo y comunidad política (Estado, polis)”, en realidad “han sido extraídas de la estética clásica y neoclásica”, por lo que son “excesivamente amplias”. Más allá de esta evidencia, por “su concepción, *Antígona* tampoco es un conflicto de normas, sino la tragedia de dos casos humanos, separados por su naturaleza pero unidos por el *daimon*, que se suceden uno detrás del otro como imágenes contrapuestas” (Reinhardt, K. 2010, 80-81). George Steiner advierte, en términos generales, que la “tragedia es ajena al sentido judaico del mundo”, pues “donde hay compensación hay justicia y no tragedia”. En cambio los “poetas trágicos griegos aseveran que las fuerzas que modelan o destruyen nuestras vidas se encuentran fuera del alcance de la razón o la justicia”. En consecuencia, “Antígona es perfectamente consciente de lo que le sucederá y en las profundidades de su terco corazón Edipo también sabe”, no obstante que se “apresuran hacia sus feroces desastres, atenazados por verdades más intensas que el conocimiento” (Steiner, 2011, p. 22). Y desde la misma clave escéptica, Steiner aduce críticamente, frente a la canonización hegeliana de *Antígona*, que “Hegel trata de articular el expediente de un conflicto *in extremis* que al mismo tiempo vitalice y fortalezca el objeto de su moral provocación (el Estado)”, pues “Hegel trata de conservar dos categorías opuestas que son indispensables a la dialéctica: la estasis primordial (el ámbito del mundo subterráneo y de la mujer) y la dinámica de la historia”, con lo que el “resultado de este intento es una lectura decepcionantemente brutal” (Steiner, 2009, p. 55). Terry Eagleton por su parte ha planteado que para Hegel, la “disyunción entre la autocomprensión de los sujetos

de *Antígona*, antes que los temas universales de la culpa y el destino, el conflicto de valores y la disociación existencial, la peripecia irónica o el *pathos* heroico –aspectos tan reveladores como decisivos de la acción, por cierto–, más bien descifra el *conatus* de la *liberación y dignificación* que encarna la resistencia e integridad femenina ejercida por las Madres.

Lo importante aquí es que Roig, a través de su mediación por la simbólica latinoamericana, hace de la conducta Antígona la fuerza metafórica de la moralidad de protesta latinoamericana. Para ello no debemos olvidar que la función regulativa utópico-libertaria aneja a la palabra-símbolo “América Latina”, opera históricamente en una trama de luchas y resistencias. Roig tiene siempre presente que la particular situación de dependencia tanto colonial como neocolonial latinoamericana, así como las formas de opresión, marginación y miseria que han vivido y viven vastos sectores sociales de nuestro Continente, por causas que no solamente son externas, han generado de modo constante movimientos de emancipación y liberación. Precisamente Roig enuncia que es esa misma experiencia la que, “desde fines del siglo XVIII, ha dado lugar a una moral a la que hemos denominado ‘emergente’, la que tiene como idea reguladora la «dignidad»”. Aquí interviene “el ‘duro trabajo’ de la subjetividad contra la objetividad, de la moral de los oprimidos contra la ética de los opresores”. Análogamente a “Calibán que aprende el lenguaje del amo para maldecirlo, es decir, mostrar su indignidad”, y a “Antígona que no

humanos y sus posiciones históricas y sociales reales, entre las intenciones incorporadas a las prácticas humanas y los procesos que ponen en marcha, es la verdadera dinámica del desarrollo histórico”, en forma tal que sus “efectos sobrepasan nuestros propósitos, que no podamos medir nuestras acciones, que hasta cierto punto obremos en la oscuridad, que la comprensión llegue tras el acontecimiento, son intuiciones comunes a Hegel y a Sócrates”. Para Eagleton, es “esa dislocación entre el impacto y la intención lo que los griegos conocían como *peripeteia*, con lo que no solo sugerían una inversión, sino un tipo de ironía, doble efecto o bumerán: intentar una cosa y que salga otra”. Y esto de modo tal que algunas “acciones trágicas lo hacen a gran escala y quedan espectacularmente desfiguradas, pero al hacerlo, suscriben una indeterminación que se corresponde con la estructura de la conducta cotidiana” (Eagleton, 2011, p. 155).

teme a la muerte y rechaza mediante ella la voluntad patriarcal”. De este modo, Roig exhibe en su lectura que “Calibán y Antígona son las figuras máximas que nos muestran de qué manera el principio conativo constituido en *a-priori* antropológico, impulsa hacia lo universal desde la propia historicidad del ser humano” (Roig, 1993, 2002).

La lectura de la tragedia a través de la simbólica latinoamericana es parte de un diálogo crítico entablado con la simbólica clasicista, a la que también se resemantiza. Ya que junto a la labor de los sofistas, Roig se lanza al rescate del “papel jugado por los grandes trágicos en su constante labor de reelaboración de la gran simbólica griega”. Aquí jugará un rol clave otra palabra-símbolo de la antigüedad clásica: la *apólysis*. En efecto, Roig insiste que mientras Aristóteles en la *Ética* habla de la libertad, de “*eleuthería*: libertad en el sentido de libertad moral, de libertad interior”, “los cínicos en la parte final de la antigüedad clásica, van a dejar de hablar de *eleuthería*, o sea libertad, traducido literalmente del griego, y van a empezar a hablar de liberación y van a usar la palabra *apólysis* que quiere decir desatamiento”. En cuanto “la liberación es desatar”, lo que interesa es “pensar cómo vamos a hacer para que el hombre que está atado a situaciones de alienación, a situaciones de opresión, de miseria, de servidumbre”, se “desate de su alienación, de su servidumbre, de su miseria”, ya que –atestigua Roig por su generación– “en ese desatarse estaba el contenido mismo de la palabra liberación” (Roig, 1993, 1998, p. 300).

La figura de la liberación como “desatamiento”, o sea el punto de vista de la *apólysis*, le proporciona a Roig la posibilidad de introducir un deslizamiento semántico en las luchas genealógico-simbólicas de la filosofía latinoamericana. Lo vemos apartarse de la concepción teológica judeocristiana, para hacer pie en la cosmovisión de la antigüedad clásica. Por esta vía, la simbólica de la *apólysis* es la que conduce a Roig a brindar una relectura de los diálogos platónicos, como

por ejemplo en la imagen de Hippias de Elis, quien “denunció con fuerza lo que en Esquilo aparece como ‘ley de los hombres’ y se puso decididamente bajo el amparo de la «ley de los dioses»”. O el caso de Diógenes de Sínope, por cuanto en los cínicos, una moralidad ligada al retorno a la *physis*, de un lado, y una eticidad degradada por el Nomos de la Polis, del otro, definen “la *areté*, conforme con la cual se ha de vivir”, aquella “fuerza que nos permite descubrir algo que ha sido ocultado por los convencionalismos y que sin embargo es lo que nos han dado los dioses: a saber, la «vida simple»”. Y por cierto, la relación con la mujer y lo femenino suscitada por las ideas de la filósofa Hiparquia, según la “contraposición entre ‘naturaleza’ y ‘razón’ o ‘espíritu’, o entre ‘cuerpo’ y ‘alma’, que serían modos de expresar la oposición de *physis* y *nómos*, sobre las que se han establecido las relaciones jerárquicas entre mujer y varón”, en tanto “no expresan sino dos niveles de racionalidad en los que quedan dadas las funciones impuestas para ambos géneros”. Por lo demás,

[...] la mujer cínica llevó a cabo un doble juego: ya estaba colocada por la sociedad nómica, a saber la organizada sobre las leyes de la ciudad, como “naturaleza” y ella, además, junto con los varones a los que se suma, intenta alcanzar lo que sería, para toda la humanidad, un “regreso a la naturaleza”, mas, sobre la base de la destrucción de la contraposición entre *physis* y *nómos*. (Roig, 2002, p.74)

Los cínicos, representantes de los sectores sociales marginales de la antigua Polis, tenían ya un concepto práctico más que metafísico de la liberación. Es que según Roig, “la libertad a la que ellos aspiraban no era la *eleuthería* platónico-aristotélica, sino que se conformaban con ser ‘desatados’ (*Iyomai*), es decir, liberados de las cadenas que les imponía la dura tradición prometeica que ataba a unos al fuego de las fraguas o de los hornos de cerámica y a las otras al de los hogares”. Por cierto, es sobre esta base, una vez más que Roig evoca *Antígona*, “la célebre tragedia de Sófocles, obra en la que esos dos niveles de

racionalidad, tal como nosotros los entendemos, se nos presentan de un modo ciertamente patético” (Roig, 2002, p.75).

Entonces Roig repara en el hecho de que esta “tragedia se desarrolla toda entera teniendo como eje la contradicción entre las *leyes no escritas e inquebrantables de los dioses, de origen eterno* y de las que *nadie sabe cuándo aparecieron* y las *leyes de la ciudad*”. Las leyes no escritas son “acordes con la vida del sentimiento, básicamente la piedad y el amor fraterno, encarnadas en la figura solemne y noble de Antígona”. Las leyes de la ciudad, mientras, “son decretos del gobernante y tienen un claro sentido político”. Roig retoma su crítica a la lectura canónica hegeliana. Para ello recuerda que de acuerdo con la “lectura tradicional de la que no escapó ni el mismo Hegel, tal como se ve en la *Fenomenología del Espíritu*, la figura de Antígona expresa el modo de ser femenino, más próximo a la ‘naturaleza’ y por eso mismo a los dioses subterráneos, mientras que Creonte, pone de manifiesto lo nómico, como papel exclusivo del varón”. Con lo que, según Hegel, nada “nuevo venía Sófocles a decirnos con esta contradicción y su imaginario social no se salía de pautas largamente establecidas”, pues “basta recordar que lo ‘femenino’ en griego se decía *thélos* y que esta palabra tiene la misma raíz de la expresión latina *tellus*”. Bajo estos términos, “quedaba sólidamente justificado un doble código de moralidad creado para establecer y justificar un sistema de prohibiciones dentro del cual quedaba encauzada la división sexual del trabajo y la interna jerárquica de la sociedad doméstica tradicional”. Creonte es terminante cuando recomienda “tener atadas a las mujeres y no sueltas”. Frente a ello se levanta “la osadía de Hiparquía, dentro del pensamiento cínico”, ya que “se encuentra en su intento de quebrar ese doble código de moralidad mediante el recurso de un ‘regreso’ a una ‘naturaleza’ en la que una misma era la virtud del varón y de la mujer, tal como lo afirmaba Antístenes”, y “de este modo, ese ‘regreso’ significaba un intento de

romper ataduras, un desatar (*Iyo*) dentro de la más pura tradición heraclea” (Roig, 2002, p. 76).

La idea ancilar-emancipadora del filosofar de nuestra América y su teoría crítica de la historia

Permítasenos por último volver sobre la idea de la Filosofía en Arturo Roig. En este sentido, su estudio “La filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar”, reescrito para su libro *Rostró y filosofía de nuestra América* (2011), aporta criterios clarificadores. Allí Roig organiza su concepción de la Filosofía en base tres instancias: la constitución del *a-priori* antropológico, la topología de las miradas del sujeto de la enunciación, y la necesidad de una teoría crítica de la historia. Se comprobará, sobre esta plataforma temática propuesta por el propio Roig, que la idea de la Filosofía Latinoamericana como *sierva de la emancipación*, se inscribe en rigor en el segundo plano identificado por Roig, o sea, a nivel de la tópica enunciativa.

La primera instancia teórica, la cuestión del sujeto latinoamericano, de la constitución su “sujetividad”, es abordada por Roig a partir de su conocida fórmula del “*a priori* antropológico”, del que aquí nada más consignaremos dos aspectos: que es contingente y que es un ejercicio de valor. Esto acompaña la preocupación de Roig por precisar que en “todos los casos de lucha por la constitución de nuevos constructos *sujetivos*, por parte de grupos humanos ignorados, marginados, sometidos, explotados o simplemente desconocidos humanamente, se han producido formas discursivas –orales o escritas– que han expresado aquella inquietud”. En estas formas discursivas, añade Roig, “han cuajado fórmulas de autoafirmación que expresan, a la vez, *auto-reconocimiento* y *auto-valoración* que han funcionado como principios reguladores de acción política, social o simplemente cultural”. Históricamente, ello revela “un inquietante panorama de la riqueza ignorada que encierran las formas discursivas con las que se

expresa la emergencia, debiendo aclarar que no siempre su manifestación se da en el plano de la discursividad” (Roig, 2011, p. 237).

La segunda instancia teórica nos conduce a su planteo topológico de las miradas del sujeto, cribadas previamente por la tematización ontológica de sus “modos de objetivación”. Tengamos en cuenta para ello que entre sus determinaciones conceptuales, Roig considera que no hay una Filosofía pura y abstracta, sino más bien un “procurar filosofar y existir”, concretado por parte de la singular “Filosofía Latinoamericana o iberoamericana”. En este ámbito de pensamiento situado, la relación filosofía-cultura es central. A cuenta de aceptar que la relación filosofía-cultura involucra el mundo de mediaciones a través de las cuales ponemos en juego la función objetivadora. Claro que Roig asume que la mediación más universal de todas, la mediación de las mediaciones posibles, es la objetivación lingüística. Por ello la Filosofía debe hacerse con su propio lenguaje, que siempre se las trae. No puede menos que a auto-comprenderse como una “crítica”. Con lo que la “filosofía de nuestra América” sería una filosofía de los modos de objetivación, sí, pero en tanto saber *crítico* de los mismos. Esta función crítica presenta al menos cuatro aspectos concatenados: a) es contemporánea a los hechos; b) tiene su origen en la propia praxis cotidiana y en la decodificación del saber ordinario; c) es social antes que epistemológica; y d) supone un poner al sujeto fuera de su centro como requisito de la colocación de su propia “sujetividad”.

El cuarto rasgo de la crítica es decisivo para Roig, ya que en este plano del descentramiento que ve manifestarse todas las posibilidades del discurso crítico en general. El sujeto descentrado hace posible la “mirada *ectópica*”. Esta colocación *ectópica* es central, pues exhibe la determinación antropológica que fundamenta, no solo la tarea del filósofo latinoamericano en su rescate del “mirar excéntrico”, sino la apertura de la filosofía latinoamericana con el mundo simbólico de la literatura y el ensayo. Lo que a su vez requiere mostrar su

performatividad lingüística. La “mirada ectópica” deja expuesto asimismo hasta qué punto la filosofía roigiana configura una filosofía del habla y del discurso. Si se quiere, revela, en forma condensada, cómo Roig ha asumido el “giro lingüístico” del siglo XX desde un lugar de pensamiento propio.

En efecto, Roig incorpora en sus análisis el “fuerte sentido de performatividad que caracteriza, en general, el discurso desde sus formas populares de crítica social, hasta las cultas expresadas particularmente en el ensayo y en la novela”, pues en estas prácticas discursivas, opera “un tipo de textualidad oral o escrita en la que la urgencia y las ansias de un mundo mejor, impulsan a borrar los límites entre el decir y el hacer”. Esto revela la importancia que este hecho tiene respecto “del ensayo en el que es visible un fuerte compromiso con el entorno”, o en la “gran novela latinoamericana”. Aquí, el “hecho de que el ensayo fuera definido por Juan Bautista Alberdi como texto abierto, responde a que la actividad en la que el ensayo es la cara literaria, es asimismo un proceso en marcha”. Con el ensayo y la novela latinoamericana, no asistimos únicamente a lo que “un texto verbal o escrito, pueda expresar como resolución o disposición –que sería el ejemplo clásico de un decir performativo– sino que la totalidad del discurso se encuentra teñido de una tendencia performativa”, como si estos dispusieran de “algo así como una estructura soterrada ilocucionaria que estaría generando su sentido performativo, más allá de aquellas formas que se presentan gramaticalmente como actos de habla”. Claro que “sin ignorar que el pensamiento no se reduce a libros, la filosofía de nuestra América quiere organizarse sobre un corpus a través del cual podamos reencontrarnos con formas discursivas que sean a la vez actos de dignidad humana o, por lo menos, que los impliquen” (Roig, 2011, p. 242)

Como parte de la segunda instancia teórica, Roig propone, junto a la *mirada ectópica*, la mirada *utópica*, donde interviene la diferencia

entre su función discursiva y su forma narrativa. Las ideas regulativas responden a la función discursivo-trascendental de la utopía, que necesita objetivarse en relatos históricamente determinados. En este punto, Roig nos remite de nuevo a la cuestión simbólica. Pues las ideas regulativas “pueden ser expresadas en aquel tipo discursivo breve del que hablaron los griegos (*brajéislógoi*)”, donde una “sola palabra puede ser un mundo y encerrar una idea reguladora de modo pleno y rico, son las palabras-símbolo con las que los sectores emergentes han acuñado sus ilusiones y sus exigencias de reconocimiento y dignidad”. Con esto, la “mirada *utópica*, ventana hacia modos posibles y deseables de convivencia humana”, habilita la mirada “*neotópica*” o “*politópica*”. A su vez, para identificar los rasgos de la “mirada *neotópica*”, Roig cree necesario “regresar en este momento a la vieja retórica aristotélica”. Hay que volver a la *Retórica* de Aristóteles, cuando “se habla de ciertos ‘lugares’ (*tópoi*) a los que el orador puede ir a abreviar, como si fueran manantiales, ciertas verdades consentidas, compartidas o consensuadas, desde las que se puede montar un discurso apto para ser, por eso mismo, escuchado y aceptado”. En este plano, se requiere “del saber del otro para establecer nuevos saberes, no con la mera intención retórica del convencimiento más allá de la verdad o de la justicia, sino con el deseo de asegurar un discurso con un respaldo comunitario en vistas de aquella dignidad humana de la que hemos hablado”. Es preciso entonces “un discurso que tenga como punto de partida un rescate de esos símbolos que por su fecundidad, son siempre nuevos o, por lo menos, reformulables”. Cuyos “*tópoi* no serán los ‘lugares’ de vejez y de curiosidades de una literatura cortesana, o de un mundo *folk* reducido a lo trivial o curioso, o de los prejuicios consensuados que podrían ser apoyo de perversas ideologías”, sino “fuentes vivas y siempre nuevas desde las cuales tal vez podamos darle forma, con una mirada *neotópica* precisamente, a ese pensar que no se avergüenza de declararse *ancilla emancipationis*” (Roig, 2011, p. 243).

La tercera instancia teórica del concepto de filosofía de Roig, nos sitúa ante la relación entre mirada *ectópica* y temporalidad histórica. Aquí el núcleo de su propuesta estriba en señalar la “necesidad de continuar descubriendo las filosofías de la historia imperiales, cuyo modelo paradigmático será siempre el de Hegel, así como señalando todas aquellas otras cuyo uso práctico, más allá de sus limitaciones, las justifique”, y donde el “criterio para juzgarlas será siempre el principio fundador del universo de los valores morales, la dignidad humana” (Roig, 2011, p. 246).

Contar con una teoría crítica de la historia que supere la filosofía de la historia euro-occidental, es uno de los proyectos más prometedores que nos ha legado el pensamiento viviente de Arturo Roig. Esa filosofía crítica de la historia es un capítulo fundamental de la antropología de la emergencia. Roig mismo nos advierte que esa tarea crítica implica la denuncia de las “políticas de la filosofía”. Siempre tuvo presente “que los más ‘puros’ textos filosóficos, no son ajenos a un encuadre político, sin que por eso dejen de ser filosóficos”. Por lo mismo, Roig supo que esta cuestión, “a pesar de la presunta crisis de ciertas posiciones, ha vuelto a ser reconocida en nuestros días como aspecto básico de cualquier intento hermenéutico que pretenda quebrar solipsismos”. Hay pues que “reconocer la existencia de ‘políticas filosóficas’, o modos de hacer filosofía en relación con la inserción de este tipo de saber con el medio social dentro del que surge”. Se trata del “núcleo epistémico” aun presente en los discursos políticos. Son “los enunciados a través de los cuales se intenta ‘fundar’ la palabra y para lo cual lo común consistió en recurrir a lo que el maestro Gaos llamaba los ‘filosofemas’ imperantes en una época”. Pero “el discurso filosófico tiene su modo de ser político”, porque “hay, en efecto, ‘políticas de la filosofía’ y, por su parte, el discurso político es ‘filosófico’ en cuanto requiere de aquel «núcleo epistémico»” (Roig, 1994, 2008, p. 211).

Como se puede apreciar, ante el nexo entre política del discurso y núcleo epistémico, Roig está pensando “en este caso en la actual Filosofía de la historia y nuestra actual novela histórica, la que tanta importancia ha adquirido entre nosotros desde hace ya unas décadas y cuya relación con el entorno social y político es innegable”. Puesto que “toda aquella densa problemática se ha canalizado, desde ya lejanos inicios, en lo que hemos caracterizado como una Moral de la emergencia”. En consecuencia, la “misión de la Filosofía Latinoamericana sería la de llevar adelante una ‘Teoría crítica de la Historia’ antes que una Filosofía de la historia”, en tal modo que propicie “el rescate de las manifestaciones que la Filosofía de la historia muestra entre nosotros y, de modo muy particular, la que hemos caracterizado como Filosofía de la historia emergente”. Roig postula así “la interrelación transdiscursiva que se da entre esa Filosofía de la historia que hemos caracterizado como emergente y la Moral de la emergencia”. Se trataría así de “remitir la contradicción y lucha que se dan en el plano discursivo entre Filosofía de la historia imperial y Filosofía de la historia emergente, como otro modo de ver la contradicción constante –tan constante como la conflictividad misma de la vida humana– entre *moralidad (Moralität)* y *eticidad (Sittlichkeit)*” (Roig, 1994, 2008, p. 224).

Si esa conflictividad transdiscursiva entre moralidad y eticidad no aconteciera entre nosotros como experiencia de la emergencia, la filosofía que pretende relevar al Búho por la Calandria tal vez no sería sino un ejercicio intelectual entre otros. Y muchos de nosotros no veríamos el porqué de seguir haciendo algo así como “filosofía latinoamericana”. Por lo que en caso de perseverar en su aventura, lo sería a través de las huellas dispersas de un camino. Quijotescaamente esperanzados en su función discursiva utópica, rumbo hacia ese horizonte de posibilidades liberadoras –matinal descampado del

futuro–, que se asoma cada día en las auroras del Sur. O siquiera entre las lagañas de nuestro ensueño.

Bibliografía

CERUTTI GULDBERG, Horacio (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

EAGLETON, Terry (2011). *Dulce violencia. La idea de lo trágico*. Madrid: Trotta.

HEGEL, Georg W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Gredos.

REINHARDT, Karl (2010). *Sófocles*. Madrid: Gredos.

ROIG, Arturo Andrés (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG, Arturo Andrés (1976). Función actual de la Filosofía en América Latina. En A. Ardao y otros, *La filosofía actual en América Latina* (p. 135-152). México: Grijalbo.

ROIG, Arturo Andrés (1985). Acotaciones para una simbólica latinoamericana. *Prometeo*, (2). México: Guadalajara.

ROIG, Arturo Andrés. (1991) [1983]. La 'historia de las ideas' y sus motivaciones fundamentales. En *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

ROIG, Arturo Andrés. (1998) [1993]. Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Andrés Roig. En *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés. (2002) [1993]. Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética. En *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés (2002). La primera propuesta de una filosofía para la liberación en Occidente: el 'regreso a la naturaleza' en los sofistas, los cínicos y los epicúreos. En *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés. (2007). Necesidad de una segunda independencia. En H. Biagini y A. A. Roig (Comps.). *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación*. Buenos Aires: Aguilar.

ROIG, Arturo Andrés. (2008) [1989]. Tras las huellas dispersas de nuestra filosofía. En *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego.

ROIG, Arturo Andrés (2008) [1991]. Un escribir y un pensar desde la emergencia. En *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego.

ROIG, Arturo Andrés (2008) [1994]. La filosofía latinoamericana, la filosofía de la historia y los relatos. En *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego.

ROIG, Arturo A. (2009) [1981]. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana

ROIG, Arturo Andrés. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.

STEINER, George (2009). *Antígonas. Una poética y filosofía de la lectura*. Barcelona: Gedisa.

STEINER, George (2011). *La muerte de la tragedia*. Madrid: Siruela.

ZEA, Leopoldo (1972). *América como conciencia*. México: UNAM.

Roig contra Roig: la capacidad de los dominados, la fuerza del pensamiento y la perspectiva de la emancipación *

Patrice Vermeren

Universidad de París VIII

Mendoza, 23 de diciembre de 1994.

Señor
Patrice Vermeren
(...) 75004 Paris

Mi estimado colega:

Fue para mí una sorpresa muy grande haber recibido su amable carta del 27 de julio, junto con un bello ejemplar de la revista Corpus dedicado a Victor Cousin. El paquete me llegó con un enorme retraso y por casualidad, pues, hace ya dieciocho años que no vivo en la dirección que Ud. tomo de un libro mío. En 1976 salí exiliado y estuve fuera de mi patria durante diez años y ahora tengo otro domicilio.

Siempre tuve la intención de publicar un libro sobre Jacques y hasta logre que el Congreso de la Nación (con la aprobación de ambas cámaras, diputados y senadores), votara una Ley Nacional que disponía la edición de las Obras Completas de Jacques. Cuestiones de política hicieron que hasta la fecha esa ley no se haya cumplido.

Mucho me interesa conocer lo que Ud. y sus amigos escriban sobre el ilustre pedagogo y filósofo que tan importante papel cumplió en el Río de la Plata, así como sobre el eclecticismo en general. Siempre tuve, asimismo, el deseo de publicar un libro sobre el Eclecticismo argentino, así como le hice con el Krausismo.

* Traducción de Alejandro Moreira y Luis Gonzalo Ferreyra.

Junto a este le envío algunos trabajos que tal vez Ud. no conozca. Además le envío una lista de mis escritos sobre Jacques.

Con la esperanza de que Ud. reciba estas líneas, le ruego que junto con mis deseos de felicidad para estas fiestas, reciba Ud. mis saludos más cordiales,

Dr. Arturo Andrés Roig

Mi actual domicilio es:
Guayaquil 157,
(5519) Dorrego – Mendoza
Argentina

Tal es la carta que Arturo Andrés Roig me envió en respuesta a aquella que yo le había escrito desde la Biblioteca Nacional de Francia donde había leído sus escritos, estampillados con su nombre y su antigua dirección en Mendoza, que databa de antes de su exilio en Quito. Yo venía de defender mi tesis de doctorado *Víctor Cousin, el juego de la filosofía y del Estado* y escribía entonces sobre otro filósofo perseguido en su propio país, Amadeo Jacques, suspendido de su cátedra universitaria en París, proscrito por la reacción que siguió a la revolución de 1848, llegado a la Argentina con su sueño democrático de la filosofía. Descubrí entonces que Roig había escrito sobre Amadeo Jacques, antes de mí y mejor que nadie. No se había contentado con celebrar al rector fundador del Colegio Nacional de Buenos Aires sino que se había remontado a los primeros días de la carrera filosófica de Jacques en Francia. ¿Los estudios platónicos de Roig lo habían conducido a interesarse en la tesis latina de Jacques: *Acerca de la doctrina platónica de las ideas de acuerdo con el testimonio de Aristóteles y de lo que este la censura* (1837), a prologar su traducción en español y asimismo a trabajar también su tesis francesa: *Aristote considéré comme historien de la philosophie?*

Roig contó más tarde cómo el filósofo Coriolano Alberini, un furioso antipositivista, había descubierto esos escritos en ocasión de su estadía en París en 1927, (en el curso de la cual había encontrado a Meyerson y a Bergson y había pronunciado también una conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía), un manuscrito en el subsuelo de la Biblioteca Nacional de la Sorbona y el otro en los archivos de la Escuela Normal Superior.

Coriolano Alberini, director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras había dirigido copia de esos textos a Juan Mantovani al tiempo que hacía promulgar una ley nacional, (la Ley 19817, del 30 de octubre de 1965), por la Cámara de Diputados, con Gregorio Weinberg y Héctor Bravo, previendo la publicación de las obras de Amadeo Jacques por la Imprenta del Congreso. La viuda de Alberini hizo entrega, más tarde, a Roig de esas dos preciosas tesis de Amadeo Jacques –que Roig quiso en vano entregar en donación a la Biblioteca Nacional de la Argentina. Escritos que me mostrara alguna vez con emoción, fustigando la indiferencia del director de la época a recibir tan precioso obsequio.

Pero sobre todo, volviendo a los escritos que mencionábamos más arriba, Roig había resituado a Jacques en la tradición del escepticismo de Víctor Cousin a la luz de un trabajo inédito sobre la influencia del espiritualismo universitario francés en el Río de la Plata, que abría una nueva perspectiva en la filosofía argentina de la segunda mitad del siglo XIX. Mi primer encuentro con Arturo Roig, libresco y epistolar, se produjo entonces bajo el doble signo de la reevaluación de una herencia filosófica olvidada y de la figura de un filósofo perseguido –el exilio forzado de Roig en Quito se me aparecía como el eco contemporáneo de aquel exilio de Amadeo Jacques en Tucumán y en Buenos Aires-.

Fue bajo ese doble emblema que lo encontré una segunda vez, no ya a través de sus obras y su correspondencia sino en una reunión en Chile. Investigador en el CNRS, en aquella época me ocupaba de la filosofía en la Unesco y había propuesto a Federico Mayor fundar la primera Cátedra Unesco de filosofía cuyo director sería Humberto Giannini, un valeroso resistente, *por lógica*, a la dictadura militar de Pinochet y comprometido en la reconstrucción de los estudios filosóficos y de la educación pública en su país. Con Humberto y mis otros amigos chilenos: Patricia Bonzi, Pedro Miras, Rodrigo Alvaayay, Carlos Ruiz-Schneider, Cecilia Sánchez, Marcos García de la Huerta, Carlos Ossandón, Pablo Oyarzún, Guadalupe Santa Cruz, Iván Trujillo, Jorge Vergara, habíamos organizado un congreso latinoamericano sobre *Filosofía y democracia en América Latina y el Caribe*. Arturo Andrés Roig aceptó acompañarnos y pronunció una bella conferencia con el tema «Consideraciones para una filosofía popular de la democracia». Roig invocaba el libro de Roger-Pol Droit (1995): *Filosofía y democracia en el mundo, una encuesta de la Unesco*, para tratar en el presente ese lazo problemático:

Ni la democracia ni la filosofía son conceptos unívocos sino profundamente equívocos y aquellas lecciones de moral cívica en circulación en los programas educativos del Estado, en las que aquellos términos aparecen reunidos, pueden ser las de una democracia liberal, oligárquica o populista, una democracia socialista o incluso las de un gobierno de excepción dentro del marco general de una democracia a la que hay que restablecer tal como lo entendieron las atroces dictaduras militares del Cono Sur latinoamericano. Y la filosofía, por su parte, puede moverse desde los extremos ideológicos justificatorios de la violencia y la muerte hasta las formas de un saber liberador. (Roig, 1997, p. 121)

Roig se había interrogado sobre los modos en que la filosofía latinoamericana podía aportar al esclarecimiento de ese problema siempre complejo y urgente pasando por una evocación magistral de

Simón Bolívar, Francisco Bilbao y José Martí para plantear la cuestión de las condiciones de posibilidad de una «filosofía popular de la democracia». Recuerdo también los debates con Humberto Giannini y con nuestros amigos colombianos Bernardo Correa, Víctor Florián y Guillermo Hoyos-Vásquez, con Jorge Dotti y Susana Villavicencio, de Buenos Aires, Massimo Desiato y Pilar Echeverría de Ocaríz llegados de Venezuela y también con María del Pilar Díaz Castañón, quien llegó un poco más tarde desde La Habana. Yo había pedido a Arturo el favor de prologar el libro que venía de culminar: *Amadeo Jacques, el sueño democrático de la filosofía*. Arturo me ofreció un texto magnífico: «El reencuentro de dos tradiciones» (Roig, 1998). Desde ese momento fuimos amigos, y en cada una de mis estadias en la Argentina lo encontraba con felicidad en Buenos Aires o en Mendoza.

Tuvimos así ocasión de encontrarnos más tarde en un coloquio memorable: *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia*, organizado en agosto de 2008 en la Universidad Nacional de Cuyo en su homenaje (cfr. Vermeren y Muñoz, 2009). En aquella ocasión Arturo había pronunciado una conferencia sobre «Dos visiones de la imaginación en el siglo XIX francés, Amadeo Jacques y Etienne Vacherot». Como siempre, nos sorprendía por la originalidad de sus referencias (los franceses han olvidado a Vacherot, autor de una *Historia crítica de la escuela de Alejandría*, víctima de los ataques del abad Gratry contra su supuesto panteísmo, y expulsado de su puesto de director de estudios de la Escuela Normal Superior por negarse a prestar juramento a Napoleón III, enterrador de la república, él no), así como por su capacidad para pasar por el siglo XIX pensando en el presente. En aquella oportunidad fue un enunciado de una conferencia de Patrick Vauday, de un libro recientemente publicado, que cumplía el mismo rol de garante de la actualidad de una cuestión (al igual que aquella de Roger-Pol Droit mencionada hace un momento en «Consideraciones para una filosofía popular de la democracia»).

Todos sus antiguos estudiantes, ahora sus amigos, y muchos colegas, habían llegado de los cuatro rincones del mundo para dialogar con Roig a partir de su obra, compartiendo el placer que él no escondía de ser el primer actor de esa escena filosófica inédita. El momento más emocionante de aquel homenaje fue quizás el testimonio de su hija Elisabeth, en torno al sueño de su padre de contribuir a la reconstrucción de la universidad donde el compartir de los saberes se volviera garantía de una apertura de la institución a la vida, y garantía de un porvenir para una comunidad humana intelectual y políticamente emancipada. Arturo Andrés Roig habrá sido toda su vida, y permanecerá para las generaciones futuras, como un verdadero profesor, quizás el más digno de toda la historia de la universidad argentina, indefectiblemente atado a la idea de que su tradición, marcada por la Reforma Universitaria de Córdoba, tenía como horizonte contribuir al proceso latinoamericano de liberación (Roig, 1981).

Elisabeth narró también la exclusión del profesor Roig de su cátedra por la dictadura militar y su huida fuera de su país, hacia un exilio forzado en México y luego Quito. En este caso podríamos también ver en esta nueva situación la posibilidad para Roig de una nueva práctica de la filosofía, sostenida a distancia de dos instituciones que buscaban dañarla, subordinarla o suprimirla: el estado autoritario en Argentina y su universidad –degradada de su propia historia y de toda independencia del pensamiento. A propósito de Adorno, Miguel Abensour ha mostrado cómo el exilio desplaza la cuestión política, y que en aquel «el rechazo de la praxis va de la mano con el rechazo de la resignación, puesto que se descubre en ese doble rechazo una nueva exigencia del pensamiento» (Abensour, 1982, p. 198; Vermeren, 1992).

Constatar que «el tiempo de la casa ha pasado», rechazar habitar la propia, ir hasta el final del exilio, es preservar la posibilidad de vivir de otra manera, en una sociedad que realizaría idealmente al individuo

en su verdadera dimensión social. El pensamiento del exilio procede entonces de una inspiración utópica: «el pensar libre y que resiste más allá de sí mismo» sin reificarse en una nueva utopía con la ilusión de un regreso al hogar. ¿Podríamos quizás ubicar ese momento como el del ingreso de Roig a un pensamiento del exilio, en el sentido en que lo comprende Miguel Abensour y lo aplica al filósofo de la Escuela de Frankfurt? Dos indicios permitirán comprometernos en esta vía: es en Quito donde Roig escribirá sus más bellas páginas sobre la utopía; y su regreso a la Argentina, luego de la caída de la dictadura, atestigua su desconfianza respecto de toda ilusión de un nuevo habitar. «Solo la afirmación hasta el final de ese exilio –hacer de cualquier parte su lugar de estancia– puede preservar la posibilidad sin garantías de una vida transformada, de una sociedad justa», escribe Abensour, al tiempo que cita a Adorno. «No puede haber verdadera vida en un mundo que no lo es». Aquello que nos decía Elisabeth de su padre sobre su regreso a Mendoza a la edad de 63 años, es todo lo de que Roig ha dado pruebas hasta su muerte: la intransigencia serena, sonriente y obstinada de su combate filosófico, la reivindicación de una filosofía que rechaza el hecho consumado y toda forma de sumisión o de compromiso con la autoridad, la práctica de una experiencia en común de una reflexión filosófica jamás acabada, que reabre sin cesar las vías de la emancipación.

Poco después recibiría de sus manos el título académico del que me siento más orgulloso, el de profesor honorario de la Universidad Nacional de Cuyo. Viniendo de él, se trataba sobre todo de un reconocimiento de nuestra complicidad en el combate filosófico. Yo había entonces prologado una compilación de algunos de sus textos: retomo aquí con emoción aquellas líneas, que llevan el título «Repensar el siglo XIX filosófico desde Arturo Andrés Roig», puesto que expresan mi admiración por el filósofo (Roig, 2008).

¿Por qué leer hoy a Arturo Andrés Roig? Una respuesta posible sería que su obra, considerable, escaparía a las divisiones convenidas de territorios disciplinarios, los de la filosofía académica o de la filosofía fuera de sí, los de la historia de la filosofía y la historia de las ideas. ¿Se trata de un teórico de una historia de las ideas latinoamericanas en crisis?; ¿o más bien un historiador de la filosofía universal anclado (o perdido) en América Latina? Arturo Andrés Roig pudo sostener que la historia de la filosofía fue reemplazada en el pensamiento latinoamericano por la historia de las ideas, pero en lo que a él respecta no dejó de movilizar conceptos y figuras de la historia de la filosofía, de Platón a Kant y de Hegel a Michel Foucault. ¿Se trata de un profesor de filosofía asido por una interrogación ontológica original del pasado y del presente?; ¿o del fundador de una filosofía de la liberación que desembocaría en un humanismo pleno y una moral de emergencia? De él se ha dicho una cosa y otra. En realidad es Roig mismo quien nubla las pistas. Quizás sea todo eso a la vez; ¿serán entonces las tensiones en juego que revela su obra las que le otorgan esa fecundidad conceptual? ¿O simplemente es un filósofo que intenta replantear, bajo la lectura de la tradición, la pregunta de la emancipación humana con una mirada nueva? La razón por sí misma sería suficiente para volver necesaria y actual la lectura de Arturo Andrés Roig.

Otra buena razón para leer Roig hoy sería la manera, única entre los filósofos de su generación, como pasa por el siglo XIX para pensar el presente. ¿Pero, cuál es su filosofía del siglo XIX? Roig presta atención a las formas discursivas, a sus modos de comunicación, en especial al pasaje del periodismo de ideas al periodismo periódico. Pero también acuerda una importancia decisiva a la institucionalización de la filosofía, y a su objetivo educacional de un pueblo soberano, por mucho tiempo inhallable. Roig, sin embargo, nunca se vio afectado por el virus de la sociología de las élites, su posición permaneció obstinadamente filosófica. Interrogar el siglo XIX filosófico es entonces identificar en

principio su estilo y sus formas de existencia en el espacio público, desde la prensa y la educación hasta la institución escolar y universitaria: artículos, ensayos, fragmentos, tratados, cursos y manuales. De allí la atención privilegiada que mostró por ciertos autores olvidados, puesto que para Roig no hay filósofos menores, sino una interpretación filosófica siempre posible de escritos que traducen o reflejan un pensamiento. Juan Montalvo (Roig, 1995)¹ accede así al Panteón del siglo XIX con la misma dignidad que Domingo Faustino Sarmiento; Simón Rodríguez comparte los mismos honores que Juan Bautista Alberdi; sin hablar de Amadeo Jacques: fue Roig quien le descubrió y le otorgó la función de un personaje filosófico en lo sucesivo ineludible para aprehender los caminos de la filosofía en la Argentina. Y si las formas de elaboración, de comunicación, de transmisión de los saberes filosóficos se estudian en sus propias retóricas, las mismas remiten también a la cuestión de sus destinatarios y en particular a un pueblo cuyo concepto es analizado en extensión y comprensión.

Una tercera razón para leer a Roig sería la consideración que otorga al racionalismo, y en particular al espiritualismo –desde el romanticismo a lo que llama eclecticismo de cátedra– contra la vulgata que querría que el positivismo fuese la *subestructura* metafísica de las ideas progresistas en el nacimiento de las repúblicas de América del Sud, desde José Ingenieros y Aníbal Ponce a Ricaurte Soler. Muy pocos filósofos se enfrentaron al dogma establecido que hablaba de un proceso de cientifización que estaría en marcha en el transcurso del siglo XIX y que iría a la par de un proceso de modernización de la sociedad o de emancipación del proletariado, a excepción de Humberto Giannini en Chile y Arturo Roig en Argentina. Roig realizó estudios decisivos sobre el krausismo, sobre Amadeo Jacques como lector de Leibniz y en el lazo que estableció entre filosofía y democracia, o sobre

¹ Ver especialmente capítulo VII.

la utopía de los utopistas, estudios que dibujan los contornos de un siglo XIX inédito en Argentina así como en América Latina y, por lo demás, se adelantan por mucho sobre el interés que los franceses mostraron tardíamente respecto de su propio siglo XIX filosófico.

No debemos equivocarnos: como todos los grandes filósofos Roig toma a veces prestado palabras de otros, pero siempre para forjar sus propios conceptos. Su siglo XIX puede ser llamado cultural, su proyecto filosófico una inversión de Hegel, pidiendo como efectos morales y políticos la necesidad de una Segunda Independencia y una moral de la emergencia. Pero aquello que constituyó la singularidad de su práctica filosófica, atravesada al infinito por lecturas críticas, confrontaciones polémicas y el trabajo incesante de los conceptos, fue también el hecho de que ella no estaba destinada a los jóvenes para que, vueltos especialistas gracias a la adquisición de competencias técnicas, formaran a su turno a otros especialistas, sino que se dirige a los hombres para que estos cambien su existencia e inventen una nueva manera de vivir. Leer a Roig relejendo el siglo XIX comportará también ese desafío, como diría Miguel Abensour a propósito de la oportunidad de volver sobre Pierre Leroux, figura enigmática del siglo: de plantear al siglo XIX la «cuestión moderna del modo de filosofar que surgió en el momento en que la filosofía, bajo el asalto de diversas crisis (fin del espiritualismo, positivismo, nacimiento de la sociología y del socialismo, etc.) opera un retorno» y hace de una reflexión sobre sí misma el objeto de su interrogación.

El 16 de junio de 2012 Luis Gonzalo Ferreyra sostuvo en la Universidad Paris 8 una excelente tesis de doctorado en filosofía que lleva como título *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig*², la que ayuda a esclarecer su obra en relación con la universidad, desde sus (re)lecturas de Platón y los antiguos. Un miembro del jurado, mi amigo

² Cfr. Ferreyra, 2013.

Stéphane Douailler, evocaba el gesto filosófico de Roig restituido por Ferreyra a la luz de sus análisis de Jean-Toussaint Desanti. Por supuesto, todo pensamiento se vincula con su tiempo: el pensamiento de Spinoza se encuentra en relación con el pensamiento capitalista del mundo holandés, etc. Roig, ciertamente, ha escrito eso: todo pensamiento se inscribe en un contexto histórico que es el suyo. Pero asimismo un pensamiento auténticamente filosófico no se reduce a sus circunstancias. Hay ahí un trabajo del pensamiento irreductible al universo de su contexto histórico. Toda filosofía procede por despertares, hay en ella un conjunto de instrumentos conceptuales, encadenamientos, operaciones, que se encuentran adormecidos, y es necesario despertarlos para responder a una cuestión del tiempo: pues la filosofía habla de su tiempo, pero con palabras que vienen de Homero o de Aristóteles. ¿Cómo despierta Roig a Platón para responder a los problemas de nuestro tiempo? Douailler acreditaba así a Luis Gonzalo Ferreyra haber inscripto a Roig en el campo de la filosofía al considerarlo un filósofo plenamente filósofo, en el sentido de la historia de la filosofía, lejos de una historia de las ideas que pretendiera hacer visibles todas las ideas.

¿Roig contra Roig? Como afirman Douailler y Ferreyra, quizás ocurra que en Francia se intente impedir la reducción de la obra de Roig a no ser más que una historia de las ideas, porque queremos que su recepción aquí sea la de un filósofo, de ese gran filósofo que Roig no ha dejado ni dejará de ser mañana.

Bibliografía

ABENSOUR, Miguel (1982). La théorie critique: une pensée de l'exil? *Archives de Philosophie*, 45(2), 179-200.

FERREYRA, Luis Gonzalo (2013). *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig. Vers une philosophie de la libération latino-américaine 1945-1975*. Paris: L'Harmattan. (Coll. La philosophie en commun).

ROIG, Arturo Andrés (1981). Un proceso de cambio en la Universidad argentina actual (1966-1973). En A. A. Roig, *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina* (p. 145-171). México: CCYDEL, UNAM.

ROIG, Arturo Andrés (1995). El pensamiento social de Juan Montalvo. Sus lecciones al Pueblo (2ª ed.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.

ROIG, Arturo Andrés (1997). Consideraciones para una filosofía popular de la democracia. En H. Giannini y P. Bonzi (Coords.), *Filosofía y democracia* (p. 119-129). Santiago de Chile: LOM.

ROIG, Arturo Andrés (1998). El reencuentro de dos tradiciones (prefacio). En P. Vermeren, *Amadeo Jacques, el sueño democrático de la filosofía* (p. 9-20). Buenos Aires: Colihue. (2001). Paris: L'Harmattan. (Edición francesa).

ROIG, Arturo Andrés (2008). *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

VERMEREN, Patrice (1993). *Filosofías del exilio*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

VERMEREN, Patrice y MUÑOZ, Marisa (Coords.) (2009). *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig*. Buenos Aires: Colihue.

Agenda para un diálogo inter-filosófico sur-sur¹

Enrique Dussel

*Emérito de la Universidad Autónoma Metropolitana
y de la Universidad Nacional Autónoma de México*

El diálogo intercultural que se viene cultivando desde el comienzo del siglo XXI, como una prioridad cultural y política, debe fundarse epistemológica u ontológicamente en un diálogo inter-filosófico mundial. Sin embargo, habiendo una desproporción en el ejercicio del poder (cultural, político, económico, militar, de razas, géneros, etc.) del Norte (principalmente de Europa y Estados Unidos, pero no solamente) sobre el Sur (el antiguo mundo colonial estructurado desde el siglo XVI y agravado desde la Revolución industrial en América Latina, África bantú, mundo árabe-musulmán, Sudeste asiático y la India, y China que sin ser colonia sufrió los embates de Occidente desde el siglo XIX), se hace necesario primeramente que las comunidades postcoloniales establezcan entre ellas dicho diálogo inter-filosófico. Y esto, también, porque la filosofía moderna occidental decretó la inexistencia como filosofía *estricta* de todo el ejercicio filosófico en dichos países que soportaron el colonialismo de las metrópolis europeas. Es necesario entonces que los filósofos del Sur se reúnan teniendo en cuenta su propia existencia, y desde las tradiciones que hayan cultivado en la filosofía regional desde su origen, pero primeramente desde el siglo XVI, siglo en el que

¹ Ponencia presentada en el I Diálogo Inter-filosófico Sur-Sur organizado por la UNESCO (Rabat, Marruecos), junio de 2012.

comienza la hegemonía europea, a fin de poder aclarar posiciones, desarrollar hipótesis de trabajo y poder, posteriormente, entablar un diálogo inter-filosófico fecundo Sur-Norte, con una *agenda* bien establecida previamente por las filosofías de los países llamados periféricos, subdesarrollados, y que bien pueden interpretarse como explotados por un capitalismo colonialista que hoy se globaliza y está en crisis.

Deseamos exponer nuestras opiniones a manera de simples tesis que puedan servir para el diálogo, para ser falsadas por el debate a fin de que se alcance un consenso de los temas centrales, prioritarios y por jerarquía de importancia, para futuros diálogos más específicos, donde se podrían profundizar dichos temas para alcanzar acuerdos que puedan llevarse a cabo en el ejercicio docente de la filosofía en escuelas secundarias, universidades, institutos, que generen nuevas hipótesis de trabajo y proyectos de investigación novedosos, a partir de este nuevo paradigma filosófico.

1. Sentido de una agenda de temas filosóficos a ser discutidos en el diálogo Sur-Sur

Pienso que, en primer lugar, para poder realizar en el futuro un diálogo fecundo, es necesario que un grupo de filósofos críticos del Sur, no de los que meramente enseñan o comentan a los filósofos del Norte, discutan profundamente y con suficiente tiempo, cuáles son los problemas, los temas, las hipótesis de reflexión a los que deberían abocarse en el futuro. En dichos encuentros irían abordando, en el orden acordado, cada uno de los temas o hipótesis fundamentales, para profundizarlos en comunidad de diálogo y llegar a consensos que permitan ir elaborando un acuerdo mínimo, suficiente y necesario para una filosofía futura planetaria (no solo del Sur, sino igualmente en el Norte).

Habría que, para alcanzar dicho consenso (y en su orden de importancia), discutir detenidamente cuáles son los temas más relevantes. Esto supone ya una reflexión filosófica crítica que serviría para inaugurar desde un punto cero dicho diálogo. No habría que discutir un tema específico en este primer encuentro, sino reflexionar sobre el sentido de la situación de la filosofía postcolonial actual, de las causas de su postración, de su pretendida inexistencia, de su aparente infecundidad, de su invisibilidad ante los ojos de los propios filósofos de la llamada periferia. ¿Por qué se llegó a esta situación? ¿Cómo puede revertirse esa aparente inexistencia de las filosofías regionales del Sur? ¿Cuáles son los temas que deben estudiarse y con qué orden? Como en otras regiones postcoloniales o del Sur, las historias de nuestras filosofías regionales, algunas con antigüedad de siglos (y hasta milenios), han comenzado a escribirse por vez primera o se van renovando con nuevos criterios. Hace tiempo que la historia de *nuestras* filosofías dejó de ser el centro de la formación de *nuestros* estudiantes universitarios en filosofía. Simplemente aplicábamos los planes de estudio vigentes en las universidades europeas o norteamericanas (esto último después de la llamada Segunda Guerra Mundial). Esto manifiesta un estado de cosas nefasto, fruto de un colonialismo cultural que debe enfrentarse.

Discutir por orden cuáles son *los factores que impidieron el desarrollo de nuestras filosofías regionales del Sur* pareciera que debe ser el primer tema de la agenda a ser abordado con plena conciencia de su importancia.

2. La modernidad metropolitana y los mundos coloniales

Pienso que toda filosofía fue siempre inevitablemente etnocéntrica (la china, indostánica, griega, romana, árabe, amerindia, etc.), ya que a partir de una cierta ingenuidad ontológica, consideraba a su propio mundo (su totalidad cultural como comprensión del sentido

de la existencia humana) como el centro en torno al cual rotaba la humanidad. Ese etnocentrismo, sin embargo, era empíricamente local, regional. Aún el inmenso imperio chino, que siempre se tuvo como el “centro” del universo, no dejaba de ser particular y tenía una oscura conciencia que había en su entorno, cercano y lejano, otros pueblos que si juzgaba como inferiores no dejaban su conciencia del todo tranquila, porque se sospechaba que el conocimiento era limitado y que una inmensa exterioridad ignota, dejada en las tinieblas y en lo tenebroso de lo inexplorado, podía irrumpir en cualquier momento. Relatos de viajeros esporádicos contaban aventuras en regiones desconocidas, a los que no se les daba mucho crédito pero, de todas maneras, alimentaban esa conciencia nunca del todo clara de estar rodeados por fantasmas, seres monstruosos, abismos insondables, como el Atlántico era representado por los europeos sitiados por el mundo árabe-musulmán en la llamada por ellos Edad Media.

Sin embargo, el etnocentrismo tradicional alcanzó, como veremos, por primera vez en la historia de la humanidad los confines mismos del Planeta, y pudo comenzar a desplegarse por la circularidad de la tierra en pleno siglo XV de la era común. Sean los chinos, los portugueses o los españoles, pudieron por medio de una navegación sumamente desarrollada empíricamente dar la vuelta al esférico planeta Tierra, y se pudo entonces convertir el mero etnocentrismo *particular* en un etnocentrismo *mundial*. Se trata de la expansión *moderna* de la Europa mediterránea primero, y posteriormente de la Europa del norte, y el inicio del fenómeno que hoy denominamos la globalización.

La modernidad europea surge simultáneamente gracias a la centralidad mercantil del Atlántico norte (que deja atrás al mar Mediterráneo), al fenómeno del capitalismo, que en su primera etapa mercantil acumula dinero (que devendrá capital), al eurocentrismo, a la revolución científico tecnológica. Nace igualmente una filosofía

moderna que se arrogará el privilegio de ser el único despliegue de la razón humana por sobre los relatos míticos (y con ellos desacredita todas las religiones universales y particulares del Sur). Esta filosofía tiene no solo la pretensión de ser universal, planetaria, expresión de la razón humana como tal, sino que al mismo tiempo valora a las otras filosofías regionales del Sur (china, indostánica, árabe, latinoamericana, etc.) como “atrasadas”, ingenuas, particulares. Toda su argumentación (iniciada ya al final del siglo XV en el choque cultural que consistió la conquista de España en el mar Caribe) se concentra en mostrar la superioridad de la civilización europea, y poco a poco de su filosofía. Esto impedirá, junto a la ocupación militar, la destrucción de las vías comerciales anteriores, el posterior desarrollo de Europa, a las otras culturas que desplieguen una nueva perspectiva de la historia mundial que el original *sistema-mundo* inauguraba. Pretendían defenderse estas culturas coloniales repitiendo el valor de sus glorias pasadas, pero no podían dar cuenta de los nuevos acontecimientos ni podían crear argumentos contra esa pretendida superioridad. De hecho fueron como arroyados por los acontecimientos y no pudieron hacer frente durante siglos a la nueva filosofía europea.

Este panorama no debe ser exagerado, porque en realidad hubo alguna creatividad particular en todas las regiones del Sur, pero pronto no serán recogidas en historias regionales de las filosofías comparadas con el avance de la filosofía moderna europea que, desde Descartes, cobrará indiscutida hegemonía aun entre las élites coloniales.

Un cierto juicio histórico se expandió en la periferia. Era verdad que se practicaba un discurso filosófico en el Sur con figuras localmente importantes, pero ¿cómo podía compararse con el pensamiento de Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Sartre o Carnap? La pregunta era mal planteada y por ello la respuesta era parcial y encubridora. En América Latina se dijo hasta hace poco: “¡No hay una filosofía latinoamericana!”, si por filosofía se entiende la práctica de ese discurso teórico tal como

lo cumple la filosofía moderna europea. Pero ciertamente hay numerosos filósofos, corrientes filosóficas que en la región latinoamericana fundamentaron procesos culturales, políticos, económicos o tecnológicos, y que interpretaron el sentido de la vida de nuestra región cultural. Pero tuvieron reconocimiento regional, no global, propio de una cultura periférica.

Deben entonces meditar-se detalladamente las causas que produjeron el eclipse de las filosofías del Sur, para tener clara conciencia de los factores negativos que deben ser superados para hoy poder emprender el crecimiento de las filosofías del mundo poscolonial, periférico o dominado por las metrópolis europeas, cuya dominación no fue solamente militar, económica o política, sino igualmente ideológica, cultural, y en su fundamento *filosófica*.

3. La expansión económica-tecnológica colonial

Europa se encontraba completamente limitada, asediada por los muros del Imperio otomano a finales del siglo XV. Los musulmanes sitiaron a Viena hasta bien entrado el siglo XVII, y desocupaban Granada (la última región exponente del esplendor del antiguo Califato de Córdoba) en enero de 1492. La Europa latino-germánica (no la bizantina u oriental) periférica, subdesarrollada, arrinconada por el mundo islámico no podía conectarse con el “mundo antiguo” (el “old world” de Adam Smith), sino por los puertos de las ciudades italianas desde donde dominaban el tráfico del Mediterráneo oriental y de ahí, por el Egipto fatimita o la Siria antioqueña, hacían contacto con Bagdad, o con las caravanas que llegaban hasta China por los desiertos del norte, a la India por Kabul; también al norte del Mar Negro hasta Constantinopla, o por el Mar rojo o el Golfo pérsico hacia el Indostán y el mar de la China. Esa Europa sitiada y oscura (la denominada “Edad

Media”)² solo podía desbloquear su aislacionismo por el norte (y será el principado de Moscú que se internará en Siberia y llegará al Pacífico al comienzo del siglo XVII), o por el occidente: por Portugal y España. El descubrimiento de la carabela en 1441, el dominio lento de los Océanos gracias a mapas chinos del Atlántico y el Pacífico, la brújula y otros instrumentos igualmente chinos (la China tenía un avance de más de cuatro siglos con respecto a la tecnología, a la ciencia, y a la astronomía europeo medieval), permitió descubrir y manejar (*manage*) el nombrado Océano Atlántico, que se convertirá en el centro geopolítico de la modernidad europea. El desarrollo de la tecnología naviera y militar permitirá a Portugal adueñarse de las vías comerciales oceánicas de África, del Océano Índico, de la India, de Malaca y las costas de la China y el Japón. España instalará el *primer colonialismo europeo continental* en América Latina sobre los pueblos originarios (Mesoamericanos, Incas, Tupi-Guaraní, etc.) durante tres siglos (desde finales del siglo XV hasta comienzos del siglo XIX aproximadamente).

Esta expansión, debido a un mayor desarrollo de la estratégica y de la tecnología militar respecto a las culturas de América Latina, instalará en la primera modernidad temprana³ un sistema económico capitalista mercantil-dinerario de extracción de plata, oro y productos coloniales, mediante la dominación inhumana de los indígenas americanos y la *slave trade* que involucrará al África occidental en un triángulo de la muerte: África-América Latina-Europa. De Europa se transportaban armas al África; de allí esclavos hacia América Latina (y posteriormente al sur de las colonias inglesas en América), cuya venta permitía obtener plata y oro (dinero) y productos tropicales (azúcar,

² Nombre de una edad histórica solo válida para Europa. El mundo islámico vivió el esplendor urbano y mercantil en la Edad Media europea.

³ La segunda *Modernidad temprana* será hegemonizada por Holanda, la tercera por Inglaterra, para pasar a la *Modernidad madura* gracias a la Revolución industrial, comenzada en el Valle de Río Amarillo en China, y floreciente definitivamente en el Reino Unido a finales del siglo XVIII.

cacao, tabaco, etc.) que se vendían en Europa o se acumulaba en sus bancos. Era el tiempo de la “acumulación originaria”.

Posteriormente holandeses, ingleses, franceses y daneses llegarán a la India y al Asia, y el comercio capitalista con centro en Europa cobrará dimensión mundial.

Lo trágico de la constitución de un *sistema-mundo* económico capitalista es que el mundo colonial será interpretado como habitado por seres humanos explotables, de segunda categoría (antropológica, ontológica y ético-políticamente, como veremos). Eran sub-humanos a los que la civilización europea al dominarlos les concedía simultáneamente algo de humanidad. La colonialidad era interpretada desde Europa con un don: el don de la humanización. Esta ideología debajo de todas las ideologías modernas reinó hasta el presente.

4. La expansión político-militar colonial

La expansión económica (el sistema mercantil capitalista, en las haciendas y la mita latinoamericanas, la esclavitud africana, el comercio desigual hasta la guerra del opio con el Extremo Oriente) fue siempre antecedida por una agresión político-militar. Una Voluntad de Poder eurocéntrica organizó ejércitos de ocupación que cuando tuvieron ventajas tecnológico-estratégicas dominaron las estructuras políticas de poder instaladas, sean reinos o etnias en América (desde finales del siglo XV), en África y en Asia (continentalmente desde finales del siglo XVIII). Los Estados modernos nacientes (en España, Portugal, Provincias Unidas de Holanda, Inglaterra, Francia, Dinamarca, etc.) fueron desde su origen a) *cristiandades* (los reyes dominaban sus

iglesias)⁴, b) *coloniales*, c) mercantil-*capitalistas* y d) *eurocéntricas* (todos estos adjetivos se predicán simultáneamente).

La *colonialidad del poder*⁵ metropolitano europeo, de las llamadas potencias metropolitanas, ejercieron una dominación de muy diversos tipos sobre sus colonias dependientes. El rey europeo de cada una de las potencias metropolitanas ejercía un poder político monopólico e incuestionable sobre todos los súbditos coloniales. La colonialidad de los miembros de las comunidades coloniales impedía que fueran propiamente ciudadano; no eran sujetos de derechos políticos o humanos equivalentes a los derechos de los sujetos europeos metropolitanos. No era para Europa contradictorio (por la concepción europea del derecho, que Carl Schmitt describe adecuadamente sin descubrir su eurocentrismo) que la Revolución francesa promulgara la lista de los Derechos humanos universales⁶, y que al mismo tiempo estipulara en el *Code noir*, válido para la colonia Haití, los deberes de los esclavos en el Caribe. Esos esclavos, es evidente, no eran considerados *humanos* ni sujetos de los nuevos Derechos *humanos universales* proclamados por una revolución metropolitana burguesa y colonialista en Francia (que interpretaba reductivamente como *iguales, fraternos y libres* a los ciudadanos metropolitanos, y pero como *desiguales, dominados y esclavos* a los *no-humanos* del Sur⁷.

⁴ El concepto de “Cristiandad” véase en mi obra: Dussel (2007, § 4.2, [39 ss], p. 79 ss); y en Karl Löwith (1964, II parte, cap. 5).

⁵ Concepto acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano.

⁶ Es decir, en la “universalidad” de dichos derechos se excluían a los sujetos coloniales: era una particularidad con pretensión de universalidad, o una universalidad ideológica efectivamente particular y excluyente de la humanidad colonial, tema de la filosofía política del Sur no tratada ni por Hobbes, Locke, Hume, etc.

⁷ La *no-humanidad* de los seres humanos del Sur o las regiones post-coloniales llega hasta nuestro tiempo. Los muertos de la población agredida en Irak o Afganistán no cuentan *tanto* como los *boys* que pierden su vida en la agresión.

Los países metropolitanos europeos contaron con instituciones políticas que se ocupaban de los problemas de ultramar (desde el *Consejo de Indias* instituido en España a comienzos del siglo XVI). Estas instituciones político-militares se encargaban de *vigilar*; y *castigar* en su defecto, la extracción de riquezas de las regiones coloniales, sin tener en cuenta ninguna reciprocidad con respecto al trabajador colonial (indígena que trabajaba gratis, esclavos o mestizos explotados). No se trataba de un intercambio comercial simétrico (cuando se paga el valor equivalente de la mercancía transportada al centro), sino que era simplemente un robo del valor de cambio expropiado gracias a la presencia de un poder militar que impedía al mundo colonial pedir un justo pago por la dicha extracción de su riqueza del Sur. La coacción violenta militar garantizaba el robo económico, que no era considerado endeudamiento del centro metropolitano con respecto a las colonias, y que mereciera el justo pago de intereses, sino que era apropiación directa del bien ajeno por un pretendido derecho de conquista, que fue siempre solo la imposición por la fuerza militar. J. Habermas con razón indica que todo consenso debe alcanzarse por la participación racional simétrica de los afectados; el colonialismo político fue la imposición asimétrica por la fuerza no de un consenso racional, sino de la *Voluntad de Poder* irracional del centro sobre la periferia. Sin embargo, los filósofos del centro hablan hoy de derechos, de simetría, de democracia (y hasta no critican las guerras que se hacen en el presente “para implantar la democracia” en países atrasados del Sur) sin antes haber reconocido cinco siglos de violencia político-militar colonial irracional y anti-democrática.

La filosofía política del Sur debe hoy pensar nuevamente toda la tradición filosófica desde Hobbes o Locke, hasta la Escuela de Frankfurt, C. Schmitt, A. Badiou o G. Agamben, por nombrar algunos, que no han podido superar el eurocentrismo que acompañó siempre la

expansión política moderna de Europa, y hoy también de Estados Unidos.

5. La justificación ontológico-filosófica colonial

En efecto, la praxis colonial contó desde el inicio (y ahí comienza la filosofía moderna europea que tiene pretensiones de universalidad, por desgracia pretensión aceptada por la mayoría de los miembros de la academia filosófica del Sur) con una justificación filosófica. Esa justificación era de carácter antropológico (el ser humano europeo era superior a los del Sur, como en la interpretación de dicha superioridad por parte de Ginés de Sepúlveda en su relectura de Aristóteles en el siglo XVI, o de I. Kant en el siglo XVIII con fundamentación en los climas de la Tierra), histórica (donde Europa era “el centro y el fin de la historia universal”, por ejemplo para Hegel), ética (en cuanto la inclusión en la cultura europea de los pueblos americanos, africanos o asiáticos, imponiéndoles su visión de una ética no convencional, individualista, racionalmente argumentada, universal y no meramente particular como en las culturas del Sur), etc., y probaba la legitimidad del colonialismo.

Pero la fundamentación última fue ontológica. El “Yo” europeo, que había enunciado prácticamente un siglo y medio (en 1492) “*Yo* conquistó el nuevo mundo”, es decir, al Sur, argumenta ahora ser el fundamento ontológico como “Yo”. Esa “yoidad” (*Ichheit* diría un alemán) era inadvertidamente europea: un “Yo” europeo pretende descubrirse a sí mismo como universal, último, que se sabe a sí mismo, y que puede reconstruir desde él mismo *todo el mundo* (todos los otros mundos también del Sur). René Descartes, en la segunda modernidad temprana, en Amsterdam (años antes provincia española), alumno de jesuitas (orden religiosa española) expresa el *Ego cogito*. Ese *Ego*, el *Yo*

*européo*⁸ metropolitano es el fundamento filosófico-ontológico de lo que M. Heidegger denominará el “mundo” (*Welt*) en *Ser y tiempo* (1927)⁹. En 1637, en el *Discurso del Método* se tiene el manifiesto de la filosofía moderna europea que pasa por ser la filosofía universal de los últimos cuatro siglos¹⁰. Superar esta visión eurocéntrica es exactamente el primer objetivo de un diálogo entre los filósofos del Sur, de las regiones post-coloniales (que seguimos siendo coloniales epistemológica y filosóficamente en la gran mayoría de nuestros claustros filosófico-académicos de las universidades del Sur). Somos en gran parte *comentadores* de esa filosofía moderna europea, y no pensadores de nuestra realidad negada, y no-pensada por esa filosofía con pretensión de universalidad.

La colonialidad filosófica es doble: a) en el centro, por la pretensión de universalidad de su filosofía regional europea y metropolitana desde el siglo XVI (la primera modernidad temprana tiene una filosofía ético-política pre-cartesiana que ha desaparecido de las historias de la filosofía moderna); b) en la periferia, en el Sur, por la aceptación como una evidencia de suyo de que dicha filosofía europeo moderna es la filosofía universal de los últimos siglos. Esto último supone, por su parte, a) ignorancia de la propia filosofía regional de la periferia desde sus orígenes (anterior y junto a la modernidad europea); b) evaluación negativa del sentido de la propia filosofía en los últimos cinco siglos; c) definición de filosofía como comentario de la pretendida universal negación aun de la existencia misma de la propia filosofía; además se argumenta en pro de su imposibilidad y hasta de su inutilidad.

⁸ Repito: *inadvertidamente* “europeo”, y además masculino, blanco, adulto, metropolitano, etc.

⁹ Claro que Heidegger intenta mostrar que el “Yo” se funda en el “mundo” que ya siempre está ahí presupuesto.

¹⁰ Véase mi artículo “Meditaciones anti-cartesianas”, en www.enriquedussel.com, obras, artículos filosóficos.

La filosofía colonial del Sur, entonces, negativamente, es aquella practicada en la periferia por los que eurocéntricamente niegan su propia filosofía regional, local. Positivamente, y en el centro, es la filosofía moderna que niega toda otra filosofía (del Sur), y que lo considera como pensamiento mítico, folklórico, convencional, atrasado, particular, pseudo-filosófico, etc.

6. La liberación económico-política del Sur

Los procesos históricos concretos de liberación nacional o regional ante el colonialismo europeo, que comienzan en el Sur con Haití en 1804 ante Francia, en 1810 con América Latina ante España y Portugal, y aproximadamente después de la segunda guerra mundial desde 1945 en África y Asia, permiten la aparición de filosofía de la liberación del indicado colonialismo que determinan un momento creativo a tenerse en cuenta.

Habrá que considerar esos momentos políticos, económicos y culturales de liberación, como término de un proceso también filosófico, y nacimiento de una filosofía que junto a la praxis justifica esa edad emancipatoria del colonialismo. Será necesario *prestarle* especial atención en la reconstrucción histórica de la filosofía del Sur (en singular o plural: también "las filosofías" del Sur). No es posible pensar en una filosofía autónoma, creativa, libre, dentro del horizonte agobiante político, económico y cultural de una comunidad colonial, subyugada, explotada, oprimida. Como indicaba Augusto Salazar Bondy (1969), en el Perú neocolonial es difícil una auténtica filosofía en el contexto dependiente y colonial.

La situación post-colonial (aunque no exenta de colonialismos neoliberales económicos, políticos nuevos o geopolíticos, epistemológicos, etc.) es la condición de posibilidad actual de una liberación de la filosofía colonial a fin de iniciar una nueva etapa

creativa. Opino que esa es la responsabilidad actual de los filósofos que pretenden pensar la realidad que los rodea (como hicieron los filósofos modernos europeos con su realidad, aunque fuera metropolitana y colonialista), y no solo *comentar* obras filosóficas de las que se debe aprender mucho, pero que debe tenerse en cuenta que fueron expresión de un pensamiento de *otra realidad*. Confundir la realidad europeo, o norteamericana, con la realidad sin más es una *falacia de desubiquidad* (falacia de tomar el espacio o el mundo de otra cultura como el propio, encubriendo la originalidad distinta de la otra y la diferencia con la propia)¹¹.

7. La afirmación de las culturas ancestrales del Sur

La filosofía no es una producción teórica aislada, sino comprometida con su mundo (la pretensión de sus autonomía absoluta es el intento de una cierta filosofía analítica anglosajona que sin embargo supone toda la historia desde el Círculo de Viena hasta la filosofía del lenguaje en las islas británicas, situadas inevitablemente en un mundo cultural, en una historia de la filosofía y de las universidades de ciertos países en ciertos momentos históricos bien delimitados que explican su aparición, desarrollo y actual crisis. La Escuela de Frankfurt, el existencialismo francés, la fenomenología, etc., argumentaron en favor de las imposibilidad de una filosofía sin compromisos históricos (es decir, sin estar ligada a momentos filosóficos, culturales, económicos y políticos). Thomas Kuhn demostró que las revoluciones científicas (y filosóficas por lo tanto) no dependen

¹¹ Esta *falacia* encubre muchos errores: no advertir la realidad del otro como distinta de la propia; por lo tanto, no saber que es imposible asumirla como la vive el europeo o norteamericano, por no ser parte originario existencial de ese mundo-otro (que ficticiamente se lo vive como propio: es decir, se está alienado; es un colonial con alma metropolitana; es un fantasma); desconocer la identidad histórico-evolutiva de la propia realidad al no diferenciarla de la del otro; pensar por ello lo ajeno como propio, y por lo tanto definir la filosofía como comentario y no como creación; éticamente ser responsable de ocultar, hacer desaparecer o no advertir lo propio; etc.

solo de aconteceres intra-científicos, sino que suponen acontecimientos extra-científicos que los determinan.

Por su parte, las filosofías eurocéntricas en el Sur, en los países post-coloniales, pretenden igualmente practicar una filosofía universal de tipo moderno europea en su horizonte cultural propio, del Sur, en América Latina, África o Asia¹². Esto les exige aceptar ciertas evidencias aparentes que son dogmas indiscutidos en la filosofía moderna europea, tales como que la filosofía es de origen griego y que supuso un pasaje del *mito* al *lógos*. Ambas formulaciones no son aceptables. Hoy es reconocido que mucho antes hubo filosofía en los reinos mesopotámicos desde el IV milenio antes de la era común (e.c.), y en Egipto. Tales de Mileto, el primer filósofo reconocido como griego era de familia fenicia (Dussel, 2011, cap. 1, § 3). En cuanto al *mito* la filosofía era para Aristóteles también una *mithopoiesis*, y la propia filosofía griega (empezando por los presocráticos, Platón o Plotino) estaban completamente inmersos en un mundo mítico: ¿Qué es la *psykhé* (alma) en Platón sino un mito indostánico imposible de demostración empírica (*mito* que llega hasta Kant)? ¿Qué son las enéadas de Plotino sino la metafísica cósmico-matemática egipcia de la cultura egipcia?

Y bien, con el pretexto de que los mitos o relatos religiosos (que son para la filosofía narrativas *racionales* en base a símbolos, según Paul Ricoeur, uno de mis maestros en la Sorbonne de Paris) son irracionales y anti-filosóficos (según la definición europea-moderna de la filosofía), la modernidad negó toda validez a los relatos filosóficos (que contenían mitos) de las culturas del Sur (también de la China y la

¹² En realidad debería ser más específico. El *Sur* del que hablamos, ya hemos indicado, es al menos 1) América Latina (y sus pueblos originarios), 2) el mundo islámico (de Marruecos hasta Mindanao en Filipinas), 3) el África bantú sud-sahariana y su diáspora, 4) la India, 5) el Sudeste asiático (en parte indostánico, como Birma, Nepal, etc., y en otra chino, como Corea, Vietnam, etc.) y 6) China.

India milenarias, y aun de la filosofía aristotélica-iránica científica y empírica de los árabes).

Para poder reconstruir las filosofías del Sur es necesario, en movimiento inverso al pretendido secularismo moderno europeo (que fue negación de las culturas ancestrales del Sur) recuperar la validez y el sentido de las tradiciones, aun míticas, a las que debe ejercérseles una hermenéutica filosófica adecuada. El método de interpretación (hermenéutica) es filosófico; el texto o relato puede ser mítico, poético o no-filosófico; pero el resultado de la interpretación es hermenéuticamente una obra filosófica.

Es entonces necesario recuperar el material narrativo simbólico de nuestras culturas ancestrales del Sur, sean filosóficas o no, míticas o religiosas (aun los textos tenidos por teofánicos o revelados), para sobre ellas efectuar un *trabajo filosófico* reconstructivo de nuestras tradiciones. La *realidad* local del Sur de la que hablamos viene envuelta frecuentemente en el mito (como igualmente acontece en la filosofía moderna)¹³ y debe considerarse una respuesta humana, racional y simbólica punto de partida para una historia y filosofía de la historia del Sur.

8. La filosofía del Sur como crítica de la colonialidad

La *filosofía del Sur*, como un *frente* o un consenso filosófico de muchas filosofías del mundo post-colonial, subdesarrollado o explotado hasta hace poco en algunos casos¹⁴ y en camino de alcanzar

¹³ Véase Hinkelammert (2009). El “mito del progreso”, por ejemplo, funda toda la ciencia moderna, y no puede ser probado empíricamente: es un supuesto trascendental (y además peligrosamente falso, como lo muestra Walter Benjamin).

¹⁴ Y decimos hasta “hace poco” porque desde el comienzo del siglo XXI, desde el fracaso de imponer la dominación militar sobre todo el globo terráqueo por parte de Estado Unidos (que ha sido vencido en las guerras de Irak y Afganistán), y desde el momento que la China (con 1300 millones de habitantes y un desarrollo promedio de su producción del 9% aproximadamente en

mayor autonomía en otros¹⁵, deberá considerar en primer lugar para su constitución los temas arriba indicados. Es decir, su situación epistemológicamente colonial por sus métodos, su temática, el uso de fuentes, la manera del discurso, la realidad de la que parte, la comunidad a la que se dirige (sea la comunidad filosófica del Sur, la comunidad intelectual o popular del mundo post-colonial y en vías de liberación) son temas ineludibles de la misma filosofía del Sur.

Opino que quizá tiene cierta prioridad una pregunta que hemos analizado en algunos diálogos entre intelectuales árabes y latinoamericanos: ¿cuáles fueron las causas que influyeron en la casi “desaparición” o la pérdida de creatividad global de creatividad de las filosofías del Sur desde la aparición de la filosofía moderna europea? La desconexión, por ejemplo, del mundo islámico (como hemos indicado desde Marruecos hasta Filipinas, pasando por Túnez, el Egipto, el Irak cuyo centro era Bagdad, Afganistán, el imperio mogol de la India, los reinos comerciantes de Indochina y Malaka) debido en parte por la presencia Portuguesa, y por la indiferencia del mercantilismo y la cultura árabe de usar la navegación oceánica (iniciada en la Modernidad por China que descubrió América, África y Australia desde del comienzo del siglo XIV) produjo una falta de reacción conjunta ante la expansión europea. El mismo Imperio otomano, vencido en Lepanto en 1571 (debido en parte al flujo de plata latinoamericana a España), perdió capacidad de control de su territorio por crisis económicas (entre

los últimos años), la India, una Rusia en creciente reorganización y un Brasil (guardando la distancia de un país de 200 millones de habitantes) emergen como nuevas potencias, la geopolítica mundial ha pasado de una unipolaridad del Norte (Estados Unidos, Europa y Japón hoy en crisis) con las nuevas potencias indicadas. La filosofía del Sur, entonces, incluye esas nuevas potencias del Sur (la China y Rusia nunca fueron colonias, pero sí subdesarrolladas y explotadas durante largo tiempo) que exigen comenzar a diseñar una nueva nomenclatura (porque hay nuevas potencias que no son el Norte del siglo XX, y el Sur ya no es tampoco lo que era en dicho siglo XX).

¹⁵ La situación de América del Sur (no digo “latina”) en especial, y la “primavera árabe” de la “revolución del jazmín”, nos habla de procesos de profunda renovación política, que exige igualmente una nueva producción filosófica.

ellas la devaluación de la misma plata en el sistema islámico por la afluencia de plata barata desde Latinoamérica): el mundo árabe se empobreció sin perder dinero (sino por su devaluación). Dejó de ser el “centro” necesario de conexión de todas las culturas del Asia, África y el Mediterráneo, y comenzó su lenta colonialidad periférica. Aunque el comercio tendrá por centro las relaciones entre China y el Indostán hasta el 1800, dada la crisis de su primera revolución industrial, la primera se encerrará en sí misma y perderá la posibilidad de desarrollar las posibilidades de sus propios inventos tecnológicos que venía efectuando desde el siglo VIII hasta finales del siglo XVIII¹⁶, y del cual se nutrirán el Renacimiento italiano y la misma Revolución industrial inglesa.

Respondida esta pregunta, que estoy lejos de haberlo intentado (solo he propuesto algunas sospechas), se debe desplegar una crítica filosófica a esa actitud destructiva del colonialismo filosófico con respecto a la filosofía moderna europea. Sin la crítica de la colonialidad de cada una de las filosofías nacionales y de los continentes culturales del Sur será imposible la etapa exigida en el presente de comenzar un momento de creatividad y simetría filosófica. Llamo “simetría” filosófica la actitud psicológica y de constitución de una personalidad normal de considerar a los colegas profesores universitarios europeos o norteamericanos como “iguales”. Debo perderse un respeto falso por un saber con pretensión de universalidad que es negado por el filósofo del Sur cuando tiene las herramientas históricas, culturales y filosóficas de la misma cualidad que las de sus colegas del centro, y que, al menos, podrá descubrir en ellos de inmediato signos de su inadvertido e ignorado eurocentrismo. La acusación fundada de eurocentrismo (como ignorancia del Sur e ignorancia de su propio eurocentrismo) coloca al colega del centro en la incómoda y no habitual situación (y por

¹⁶ Sobre la ciencia y la tecnología en China véase la obra de J. Needham (1965 [1954-1985]).

lo tanto hace tambalear su segura centralidad y universalidad de su saber filosófico) de superioridad ante el filósofo del Sur. Cuando sin advertirlo cae en la trampa de un juicio eurocéntrico (por ejemplo por ignorancia de la historia de la filosofía del pensador del Sur), el filósofo del Sur puede exclamar: “¡Demuestra Ud. Ejercer una filosofía eurocéntrica que juzga lo que desconoce!” El seguro profesor y académico del centro pierde la serenidad, o se enfada, y es peor (porque se le dan nuevos argumentos en ese sentido), o reflexiona y acepta, y entonces, solo entonces comienza un lento diálogo de la filosofía del Sur con la del Norte, tan necesaria y por el momento casi inexistente en un clima ético de simetría, respecto y apertura a la verdad.

9. Despliegue de una filosofía del Sur

Los momentos de una tal filosofía del Sur debe comenzar por estudiar, debatir, exponer y publicar *historias de la filosofía* de sus respectivos países, y de todo el continente cultural. Es notable que en el presente se comiencen a dar a conocer las primeras historias de la filosofía nacionales del Sur¹⁷.

Al mismo tiempo deben publicarse (aunque sea electrónicamente) las obras clásicas de la filosofía del Sur desde finales del siglo XV al menos, y mucho mejor si se incluyeran todas las obras clásicas desde el origen mismo de dichas historia regionales.

Esas publicaciones deben ser el fruto de un debate sobre los períodos de la historia filosófica correspondiente, de su sentido y contenidos, de los filósofos y las obras que debieran ser tenidos en

¹⁷ En el Congreso Mundial de Filosofía de la FISP en Seúl se presentó la primera historia de la filosofía de Corea. En América Latina hemos publicado, como he indicado más arriba, en gran formato la primera visión de conjunto de la filosofía latinoamericana (Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2014). América Latina no es objeto ni de una línea en la tan brillante obra de Randall Collins (2000), aunque sí tiene una buena descripción de las filosofías de la China, la India, el mundo islámico y el *África* bantú.

cuenta. Esa reconstrucción crítica, es evidente, puede tener diferentes interpretaciones, que ya son filosóficas pero no meramente imitativas de filosofías foráneas sino de la temática que se va descubriendo del proceso histórico de los pueblos mismos que los filósofos más importantes acompañaron, y a veces influenciaron en mayor o menor medida. Sin lugar a duda un Confucio o un Laotze fueron factores constituyentes de la cultura china, un Buda o un Sankara en el Indostán, un Alfarabi o Avicena en el mundo árabe-iránico o un Bartolomé de las Casas en América Latina del siglo XVI.

Pero junto a este poner a disposición de estudiosos, alumnos, profesores e intelectuales en general de su propia tradición filosófica considerada valiosa, es necesario desarrollar un discurso creador propiamente filosófico que no sea meramente comentario ni de la tradición ancestral ni de la europea, sino que, partiendo de la realidad y de la historia del tratamiento del tema en la propia filosofía regional o local del Sur, alimentada críticamente con instrumentos propios, y en diálogo con lo mejor de la filosofía moderna europea (que el filósofos del Sur debe saber escoger para su proyecto de pensar propio y distinto), produzca pensamiento claro, fundamentado y comprensible a los responsables de la realidad concreta, política, económica, cultural, estética, tecnológica, científica, etc. de los países del Sur. Una filosofía propia, expresión del Sur y útil para su comunidad.

Para ello habrá que evitar el fundamentalismo de excluir los aportes de otras corrientes filosóficas (incluyendo la de la modernidad europea), y la mera actitud de comentarista de dicha filosofía europea. La primera desprecia el diálogo y no aprovecha de la Modernidad europea; la segunda se cree moderna pero no sirve a los intereses de su propia comunidad del Sur (siendo al mismo tiempo despreciado por la comunidad filosófica del centro europeo por no tener ninguna originalidad, sino, en el mejor de los casos, estar “enterado” de las últimas producciones europeas, comentadas siempre con retraso y sin

ninguna importancia real ni en el Sur (por ser extrañas) ni en el centro (por no ser creativas y no estar a la vanguardia del pensamiento).

Por el contrario, quien dominando su propia tradición regional del Sur (desconocida o no tan conocida como el autóctono) y usando metodológicamente los últimos hallazgos de la filosofía europea o norteamericana en el esclarecimiento de la actualidad de la realidad regional o local del Sur, aportará nuevas reflexiones filosóficas, describirá temas desconocidos y pertinente, y podrá ser “punta de lanza” en un pensamiento filosófico bien fundado e innovador. Pensar la realidad ética, política, antropológica, ontológica, epistemológica filosóficamente en China (con su revolución hiper-industrial), la India (con el desarrollo del mundo electrónico), en América Latina (con las experiencias políticas de Bolivia, Venezuela o Brasil), del mundo islámico (con su “revolución del jazmín”), son temas pertinentes que solo los filósofos del Sur deberían esclarecer de manera privilegiada por ser los actores de esos procesos.

La precisión, seriedad, fundamentación argumentativa, pertinencia con respecto a la realidad propia, belleza en la exposición, pedagogía en la explicación, convencimiento en la opción, etc., deben ser notas propias de la filosofía del Sur en el presente. En ese caso la comunidad de los filósofos del centro “aprenderán” nuevos temas, con nuevos métodos, desde nuevos interlocutores. La filosofía del Sur recuperará la creatividad aniquilada a finales del siglo XV, al comienzo de la colonialidad del saber, que oscureció las filosofías del Sur.

10. El pronóstico de una Edad trans-moderna pluriversal¹⁸

El *descentramiento* que se está produciendo ante nuestros ojos (el indicado pasaje a países con autonomía política, económica y

¹⁸ Tanto el término “trans-moderno” como lo de “pluriversal” se explican en este § 10 a continuación.

militar, el BRIC¹⁹ entre otros; simultánea a la crisis económica de Europa y Japón, y el límite del militarismo norteamericano) nos permite proponer algunas preguntas: a. ¿Qué es la modernidad? b. ¿Hubo, hay o habrá una o varias modernidades? c. ¿Se dará o no en el futuro que ya se anuncia una *nueva Edad*, una cultura distinta y por ello más allá de la modernidad, es decir, una *trans-modernidad*?²⁰. Y si diera esa *nueva Edad del mundo*, como diría Schelling, ¿se organizaría bajo la forma de una *universalidad unívoca*, de una sola cultura para toda la humanidad (con una lengua, una tradición, habiendo desaparecido las culturas vencidas, habiéndose negado la diversidad de las otras culturas existentes durante milenios) o emergerá un *pluriverso analógico* cultural que durante siglos continuará en un fecundo diálogo intercultural entre culturas distintas en permanente mutua fecundación creativa?

Responderemos brevemente a manera de cortas tesis para futuras discusiones.

En primer lugar, la modernidad no es la *Ilustración*, ni la definición de Kant (“La liberación de un estado de inmadurez auto-culpable”)²¹ no es suficiente. La modernidad es una Edad de la historia inaugurada por Europa gracias al descubrimiento y dominio del Océano Atlántico (nuevo centro geopolítico) que permitió a esta expandirse por el mar y constituir imperios comerciales, militares y culturales, que tuvieron a Europa por centro. El “yo europeo” constituyó a las otras culturas como sus colonias, bajo su Voluntad de Dominio, y a la

¹⁹ Brasil, India, Rusia y China.

²⁰ En mi trabajo “Trans-modernity and Interculturality” (Dussel, 2006, p. 5-60) explico la diferencia de esta posición con la de los “posmodernos”. “Post” indica la última etapa crítica de la modernidad europea (es todavía una hipótesis eurocéntrica, solo del Norte: es lo particular con pretensión infundada de universalidad); el Sur no es ni será postmoderno. “Trans” se refiere, más allá de la modernidad, a otra Edad del mundo (ya no es eurocéntrica; surge desde el Sur e incluye al Norte: es lo planetario).

²¹ Véase Kant (1968).

naturaleza como explotable y mediación para la obtención de mayor cantidad de valor de cambio. Es una Edad de enormes adelantos tecnológicos, exigidos por la competencia entre capitales; de descubrimientos científicos y de organización política de Estados con democracia representativa. Se impuso a las otras culturas hasta el límite que hoy presenciamos, crisis civilizatoria donde los efectos negativos de tales inmensos desarrollos muestran su rostro negativo: la posibilidad de la extinción de la vida en la Tierra.

En segundo lugar, en su sentido pleno, aunque hubo antecedentes históricos (la separación de la ciencia de la fe religiosa en la filosofía de Córdoba con Averroes, grandes descubrimientos tecnológicos agrícolas e industriales en China, invención de la matemática moderna y la astronomía heliocéntrica en Bagdad, etc.), la modernidad es europea, es única y se imita en parte actualmente en el proceso de globalización en otras regiones del mundo. No hay muchas modernidades, aunque hay implantación diferenciada de la misma según las culturas. Si el calvinismo influenció en el desarrollo original del capitalismo (como lo muestra Max Weber), en el presente es el neoconfucianismo el que inspira el capitalismo *sui generis* del Sudeste asiático y la misma China. Es la misma modernidad imitada y expandida en ciertos aspectos.

En tercer lugar, pensamos que estamos en la antesala de una *nueva* Edad de la historia dado el agotamiento de las premisas de la modernidad. No se trata de una situación posmoderna (solo válida para Europa), sino de un momento de cambio radical del fundamento mismo cultural del *ethos* moderno. Proponemos entonces bajo la denominación de *trans-modernidad* (a falta de otra palabra) el horizonte que se abre ante nuestros ojos. Se trata no de una nueva etapa de la modernidad sino de una *nueva* Edad del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo. Una *nueva* Edad en donde las exigencias de la existencia

de la vida en la Tierra habrán exigido cambiar la actitud ontológica ante la existencia de la naturaleza, del trabajo, la propiedad, de las otras culturas.

En cuarto lugar, en esa trans-modernidad la humanidad no se internará en la *universalidad unívoca* de una sola cultura, la que se impondría a todas las demás extinguiéndolas; una universalidad fruto de un proceso de identidad excluyente. Sino que será un *pluriverso* donde cada cultura dialogará con las otras desde la “semejanza” común, recreando continuamente su propia “distinción” analógica, vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo. Será, tal como lo hemos indicado, una Edad que gracias a nuevas relaciones económicas se habrá superado el capitalismo, porque las exigencias ecológicas y las de la vida de la mayoría de la población de la Tierra, que habrá abrazado una democracia participativa más allá del liberalismo, no permitirán ya un sistema basado en la explotación de los más vulnerables por el aumento de la tasa de ganancia, y en la desigualdad de los ciudadanos del mundo. Es un pronóstico razonable, empíricamente argumentable, que traza un horizonte futuro que al menos intentará la superación de las dominaciones sustanciales detectables en el presente, porque imposible es imaginar hoy el superar las dominaciones inevitables del futuro, que ciertamente las habrá debido a la condición humana.

Bibliografía

COLLINS, Randall (2000). *The Sociology of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

DUSSEL, Enrique (2006). Trans-modernity and Interculturality, *Poligrafi* [Ljubljana, Slovenia] (41-42), 5-60.

DUSSEL, Enrique (2007). *Política de la Liberación*, Madrid: Trotta.

DUSSEL, Enrique (2011). *Politics of Liberation*. London: SCM Press.

DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo y BOHÓRQUEZ, Carmen (Coords.) (2014). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: Siglo XXI.

HINKELAMMERT, Franz (2009). *Crítica de la razón mítica*. San José (Costa Rica): DEI.

KANT, Immanuel (1968). Was ist Aufklärung? En I. Kant, *Werke*, vol. 9 (p. 51-61). Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

LÖWITH, Karl (1964). *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart: Kohlhammer.

NEEDHAM, Joseph (1965) [1954-1985], *Science and Civilisation in China*, vol. 1-4. Cambridge: Cambridge University Press.

SALAZAR BONDY, Augusto (1969) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

Publicación electrónica

DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas. Disponible en: www.enriquedussel.com, obras, artículos filosóficos.

Territorios de emergencia en nuestra América:

recorridos en la obra de Arturo Andrés Roig

Laura Aldana Contardi

Universidad Nacional de Cuyo

Uno de los núcleos del pensamiento de Arturo Roig es el esbozo y caracterización de la moralidad de la emergencia. En este contexto la cuestión de la emergencia ocupa un lugar central, no obstante, nos preguntamos ¿A qué hace referencia “emergencia”? ¿Hay un uso unívoco de la “emergencia” en su propuesta? ¿Es un concepto, una categoría, una noción? ¿Acaso estamos ante una categoría social, o bien un problema filosófico? ¿No será acaso un lugar desde donde pensar ciertas tensiones que se presentan en el mismo ejercicio de filosofar? Nuestro trabajo se encamina a recorrer algunos posibles modos de acceso que nos permitan acercarnos al territorio de la “emergencia”.

Proponemos algunos recorridos. El primero, un breve acercamiento al contexto en que se inscribe la cuestión de la emergencia en su pensamiento. El segundo, la referencia a otros planteos contemporáneos con los cuales dialoga Roig en relación con el tema que ponemos en foco. El tercero, una aproximación al pensamiento de Deleuze sobre la cuestión del concepto filosófico para examinar si la emergencia puede ser entendida como concepto. Este recorrido dará lugar a pensar la cualidad teórica de la “emergencia”: como concepto, como categoría filosófica, como problema.

Emergencia y alteridad

Arturo Roig se ha referido a la “moral de la emergencia” como una práctica y un pensamiento moral propios de nuestra América que se han ido conformando y expresando en la sabiduría oral de nuestras gentes y en los textos de nuestros escritores, se trata de “una moral del conflicto, enfrentamiento entre lo subjetivo y lo objetivo” (Roig, 2002, p. 7). No se trata de una doctrina surgida al margen de los movimientos sociales, sino que ha sido fruto de ellos. Como tal, no es ajena a la complejidad que suponen estos movimientos que son fluidos, fragmentados, atravesados por diversos procesos sociales; la protesta que estos grupos realizan supone un conflicto y es una expresión que demanda mejores condiciones de vida.

Una de las primeras caracterizaciones que Roig traza es la correlación que se da entre subjetividad y emergencia, y como, por este motivo, ha sido la primera motivo de control, represión y condena. La subjetividad se opone a la objetividad como lo particular a lo universal y se relaciona con conductas que se enfrentan a las normas establecidas, en muchos casos a las costumbres y a las prácticas jurídicas vigentes (Roig, 2002, p. 39). La subjetividad es representada en algunos casos como un capricho, frente a la objetividad de lo razonable. Aún más, la subjetividad se asocia a la sensibilidad y sería una característica de la gente joven. La subjetividad “se trata de un principio por el cual un sujeto refiere al sí mismo sus fenómenos de conciencia y los califica como míos” (Roig, 2002, p. 40). Es, asimismo, un hecho social y por lo tanto su ámbito es el de la conflictividad¹.

¹ Arturo Roig ha remarcado la conflictividad y complejidad de lo social. Las relaciones de oposición, y las relaciones conflictivas en particular, han sido puestas de relieve por ejemplo por Heráclito y Empédocles, entre los antiguos, y en las teorías sociológicas contemporáneas la conflictividad social es un problema del que se ocupan diversas posiciones. En relación con la fundamentación de la ética es un tema de interés, pues hay posiciones que admiten la fundamentación pero niegan la conflictividad y otras que admiten la conflictividad y niegan la

Los entramados categoriales que se conforman para dar cuenta de su reflexión sobre el sujeto se articulan de acuerdo a una red de relaciones complejas en las que los distintos conceptos adquieren significados y alcances específicos. Una distinción fundamental es la que Arturo Roig propone y despliega entre “subjetividad” y “*sujetividad*”. La *sujetividad*, el acto de ponernos como sujeto, a diferencia de la subjetividad, constituye la raíz de toda objetividad, sin la cual no sería posible la subjetividad misma. La crítica y la autocrítica, por ejemplo, no se darían sin el control de los sujetos y los objetos que están más allá del individuo. Además, ningún hecho que aparece fuera del sujeto es un *factum* desnudo sino un hecho preinterpretado. Los objetos aparecen ligados al sujeto, por lo cual la *sujetividad* es la raíz de toda objetividad y ello permite hablar de “construcción” de la objetividad y de posibilidad del discurso. De la construcción de esa objetividad depende la formulación del discurso y su carácter opresor o liberador. Dicho de otro modo, la *sujetividad* “enfatisa el carácter social del sujeto, que nunca es el individuo aislado, un “yo”, sino un “nosotros”, un sujeto colectivo, plural, que se define a sí mismo por oposición a otros sujetos con los que se encuentra en conflicto, en una sociedad y una coyuntura histórica determinadas (Fernández Nadal, 2001, p. 211-212).

La perspectiva de análisis que Roig desarrolla en *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002) acentúa la dimensión subjetiva de las prácticas y formas conductuales significantes en nuestra América. En

posibilidad de fundamentación. Las controversias entre el “funcionalismo” que considera a los conflictos como patologías sociales y la “teoría del conflicto” que les asigna carácter de motores indispensables de la dinámica social muestran los límites de ambas posiciones. Ricardo Maliandi propone una ética convergente que implica un pluralismo restringido de principios que fundamenten la ética sin desconocer la conflictividad. Aunque no es nuestro objetivo en este trabajo concentrarnos en la cuestión de la fundamentación de la Moral de la Emergencia de Roig, nos interesa destacar que el filósofo mendocino traza un modo alternativo de fundamentación ética que no desconoce la conflictividad (cfr. Maliandi, 2010, p. 19-58 y p. 176-194).

otras palabras, es manifiesto el esfuerzo por rescatar la subjetividad de los latinoamericanos y las variadas formas en que la afirmación y autovaloración de esos sujetos se ha plasmado en actos morales emergentes. Esta perspectiva posibilita plantear la cuestión de las relaciones sociales y desarrolla una crítica a las relaciones de dominación en las que se produce una naturalización del *status quo* y la negación o menosprecio de algunos sujetos sociales.

El sujeto “emergente”, quien cuestiona los modos ideológicos de construir la realidad, es ante todo un sujeto-cuerpo, es decir, lo que define a estos sujetos como tales no es su alma sino su corporalidad. Como sujeto corporal es sujeto de necesidades, está inserto en la conflictividad social y es comprendido como posible agente de transformación de las condiciones injustas de su presente. Ahora bien, la irrupción del cuerpo, de los cuerpos, y los modos en que irrumpen es múltiple: a través de las voces, de las marchas, de las luchas.

La conflictividad, carácter básico de la vida social, se presenta como un proceso dinámico de acuerdos y desacuerdos, de encuentros y desencuentros en diversos niveles en los que no se actúa como “individuos” exclusivamente. La conflictividad es posible advertirla a nivel discursivo en los procesos de codificaciones, recodificaciones y decodificaciones que se realizan en muchos casos de modo espontáneo (Roig, 2011, p. 105-106). Las luchas sociales logran la constitución de nuevos constructos *sujetivos* mediante la producción de formas discursivas orales o escritas. Aún más, diversos grupos humanos ignorados, marginados, sometidos o explotados se manifiestan en el plano del discurso o mediante “formas conductuales significantes”, es decir mediante expresiones corporales que tienen el valor de símbolo y afirmación (Roig, 2011, p. 237-238).

Cabría hablar, asimismo, de la moral de la emergencia como actos de liberación y no simplemente de libertad interior, no se trata de

la libertad del alma a pesar de la dominación de los cuerpos. La liberación se encuentra relacionada con la propuesta de los cínicos en la parte final de la antigüedad clásica, como *apólisys*, es decir, como desatamiento: liberación es desatar (Roig, 1998, p. 300). Desatamiento de los sujetos-cuerpo de situaciones de alienación, opresión, miseria y servidumbre. Las voces que emergen son formas de resistencia cultural, filosófica, política e ideológica que postulan un cambio, cuestionan el *establishment* e impulsan rupturas contra las diversas formas en que se ejerce autoritarismo o sujeción.

Roig también describe a la emergencia como un fenómeno de historización, cuestión que se pone de manifiesto cuando un acto de emergencia de subalternos significa para los represores o dominadores la quiebra de una situación “normal”. Es por eso que toda emergencia real supone la contraposición entre “naturaleza” e “historia”. Toda auténtica emergencia implica un cambio en las relaciones humanas, en tanto para los que viven el cambio de relaciones se trata de algo “nuevo”, no por ser reciente, sino por ser distinto. Como fenómeno de historización, se relaciona con el modo de hacerse cargo el sujeto de su ser histórico, con los modos de afirmación del sujeto.

La historicidad de este acto emergente, de afirmación de la dignidad, radica, pues, en que no se trata de un sujeto dado, previo a la realidad, no mediado, sino un sujeto que surge, irrumpe, se construye y se autorreconoce como parte de una realidad. En otros términos, se trata de un sujeto que asume su propia *sujetividad*, su propia realidad social, de una manera no ajena a la exigencia de transformación, porque esa realidad y el sujeto mismo son transformables, es decir, históricos.

En relación con la cuestión de la mediación, el único acceso que tienen los seres humanos para “llegar” a la naturaleza se encuentra en la creación de una “segunda naturaleza”: a la naturaleza únicamente se

accede a través de la cultura. Ya los cínicos y epicúreos advirtieron el hecho inevitable de la mediación y llevaron a la práctica un intento de salvarla mediante una especie de “regreso a la naturaleza”, que no fue sino una simplificación de la cultura, un acercamiento, mas no una eliminación de la mediación. No es posible más que un modo cultural de vivir, por lo tanto, mediado. Las formas de mediación son múltiples y diversas, son tan complejas como la cultura misma (Roig, 2002, p. 94). Ahora bien, a medida que se enriquece la cultura aumentan las mediaciones; dicho de otro modo: en las formaciones culturales complejas se generan infinitas mediaciones. Habría de este modo “mediaciones necesarias”, como la del signo, y las hay “innecesarias”, que surgen de prácticas sociales tendientes a satisfacer necesidades que en algunos casos podrían ser consideradas superfluas. Es así que la cuestión de la mediación se conecta con la de las necesidades.

En relación con lo todo lo dicho Roig define a la “emergencia” como quiebra de totalidades opresivas, es decir, de universales ideológicos. Lo que emerge en los actos de emergencia es la alteridad, entendida esta como lo no comprendido en los marcos de una lógica imperante, esta alteridad se expresa, en muchos casos, como resistencia. De modo tal que sería posible hablar de “momentos de emergencia” en los cuales lo que se produce es un reordenamiento de los saberes y las prácticas a partir de ciertos movimientos de emancipación y liberación (Roig, 2002, p. 112-113). Esos momentos de emergencia incluso podrían ser historiados, en el sentido que podría hacerse una recuperación de esos procesos emergentes como una forma de aportar a la construcción de la memoria social.

Hay una variedad de términos que tienen vecindades semánticas con “emergencia” tal y como la comprende Arturo Roig, entre ellos podemos destacar acontecimiento, novedad, ruptura, crítica. Se articula, además, en un entramado categorial del que nos interesa enfatizar algunos conceptos que hemos venido esbozando:

historización, alteridad, disenso, resistencia. La cercanía semántica con “acontecimiento” radica en la vinculación de ambos conceptos a lo contingente², en ambos casos, resulta decisivo que se trate de procesos, hechos, situaciones, que aun no siendo necesarios no son imposibles. Dicho de otro modo, ambos términos se relacionan con aquello que ocurre sin que esté previsto o previamente contenido en lo ya sido. Ahora bien, lo que diferencia “emergencia” de acontecimiento es el matiz contenido en la imagen que “lo emergente” propone: es lo que se produce “desde abajo”. Los movimientos emergentes, las emergencias sociales, para Roig, se relacionan con movimientos “desde abajo”, de allí su cercanía semántica con el disenso y la resistencia frente a las situaciones de injusticia que se imponen “desde arriba”.

Algunos planteos filosóficos y antropológicos del siglo XX le imprimieron al término “alteridad” el sentido de reconocimiento del otro en su dignidad humana. Este término que proviene del latín *alter* (otro) puede valer como sinónimo de otredad y diferencia, aunque los matices en que es resignificado por diversos autores contemporáneos no son menores ni asimilables unos a otros. En la tradición europea las acepciones básicas pueden resumirse en: la cualidad de ser otro,

² La noción de contingencia tiene un lugar decisivo en la obra de Arturo Roig. El tratamiento, no siempre del todo explícito en sus textos, se relaciona con un tópico filosófico que toma peso en el siglo XX como el de la relación existencia-esencia. El problema de la responsabilidad individual y social, así como los límites y posibilidades de esa responsabilidad remiten a un dilema ético como el de la relación conflictiva entre justicia y la libertad, cuestión que está en el fondo de toda la teorización de la moral de la emergencia. Afirmar la prioridad de la existencia respecto de la esencia, por ejemplo, es uno de los modos en que se acentúa el carácter contingente de todo sujeto: ante la contingencia pura se juega la libertad. Es posible hacernos a nosotros mismos solo si no sostenemos la existencia de una “naturaleza humana”, de una esencia. El sujeto, si se lo entiende como existente, tiene un papel constructivo y no meramente reproductivo de la lógica imperante. (Véase “El ‘reclamo de contingencia’ en Jean-Paul Sartre: un imperativo” en Roig, 2002, p. 269-272). La relación compleja entre justicia y libertad se manifiesta como un problema cuando la justicia –o su defensa- resulta difícil de conciliar con la libertad, cuando las acciones justas limitan o impiden la libertad, cuando las acciones libres se acompañan, quizá inevitablemente, de injusticia. Otro nivel del conflicto se presenta cuando se divorcian el derecho y la justicia, es decir cuando las normas resultan injustas, este choque es el que provoca la irrupción de una moral que en nombre de la justicia enfrenta a la ley.

también la relación con lo/s otro/s (como un *a priori* como un *factum*), y, además, el reconocimiento de lo otro, cuestión que no ocurre necesariamente: es decir, la apertura puede o no tener lugar pues se trata de una disposición libre. A su vez las diversas acepciones varían según se refieran a lo otro en general (sea un objeto, lo divino, los valores, etc.) o a otro humano en general individual o colectivo, o bien a otro/otra como ser humano único. El giro semántico-valorativo del término adquirido durante el siglo XX remite a un problema filosófico como el del sujeto. Este matiz de “alteridad” no puede desvincularse de las producciones teóricas de los maestros de la sospecha (Nietzsche, Freud, Marx) y más puntualmente de la crítica que estos realizaron a la noción de sujeto como conciencia.³ En América Latina esta noción adquiere peso en los debates en torno a la dependencia y la liberación que se dieron a fines de los sesenta e inicios de los setenta.

Roig se ha referido a la cuestión de la alteridad también en relación con el punto de partida del filosofar. Este comienzo no es la alteridad como mero ser otro, sino una relación con el otro como irrupción, como sujeto emergente, digno de reconocimiento. La noción de *a priori* antropológico propuesta por Arturo Roig⁴ como la posición de un sujeto plural (nosotros) que se valora y afirma en la toma de conciencia de la alteridad que lo constituye implica un acto de afirmación de la dignidad tanto suya como de los otros. La irrupción del sujeto emergente es siempre histórica, política y contingente, no hay por lo tanto reglas ni arquetipos para las luchas sociales ni para la resistencia ante los sistemas injustos.

³ Cfr. Marcelo Velarde Cañazares, “Alteridad”, en: Biagini y Roig, 2008, p. 30-33.

⁴ La noción de *a priori* antropológico constituye uno de los conceptos centrales de la obra de Arturo Roig. Aunque es posible afirmar que esta categoría la va construyendo desde sus primeros trabajos encontramos un desarrollo preciso sobre todo a partir de su obra *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* cuya primera publicación es del año 1981.

Emergencia y novedad

Un aspecto que resulta imprescindible para la comprensión de lo que la emergencia mienta es el planteo de la diferencia entre “novedad” y “emergencia”. Para este esclarecimiento, dice Roig, resultan oportunos los aportes de Raymond Williams. La pregunta concreta es si lo “emergente” ha de ser necesariamente nuevo. ¿“Nuevo” significa “reciente” o “distinto”? Con respecto a esto Roig considera que debe tenerse en cuenta que en materia de emergencias sociales los procesos suelen ser largos y no siempre se conoce su historia o se la tiene en cuenta en el acto mismo de emergencia consumada. Lo emergente sería algo que introduce un sistema de relaciones “distinto” y, en ese sentido “nuevo” (Roig, 2002, p. 50). Es claro que no todo lo nuevo es emergente en el sentido de moralmente emergente. Dicho con otras palabras, Roig resignifica el concepto de emergencia esbozado por Raymond Williams.

Raymond Williams se refiere a lo emergente en la segunda parte de *Marxismo y Literatura*, allí se ocupa de analizar y discutir los conceptos claves de la teoría cultural marxista y su relación con la teoría literaria marxista. Explora, de este modo, variaciones significativas de tales conceptos, así se concentra en examinar a qué hace referencia lo dominante, lo residual y lo emergente, así como sus relaciones e interrelaciones. De hecho las definiciones de lo emergente, como de lo residual solo pueden producirse con relación a lo dominante.

Por una parte, lo residual hace referencia a experiencias, significados y valores que no pueden ser expresados sustancialmente o verificados en términos de la cultura dominante pero que son, no obstante, vividos y practicados sobre la base de un remanente, tanto cultural como social, de alguna formación o institución social y cultural anterior. Lo residual, que ha sido formado en el pasado, se halla en actividad en el proceso cultural, como un elemento efectivo del

presente. Lo residual puede, entonces, presentar una relación alternativa e incluso en algunos casos de oposición con respecto a la cultura dominante.

Por otra parte, el término emergente, para Williams, se relaciona con que los nuevos significados y valores, las nuevas prácticas, las nuevas relaciones y tipos de relaciones, son creados de continuo. Lo emergente se diferencia de lo meramente nuevo, ya que una nueva fase de la cultura dominante no es lo mismo que un conjunto de elementos que son alternativos u opositores a ella.

Para definir tanto lo residual como lo emergente, así como para avanzar en un modo de comprender el carácter de lo dominante, es oportuno considerar que “ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante ni ninguna cultura dominante jamás en realidad incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana” (Williams, 2009, p. 171). En otros términos, siempre hay un margen que excede, un territorio para lo alternativo, líneas de fuga de lo establecido.

El hecho de la práctica cultural emergente es innegable, es podríamos decir, un *factum*; y junto con la práctica activamente residual constituye una necesaria complejización de la supuesta cultura dominante. Un aspecto destacado en relación con la comprensión de la cultura emergente, como algo distinto, tanto de lo dominante como de lo residual, es que no es solo una cuestión de práctica inmediata, en realidad depende fundamentalmente del descubrimiento de nuevas formas o de adaptaciones de forma.

Williams analiza lo emergente en relación con prácticas culturales. Sin embargo, no se resalta algo que resulta definitorio en Roig, que es la dimensión moral de las prácticas emergentes. El filósofo mendocino cualifica la emergencia y avanza, de este modo, en la

propuesta de una teoría ética que excede una descriptiva para trazar las líneas de la dimensión normativa de los actos emergentes.

La emergencia como categoría social

Es relativamente difícil pensar la “emergencia” como un concepto, en el caso del uso de Roig, en tanto hace referencia a procesos, concretamente a procesos sociales, que pueden también ser entendidos como morales. Sin embargo, tampoco podría decirse que no se trata de un concepto. A partir de lo dicho nos preguntamos nuevamente, ¿puede en este contexto entenderse como un concepto a la emergencia? ¿Se trata de un concepto filosófico? ¿Qué define a un concepto como filosófico?

Deleuze y Guattari se han referido al filósofo como un especialista en crear conceptos. El concepto, como creación propiamente filosófica siempre constituye una singularidad. Ahora bien, todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. Se trata de una multiplicidad de componentes. Lo importante es que todo concepto filosófico remite a unos problemas, sin los cuales carecería de sentido, problemas que solo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando.

Los autores resaltan que todo concepto tiene su historia, historia que no es lineal, sino que muchas veces zigzaguea y llega a discurrir por otros problemas y planos diversos. De modo tal que un concepto no solo exige un problema bajo el cual modifica o sustituye conceptos anteriores, sino una encrucijada de problemas donde se junta con otros conceptos existentes (Deleuze y Guattari, 1993, p. 24). De modo tal que: “El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 26).

Si unos conceptos anteriores han podido preparar un concepto, sin llegar a constituirlo por ello, es que su problema todavía estaba

sumido en otros conceptos, y el plano no tenía aún la curvatura o los movimientos necesarios. Y si cabe sustituir unos conceptos por otros, es bajo la condición de problemas nuevos y de un plano distinto. Un concepto siempre tiene la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación. Los problemas hay que plantearlos, del mismo modo que hay que crear los conceptos. Los conceptos nuevos tienen que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobre todo con nuestros devenires (Deleuze y Guattari, 1993, p. 33).

Precisamente, si un concepto es “mejor” que uno anterior es porque permite escuchar variaciones nuevas y resonancias desconocidas, porque efectúa reparticiones insólitas, porque aporta un acontecimiento. Es por ello que puede afirmarse que un concepto carece de sentido mientras no se enlaza con otros conceptos, y no enlaza con un problema que resuelve o que contribuye a resolver. La filosofía como crítica implica conceptos nuevos (Deleuze, 1993, p. 85). Un problema también es una creación de pensamiento. Lo que define el pensamiento es afrontar siempre el caos, establecer un plano, trazar un plano (Deleuze y Guattari, 1993, p. 199).

La emergencia se relaciona, en la propuesta de Roig, con algo que excede una categoría o concepto filosófico al modo tradicional, esto es, con lo social. De este modo, podría ser señalada como una categoría social, sí como un concepto, si lo entendemos al modo deleuziano como expresión del acontecimiento y no como la esencia de algo. Porque “Un concepto no es, seguramente, una cosa, pero tampoco es solamente la conciencia de un concepto. Un concepto es un instrumento y una historia, es decir un haz de posibilidades y de obstáculos implicado en un mundo vivido” (Barthes, 1993, p. 20).

Las categorías sociales se caracterizan por no ser ajenas a un contenido axiológico y por darse en muchos casos como valor-

antivalor. En el caso de la emergencia podría señalarse la tensión entre emergencia-dominación. Puede hablarse, a partir de la propuesta de Roig, de la “emergencia” como un concepto dinámico: alude a movimientos, procesos, actos como irrupciones, como quiebres, como rupturas con normas injustas. Se trata de un territorio inmerso en la dinámica social y su complejidad.

Itinerario de la emergencia

La emergencia, como categoría filosófica que nos permite explicar el cambio histórico, como concepto desarrollado en la madurez de su pensamiento, le permite avanzar a Arturo Roig hacia el esclarecimiento de uno de los problemas nucleares de su filosofar: el de la tensión que se presenta ante la necesidad de por un lado afirmarnos como sujetos, más precisamente como sujetos de enunciación de un discurso crítico, y por otro de que la crítica se vuelva sobre la *sujetividad* alcanzada. En otros términos, se trata del problema de la necesidad de quebrar los universales ideológicos de modo legítimo.

Es posible rastrear en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, cuya primera edición es de 1981, la preocupación por la cuestión de la emergencia como quiebre de totalidades objetivas, sin la enunciación del concepto tal como queda desarrollado en *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002):

[...] toda función de irrupción social e histórica a las clases oprimidas contestatarias, que son las que, justamente gracias a su “mala voluntad”, se encuentran en capacidad de quebrar las totalidades objetivas y de dar el paso hacia nuevas formas de universalidad verdaderamente integradoras. (Roig, 2009, p. 115)

Aún más, es posible leer esta preocupación en escritos publicados ya en los inicios de la década de 1970, cuando en el marco de los debates que se dieron alrededor del surgimiento de la Filosofía de la

liberación Roig acentúa como tarea la función social de la filosofía. Las diversas posiciones de las filosofías de la liberación, que dentro de las universidades argentinas tuvieron sus antecedentes, en parte, en las ontologías de Virasoro, Astrada y Nimio de Anquín, así como en los problemas que se discutían en relación con la existencia, vuelven a plantear, con todas las contradicciones que hacen de ella un movimiento heterogéneo y hasta ambiguo, la problemática de la alteridad y, en el caso de Roig, la emergencia. Lo que se acentúa es la necesidad de no caer en la negación o desconocimiento de la historicidad del hombre. La tarea de un saber de liberación consiste, consecuentemente, en un rescate de lo que la filosofía puede haber aportado en el proceso de destrucción de las totalidades objetivas que frenan o desvirtúan los procesos de emergencia. El desafío que enfrentaron y al cual intentaron dar alguna respuesta las “ontologías del ente” puede ser entendido como avances hacia un historicismo ideológicamente comprometido con la defensa de la alteridad y donde hallan su articulación lo contingente y lo necesario, lo concreto y lo universal.

La cuestión de la alteridad del filosofar o de la función de la filosofía en América latina se articula con la cuestión del sujeto de ese filosofar. En otras palabras, cuestionar los modos de pensar y escribir en que han sido pensados y en que nos hemos pensado los latinoamericanos y podremos pensarnos, así como problematizar las posibilidades de un saber comprometido con la liberación, no se reduce a una preocupación disciplinar (epistemológica) de la filosofía. Esto remite directamente a los modos en que los latinoamericanos han (hemos) ejercido con mayor o menor “legitimidad” la autoafirmación y el conocimiento de nosotros mismos. La realidad de la dependencia⁵

⁵ La Teoría de la Dependencia, en sus diversas vertientes, favoreció la crítica a las teorías del desarrollo, impuestas como modelo de impulso o despegue económico para América Latina en la década del '60. Permitió señalar la cuestión teórica acerca de lo “nacional” en el marco de las

después de las independencias nacionales de las colonias europeas nos dicen los firmantes de la Declaración de Morelia en 1975⁶ “es un momento constitutivo que nos une a todos en la periferia”.

Del hecho mismo de la realidad de dominación surge la posibilidad de la liberación. En la infinita variedad de la historia, en aparente sinsentido, se descubre una relación humana permanente hay hombres que han dominado a otros, que los han negado, que lo han reducido a la condición de mero instrumento, pero los dominados, los negados, se han revelado, han afirmado su ser y han comenzado a romper las cadenas. (Citado en Roig, 1981, p. 96-97)

relaciones de producción y de clases, considerando a la dependencia como un problema estructural en el que se combinan las relaciones de poder externas e internas. La Teoría Desarrollista interpretaba la economía internacional de modo que los países quedaban agrupados según su nivel de desarrollo económico en tres categorías: desarrollados, en vías de desarrollo y subdesarrollados. Consideraba que era solo una cuestión de tiempo que los países más rezagados alcanzaran a los más desarrollados, siempre que se pusieran en práctica las políticas económicas y sociales que habían favorecidos a estos últimos. Los economistas e intelectuales latinoamericanos que propusieron, desde principios de los '60, una Teoría de la Dependencia, mostraron que la mayor inversión de capitales extranjeros del centro en la periferia producía un doble efecto perverso: más acumulación en los países ricos y endeudamiento, pobreza y mayor dependencia en los países del “Tercer Mundo”, ampliando, en lugar de reducir la brecha entre unos y otros. En 1967 aparece el libro de Theotonio dos Santos, *El nuevo carácter de la dependencia*, y poco después, en 1969, su trabajo sobre “La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América latina”, donde formula el concepto de dependencia, sus formas históricas en relación con los modos de acumulación capitalista y la manera en que impacta en América Latina. En 1971 se publica *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la Sociología*, de André Gunder Frank, que contiene una fuerte crítica a la teoría del etapismo. Fernando Cardoso y Enzo Faletto, por su parte, analizan situaciones de dependencia con desarrollo capitalista circunscrito en *Dependencia y desarrollo en América latina* de 1977. A pesar de sus diferencias, estas obras tienen en común que conciben el análisis de los problemas del desarrollo económico vinculados estrechamente a los aspectos sociales y políticos de una región en un determinado momento histórico. De esta manera se apartan de las abstracciones economicistas que analizan el movimiento del capital como si tuviera vida propia y se consideran las consecuencias que las decisiones político-económicas tienen sobre la población. En su acepción más amplia la dependencia es caracterizada como la situación de los países subdesarrollados cuyas decisiones son tomadas en función de los intereses de las economías desarrolladas, lo que condiciona la estructura económica, social y cultural de los países dependientes (Cfr. Arpini, 2012, p. 76-77).

⁶ Los firmantes de la Declaración de Morelia fueron: Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea.

Del documento al que hacemos referencia se desprende la imperiosa necesidad del ejercicio de la denuncia de la dependencia, así como la toma de conciencia de esa situación.

En todo caso, la diferencia la constituye el hecho de que la emergencia, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, puede ser leída en su dimensión moral. Hay, entonces, una conceptualización distinta de la cuestión de la emergencia en sus últimos escritos. Si bien hay otros conceptos que se acercan semánticamente a la noción de emergencia, es el problema filosófico al cual responde con esta categoría lo que remite a un territorio moral, a la antinomia justicia-libertad o al conflicto entre justicia-derecho injusto.

En síntesis, Arturo Roig ve un problema, el de la tensión entre afirmación y crítica, resignifica el concepto de emergencia y lo traslada a otro plano: a lo moral. Es por ello que la cuestión de la emergencia que conlleva el planteamiento de la historicidad del ser humano puede ser señalada como una de sus pasiones, como uno de esos pensamientos a los que regresó de modo constante y que permite ver su compromiso con el saber en sentido estricto y como compromiso con el saber en cuanto función social, como saber para una vida digna.

Bibliografía

ARPINI, Adriana (2012). Las críticas al desarrollismo y a la filosofía académica europeizante. El problema de la dependencia. El surgimiento de la Filosofía de la liberación. En: E. Dussel (Dir), *Pensamiento filosófico crítico Latinoamericano, del Caribe y "Latinos" por países*. (En prensa).

BAJTÍN, Mijail (1990). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo Veintiuno Editores.

BARTHES, Roland (1993). *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.

BIAGINI, Hugo E. y ROIG Arturo A. (Dir.) (2008). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

CONTARDI, Laura Aldana (2013). Cuerpos, voces, emergencias. En M. Muñoz y L. Vela (Eds.), *Afecciones, cuerpos y escritura: políticas y poéticas de la subjetividad*, (p. 225-233). Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

DÓLAR, Mladen (2007). *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial.

DUSSEL, Enrique; MIRÓ QUESADA, Francisco; ROIG, Arturo Andrés; VILLEGAS, Abelardo y ZEA, Leopoldo (1975). Declaración de Morelia. En A. Roig (1981), *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. (p. 95-101). México: Coordinación de Humanidades / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM.

FERNÁNDEZ NADAL, Estela y MUÑOZ, Marisa (2001). Crítica y utopía en la reflexión ética y política de Arturo Roig. En E. Fernández Nadal (Comp.), *Itinerarios socialistas en América Latina* (p. 207-223). Córdoba: Editorial Alción.

MALIANDI, Ricardo (2010). *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

ROIG, Arturo (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En: VVAA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (p. 217- 244). Buenos Aires: Bonum.

ROIG, Arturo (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En VVAA. *La función actual de la filosofía en América Latina* (p. 135- 152). México: Grijalbo.

ROIG, Arturo (1981). *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*. México: UNAM.

ROIG, Arturo (1998). *La Universidad hacia la democracia*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.

ROIG, Arturo (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.

WILLIAMS, Raymond (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Arturo Andrés Roig, filósofo de la libertad¹

Alejandro Serrano Caldera

Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua

Decenas de títulos forman la obra de Arturo Andrés Roig y numerosos son los ensayos y comentarios que sobre su quehacer filosófico se han venido produciendo. Muchos han buscado en él sentido y finalidad del quehacer filosófico en *Nuestra América* y muchos han encontrado en él opciones y alternativas del filosofar, no como abstracto ejercicio de la inteligencia, sino como compromiso vital con la historia y circunstancia de nuestra realidad.

Ofelia Schutte, de la Universidad de Florida, Gainesville, dice:

La obra de Roig a través de los años representa un compromiso con la vida, no sólo la vida de los más presentes y cercanos, de los que les va bien en la vida, sino de los más olvidados, los más lejanos. La vida de los que la filosofía se olvida, porque su realidad es demasiado concreta e inquietante para alimentar el mecanismo puro y elevado de la Razón. Es un compromiso también con la vida del pensamiento continental latinoamericano. (Schutte, 1993, p. 11)

La lucidez racional de Roig y el rigor conceptual de su filosofía, se ven enriquecidos por la inserción que el filósofo argentino hace de la

¹La mayor parte de este trabajo recoge el discurso del autor pronunciado el 12 de mayo de 1994, siendo Rector de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, UNAN-Managua, en la ceremonia de otorgamiento del título *Doctor Honoris Causa* al Profesor Arturo Andrés Roig por parte de esa casa de estudios superiores. Asimismo, recoge algunas partes del artículo que el autor escribió con motivo del fallecimiento del Dr. Roig.

razón en la historia, deviniendo así una razón concreta para una historia concreta, lo que confiere a su filosofía, en sentido estricto, su carácter de universalidad.

El sujeto de su filosofar no se agota en sí mismo, en una expresión de subjetividad total, como lo entiende Hegel, sino que se trasciende y se realiza en una categoría más vasta que ineludiblemente lo contiene, como es la categoría de pueblo, devenida en Roig el verdadero sujeto del quehacer filosófico latinoamericano, a través del cual identifica la objetivación del hombre americano.

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* dice Roig:

El sujeto que se afirma como valioso, condición por la cual la filosofía según Hegel tuvo históricamente sus inicios con los griegos (*Die Philosophie beginnt in der griechischen Welt*), no es pues un sujeto singular, sino plural, en cuanto que las categorías de ‘mundo’ y de ‘pueblo’ hacen referencia justamente en él a una universalidad sólo posible desde una pluralidad [...]. (Roig, 1981, p. 11)

A diferencia de Hegel, para quien la filosofía es fruto de atardeceres (“El búho de Minerva sólo alza el vuelo a la caída de la noche”), para Roig la filosofía latinoamericana es matinal, y como tal tiene la función de referirse no solamente a lo que ha sido y a lo que es, sino, sobre todo, tiene el compromiso de entrever lo que será, y en ese espíritu tiene la obligación de contribuir a crear las condiciones para que ese futuro sea y para que sea un mañana sin opresión, colonialismo y esclavitud.

Cierto es que el hoy lleva en sí al ayer, pues, como dice Ortega y Gasset, en la historia de las ideas las ideas hijas llevan en el vientre a sus madres, cierto es también que en el presente, además de las raíces del pasado, está la semilla del porvenir. Por ello es menester reafirmarnos en nuestro pasado; un pueblo sin pasado no tendrá presente ni futuro, pues al pasado se le supera pero no se le cancela.

La posibilidad de no llegar en el futuro a ser lo que deberíamos, encierra, correspectivamente, la posibilidad de llegar a serlo, a realizar históricamente la vida de un pueblo. El futuro en Roig no es un futuro abstracto y simplemente cronológico, sino que es un futuro que depende de lo que hagamos hoy, de la posibilidad de hacer de la conciencia de situación una realidad de la historia; en ese empeño la filosofía tiene una tarea imprescindible e impostergable. Por eso es que nuestra filosofía es de amaneceres y no de atardeceres, y su símbolo no es el búho de Minerva de vuelo nocturno, del que nos habla Hegel, sino la calandria y otros pájaros que alzan su vuelo y cantan con los primeros rayos de la aurora.

De nuevo Ofelia Schutte, en sus reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig, nos dice:

De acuerdo con el conocido planteamiento de Roig, la filosofía latinoamericana le pertenece a la aurora, no al crepúsculo que caracteriza el conocimiento filosófico hegeliano, cuyo símbolo es el búho de Minerva. La historia de América Latina se encuentra del otro lado de la historia narrada por Hegel. Este otro lado de la historia no es únicamente la del sujeto colonizado que se descolonizó, sino que es el futuro de la humanidad en relación al pasado. No nos referimos al futuro en general, ni al futuro cronológico entendido como la continuidad del pasado. Se trata del futuro que nace de una ruptura con el legado de desigualdad y dominación, de imperialismo y conquista, de autoritarismo y silencio forzado a aquellos que cuestionan las formas establecidas del poder. La autoconciencia latinoamericana, nacida en este tipo de ruptura, comienza a filosofar acerca de su propio nacimiento histórico en un mundo que hasta ese instante le era ajeno. (Schutte, 1993, p. 15)

Ruptura y restauración, análisis y síntesis, reconstrucción de la historia desde la visión de Calibán y no de Próspero, dando un nuevo sentido al diálogo de *La tempestad* de Shakespeare, recreado por Roig desde la visión de los oprimidos que luchan por su liberación total.

Es el surgir de un hombre nuevo fruto del imperativo de los acontecimientos. De un hombre y una mujer nuevos, que se apropian de la lengua dominadora y la recrean y hacen de ella, como quiere Heidegger, “la casa del ser”, y al mismo tiempo el medio para decir el mundo que quiere transformar y la herramienta para la transformación de ese mundo y la recreación de un mundo nuevo, sin opresores ni oprimidos, de un mundo que sea escenario de la libertad. Roig lo expresa en duras y fulgurantes palabras:

Un nuevo hombre ha surgido que, por la fuerza de los hechos, no renuncia al ‘legado’ impuesto, en este caso la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que da a ellos un nuevo valor, su valor intrínseco y crea una ‘lengua para maldecir’, lo cual supone una forma espontánea de descodificación del discurso opresor. (Roig, 1981, p. 51)

No se trata, pues, de rechazar, sino de asumir una cultura para transformar con ella el mundo de la opresión en el mundo de la libertad. Calibán, nos dice Roig, ha operado una transmutación axiológica.

Pienso que es imprescindible tener muy clara la conciencia de esta situación para poder superarla dialécticamente, pues a pesar de esa conmoción en el propio origen de nuestro ser, tenemos que ir más allá de esa naturaleza desgarrada; ir más allá del odio y la venganza, pues no hay a quien odiar ni en quien cobrar venganza. Somos nosotros mismos y al mismo tiempo el uno y el otro. Debemos hacernos cargo en forma lúcida de esa doble condición y fundar nuestra historia, ser y futuro, en la zona más transparente de la conciencia. La filosofía de Arturo Andrés Roig, como pocas, nos ofrece, por su juicio extremadamente lúcido, por su sentido dialéctico, histórico y social, una oportunidad singular para luchar por nuestra identidad sin renunciar a la universalidad que por pleno derecho nos corresponde.

Arturo Andrés Roig está en la primera línea de los pensadores de América Latina, elaborando y reelaborando con rigor filosófico

categorías y conceptos que forman hoy parte de nuestra filosofía de la historia. Continuator de la más rica tradición del pensamiento latinoamericano y precursor de un nuevo pensamiento que se hace y rehace todos los días.

Veo a Roig conectado con el Alberdi del *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, visión opuesta a la de *Civilización y barbarie* de Sarmiento. En el *Fragmento preliminar* de Alberdi, señala el propio Roig:

Tal vez bajo el fuerte impacto que le causaron las lecturas de Herder, el joven Alberdi tenía entonces una actitud abiertamente positiva de lo 'nacional' y lo 'popular' y, en tal sentido, la categoría 'civilización' no podía menos que quedar condicionada a la idea de un proyecto propio, no trasplantado de la misma. (Roig, 1993, p. 40)

Y más adelante Roig agrega:

La 'barbarie' no es algo que surja del suelo americano, así como nacía la 'civilización' de una Europa mítica; ahora, piensa Alberdi, ha llegado el momento de una unión de todos los pueblos en un 'pueblo-mundo' que detente el verdadero poder social y político, pueblo idealizado que venía a asumir esta otra línea de desarrollo de la vida intelectual alberdiana desde una visión cosmopolita y que implicaba una reivindicación de lo americano. (Roig, 1993, p.43)

Arturo Andrés Roig nos ofrece una sólida y rica reflexión a partir de lo fundamental de nuestra historia, de nuestras ideas y de nuestra cultura. A partir de ahí va construyendo y reconstruyendo su filosofar y ofreciendo a través de su pensamiento un riguroso tejido que enlaza nuestro filosofar con la filosofía occidental, ahí donde se encuentran conjunciones o disyunciones, coincidencias o contradicciones. También Roig nos ofrece una radiografía crítica del pensamiento de los principales teóricos latinoamericanos, ligados a la circunstancia específica en la cual se dio esa forma de pensar y las contradicciones que en el pensamiento de un mismo autor se producen. Es el caso de sus

reflexiones sobre Alberdi y los cambios fundamentales de enfoque operados en este autor entre el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, de 1837, y las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*, de 1852, para mencionar un ejemplo entre otros.

Pero además de eso, Roig enfrenta desde su perspectiva filosófica, que es la filosofía latinoamericana entendida como filosofía de la liberación, los problemas que plantea el mundo contemporáneo a través de lo que se ha dado en llamar la filosofía de la postmodernidad y el mundo postindustrial.

Roig desmonta a través de una rigurosa reflexión la ideología subyacente a las declaraciones de esa filosofía que anuncia el fin de la modernidad y con ella el fin de la utopía, de los relatos y de los sujetos y sentido de la historia.

De entrada Roig nos sitúa en el plano de los relatos. Para comenzar, nos dice, hay grandes y pequeños relatos:

Estos últimos conforman el ‘saber consuetudinario’ que ‘constituye la cultura de un pueblo’. Los mitos estudiados por Lévi-Strauss y los cuentos fantásticos que trabajaba Vladimir Propp, son ejemplos de ese nivel del saber narrativo. Frente a ellos se encuentran los ‘grandes relatos’ que son precisamente los que habrían entrado en crisis y con ellos la modernidad de la cual son expresión. Dentro de estos podemos distinguir –siempre según Lyotard– principalmente dos variantes o líneas de desarrollo, una de ellas se construye sobre la categoría de ‘héroe de la libertad’ y genera el ‘relato de la emancipación’; la otra, a partir de la categoría de ‘héroe del conocimiento’, da lugar al ‘relato especulativo’. Y por encima de ambos surgen los metarrelatos, en los que encontramos reunidos lo ‘especulativo’ con lo ‘emancipatorio’. Ejemplo de esto último lo tenemos en el sistema de Hegel y podríamos agregar que Marx estaría colocado en la misma posición. Ejemplos de relato emancipatorio, en el que prima el enunciado prescriptivo y en que el héroe es el pueblo, o la nación, o la humanidad, es el que se inicia

con la Ilustración, tiene su momento en Kant y, pasando ineludiblemente por Marx, concluye en la Escuela de Frankfurt. En este ‘juego de lenguaje’ la pertinencia no está dada por las categorías de ‘verdadero/falso’, sino por las de ‘justo/injusto’ y en él la crítica es coesencial al juego mismo. (Roig, 1993, p 107-108)

La condición postmoderna de la que nos habla Jean-François Lyotard es la incredulidad respecto a los relatos y metarrelatos; es la deslegitimación del discurso especulativo y emancipatorio y, como consecuencia, la crisis de la metafísica.²

La condición postmoderna –dice Lyotard– es, sin embargo, tan extraña al desencanto, como a la positividad ciega de la deslegitimación. ¿Dónde puede residir la legitimación después de los metarrelatos? El criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo [...] La cuestión abierta es esta: ¿Es practicable una legitimación del lazo social, una sociedad justa, según una paradoja análoga a la de la actividad científica? (Lyotard, 1989, p. 10-11)

La hipótesis de Lyotard es la siguiente: “el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna. Este paso ha comenzado cuando menos desde fines de los años 50, que para Europa señalan el fin de su reconstrucción” (Lyotard, 1989, p. 13).

¿Dónde quedan la filosofía latinoamericana y la filosofía de la liberación de acuerdo al discurso postmoderno? En tanto que metarrelatos emancipatorios deslegitimados por la realidad, quedarían pulverizados y barridos por el gran viento de los acontecimientos. Igualmente destruidos, y por las mismas razones, quedarían los discursos emancipatorios y las luchas de liberación. América Latina y

²Al respecto, véase nuestro ensayo: *Consideraciones sobre la filosofía postmoderna*, en: Serrano Caldera (2009).

su filosofía forjada en el fuego de las luchas libertarias, quedaría a lo sumo en la historia cuando ya el mundo vive la posthistoria.

América Latina no puede aceptar este planteamiento; hacerlo significaría negarse a sí mismo, negar su esencia y su razón de ser. La filosofía latinoamericana, lejos de disolverse en las brumas de la postmodernidad, se consolida hoy más que nunca como un pensamiento liberador a partir del cual adquieren de nuevo legitimidad y significación sus reivindicaciones históricas.

Es principalmente en este sentido en el que la filosofía de Roig adquiere su singular importancia como discurso racional y descodificador de las nuevas ideologías de la dominación y como propuesta de pensamiento y acción para el presente y futuro de América Latina. Su filosofía es, en cierto sentido, una declaración de principios y una fundamentación programática del quehacer de *nuestra América*. Pocos como él han sabido extraer del conocimiento universal de la filosofía y de la ciencia, los elementos sustanciales para construir con ellos nuestras propias opciones de cara a una historia dramática y convulsa. Frente al pensamiento postmoderno, una vez más Roig se vuelve imprescindible en la teoría y en la *praxis* de América Latina.

Hemos definido la Filosofía Latinoamericana –dice Roig– como aquella que no se ocupa del ser, sino del modo de ser de un hombre determinado, en relación con sus formas de objetivación y afirmación históricas. Hemos dicho también que el discurso que caracteriza a ese filosofar es tanto descriptivo como prescriptivo y que hasta encierra una pretensión de performatividad. Todo esto nos muestra a aquel hombre como un ente emergente que no renuncia al ejercicio de un ‘juicio de futuro’, como tampoco al desarrollo de formas de saber conjetural compatibles con su propia emergencia dentro de un proceso de humanización. De esta manera hemos de decir que el discurso de la Filosofía Latinoamericana es, a la vez, especulativo y emancipatorio, hecho que no lo invalida epistemológicamente. (Roig, 1993, p. 128)

Tuve el privilegio de compartir con el maestro Roig en diferentes encuentros de filosofía en Argentina, Brasil, México y Alemania, y de participar junto a él y otros escritores, bajo su dirección, en el número 22 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, sobre *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, con el trabajo “Las últimas etapas de la Ilustración y el despertar y desarrollo del romanticismo”. Igualmente ambos formamos parte del grupo de cien filósofos invitados por la revista internacional de filosofía *Concordia*, publicada en Alemania y dirigida por Raúl Fornet Betancourt, para responder la pregunta *¿Quo Vadis, Philosophie?*, al cierre del siglo XX e inicios del XXI, y del libro *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, dirigido por Clara Alicia Jalif de Bertranou.

Quizás uno de los momentos más emotivos fue participar con una exposición en el acto inaugural del homenaje que se le brindó en Buenos Aires en el año 2000, junto al gran maestro uruguayo del pensamiento latinoamericano, Arturo Ardao, fallecido hace ya algunos años.

Compartir con él en congresos y reuniones internacionales de filosofía fue para mí, y para muchos de mis amigos latinoamericanos, una oportunidad invaluable de aprender de su sabiduría y generosidad, así como de su rigor y exigencia intelectual. Por ello su amistad fue un magisterio impartido, sin ninguna pretensión, en su conversación y en sus escritos, los que constituyen una obra fundamental de la filosofía latinoamericana, tanto por su reflexión sobre el pensamiento y la realidad sociopolítica en nuestro continente, como por los aportes metodológicos y epistemológicos que contienen.

Durante mi rectorado, la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, UNAN-Managua, le otorgó en ceremonia solemne que se realizó en el mes de mayo de 1994, el Título de *Doctor Honoris Causa*. El

discurso pronunciado por el maestro Roig al recibir la máxima distinción académica de nuestra Universidad, fue una verdadera cátedra de filosofía en la que planteó los rasgos principales de la crisis mundial, la situación particular de América Latina, el relato y las lógicas discursivas y el camino hacia una posible historia mundial.

Reitero que la obra de Arturo Andrés Roig, su lucidez racional y rigor conceptual, se ven enriquecidos por la inserción que hace de la razón en la historia, deviniendo así una razón concreta para una historia concreta, lo que confiere a su filosofía, en sentido estricto, su carácter de universalidad. Su filosofía es un dialogo intercultural, pues no se trata de rechazar, sino de asumir una cultura para transformarla y transformar con ella el mundo de la opresión en el mundo de la libertad. Calibán, nos dice Roig, ha operado una transmutación axiológica.

En el año 2002, vi al maestro Roig por última vez en la Universidad de Alcalá de Henares, en España, en donde se realizaba el Congreso Iberoamericano de Ética y Política. Conversamos mucho sobre Nicaragua, Argentina, América Latina, y sobre la posibilidad de la filosofía latinoamericana de ser un verdadero factor de cambio y reconstrucción de nuestra sociedad. Hoy que ya no está físicamente, Arturo Andrés Roig está presente en su obra y en su ejemplo, en el recuerdo de todos sus amigos y discípulos argentinos y latinoamericanos, y en el esfuerzo de continuar el camino hacia la construcción de una sociedad libre y justa.

Bibliografía

LYOTARD, Jean-François (1989). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.

ROIG, Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROIG, Arturo (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

SCHUTTE, Ofelia (1993). De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig (Estudio preliminar). En A. Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

SERRANO CALDERA, Alejandro (2009). Consideraciones sobre la filosofía postmoderna. En *Obras*. Vol. II. Managua: Hispamer/CNU.

La enseñanza de la filosofía: el asombro y la pregunta

Lectura de las “lecturas” de Arturo Roig
sobre los diálogos platónicos

Cristina Rochetti

Universidad Nacional de Cuyo

El asombro y el preguntar ontológico

Sabido es, y permanentemente repetido por quienes nos dedicamos a la filosofía y su enseñanza, que el “asombro es origen de la filosofía”. Es más, lo repetimos sin ningún temor a habituarnos a ello de tal modo que pasa a formar parte de nuestras frases hechas o compuestas para comenzar nuestras clases o salir del paso cuando la ocasión lo amerita.

Sin embargo leer las lecturas de Arturo sobre los diálogos platónicos nos permite revisar y reencontrar el encanto de lo novedoso en aquello que tenemos por costumbre opacar con la rutina y la repetición. El trabajo de Arturo Roig sobre los textos platónicos, más precisamente: *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, editado en 1972 por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo como parte de una “Colección de estudios filosóficos” presenta una diversidad de posibilidades para transitarlo. Tomaremos aquellas cuestiones que nos acercan al problema de la enseñanza de la filosofía, rescatando un modo de leer que desinstala lecturas paradigmáticas o

paradigmas de lecturas de Platón, que abre nuevos caminos y nos permite posicionarnos en una nueva manera de ver.

El asombro y el preguntar ontológico como lo propio de la actividad filosófica y del filósofo vuelven a poner, en estas lecturas, la mirada en la “experiencia” como modo de ser mismo de la filosofía. Si el asombro es el origen de la filosofía, ¿qué es aquello que lo provoca? Roig realiza en el capítulo III del libro mencionado una lectura a modo de rastreo de aquellas cuestiones que aparecen enunciadas en los diálogos platónicos que son causa del asombro y por lo tanto posibilidad de filosofar: la presencia del sabio, el problema ontológico del ser y el ente, la cuestión de los contrarios, el diálogo y el lenguaje, la naturaleza y estructura del alma.

Nuestra lectura de las “lecturas” de Arturo Roig tratará de rescatar aquellos puntos que a nuestro modo de interpretar aportan a la profundización de la cuestión de la enseñanza de la filosofía entendida como un problema filosófico.

La actitud expectante o la expectativa, trabajada en el capítulo II, es para Roig un esperar en relación con el ver y el asombro es por su parte: “un estado de relación con lo visto que sostiene y agudiza la actitud expectante” en el interrogar ontológico, impidiendo clausurar o cerrar la búsqueda. En este sentido, en el de apertura y de búsqueda es que el asombro es origen de la filosofía. Si el buscar se agota en el encontrar se clausura la posibilidad de la filosofía, pero si el encontrar es sostenido en su expectativa y profundiza la búsqueda o abre a una nueva, la filosofía es posible. Es el asombro el que impide la clausura.

Pensar el asombro como un “modo de relación” que generamos con los otros, las cosas y situaciones nos permite revisar justamente como nos relacionamos con ellas y preguntarnos desde ahí por su posibilidad. La interrogación sobre el asombro abre a otras instancias no menos importantes como: ...si este modo de relación se aprende, se

adquiere, si es natural y solo es cuestión de despertarlo y esperar que se manifieste, si se pierde y es posible volver a encontrarlo, si es propio de algún grupo etario, de algún estado particular o de alguna época histórica, cuestiones todas ellas que pueden generar seguramente ulteriores indagaciones. De todos modos el eje de la búsqueda se orienta a lo que lo posibilita. Si entendemos el asombro como el “modo de relación” que agudiza y sostiene el esperar, en relación con el ver, los diálogos platónicos, y concretamente la lectura de Roig buscará aquello con lo cual al relacionarnos, patentiza nuestro asombro.

Haremos una breve referencia a lo asombroso del otro, de las cosas y del alma.

Lo asombroso del “otro”

Para revisar la posibilidad de asombrarse del “otro” y señalar esto como origen de la filosofía, tenemos que pensar en el “otro” como extraño, como extranjero, como distinto, nada más y nada menos que “otro”. En la búsqueda de Roig el “otro” que asombra es el filósofo, cuya presencia incita a la pregunta. Es como si la filosofía misma hecha vida en el filósofo interpela solo con su presencia a sus contemporáneos. La filosofía misma en tanto extranjera provoca la pregunta como origen de la filosofía en los otros.

Roig registra en varios pasajes, en especial de la *Apología* y el *Fedón* el asombro que provoca la “presencia del sabio”, en este caso Sócrates, que deja perplejos a sus contemporáneos. El asombro toma la forma del estar frente a un extranjero, alguien extraño, extravagante, fuera de lugar o fuera de serie. No hay categorías para ubicarlo, se escapa, se escurre al lenguaje y a los “modos de relación” comunes y ya establecidos. La personalidad moral de Sócrates, en especial, la narrada en la *Apología*, genera en todos aquellos que lo acompañan hasta el último momento, antes de morir, un sentimiento asombroso, una

experiencia insólita, “una extraña mezcla de placer y dolor por tener conciencia de que aquel estaba a punto de morir [...] dolor por la separación (del amigo y maestro), placer por cuanto aquella muerte era el coronamiento de un destino asumido en todos sus riesgos” dice Roig (1972). Pero el “sabio”, también se asombra de sí mismo y pone en cuestión su propia sabiduría y desconfía de ella, porque “no hay nada más funesto”, le dice Sócrates a Cratilo, que ser “el artesano de sus propios errores”. A lo que Roig comenta: “Se maravilla de poseer la virtud de avergonzarse por lo que no sabe y desconfía de lo que sabe” (Roig, 1972). Este asombro tiene un poder dialéctico porque exige revisar, volver sobre lo que se sabe, dar lugar a lo que no se sabe, abrirse a lo que se ignora y buscar. Es así, que la vida del “otro” nos puede asombrar. La vida del filósofo y maestro, la generosidad del saber entregado sin miramientos, el valor frente a las decisiones, la personalidad moral y las actitudes de sencillez, podemos afirmar, hoy sin lugar a duda, que a todos los que compartimos parte de nuestra vida con Arturo Roig nos asombró y nos interpeló. Podemos decir que establecimos con él este modo de relación que es el asombro y que toma la forma de la seducción y la perplejidad.

Sin duda, que podríamos abrir la indagación y preguntarnos si hoy nos asombra de los otros lo mismo que hace 2500 años asombró a Platón y más aún si son estas épocas de asombrarse...? La experiencia de lo extranjero o poco familiar del otro por su estilo de vida o por sus actitudes despierta asombro y en nuestro caso nos invita a pensar.

Lo asombroso de las cosas

El asombro también se patentiza en el problema de los contrarios, de lo plural y del movimiento. Si partimos de los entes, estos son considerados por Platón como naturalezas relacionales o estructuras entendidas como nudos de relación. Estas relaciones se pueden considerar en principio de cada ente consigo mismo. Esta

consideración nos permite afirmar que un mismo ente por ejemplo no puede padecer dos relaciones contrarias al mismo tiempo y respecto de lo mismo: ¿Es posible que una cosa esté quieta y se mueva al mismo tiempo? Este nivel, o esta mirada a los entes sensibles en el marco del principio de no contradicción no genera todavía un asombro propiamente dicho. Es necesario por tanto superar el horizonte mostrativo y alcanzar el de la exploración o inquisición que es donde se desarrolla la “máxima posibilidad humana”, dice Roig utilizando palabras de Platón.

Cuando nos posicionamos frente a varios entes, las relaciones que se establecen entre ellos son ofrecidas al alma, quién ante la perplejidad de la riqueza de contrarios que percibe, debe preguntarse por el sentido que ellos manifiestan. El ejemplo de lo tres dedos, que utiliza Platón: meñique, anular y mayor y las relaciones de tamaño entre ellos, muestra que un ente puede ser a la vez mayor y menor según respecto de que otro ente se lo compare. Roig señala que:

La percepción ofrece el objeto con toda su riqueza de contrarios, pero no entrega el sentido de los mismos, es tal como dice Platón “deficiente o carente de”. La percepción, lo mismo que en el objeto anterior se queda en el nivel fenoménico, el de la mera mostración del ente, que no da lugar para el asombro que nos ocupa; pero en algunos casos como en este en el que los contrarios surgen de la comparación entre dos o más entes y en el que intuimos la deficiencia de la percepción en cuanto no da razón, se despierta la necesidad de una investigación en un nivel más profundo. La admiración surge pues cuando entra en juego la inteligencia, habiéndose quebrado aquella relación de familiaridad con las cosas, en las que impera sin ofrecer mayor dificultad el principio de no contradicción. (Roig, 1972, p. 68)

Esta cuestión de los contrarios que incita o desafía a la inteligencia a encontrar un sentido nos ubica en la búsqueda del fundamento mismo del modo de ser relacional de las cosas. El planteo se transforma entonces de óptico en ontológico, según afirma Roig: “El

asombro tiene aquí su campo auténtico y que podría tomar la forma de la siguiente pregunta: ¿Qué es en el orden del sentido un contrario?” (Roig, 1972). En el orden sensible, en el orden de lo óptico los contrarios quedan resueltos, sin mayor dificultad, señala Platón, con el principio de no contradicción. Pero que ocurre si trasladamos el problema al orden ontológico. ¿Qué ocurre si lo uno y lo múltiple, lo semejante y lo diferente, el reposo y el movimiento se mezclan? ¿Qué ocurre cuando son las ideas, en tanto principios o fundamentos las que se mezclan o pierden la claridad de su límite y definición? Es justamente ahí donde, señala Roig que: “El escándalo verdaderamente fecundo surge cuando nos ocupamos del problema de “uno y muchos” a propósito de los fundamentos absolutos de cada ente, aquellos en función de los cuales cada ente se muestra hincado en el ser, es decir en la idea” (Roig, 1972).

En este nivel de nuestra relación con las cosas, el nivel de lo ontológico, se produce el asombro que mantiene en vilo el preguntar y la búsqueda de sentidos como el ámbito de la “máxima posibilidad humana”. Junto a estos problemas que originan asombro (la figura de Sócrates y los contrarios) aparecen también el diálogo y el lenguaje, ya que estos encarnan para Platón la estructura misma del ser. Estos aparecen solo mencionados con un escaso desarrollo.

Lo asombroso del alma

Con referencia a la estructura y naturaleza del alma la cuestión del asombro aparece ligada al problema de la virtud y su posible enseñanza. En el Protágoras, Sócrates dialoga con el sofista disimulando en principio una posición contraria a la posibilidad de la enseñanza de la virtud, para llegar a instalar la cuestión en la naturaleza misma de la virtud, su unidad o multiplicidad y el asombro que nos mantiene en vilo en el ámbito de las ideas o sea del sentido que se produce a partir de la contradicción, ahora en referencia a la unidad de la virtud.

La valentía parece romper la unidad de la virtud como ciencia posible de ser enseñada ya que los ignorantes o los injustos pueden ser valientes, pues para ser valiente solo se requiere de un ánimo arriesgado o iracundo para lograrla. Sin embargo Sócrates logrará mostrar que la valentía es una virtud enseñable y también requiere de la ciencia. Sin embargo la supuesta unidad de las virtudes en cuyo ejercicio radica la excelencia del alma, muestra la complejidad y contradicción que requiere su tratamiento. De este modo, el asombro, o lo asombroso del alma va a emplazarse en la dinamicidad de la estructura del alma como también del contexto en el que se encuentre. Ser virtuoso no solo es cuestión de practicar ciertas acciones vistas o consideradas como valiosas, sino que pone en juego el sentido que ante la complejidad de las situaciones, la contrariedad que presentan algunas virtudes entre sí (por ejemplo la prudencia y la valentía) y la cuestiones temperamentales que predisponen en una dirección u otra y exige una mirada expectante y asombrada que instale la pregunta frente a la virtud y su práctica.

Señalamos que el asombro profundiza y sostiene la expectativa y esto se evidencia en el carácter del preguntar. La pregunta o el preguntar filosófico supone la apertura como intrínseca al ejercicio mismo del filosofar. La estructura misma de los diálogos platónicos, en forma de preguntas y repuestas, más allá de las críticas que podamos sugerir a las preguntas de Platón, proponen la filosofía como un ejercicio dialéctico.

Los textos platónicos nos permitieron en su estructura dialógica, fundamentalmente de preguntas y respuestas, pensar en la apertura como expectativa, dice Roig:

La pregunta es de tal naturaleza que su respuesta aún cuando implica un avance en el conocimiento del objeto por el cual se interroga, no clausura la actitud básica de preguntar. No se trata, como es fácil verlo, de una pregunta que con su respuesta, da la carencia de expectativa,

torna sin sentido toda investigación ulterior, sino de un preguntar ontológico en el que lo no sabido del objeto excede siempre a lo sabido, ya sea por importancia de la razón, ya por la riqueza significativa del objeto. Quien no tome conciencia de esto reduce este preguntar al nivel de la interrogación que impera en trato cotidiano con los entes y convierte el saber filosófico en ideológico. (Roig A. 1972, p. 77)

La respuesta no puede clausurar la búsqueda, porque no se trata de cosas o relaciones entre cosas, sino de sentidos. Sentidos que hay que poner o buscar porque no están acabados o cerrados. Y no están cerrados porque son temporales e históricos.

Nos relacionamos con los otros y con las cosas por la interrogación, la admiración y la expectativa, somos entonces “pregunta, asombro y esperanza”, dice Roig, que se juega en la insatisfacción que mantiene en vilo al alma porque hay nuevas posibilidades de ver.

Comenzamos afirmando nuestra preocupación por rastrear elementos que nos acerquen al problema de la enseñanza de la filosofía como problema filosófico y nuestro recorrido por las lecturas de Arturo nos permitió:

- Tener una mirada distinta de Platón, quizás desplatonizada, en el sentido en que estamos acostumbrados a asociar a Platón solo con la teoría de las ideas, al mito de la caverna, el mundo sensible y el mundo inteligible, invisibilizando los aportes de Platón en torno a la posibilidad de la filosofía como una experiencia de libertad y una práctica esperanzadora.
- Entrever como se gestaron algunos nudos significativos de la su filosofía a partir de una mirada expectante del mundo antiguo y en especial de Platón.

- Poner en cuestión la afirmación tan trillada de que “el asombro es el origen de la filosofía” y poder volver a asombrarnos de los otros, de las cosas y del alma.
- Pensar en la enseñanza de la filosofía como una invitación al asombro y por lo tanto a persistir en la búsqueda y al profesor de filosofía como aquel que más que dar respuestas o explicar teorías mantiene a su alumno en la búsqueda, en su búsqueda, la del alumno, que no es ni más ni menos que la filosofía entendida como una experiencia de libertad.

Bibliografía

ROIG, Arturo Andrés (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG, Arturo Andrés (1969). La experiencia de la filosofía en Platón. *Philosophia*, (35). Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG, Arturo Andrés (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia.

ROIG, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.

Arturo Roig y sus modos de leer la textualidad latinoamericana¹

Marisa Muñoz

Universidad Nacional de Cuyo / INCIHUSA-CONICET

*Van escritos (estos versos),
no en tinta de Academia,
sino en mi propia sangre...*

José Martí

*Tenemos que parir siempre nuestras ideas
entre dolores y darles materialmente nuestra sangre,
nuestro corazón, nuestra fogosidad, nuestra alegría,
nuestra pasión, nuestro tormento, nuestra conciencia.*

Friedrich Nietzsche

*Y si algún mérito espero y reclamo
que me sea reconocido
es el de meter toda mi sangre en mis ideas.*

José Carlos Mariátegui²

La apertura a los temas latinoamericanos en el itinerario intelectual de Arturo Roig puede leerse en los trazos de una sensibilidad que fue creciendo. A principios de los años 70, con cincuenta años, Arturo Roig ya había realizado relevantes aportes en torno a la cultura

¹ Este escrito integra un dossier sobre Arturo A. Roig de la revista *Cuadernos Americanos* (2019, en prensa).

² Los tres epígrafes han sido tomados del libro de Arturo A. Roig (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*.

regional –mayormente ausente en el interés local–, estudios inéditos sobre el krausismo y el espiritualismo y había publicado un libro sobre Platón, fruto de muchos años de trabajo y bajo la impertinente bibliografía sobre el maestro griego casi toda en clave latinoamericana. En cada uno de estos estudios se reconoce la singularidad del abordaje y la creatividad de su labor filosófica e historiográfica. En las líneas que siguen quiero desplegar algunos aspectos de su producción entre las décadas del setenta y ochenta con especial referencia a sus modos de leer la textualidad latinoamericana.

I

El siglo XX se caracterizó por una conciencia lingüística sin precedentes. La atención a la materialidad del lenguaje fue motivo de fructuosos entrecruzamientos disciplinares y de posicionamientos de orden teórico-prácticos fecundos. Los giros epistémicos, con distintos grados y alcances: lingüístico, semiótico, pragmático, afectivo, entre los más decisivos, fueron expresión de este foco en el que se instaló el lenguaje, como lugar inevitable para pensar en las condiciones de producción de los discursos. Arturo Roig tuvo un especial interés por los estudios semióticos y la teoría del texto, desde los cuales buscó encontrar nuevas claves de lectura filosófica que se articularan también con la historia social que subyace a todo posible discurso o enunciación. En este sentido, tuvo especial cuidado en no caer en reduccionismos a lo lingüístico o en una mera simplificación del abordaje entre el texto y el contexto tanto desde la suposición de existencia de un corpus homogéneo preexistente como de la idea de la exterioridad del contexto.

Asumir la problemática de los lenguajes le demandó desafíos que fueron advertidos en la propuesta de ampliación metodológica impulsada en la década del setenta, tanto en la filosofía latinoamericana como en la historia de las ideas. El modo de inscribirse

en estos campos del saber no siempre fue bien visto por sus colegas quienes creyeron percibir en su interés por el lenguaje una réplica de modas europeas, o simplemente enredos teóricos que podían dejarse de lado. El tiempo y la persistencia, sumados al rigor y profundidad conceptual en las configuraciones filosóficas elaboradas a lo largo de décadas de trabajo dieron cuenta de la tarea inédita que llevó adelante Arturo Roig.

La renovación teórico-metodológica que imprimió a la historia de las ideas tampoco fue comprendida por algunos colegas tanto latinoamericanos como europeos quienes siguieron pensando desde la rejilla con la que leían sus propias prácticas. Michel Foucault, en su *Arqueología del saber* (2002 [1970], p. 227-235) había impugnado fuertemente la historia de las ideas sin dejar de estar en cierto modo atrapado en sus redes. También Roig veía ciertos obstáculos que había que sortear para dejar atrás el apego descriptivo que había caracterizado una larga tradición en el ámbito de la historia de las ideas latinoamericanas. Sin embargo, para algunos resultó difícil entender que él seguía sosteniendo su inscripción en esta disciplina en América Latina y desde una perspectiva filosófica. Roig se encontraba en medio de una tradición que estaba siendo intervenida críticamente pero no quiso renunciar a inscribirse en ella. Por décadas Arturo Roig había trabajado en esta disciplina con rigor y creatividad. El hecho de que fuera un espacio de producción no totalmente delimitado, o una episteme difícil de encasillar, fueron condiciones que formaron parte del valor que le asignó a este tipo de saber que desde su lectura interpelaba radicalmente lo institucional a diferencia de las historias de la filosofía clásicas. Así, cabalgó entre la filosofía y la historia de las ideas, demandando a ambas conceptos y categorías para pensar la realidad latinoamericana.

Retomando la pregunta por la constitución de una teoría del discurso, la primera condición de lectura de la que se reapropió Arturo

Roig fue la del abandono de una idea de textualidad entendida como totalidad autónoma, escindida de las condiciones de producción. Esta cuestión, no menor en cuanto a sus alcances, implicó la singularidad de leer en el texto mismo tanto la historicidad como el componente pragmático del lenguaje y del pensamiento, es decir, provocar una apertura hacia lo translingüístico y lo translógico.

Estas nuevas formas de abordar la textualidad se vieron potenciadas cuando Roig intervino sus propios trabajos sobre el siglo XIX. En este sentido, hay una serie de artículos en los que se puede señalar la incisiva mirada filosófica y reconstructiva de la memoria filosófica que llevó a cabo en escritores, intelectuales y pensadores del siglo XIX. Se podría decir que después de sus trabajos no fue lo mismo volver sobre el siglo XIX latinoamericano sin estar advertidos de la complejidad y riqueza del universo discursivo que nos legó en sus numerosos estudios y publicaciones. Asimismo, cuando retomó su cátedra de Historia de la Filosofía antigua en 1984 en la Universidad Nacional de Cuyo, después del exilio y mediante la interposición de un trámite legal, quienes lo tuvimos de profesor disfrutamos enormemente de sus clases y nos sentimos interpelados por la lectura renovada que ofrecía de los clásicos. Particularmente recuerdo con emoción las clases sobre la teoría del lenguaje en Platón y los sofistas.

En su propuesta de lectura podemos también señalar algunos momentos significativos en lo que se ha denominado “ampliación teórico-metodológica”: la incorporación del análisis de lo ideológico en el discurso filosófico y el intento por correlacionar el “discurso filosófico” con el “discurso político”. La investigación de la narrativa desde la problemática de la cotidianidad y la equiparación entre literatura fantástica y discurso político. El análisis de la filosofía de la historia desde el punto de vista de una teoría de la comunicación. La propuesta de una teoría del discurso junto a la elaboración de la categoría de “universo discursivo” y la incorporación de la

problemática de los “discursos referidos”. La ampliación de las funciones del lenguaje y la identificación de la función epistémica o fundamentadora del discurso. El análisis de la “función simbólica” y la propuesta de una simbólica latinoamericana. La identificación de la “función utópica” del discurso. Las categorías sociales, su naturaleza y su función de ordenación semántica del universo discursivo. El problema mismo de la constitución de una historia de las ideas con sus alcances teóricos y epistemológicos y la búsqueda de una definición de la filosofía latinoamericana³.

Ahora bien, esta operación de apertura tanto teórica como metodológica la inscribió en una de las categorías que será central en su producción: el denominado “*a-priori* antropológico”. Las sugestivas lecturas de Michel Foucault respecto de la historia de los saberes y las prácticas, lo hizo reparar especialmente en la noción de “*a priori* histórico”. Tomado en un principio de este modo, luego será ajustado y resemantizado por Roig. Si por un lado estableció una diferenciación con este *a priori* histórico, por el otro, tuvo que explicar en varias oportunidades los alcances de lo antropológico de su *a priori* para evitar que se lo interpretara como una deshistorización del ejercicio subjetivo, cuestión central en su planteo. De todos modos, esta instancia de explicitación fue muy productiva para los lectores y lectoras de su obra en la medida que pudimos advertir en las sucesivas formulaciones, los alcances, giros e inflexiones de esta categoría, además de ver la operatividad que alcanzó en la transversalidad de su obra: desde los indicios que pudimos encontrar en su lectura de Platón hasta sus últimos escritos.

Con todo, lo que Arturo Roig quería marcar en la formulación de este *a priori* era la presencia en el lenguaje de un sujeto, portador de una

³Para una historia de las etapas de ampliación teórico-metodológicas pueden consultarse los artículos de Arturo A. Roig que detallo en la Bibliografía.

subjetividad, en posición de comunicación. Se trataría entonces de tomar como referencia la facticidad como comienzo de todo discurso sin tener que salirse del texto. Esta tesis lo llevó a poner en marcha la articulación entre semiótica, pragmática y también a elaborar una simbólica latinoamericana desde una teoría del texto, atento a no descuidar la matriz social del lenguaje.

Volvamos al *a priori* antropológico. Si como anticipamos, este concepto lo enuncia primero como *a priori* histórico en un escrito programático de aquella década (Roig, 1976), es en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) donde se advierte que este concepto se robustece y delimita teóricamente a partir de los diálogos y discusiones con Kant, Hegel, Spinoza y también en los despliegues de su ejercicio que Roig rastrea en la textualidad latinoamericana de los siglos XIX y XX. Empeñado en elaborar la fundamentación de la filosofía latinoamericana, comenzó por marcar un más allá de la crítica kantiana de las condiciones y posibilidades de la razón, aunque sin sustraerse a las exigencias normativas que regulan los modos de objetivación a los que debe enfrentarse todo saber filosófico.

El *a priori* antropológico para Roig es un ejercicio, es decir, una praxis posible llevada adelante por un sujeto concreto y corporal. Asimismo, en tanto praxis, esta categoría esquivó la trampa de encierro en una narrativa anclada en la necesidad. Hay narrativa en su propuesta, pero las secuencias que propicia las inscribió en el horizonte de la contingencia. En este sentido el ejercicio del *a priori* antropológico se actualiza cada vez que un sujeto se conoce y reconoce en su valor y dignidad, pero también se reconoce como parte de un nosotros social en el que está inscripto. Doble reconocimiento que en distintos grados muestra los alcances de su formulación y ejercicio en la enunciación.

Podemos decir entonces que esta categoría va creciendo y dejando huellas que expresan el modo en que Arturo Roig lee la textualidad latinoamericana y formula paralelamente una idea de sujeto ajena a esencialismos. El *a priori* antropológico opera así como sustractor de ontologismos y al mismo tiempo otorga densidad corporal y material a la sujetividad, que a su vez está conformada por una subjetividad. Se trata, cada vez, de señalar la presencia activa del sujeto implicado en todo texto. Pero si este *a priori* vino a conjugarse fuertemente con la sujetividad, en épocas en las cuales pensar en términos de sujeto era mal visto o directamente desechado al baúl de la búsqueda de las identidades, como fueron las décadas de los años ochenta y más particularmente los noventa. Otra vez Arturo Roig habrá de hacer emerger nuevos sentidos y alcances de esta noción.

El *a priori* antropológico propuesto no quedó circunscripto al conocimiento en la medida en que este porta un programa crítico de la racionalidad. Asimismo, no hay crítica de la razón por fuera de una crítica del sujeto, desde cuya *sujetividad*, dirá Roig, se construye toda objetividad posible. La normatividad del saber filosófico, cuestión con la que da inicio su libro *Teoría y crítica*, tiene como punto de partida la noción de *a priori* antropológico como modo de reconocimiento de la instancia subjetiva. De ahí la exigencia de una teoría y una crítica del pensamiento latinoamericano que exceda el plano lógico-formal.

Su obstinado gesto filosófico será no renunciar a conceptos o categorías filosóficas, ni a disciplinas supuestamente perimidas, sino volver a pensarlas y enriquecerlas con nuevos sentidos. De este modo, podemos traducir su propósito en términos de restitución, al saber filosófico, de su valor en tanto saber de vida. Siempre se trató de eso. La inteligencia y la capacidad de este filósofo no fue arrasada por modas ni sometida a intereses políticos o a políticas de Academia. Sus gestos filosóficos asumieron los riesgos de una filosofar comprometido con la dignidad humana y la justicia social. Su saber buscó ajustarse a una

dialéctica real conectada al mundo social por fuera del enclaustramiento de los saberes.

II

En su libro *Teoría y crítica* analizó las figuras del amo y el esclavo propuesta por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y la significación de dos mitos de origen, uno planteado en términos dualistas y otro en clave sintética: la lectura de Heidegger del mito de Higinio o fábula de la cura y el origen de los hombres del Popol Vuh. A partir de la cuestión del ser y del tener Roig introduce en uno de sus capítulos, una reformulación del tema del reconocimiento vinculado a la posesión del mundo de las cosas. El *a priori* antropológico, que hace de eje categorial en este libro, ahora lo presenta también como un “principio de tenencia y de ser”. Establece así un paralelo entre el mundo de las cosas y el mundo de la vida cotidiana.

Las figuras propuestas por Hegel remiten a la constitución de la conciencia en el sujeto en la que es central la problemática del reconocimiento. Roig señala que si el esclavo reconoce al amo y el amo reconoce al esclavo según el esquema hegeliano, el amo termina realizando un acto de posesión en dos sentidos: en tanto logra satisfacer la apetencia de bienes y también el ansia de ser. Según su interpretación, esta instancia le permite a la figura del amo inscribirse tanto en los niveles óntico y ontológico, a diferencia del esclavo que solo puede habitar el nivel de lo óntico y, recibir por intermediación del amo, pero no por sí mismo, el ser. Lo interesante de su lectura es el rescate que hace del acto de posesión. Este puede no ser inscripto como un mero “apetito de tenencia”. En todo caso ser y tener pueden ser convertibles desde una “conciencia para sí”, o dicho en términos del *a priori* antropológico, desde un ponerse a sí mismo como valioso. Esta lectura, fue sin dudas novedosa y le abrió el camino para profundizar sobre

estas figuras conceptuales como portadoras de una determinada subjetividad.

El enorme poder de representación social de los símbolos y su uso en los textos filosóficos despertó el interés de Arturo Roig en tanto los símbolos juegan un papel relevante en la cultura como instrumentos que pueden servir tanto a la liberación como a la dominación. En este sentido, indagó la relación propuesta por Ernst Cassirer respecto del vínculo entre símbolo y cultura; también la hermenéutica del símbolo de Paul Ricoeur; el alcance axiológico que se desprende de la lectura de Agnes Heller; el papel que juega la vida cotidiana en la construcción simbólica presente en los textos de Berger y Luckman, entre apenas algunas de las referencias relevantes que hemos podido identificar en sus textos.

Arturo Roig avanzó en el proyecto de pensar en una simbólica latinoamericana de la que nos dejó varios comienzos. Trató, además, de poner en marcha un abordaje teórico-metodológico respecto de los símbolos y las figuras desde una hermenéutica crítica. Una de las condiciones que propuso para llevar a cabo esta tarea fue poner en cuestión la idea de “totalidad”. Lo hizo en el marco de una teoría del texto y en función de advertir acerca de cómo se organizan los discursos, particularmente, cómo se constituye una simbólica. Si bien la creación de símbolos puede ser muy prolífica no todos los símbolos alcanzan a instalarse en el imaginario social o logran pervivir en las representaciones filosóficas.

Asimismo, una propuesta de diferenciación de los símbolos o de las formas de lo simbólico, le demandó por una parte la tarea de clasificación de los discursos y por otra el abordaje de estos dentro de un “universo discursivo”. Esta última noción formó parte de una serie de proposiciones que Arturo Roig acuñó y desde la que leyó los

discursos de una época o período determinado atendiendo a la matriz social y a la conflictividad presente.

Justamente las tensiones que se juegan a la base de toda enunciación se ponen de manifiesto en términos dicotómicos vinculados a posiciones y relaciones: amo / esclavo; civilización / barbarie; varón / mujer; dominador / dominado; superior / inferior. Las figuras de Antígona y de Calibán, a ambos lados del Atlántico, expresaron algunas de estas tensiones y fueron motivo de sucesivas reformulaciones. En este sentido hay una larga lista de Antígonas, desde Sófocles, pasando por Hegel, Lacan, Roig, Judith Butler, por nombrar solo algunas de las reformulaciones a que ha sido sometida esta figura conceptual.

La conflictividad a la que se refiere Arturo Roig expresa instancias decisivas en la construcción de subjetividades. La figura del amo y el esclavo alude, mediante el reconocimiento del otro, al despertar de la autoconciencia, mientras que con Antígona enfrentada a Creón se expresa el despertar de la eticidad. El tema es que estos dos momentos pueden ser leídos de modos diferentes sin que se violente el contenido histórico-descriptivo de esas figuras. La relación dominador / dominado que pervive en la base de estas construcciones se configura de modos diferentes y da lugar también a diversos modos de objetivación. Además, estos momentos aludidos pueden conjugarse. La reivindicación de Antígona, una mujer que no teme a la muerte, puede aunar en su conducta el momento de la eticidad y el de la autoconciencia. La negación de este último aspecto, pues sobre el primero hay cierto consenso en las lecturas, se vincula más a un componente ideológico.

Arturo Roig muestra muy bien que incluso el esclavo, en el esquema hegeliano, tiene la capacidad de llevar adelante objetivaciones aun cuando no sea quien porta el “ser”, pero no así la mujer, confinada

en su lectura al mundo puramente subjetivo sin posibilidad de acceso a lo universal. Sin embargo, también advierte que la relación amo / esclavo que aparece en la *Política* de Aristóteles es resemantizada por Hegel al historizar al esclavo. La operación que realizó Aristóteles con el esclavo al confinarlo al ámbito de la naturaleza lo replica Hegel en relación a la mujer y luego, según la lectura de Roig, proyecta esta figura a la relación Europa-mundo colonial en donde lo femenino jugará una función geocultural, con lo que se especifica que es en la operación de historización en la que se juega la posibilidad de reformulación de estas figuras y símbolos.

III

Hemos querido mostrar en estas líneas, algo así como un fragmento del hilo rojo que pudimos entrever en la obra de Arturo Roig. Más que nada tratamos de hacer visible su política de lectura de la textualidad latinoamericana y de sus “hablas irruptoras”. Es evidente que este propósito no puede reducirse a mostrarlo como un simple lector. En todo caso si hay que localizarlo diremos que Arturo Roig se encuentra entre la creación y recreación de conceptos. Asimismo, si hay algo poderoso que acontece en su obra, es la constatación de que ninguna lectura nos es dada, es decir, es posible volver a pensar, significar y dar sentido una y otra vez a nuestros textos, a nuestros símbolos. O también, dicho roigianamente: es posible leer una y otra vez la textualidad latinoamericana desde un humanismo crítico y liberador.

Bibliografía

ACOSTA, Yamandú (2004). Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert. *Actio*, (5), 33-74.

ACOSTA, Yamandú (2010). Claves hegelianas en la fundamentación de la filosofía latinoamericana, su comienzo y sus recomienzos. *Revista Sociedad Latinoamericana*, 2(2). México, UNAM-FES Aragón.

ARPINI, Adriana María (2017). Hecho en el exilio. Etapas en el proceso de ampliación metodológica propuesta por Arturo Andrés Roig. En A. M. Arpini (Comp.), *Fragmentos y Episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX* (p. 339-358). Mendoza: Qellqasqa.

ARPINI, Adriana María (2013). Construcción del *a priori* antropológico en escritos de Arturo Andrés Roig, 1969 / 1981. *SOLAR*, Lima, 9, 7-20.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

CONTARDI, Aldana (2016). *La filosofía latinoamericana como teoría crítica del sujeto en la propuesta filosófica de Arturo Andrés Roig*. (Tesis doctoral). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

Dossier de homenaje a Arturo Roig (2012). Coordinación y presentación de Adriana Arpini. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas*, 14 (1), Mendoza, Grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, INCIHUSA-CCT-CONICET. (Colaboradores: Adriana María Arpini, Horacio Cerutti-Guldberg, Laura Aldana Contardi, Carolina Pizarro Cortés, José Santos Herceg, María Luisa Rubinelli y Silvana Vignale).

Dossier de homenaje a Arturo Roig (2014). Coordinación y presentación de Dante Ramaglia. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 31, año 2014. Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. (Colaboradores: Alcira B. Bonilla, Laura Aldana Contardi, Clara Alicia Jalif de Bertranou, Dante Ramaglia y Paula Cristina Ripamonti).

FERREYRA, Luis Gonzalo (2006). El *a priori* en Arturo Roig y Michel Foucault. Diferencias y coincidencias. *Solar* Año 2, (2), 9-21.

FERREYRA, Luis Gonzalo (2014). *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig. Vers une philosophie de la libération latino-américaine (1945-1975)*. Paris: L'Harmattan.

FERNÁNDEZ NADAL, Estela María; MUÑOZ, Marisa (2001). Crítica y utopía en la reflexión ética y política de Arturo Roig. En E. M. Fernández Nadal (Comp.), *Itinerarios socialistas en América Latina* (p. 207 – 223). Córdoba: Alción.

FOUCAULT, Michel (2002 [1970]). *Arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

MAHR, Günther (2003). El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8 (20). Maracaibo, Universidad del Zulia, enero-marzo, 41-48.

MUÑOZ, Marisa (2009). Arturo Andrés Roig. En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (Coords.), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)* (p. 880-883), México: Siglo XXI /CREFAL.

MUÑOZ, Marisa y VERMEREN, Patrice (Comps.) (2009). *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*. Buenos Aires: Colihue.

MUÑOZ, Marisa (2012a). In Memoriam Arturo Andrés Roig. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Lima, 161-167.

MUÑOZ, Marisa (2012b). Filosofía y emergencia social: la trayectoria intelectual de Arturo Andrés Roig. *Revista Malaidea. Cuadernos de reflexión*, Quito, 159-168.

OVIEDO, Gerardo (2013). Cuerpo y anhelo, o la flecha sensible de la utopía. En M. Muñoz y L. Vela (Eds.), *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la subjetividad* (p. 29-48). Mendoza: Cuadernos de Cuyo, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

PÉREZ ZAVALA, Carlos (2005). *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto, Córdoba: Ediciones del ICALA.

RAMAGLIA, Dante (2016). Arturo Andrés Roig y la esperanza en tiempos de crisis. En H. Biagini y G. Oviedo (Dir.), *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea. Tomo III: Derechos humanos, resistencia y emancipación (1960-2010)* (p. 73-84). Buenos Aires: Biblos.

ROIG, Arturo A. (1981a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica. (2009. 2ª edición. Buenos Aires: Editorial Una ventana).

ROIG, Arturo A. (1981b). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

ROIG, Arturo A. (1993a). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano. Análisis, XXVIII*(53-54), Bogotá: Universidad de Santo Tomás.

ROIG, Arturo A. (1993b). *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza: EDIUNC. (2011. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una Ventana).

ROIG, Arturo A. (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (2 tomos). Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. (2008. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Ediciones El Andariego).

ROIG, Arturo A. (2001), *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo (Venezuela): Centro Experimental de Estudios latinoamericanos, Universidad del Zulia.

ROIG, Arturo A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

RUBINELLI, María Luisa (Comp.) (2013). *Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig*. San Salvador de Jujuy: EDIUNJU, Colección Cultura e Identidad.

Varios autores, (2012). Homenaje a Arturo Andrés Roig, filósofo de Nuestra América. *Pacarina del Sur* [En línea], año 3, (12), julio-septiembre. Disponible en: <http://www.pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/487-homenaje-a-arturo-andres-roig-filosofo-de-nuestra-america>

Artículos vinculados a la ampliación teórico-metodológica en la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana

ROIG, Arturo A. (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de ideologías. En AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum.

ROIG, Arturo A. (1976-1982). Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez, *ARAIISA*, Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”, Caracas, Venezuela.

ROIG, Arturo A. (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En A. Ardao y otros, *La filosofía actual en América Latina* (p.135-152). México: Grijalbo.

ROIG, Arturo A. ([1979] 1984). Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano. *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, (4). *Cuadernos de Chasqui* (4ª edición). Quito.

ROIG, Arturo A. (1979). La filosofía de la historia desde el punto de vista filosófico político. En *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano* (p. 123-136). Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

ROIG, Arturo A. (1982a). Propuestas metodológicas para la lectura de un texto. *Idis*, (11). Cuenca, Ecuador.

ROIG, Arturo A. (1982b). *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

ROIG, Arturo A. (1984). Notas para una lectura filosófica del siglo XIX. *Revista de Historia de América*, (98). México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

ROIG, Arturo A. (1985). Acotaciones para una simbólica latinoamericana. *Prometeo*, Año 1, (2). Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

ROIG, Arturo A. (1985). La radical historicidad de todo discurso. *Chasqui*, Revista latinoamericana de comunicación, (15). Quito, CIESPAL.

ROIG, Arturo A. (1986). Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico. En L. Zea (Coord.), *América Latina en sus ideas* (p. 46-71). México: Siglo XXI / UNESCO.

ROIG, Arturo A. (1987a). El *Facundo* como anticipo de una teoría del discurso. *Revista argentina de lingüística*, IV(1-2), Mendoza.

ROIG, Arturo A. (1987b). El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana. En *La utopía en el Ecuador* (p. 13-97). Estudio introductorio y selección de Arturo Roig. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 25. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.

ROIG, Arturo A. (1987c). Civilización y barbarie: algunas consideraciones preliminares para su tratamiento en cuanto categorías sociales. En *Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, T. III, Córdoba.

ROIG, Arturo A. (1992). Figuras y símbolos de Nuestra América. *Cuadernos Americanos*, 4(34), México D.F.

Nota: También se pueden consultar otros textos, bibliografía y ensayos críticos sobre la obra de Arturo Roig en: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/>

II.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y EXPRESIONES CULTURALES DE NUESTRA AMÉRICA

La trayectoria intelectual de Arturo Andrés Roig

La Historia de las ideas, de la ciudad agrícola
al continente *nuestroamericano*

Estela Fernández Nadal

INCIHUSA-CONICET

Pablo Romero Forcada

Universidad Nacional de Cuyo

En la vasta producción del filósofo argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012) es posible distinguir dos etapas según la amplitud geográfica-histórica-cultural de sus objetos de estudio: desde el espacio acotado y local de su Mendoza natal hasta el amplio y diverso horizonte de toda la América Latina.

La primera de ambas etapas arranca en los últimos años de la década del cincuenta y se extiende a lo largo de la siguiente. En ella, en forma simultánea a su preocupación por la filosofía antigua –campo disciplinar en que se desempeñó como profesor titular de cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras, desde 1959 hasta 1975, y dentro del cual produjo importantes contribuciones teóricas¹, Roig desarrolló un interés paralelo por el pasado intelectual mendocino. Entre sus múltiples trabajos de ese período se destacan dos escritos sobre la

¹ La más notable: Roig, 1972.

literatura y el periodismo mendocinos, cuyas fuentes rastreó en los diarios *El Debate* y *Los Andes*, durante los períodos 1890-1914 y 1914-1940, respectivamente (Roig, 1963 y 1965), así como muchos otros dedicados a la presencia y peculiaridad de las ideas ilustradas, románticas, positivistas y espiritualistas².

Dentro de esa labor historiográfica de la cultura y el pensamiento de Mendoza, se evidencia un fuerte interés por temas vinculados a la educación y a las ideas pedagógicas. Esto es así al punto de que parece haber sido su interés por la educación la ventana que le permitió asomarse a una perspectiva continental en sus estudios, que se convertiría, en la segunda etapa de su labor, es su objeto de análisis privilegiado.

En efecto, a partir de fines de los años sesenta y principios de los setenta, el interés por lo propio, por el terruño, por lo cercano, que tiene a la cultura, la literatura, la educación y la filosofía mendocinas como eje central de sus preocupaciones, se irá ampliando hasta abarcar el pensamiento argentino y latinoamericano. En esta segunda etapa –que comienza en los `70 y coincide luego con su exilio y posterior retorno a la Argentina– Arturo Roig produce una obra de trascendencia a nivel internacional y realiza invalorable aportes en los campos de la Historia de las ideas latinoamericanas, la filosofía latinoamericana y el pensamiento ético.

El propósito de este artículo es señalar las continuidades existentes entre ambos períodos del trabajo de Roig, así como también visibilizar aquellos hallazgos metodológicos que le permitieron enriquecer sus tempranas certidumbres historiográficas y filosóficas, al tiempo que darles mayor envergadura y densidad teórica en los años de su madurez intelectual.

²Una importante cantidad de esos trabajos fueron reeditados en Roig, 1996, 2005 y 2009.

1. Los escritos tempranos sobre Mendoza

En los trabajos sobre la cultura y otros aspectos de la vida mendocina, mayoritariamente escritos en la década de los años sesenta, es notoria la utilización de algunas herramientas o conceptualizaciones historiográficas tradicionales, que posteriormente el maestro Roig dejó de lado por considerarlas poco apropiadas para despejar la significación y el valor de la producción intelectual latinoamericana. Como ejemplos de la anterior afirmación puede señalarse el recurso al concepto de “generación” y el papel explicativo atribuido a las “influencias”, ambos de uso habitual y extendido en aquellos años en el país y, particularmente, en la Facultad de Filosofía y Letras³ de Mendoza. Efectivamente, con posterioridad Roig abandonó casi totalmente⁴ tales recursos, por considerar que la agrupación de los pensadores en “tandas” generacionales no aportaba realmente gran cosa a la comprensión e interpretación de sus obras –para lo cual resultaba mucho más productivo el análisis del contexto histórico social en el que se generaron o la reconstrucción de los debates políticos o intelectuales en los que se inscribían– y que la inserción en determinadas tradiciones de pensamiento es un fenómeno de una

³ Unidad académica de la Universidad Nacional de Cuyo, en la que Arturo Roig realizó sus estudios universitarios y de la que egresó con el título de Profesor de Filosofía en 1949. En 1959 retornó a esa institución para desempeñarse como profesor de filosofía antigua, cargo del que fue expulsado en 1975 por las autoridades universitarias del gobierno de Isabel Perón, y en el que, después de muchos años de exilio, debió ser restituido por orden judicial en 1984, ya en tiempos de democracia.

⁴ Roig dejó de utilizar el llamado “método generacional”, muy difundido en Argentina por Ortega y Gasset, y solo utilizó la palabra “generación” para aquellos movimientos intelectuales que son reconocidos como generacionales en sentido estricto, como la “generación del 37”, para el romanticismo social argentino del siglo XIX, o el movimiento estudiantil de la Reforma Universitaria (“generación del 18”), en el XX. La noción de “influencia” fue desterrada de sus escritos a partir de los años 80, al menos con el sentido preciso que se pretende otorgarle para explicar similitudes entre formas o estilos de pensamiento o para determinar el origen de ideas o corrientes ideológicas.

complejidad mucho mayor a lo que transmite la idea de una “influencia” que ejerce alguien sobre otro alguien.

Sin embargo, interesa reconocer que en estos escritos se encuentra el germen de ideas fundamentales de su pensamiento posterior, que Roig no solo nunca abandonó sino que se constituyeron progresivamente en núcleos fundamentales de su reflexión teórica y metodológica posterior. Para demostrarlo me propongo indagar en torno a dos preocupaciones fundamentales, concernientes a la Historia de las ideas, que pone de manifiesto en los escritos mencionados: método y sujeto. Ambas cuestiones exceden la pregunta por la disciplina como campo del conocimiento, al que se procura dotar de rigurosidad científica, para involucrar la cuestión de la identidad, como intentaremos mostrar hacia el final de este apartado.

1. 1. El método

La preocupación de Roig por el método a aplicar en el estudio de las ideas del pasado, a fin de producir una Historia que resulte significativa y valiosa “entre nosotros”, está presente desde sus primeros escritos⁵.

En relación con esa búsqueda metodológica, el filósofo propone una noción de Historia de las ideas íntimamente unida a las de humanidades y humanismo. Por las primeras entiende Roig la producción literaria de los hombres y mujeres mendocinos en sentido amplio (abarcando los distintos géneros literarios en sentido estricto, pero también los escritos históricos, filosóficos, jurídicos, pedagógicos, políticos, etcétera, como también las artes plásticas y el teatro de la

⁵ “Entre nosotros” designa, primeramente, a los mendocinos, pero también –como se irá viendo en seguida– a los argentinos y los latinoamericanos, puesto que más que el ámbito humano al que se aplica, la definición del concepto y la determinación del método de esa forma de historiografía tiene que ver con el perfil de un sujeto, cuya pertenencia a un espacio local no está reñida con una aspiración a la universalidad.

provincia), “haya o no haya habido conjuntamente un recurrir a los clásicos grecolatinos”. Ese panorama de las letras mendocinas confluirá en un esbozo de los contornos del humanismo cuyano y mendocino, en la medida en que tales expresiones hayan conseguido “mostrar y valorar la dignidad del espíritu humano” (Roig, 2005, p. 17).

El desarrollo de unas y otro –humanidades y humanismo– se ha dado en la historia y, por tanto, posee una articulación en épocas intelectuales, apreciables en la diversidad de “respuestas y actitudes” de sus creadores y expositores. La Historia de las ideas es, en consecuencia, el marco más amplio en el que se despliegan esas humanidades y de ese humanismo, que permite organizar toda esa riqueza literaria, teórica y artística, en función de una periodización, introducida desde el presente con el objeto de volverla inteligible y significativa. Igualmente importante resulta destacar, en ese decurso histórico, “los principales momentos o personajes, sin que esta enumeración pretenda ser exhaustiva, y conscientes, además, del valor en muchos casos tan sólo didáctico de los esquemas” (Roig, 2005, p. 17).

De este modo, en el primer párrafo de “Las humanidades en Mendoza (1571-1939)”, texto de 1965 que preside la antología de escritos recogida en el primer tomo de *Mendoza en sus letras y sus ideas* (Roig, 2005, p. 17-37), nos da a conocer Roig su concepción historiográfica de las ideas: reconstrucción de la producción intelectual, en el sentido abarcador de la totalidad de las humanidades y atravesada por la vocación de develar y fomentar la “dignidad de lo humano”, condición que radica la capacidad de conocer y transformar la realidad toda que lo rodea.

En otros escritos de la misma época amplía esta definición primera de la Historia de las ideas en el sentido de remarcar el carácter riguroso de la reconstrucción que se ha propuesto realizar, pues no se trata de avanzar en cualquier dirección, sino de hacerlo provisto de un

método específico y apropiado a la tarea, que garantice la obtención de resultados significativos y valiosos para la circunstancia presente. Así, en “La literatura y el periodismo en el diario *Los Andes* (1914-1940)”, también de 1965, el maestro nos dice: “La tarea previa de reconstrucción bibliográfica, indispensable para todo intento de historiar los diversos procesos culturales de una región, nos ha llevado a la búsqueda de un método de trabajo” (Roig, 2005, p. 245).

Por este camino Roig formula una propuesta de método, entendiendo por tal una modalidad de trabajo organizada, que consta de tres importantes momentos. El primero corresponde a lo que llama “erudición”, consistente en la adquisición de una vasta y precisa información sobre el pasado intelectual mendocino, a partir de la búsqueda, rescate y puesta en valor de hemerotecas, archivos y bibliotecas, tanto públicos como privados, para proceder paralelamente a la consulta sistemática y minuciosa de las fuentes documentales existentes en tales repositorios. En “El seudónimo y el valor de su estudio en la literatura mendocina” (1963), el autor sostiene:

El aporte propio de cada región a la vasta historia literaria americana no surgirá tampoco sin una técnica de trabajo que asegure el éxito de los esfuerzos generosos. En lo que atañe a nosotros, debe reconstruirse bibliográficamente todo el interior argentino. Sus ricas y antiguas bibliotecas, por tantos años sometidas a la incuria y muchas de ellas inclusive al pillaje, habrá que salvarlas. Estamos aún a tiempo en muchos casos. Debemos dedicarnos cuidadosamente a revisar las colecciones de publicaciones periódicas, como también los archivos privados que guardan tantas familias. Toda esta ímproba labor deberá ser concretada a través de catálogos y sistemas bibliotécnicos internacionales, desterrando para siempre al aficionado. (Roig, 2005, p. 298)

Ya en este primer momento aparece una exigencia renovadora en relación a las fuentes, que en años posteriores alcanzará una importancia central en los escritos metodológicos de Roig: la necesidad

de proceder a una “ampliación” de las mismas⁶. En “La literatura y el periodismo en el diario *El debate* (1890-1914)”, escrito en 1963, nos dice que, en sus contribuciones a la construcción de “una historia de la cultura en Mendoza”, se ha ocupado de considerar un amplio espectro de documentos. “Debido a ello el término ‘literatura’ no ha sido reducido a sus límites corrientes, sino usado con una cierta amplitud” (Roig, 2005, p. 227). En tal sentido, declara haber considerado:

[...] por ejemplo: las tesis de nuestros abogados y médicos, realizadas principalmente en Córdoba o Buenos Aires; los trabajos sobre vitivinicultura, sismología, medicina social y otros que interesan para una geografía humana y para una historia de los aspectos materiales de la cultura, y, por último, todos aquellos datos sobre los cuales se podrá alcanzar un panorama completo de las artes plásticas en nuestro medio. (Roig, 2005, p. 227)

Sobre todos estos materiales, Roig señala haber dedicado tiempo para revisarlos y haber confeccionado de todos ellos “fichas”, cuya exposición deja para “otra ocasión” por entender que “conviene que vayan en catálogos diferentes” (Roig, 2005, p. 227).

Esta “ampliación de las fuentes” encuentra en las publicaciones periódicas un material de trabajo fundamental. La razón de ello la hace explícita Roig en el mismo texto:

Si tenemos en cuenta que algunas zonas de nuestro país no poseen una tradición bibliográfica y que sus autores son pronto olvidados, sus libros perdidos o simplemente ignorados, la importancia de la existencia de colecciones de literatura periódica para la reconstrucción del pasado cultural resulta evidente. (Roig, 2005, p. 227)

A esta razón de carácter histórico o cultural, que es atribuible a las condiciones de Mendoza como centro urbano subordinado a la gran

⁶ A partir de la incorporación de la problemática del “giro lingüístico”, Roig planteará la necesidad de producir una “ampliación metodológica” en el interior de la Historia de las ideas latinoamericanas. Cfr. la segunda parte de este trabajo.

capital argentina y a las características idiosincráticas que esa situación genera en la valoración de sí y de la propia cultura de sus habitantes, se suma otra que hace a la naturaleza misma de la publicación periódica, que le otorga un valor especial para la Historia de las ideas:

El periódico no sólo nos entrega generosamente guardada la producción menor de nuestros escritores, sino también la noticia bibliográfica, a veces inesperada y sorprendente, de libros, folletos, revistas, de todos olvidados. Además, esos materiales aparecen en las páginas diarias con un contorno vital que nunca tiene el libro por sí mismo. La cruda realidad social se mezcla con la producción literaria y nos permite valorarla en su momento histórico. (Roig, 2005, p. 227-228)

A diferencia del libro, que posee una unidad interna construida deliberadamente por el autor en torno a una problemática específica, que resulta separada del acontecer cotidiano para ser objeto de tratamiento científico, la “producción menor” de nuestros escritores de antaño está guardada en las publicaciones periódicas, a la espera de sus futuros lectores, junto con un mundo significativo de información colateral, tanto sobre un conjunto textual más amplio (libros, folletos, revistas) con los que el artículo o la página literaria entra en diálogo, como también sobre la vida cultural y social que constituye el contexto de su producción. Cotexto literario y contexto socio-histórico aparecen así como dos instancias valiosas para la reconstrucción de la riqueza significativa de las fuentes analizadas, solo factible de ser interpretada a partir de la información recogida en este primer momento metodológico de la “erudición”.

Pero la “erudición”, si bien es un momento necesario del método, no es suficiente en sí misma. Así nos lo hace saber un escrito de dos años más tarde, *La literatura y el periodismo en el diario Los Andes (1914-1940)*, donde nos advierte que “lo significativo no surge de lo erudito mismo” (Roig, 1965, p. 246). Del acopio de datos no surge una historia, en el sentido que le interesa a Roig.

En consonancia con ello, el segundo momento del método que propone Roig es la reelaboración de la información obtenida “sobre la base de técnicas historiográficas”, que involucran necesariamente “la introducción de un espíritu de valoración que la ponga al servicio de la historia” (Roig, 2005, p. 246). Con esta indicación, hace ingresar en la labor historiográfica a la subjetividad del historiador, que, a más de demostrar un vasto conocimiento de las fuentes del pasado, debe forjar una interpretación, lo que supone una intervención axiológica que permite destacar, sobre el fondo de los datos obtenidos, la significación de los hechos del pasado, tanto en el cotexto y el contexto de su producción original como en el presente desde el cual se interroga y se piensa lo acaecido. En esta tarea tiene un papel importante la periodización del pasado o, si se trata de una Historia de las ideas, de las ideas del pasado, así como la determinación de las categorías axiales que organizan los documentos y permiten reconstruir el universo social y discursivo de la época y el horizonte utópico que moviliza las ideas y las acciones. En esta etapa, Roig todavía no desarrolla todas las posibilidades heurísticas que están contenidas en su escueta apreciación; lo hará en los años siguientes, cuando afronte como tarea la reconstrucción de importantes secuencias ideológicas y políticas del pensamiento latinoamericano. Sin embargo, en los años sesenta ya se encuentra el germen de sus relevantes descubrimientos metodológicos posteriores.

Finalmente, el tercer momento metodológico que señala Roig en sus escritos sobre Mendoza consiste en “ampliar el margen de los estudios y de las investigaciones, mediante la proyección de todo lo regional hacia ese marco que lo sobrepasa, pero que depende a su vez de lo regional” (Roig, 2005, p. 246). Dicho marco es el de lo “nacional” y, más aún, de lo “latinoamericano”. Con esta recomendación metodológica queda suficientemente claro que no es la constitución una historia intelectual provincial, en sí y por sí misma –que en tal caso

sería también “provinciana”–, lo que Roig tiene entre manos por entonces. Su esfuerzo apunta a ese marco más general, pero entiende que el mismo es inalcanzable sin partir de lo más cercano, lo local.

La tercera apreciación metodológica de Roig consiste entonces en la propuesta de una dialéctica entre lo particular y lo universal que sirve de orientación en la direccionalidad del trabajo historiográfico.

Para comprender el significado metodológico de esa dialéctica conviene comenzar por descubrir la importancia que Roig asigna a la Historia de las ideas de su provincia natal. Mendoza es acreedora a una atención histórica especial porque posee rasgos de peculiaridad que la diferencian del resto del país desde los inicios de la historia independiente e incluso desde la época colonial. La conciencia de esa peculiaridad quedó acuñada por Sarmiento, cuando construyó la categoría de “ciudad agrícola” para Mendoza y San Juan, claramente diferenciadas ambas del resto de la realidad social, económica y cultural de las “ciudades pastoras” del resto de la Argentina (Sarmiento, 1985, p. 29-31).

En “Las *Luces* en la ciudad agrícola”, texto publicado originalmente en 1965, Roig nos presenta a Mendoza como “una lejana aldea del interior argentino, separada de los principales centros civilizados por inmensas llanuras desérticas o elevadísimas montañas”, de cuyos habitantes decía James Bond Head en 1825, que “están limitados por los Andes y las pampas, y con tan formidables e implacables barreras a su derredor, ¿qué tienen que ver con las historias, progresos o naciones del resto del mundo?” (Roig, 2005, p. 39). Este viajero inglés no se equivocaba en la descripción del paisaje mendocino como tampoco en su apreciación general sobre la fuerza conservadora que poseían las estructuras sociales y políticas de esa aldea ubicada al pie de Los Andes, más propias del siglo XVIII que de comienzos del XIX. Sin embargo, esa inercia social y política no era

absoluta ni siquiera entonces, y Roig acomete la tarea de demostrar que en Mendoza florecieron, al igual que en resto del país y de toda la América de origen español, las ideas ilustradas, románticas, positivistas y espiritualistas, y que siempre alcanzaron, además, coherencia y consistencia teórica. Todo ello dentro de una peculiaridad que le ha sido característica, y que no disminuye el valor de su historia intelectual, sino que más bien le imprime un sesgo particular.

Esa particularidad de la “ciudad agrícola”, rodeada de trigales y viñedos, llamó la atención de otros visitantes, que la describen como “formando parte del agro que la circunda”, pues los jardines y huertas de las casas particulares son continuación de los campos cultivados que se encuentran en derredor de su perímetro (Roig, 2005, p. 41). Todos esos vergeles son fértiles merced al trabajo sistemático de los mendocinos y gracias al trazado de acequias, que permiten conducir el agua del río hasta tierras de por sí desérticas.

A diferencia del hombre de las pampas –cuyo símbolo es el caballo y que, según Sarmiento, no necesita ganarse los medios de vida, mediante la previsión y el trabajo requeridos por la agricultura–, el hombre de la “ciudad agrícola” encuentra su símbolo en el apero de labranza. Los cuidados y labores agrícolas hacen imposible el ocio y mantienen a los varones afincados al “recinto de la heredad”, haciendo nacer en ellos el “sentido de la propiedad”. En consecuencia, en la ciudad agrícola la población no se dispersa, sino que mantiene una cohesión elevada. La periodicidad de las cosechas vuelve previsores y sedentarios a sus habitantes, por todo lo cual resultan “más susceptibles de gobierno” que el gaucho de las llanuras infinitas. Frente al espíritu de independencia, al sentido de singularidad de este, el agricultor mendocino desarrolla otros valores, de apego al suelo y de sistema y disciplina del trabajo. Mendoza y San Juan, únicas dos ciudades agrícolas argentinas, “habían alcanzado por su carácter una fuerte estructura interna en la que los grupos sociales aparecían claramente

diferenciados en función de la división del trabajo” (Roig, 2005, p. 44). A esas características, propias del patriarcado agrícola mendocino, se sumó el hecho de que la ciudad desarrolló tempranamente el comercio con Chile, donde vendía productos comprados en Buenos Aires: ganado, desde luego, pero también esclavos. Muchos de esos esclavos fueron absorbidos en el trabajo del campo y de las industrias (molinos y bodegas) surgidas en torno suyo. El resultado fue la existencia de un sistema de servidumbre y esclavitud, dentro del cual se mantenía sujeta a la población de los estamentos sociales inferiores, y, en definitiva, la consolidación de una estructura social rígida y jerárquica, dominada por un número reducido de propietarios, organizados en un régimen familiar, que se aseguraron desde temprano el control de la cosa pública.

Sin embargo, este repliegue en una formación social deudora del pasado colonial, que se prolongó hasta bien entrado el siglo XIX, no consiguió nunca que la ciudad se cerrara totalmente sobre sí misma. Ya poco después de la independencia, dentro de la misma clase propietaria y gobernante, surgen disidencias, expresadas primeramente por los jóvenes. Muchos de ellos son hijos de las principales familias, lo que no les impide a estos jóvenes afiliarse a las nuevas ideas, denominarse a sí mismos “liberales”, enfrentar el pensamiento de sus progenitores –esos “pelucones empolvados”– y promover con ardor juvenil una “lucha violenta contra estructuras económicas, sociales y religiosas sumamente fuertes y decididamente reacias a innovaciones y cambios” (Roig, 2005, p. 46). No faltan entre sus filas figuras de gran relieve, como Juan Crisóstomo Lafinur, que reside en Mendoza en 1822, y otros muchos, cuyos esfuerzos intelectuales Roig rastrea en los periódicos de la época y saca a la luz. Y los mismos esfuerzos por pensar la propia realidad desde un horizonte de ideas que permitan transformarla en un sentido de mayor libertad y justicia, encuentra Roig en los sucesivos movimientos intelectuales que se suceden en la ciudad agrícola, en el

seno de todos los cuales emergen “ideas que eran respuestas a aquella estructura social y económica propia, sentida con fuerte actitud localista a la vez que con una visión universal del hombre y de la sociedad” (Roig, 2005, p. 40).

Como se ve, Roig encuentra en la peculiaridad de la sociedad mendocina una fuente de originalidad, expresión necesaria de su modalidad propia y local de existencia, de la que los intelectuales mendocinos no solo no se avergüenzan sino que, por el contrario, esgrimen con una “fuerte actitud localista”, esto es, sabiéndose representantes de una cultura diversa, en comparación con la propia de la gran urbe del Plata, que los enorgullece, pero que no los separa necesariamente del país ni del mundo. Por el contrario, el orgullo por la localidad se combina de forma fecunda con una clara vocación de apertura y un deseo de universalidad.

Una consideración similar, pero con una generalidad mayor, que no solo concierne a Mendoza sino a otros lugares del “interior americano”, aparece en su trabajo, ya referido, sobre el diario *El debate*, donde, a propósito del periodismo, afirma:

[...] el hecho asombroso del diarismo nos muestra cómo la tarea individual realizada por hombres del interior americano ha estado abierta a la universalidad de la cultura humana. En las páginas periódicas, en efecto, la producción local aparece al lado de los grandes autores europeos o americanos de moda, mostrando ese horizonte amplio de que hablábamos. (Roig, 2005, p. 228)

Lo peculiar constituye una diferencia, una particularidad. Pero la particularidad no se resuelve en encierro y rechazo de lo exterior, no se niega a lo universal, sino que lo nutre y lo enriquece.

Roig encuentra la clave de interpretación de esa dialéctica entre localidad (o particularidad) y universalidad en la obra de Ricardo Rojas, a quien considera como continuador de la tarea formulada por Alberdi

en su manifiesto por una “filosofía americana”⁷. En su artículo sobre el diario *Los Andes*, sostiene al respecto:

Rojas postuló la necesidad de una ‘crítica regional’ y de un ‘aporte propio de las regiones’ a la obra general americana; afirmó la necesidad de enraizar la producción literaria –con el sentido amplio que en él tiene- con los ‘atributos del lugar y del tiempo’; trató de provocar el nacimiento de una ‘conciencia cultural’, que es lo mismo que una conciencia histórica, sobre la base de una tradición. Afirmó la unidad del proceso cultural americano e intentó, en fin, la estructuración de una universalidad argentina sobre la base de un mapa de regiones culturales con valores propios y sobre los que se debía integrar la nacionalidad. (Roig, 2005, p. 247)

La conciencia cultural e histórica que Roig busca despertar entre sus conciudadanos, surge de la apreciación de la experiencia más cercana, que tiene que ser conocida, querida y apropiada desde el presente. No puede haber auténtica proyección hacia lo universal sin una comprensión del valor y el significado de la historia y cultura propias. El sentido de la universalidad de lo humano no resulta de un proceso de abstracción por el cual lo particular es despojado de todos sus atributos y subsumido en un concepto vacío, que no representa nada real y que fácilmente termina asimilándose al estereotipo de alguna cultura extraña, desconocida, insignificante para el sujeto que está implicado en el rescate y conocimiento del pasado. La verdadera universalidad se construye a partir de una síntesis de los aportes plurales de particularidades locales y regionales, y contiene toda la riqueza de la diversidad de orientaciones espirituales.

⁷ Dice el maestro Roig: “En cuanto al intento de realizar una historia de la cultura regional, nos remitimos a los fundamentos que aparecen enunciados en la filosofía de la nacionalidad que se desprende de la obra de Ricardo Rojas y que tiene sus orígenes en Juan Bautista Alberdi” (2005, p. 247). Cfr. Rojas, 1971 y 1980. El manifiesto de Alberdi al que se refiere Roig es, naturalmente, su célebre “Ideas para un curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades” (Montevideo, 1940).

Por eso, ocuparse de lo local no significa un ensimismamiento ni el rechazo de otros horizontes más amplios, sino proyectarse hacia lo universal sobre la firmeza de un suelo conocido y apreciado. Roig critica duramente el error de despreciar lo propio o de buscarlo fuera de Mendoza o, incluso, de la Argentina, y lo adjudica a un “extranjerismo mental”, actitud que se complementa con una igualmente “equivocada valoración de lo europeo” (Roig, 2005, p. 245).

Si, como sostiene Hegel, “los mismos afanes y los mismos esfuerzos se producen en una pequeña ciudad que en el gran teatro del mundo”, Roig hace un llamado a los mendocinos y mendocinas para que comprendan lo que a veces se les escapa, a saber, que “nuestros afanes y nuestros esfuerzos poseen un sentido universal” (Roig, 2005, p. 246).

De la lectura atenta de los escritos sobre Mendoza del maestro Roig surge nítidamente que en los años sesenta ya estaba maduro su programa latinoamericanista y que su relevante labor filosófica e historiográfica ya se había iniciado. Es evidente que para él la reconstrucción de una Historia de las ideas latinoamericanas debía comenzar por el terruño y que la tarea a la que se abocaba por entonces era el primer capítulo de la extensa obra que nos ha legado. La consigna es clara: empezar por lo propio para progresivamente

[...] ampliar el margen de los estudios y de las investigaciones, mediante la proyección de todo lo regional hacia ese marco que lo sobre pasa, pero que depende a su vez de lo regional. En última instancia no existe, desde un cierto punto de vista, una historia provinciana ni una historia nacional. Estamos integrados en la humanidad y no nos podemos salir de ella. Sólo con esos criterios lo regional y lo nacional serán universales. (Roig, 2005, p. 246)

La vocación latinoamericanista que pone de manifiesto Roig en la dialéctica entre lo local y lo universal en los escritos que hemos recorrido sucintamente tiene, según mi entender, una característica

ulterior, que conviene subrayar: es radicalmente consecuente con la crítica al eurocentrismo, que aquí aparece ya esbozada y que alcanzaría mayores desarrollos en años posteriores. El razonamiento es muy sencillo. Si se quiere contribuir a la Historia del continente es porque se considera que la misma ha sido descuidada, olvidada, porque se ha privilegiado otra historia o se ha tenido como premisa incuestionada que todo lo importante ha pasado (y sigue pasando) en los grandes centros de Occidente. Ahora bien, si así se piensa, no puede pretenderse aportar a esa Historia –la propia o latinoamericana– desde los centros que también existen en Nuestra América. Un mendocino, un tucumano, un jujeño no puede asimilar Historia nacional con Historia de la ciudad de Buenos Aires; tiene que empezar por su localidad, con más razón si la misma es la periferia de la periferia, esto es, si pertenece al “interior del país” o a la Argentina que podríamos llamar profunda, desconocida y distante de la gran capital. El etnocentrismo también puede ser latinoamericano.

1.2. El sujeto

La mencionada dialéctica entre lo particular y lo universal nos lleva a la problemática de la identidad y de la *sujetividad*⁸ en Arturo Roig y, más específicamente, a la función que la Historia de las ideas debe cumplir en relación con esa doble cuestión.

En los trabajos analizados, Arturo Roig hace un llamamiento: la “época actual” –nos dice– tiene una responsabilidad con el tiempo pasado; en el caso de Mendoza, la misma debe ser asumida por sus intelectuales, a quienes nos cabe el deber de impulsar, en contacto con un legado que va descubriendo sus secretos y sus sorpresas a medida

⁸ Roig utiliza el término *sujetividad* (en lugar del más común, “subjetividad”) para aludir al carácter social o colectivo de los sujetos que están involucrados en un determinado movimiento cultural o social, y que se reconocen y afirman en determinada forma de pensamiento. Cfr. Roig, 1981a, p. 21-23; Fernández Nadal, 2003, p. 55-57; 2005, p. 73-92.

que nos internamos en los pliegues del tiempo pasado, “un despertar general de la conciencia histórica” de los mendocinos (Roig, 2005, p. 297). La importancia de ese despertar es ya evidente: sin él no habrá identidad posible, no habrá sujeto.

Mendoza ha ejercido “un largo y malhadado desprecio de lo propio que nos ha llevado al olvido y al desconocimiento del pasado aún más reciente” (Roig, 2005, p. 247); este “desprecio permanente es lo que ha caracterizado y aún caracteriza a nuestro medio respecto de sus propias producciones” y hace que entre nosotros “se sigue viviendo en una especie de continuo presente” (Roig, 2005, p. 245). Este problema es lo que explica la atención minuciosa –que podría parecer excesiva– que ha debido prestar a los más mínimos detalles rastreados y recuperados en su trabajo historiográfico: “La ignorancia a veces total de nuestro pasado literario obliga a tener en cuenta datos que pudieran parecer superfluos para quienes realizan historias de este tipo en otras regiones con mayor conciencia cultural e histórica” (Roig, 2005, p. 245). De allí surge la importancia del primer momento del método que en estos escritos propone Roig para la Historia de las ideas: la erudición en el manejo de toda la información que sea posible recuperar. Pero como ya dijimos, la erudición no es suficiente, no alcanza para revertir esas actitudes intelectuales de desprecio y desconocimiento de lo propio. Esta situación debe ser revertida por una posición radicalmente diferente, opuesta incluso, a la que nos ha llevado a este olvido; una posición subjetiva, de un sujeto que valora su historia y se reconoce como valioso en ella.

Al igual que José Gaos (1943, p. 69-77), Roig piensa que no se puede encontrar lo que no se busca: la historia de las ideas del pasado no depende del pasado, que de hecho ya “pasó”, sino del presente desde el cual se mira hacia el pasado; no depende de lo que efectivamente haya ocurrido, que por lo demás es inasible, sino de la posición desde la que se planta el sujeto que, en ese proceso de conocimiento, se conoce a sí

mismo y, en el ese proceso de valoración, se afirma como valioso. “La pobreza de nuestro pasado es, antes que nada, pobreza de visión de ese mismo pasado. La historia por sí sola no nos va a realizar, somos nosotros quienes debemos realizarnos a nosotros mismos”. Y Roig nos recuerda las palabras de Nietzsche: “la historia no nos hace más revelaciones que las que nos merecemos” (Roig, 2005, p. 246).

En estas primeras incursiones en la Historia de las ideas, aparece ya nítida la referencia al sujeto, a la posición que debe adoptar el sujeto para que emerja el conocimiento histórico del pasado y el proyecto de futuro, esto es, a lo que, años más tarde, llamará el “*a priori* antropológico”, condición de posibilidad del comienzo y el re-comienzo del filosofar y del historiar.

2. Giro lingüístico y proyección latinoamericana

A partir de la experiencia de investigación en torno a las ideas y la cultura mendocinas, Roig produjo en los años '70 una serie de reflexiones que lo llevaron a replantear la metodología de la Historia de las ideas y a construir un pensamiento rico y original sobre la identidad y la *sujetividad* de los hombres y mujeres de Nuestra América. Como en la primera parte de este artículo, me referiré en los dos siguientes apartados a las dos cuestiones axiales de aquella reflexión: método y sujeto.

2. 1. Nuevas herramientas para la lectura del pasado intelectual latinoamericano

A fines de los años '60 y principios de los '70 se debatía con intensidad al interior de las ciencias sociales el carácter simbólico del pensamiento y los saberes. En este marco, Roig se interesó profundamente en lo que por entonces se denominaba el “giro lingüístico”, se interiorizó en los desarrollos teóricos del

estructuralismo y la pragmática lingüística e incorporó muchos de sus hallazgos en el marco de su interpretación dialéctica de la historia del pensamiento latinoamericano, que simultáneamente iba estudiando e historiando, todo ello en función de las necesidades de rigor y especificidad metodológica que este objeto le iba planeando.

Por otra parte, desde hace ya varias décadas, diversos grupos de investigadores, particularmente en algunos de nuestros países, dieron nacimiento a la sistematización de lo que podría ser un “pensamiento latinoamericano”, esfuerzo éste que si bien comenzó dentro de los marcos de la historiografía de las ideas filosóficas, se ha ido ampliando a otros campos, en particular las ideas políticas y económicas. Este proceso de búsqueda condujo a plantearse el problema de la naturaleza de ese “pensamiento” manifestado en su ya extenso desarrollo histórico, y también, como era inevitable, el problema de los métodos apropiados para su estudio. No es casual que los aportes de las nuevas formas del saber, entre ellas las de la semiología, la teoría de la comunicación y asimismo, todos los estudios morfológicos del discurso desarrollados a impulsos tanto del formalismo como del estructuralismo, en sus diversas variantes, se los intentara asumir en esta líneas de trabajo. Todo ello condicionado además por una exigencia cada vez más sentida dentro de los investigadores interesados en las ideas filosóficas, de ampliar la noción misma de filosofía, como también de mostrar la correlación que hay entre el “discurso filosófico” y otras formas discursivas, entre ellas muy particularmente las propias de las ciencias sociales en general. (Roig, 1979, p. 10 y ss)

El resultado de este importante esfuerzo teórico fue la propuesta de una profunda reformulación de la Historia de las ideas, ahora no ya exclusivamente mendocinas sino con un alcance continental.

Nuestro proyecto ha sido el de colaborar dentro de un movimiento bastante amplio ya y que ha ido creciendo en los últimos años, el de elaborar una historia del pensamiento de nuestra América, y, lógicamente, de las naciones que la integran [...]. No se trata de una reconstrucción de nuestro pasado y nuestro presente ideológico –

usando el término en sentido amplio— movido por una intención academicista, reducido como sucede por lo general dentro de esta tendencia, a señalar influencias y a mostrarnos nuestra aproximación o nuestro alejamiento respecto de modelos consagrados de “pensamiento”. Se trata [...] de participar en la reconstrucción de una de las tantas manifestaciones culturales, atendiendo al proceso de lucha contra las diversas formas de alienación derivadas básicamente de nuestra situación de dependencia, como de la vigencia de un sistema de relaciones sociales organizado sobre la relación de opresores y oprimidos. (Roig, 1984, p. 131 y ss)

La reorientación y ampliación de su enfoque metodológico encontró su punto de partida en la comprensión de las “ideas” estudiadas como signos lingüísticos que se articulan en el marco de discursos. En tanto tales, las ideas portan contenidos semánticos socialmente construidos y funcionan como mediadoras de la realidad extra-discursiva. Esta no es nunca totalmente armónica; siempre está atravesada de conflictos, que son incorporados en las ideas a partir de su condición discursiva o signica. Las ideas se expresan en el lenguaje, pero el lenguaje, mediación de la realidad social, no es una herramienta neutra; por el contrario, es, como dice Valentín Voloshinov, “la arena” en la que distintos grupos humanos luchan por imponer determinado sentido a los conceptos, en el marco de una sociedad con características históricas y sociales determinadas (Voloshinov, 1976).

De estos postulados Roig extrajo la consecuencia de que la conflictividad de una sociedad del pasado (o del presente) puede ser leída en sus textos fundamentales a partir de organización axiológica que los mismos portan. Esa organización permite descubrir el nivel político (en sentido amplio) de un texto, donde el autor, a partir de determinados juicios de valor, toma posición respecto de la conflictividad de las relaciones humanas en la comunidad concreta a la que pertenece (Roig, 1974). Desde esta perspectiva, el autor no es tomado solamente como un sujeto individual, creador en sentido absoluto,

enfrentado a una realidad desnuda, desprovista de significados sociales, sino que se lo concibe como formando parte de su sociedad. De allí que se pueda descubrir el sujeto colectivo –el “nosotros”– en nombre del cual habla, esto es el *a priori* antropológico a partir del cual se condiciona su horizonte de comprensión de la realidad (Roig, 1981a, p. 18-23).

Dentro de esta propuesta metodológica Roig postuló la consideración del “universo discursivo” de los textos, entendiendo por tal la totalidad discursiva de una sociedad en una época dada, que incluye los discursos actuales y los meramente posibles (aquellos que no han alcanzado formulación textual directa).

Sobre estos criterios hemos llegado al concepto de “universo discursivo” al que consideramos como una de las herramientas básicas de trabajo en el intento que nos hemos propuesto. Sería aquel la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzarla. En el seno de ese “universo discursivo” se repite el sistema de contradicciones y su estructura depende de él. En su ámbito surge lo que nosotros consideramos como “texto”, el que vendría a ser, en cada caso concreto, una de las tantas manifestaciones posibles de aquel universo. (Roig, 1984, p. 134)

En razón de la conflictividad social y de la función mediadora del lenguaje respecto de la misma, el universo discursivo encierra estructuralmente diversidad y polaridad; de allí se sigue que en cualquier sociedad histórica todo discurso supone la existencia de un “discurso contrario”, organizado a partir de una orientación valorativa opuesta y susceptible (aunque no se encuentren fuentes que den cuenta de él) de ser reconstruido a partir del primero. Esto es posible porque el texto, al inscribirse en el universo discursivo y mediar la realidad social desde la perspectiva determinada que le confiere su autor, posee un grado de “referencialidad discursiva”, es decir, introduce en su propia

trama otros discursos, con los que polemiza, a los que pretende rebatir, o bien, por el contrario, que le sirven como apoyo para legitimarse como verdadero, justo, consistente, etcétera.

A partir de estos lineamientos metodológicos, Roig otorgó especial atención a la organización de los textos a partir de pares conceptuales dicotómicos –tomando como ejemplo la célebre oposición sarmientina “civilización” y “barbarie”–, que llamó “categorías histórico-sociales”. Las categorías histórico-sociales son herramientas discursivas con una doble función: por una parte, una función epistemológica, esto es, de organización de los campos semánticos de un *corpus* dado, por la cual las categorías pautan la construcción del conocimiento de la realidad; por otra, una función axiológica, de transmisión e imposición de convicciones relativas al deber ser social, por la cual cumplen un papel de político, de regulación, orientación y justificación de las prácticas sociales (Roig, 1981b, 1991 y 1993).

Junto a las categorías, Roig destacó la importancia de otros dispositivos políticos de los textos, como las funciones discursivas de “apoyo” y de “deshistorización-historización”, que son recursos de verosimilitud, por los cuales o bien se privilegia el propio discurso en la medida en que se apoya en una palabra autorizada e incuestionable, o bien (por el contrario) se relativiza la palabra del adversario, mostrando que nace de intereses particulares, que carece de racionalidad, etcétera.

Otra contribución decisiva en el terreno de la metodología para el análisis de los textos políticos latinoamericanos, es la que planteó a partir de su consideración de la función utópica del discurso (Roig, 1987). Roig distinguió entre género utópico –correspondiente al nivel del enunciado, esto es: lo que se dice– y función utópica –relativa al nivel de la enunciación: del decir, o si se prefiere, del modo en que se dice. En el primer caso la utopía es una forma narrativa característica de cierta literatura de ficción, donde se relata un viaje, desde una

sociedad real (la *topía*), que es injusta u opresiva, hasta una sociedad inexistente pero deseable, que es imaginada como posible (la utopía). En cambio, si nos situamos en el nivel de la enunciación, la utopía remite a la “función utópica” del discurso, esto es, un modo de decir que permite introducir una tensión entre lo real, que es mostrado como dado pero insuficiente (por sus injusticias o sus carencias), y lo otro proyectado, que es presentado como imaginado pero deseable por su perfección. Como resultado de ese contraste surge la posibilidad de medir, desde el lugar-otro, las fallas del lugar real, de modo tal que de la misma comparación resulta la apertura de un espacio nuevo: el de lo posible.

Es por tanto el excedente propiamente utópico de las utopías o de las formas discursivas parautópicas, el que da el verdadero valor a las topías contenidas en ellas, en cuanto que las instala fuertemente en el plano de la categoría ontológica de lo posible. Desde este punto de vista se podría afirmar la existencia de una “verdad” de la utopía —o tal vez mejor, de la función utópica—, que no es determinable por lo que ella tiene de tópico. Se trata, a nuestro juicio, de una verdad que constituye a la utopía misma y que le confiere un valor epistemológico propio, una especie de cientificidad que tiene la virtud de cualificar todo proyecto acerca del futuro de la vida humana del modo particular que hemos indicado. (Roig, 1987, p. 43)

En este nivel de la enunciación, la utopía es una función y como tal alude a la capacidad de ciertos discursos, de cuestionar las ideologías que clausuran la historia o resisten toda posible transformación del *statu quo*. En este sentido, la función utópica es una de las formas en que se manifiesta la dimensión política del discurso: en ella se expresa una determinada concepción de la realidad social (como susceptible de modificación), del sujeto (como agente de transformación) y de la temporalidad (como abierta a lo nuevo), que hace posible las narraciones utópicas —utopías en el primer sentido señalado.

En definitiva, la nueva comprensión de las “ideas” historiadas, que impulsó Roig a partir de los setenta, permitió incorporar una serie de herramientas aptas para descubrir la presencia del contexto social y del cotexto discursivo en los textos e incluso para leer, en la superficie de los textos políticos, sociales o filosóficos latinoamericanos, las voces “otras” (de los “otros” silenciados o eludidos en cualquier discurso), los debates y disputas entre proyectos sociales o políticos diversos (no siempre explícitos en los textos), en definitiva, los diferentes sujetos sociales que pugnan por imponer sus proyectos en determinado momento y lugar.

2. 2. El *a priori* antropológico y la *sujetividad* nuestroamericana

Roig ha desarrollado una comprensión original de la historia de América Latina como un continente permanentemente sujeto a la voracidad de las grandes potencias y a la interrupción de los procesos sociales de liberación de las sucesivas cadenas que, intereses externos o internos, han ido imponiendo a nuestros pueblos. Esa comprensión parte de considerar que la “destrucción de las Indias”, denunciada por Bartolomé de Las Casas, no fue un hecho único e irrepitable, imputable exclusivamente al momento de la conquista, sino que se trata de una constante en nuestro desarrollo, una “figura” condicionante del proceso histórico y cultural de nuestros pueblos, que se ha repetido innumerables veces, y puede –nada permite asegurar que no ocurrirá de nuevo en el futuro– volver a abatirse sobre nosotros.

[...] la forma discursiva que nos interesa se ha construido desde un comienzo teniendo como supuesto un inevitable referente, el que aun cuando lejano, no ha perdido su función en el proceso de constitución del sujeto latinoamericano. Nos referimos a un texto que expresa patéticamente lo que bien podemos considerar como el “punto cero” histórico de la actual sujetividad latinoamericana, tal como lo vio y denunció Fray Bartolomé de Las Casas en su tiempo. (Roig, 1993, 167)

La “destrucción” de los pueblos originarios, operada por los españoles y portugueses en el siglo XVI, es, desde luego, un hecho histórico que redujo la existencia de la humanidad americana a un punto cero, desde donde las generaciones siguientes debieron recomenzar una lenta re-construcción de su identidad. Pero es también un símbolo que recuerda los sucesivos quiebres de la continuidad en el proceso de constitución de nuestra *sujetividad*, que obligan cada vez a recomenzar la tarea de afirmación y reconocimiento de nosotros mismos. Esa *sujetividad* que renace entre las ruinas de una destrucción, que no se resigna a estar vencida, que se pone nuevamente de pie y se pone a sí misma como valiosa –se afirma como sujeto– corresponde a lo que Roig denomina “*a priori* antropológico” (Roig, 1981a, p. 9-17, y 1971, p. 1-4).

Y todos estos textos, a pesar de sus diferencias epocales, se enmarcan dentro de los límites de una forma discursiva que es la que nos permite ver su valor como comienzos y recomienzos de una sola filosofía, nuestra filosofía latinoamericana. Y ello porque todos son documentos [...], en todos es posible descubrir, de modo patente, la presencia de un sujeto que asume su propia sujetividad, vale decir, su propia realidad social de una manera no ajena a la exigencia de transformación, porque esa realidad y su propia naturaleza en cuanto sujeto, son transformables, es decir, son históricos y no “naturales” (Roig, 1993, 168).

Cada vez que el “*a priori* antropológico” se ejerce, asistimos a un “recomienzo” del filosofar latinoamericano, que comprende todo el pensar y el actuar de un sujeto que se valora a sí mismo y considera valiosa su historia y su cultura, y que por esa autoafirmación opera una inversión teórica y práctica de las sucesivas “destrucciones” sufridas y del discurso colonialista que las ha justificado en cada oportunidad.

Roig sostiene que es posible reconstruir esa historicidad desde una Historia de las ideas latinoamericanas renovada en su metodología y en sus fundamentos teóricos. La historia de América Latina, entendida

como ese esfuerzo siempre interrumpido pero siempre renaciente de autoafirmación y autorreconocimiento de un sujeto (esto es, como ejercicio del *a priori* antropológico), se expresa de modo privilegiado en los textos de los grandes hombres y mujeres del continente. En sus escritos y discursos se asiste al lanzamiento y relanzamiento de la problemática de la afirmación de los pueblos latinoamericanos. Pero también puede encontrarse en otro tipo de documentos, como los fragmentos discursivos o las expresiones culturales que persisten, aunque intervenidas y descalificadas por la cultura hegemónica, en las tradiciones y prácticas de sujetos subalternos de Nuestra América.

Tomada en conjunto, esa producción simbólica de América Latina conforma una compleja y conflictiva discursividad, que funciona como la espina dorsal del pensamiento latinoamericano: ella enhebra las diversas formas históricas de emergencia del sujeto latinoamericano y revela “la continuidad de voces que de época en época van mostrando el ejercicio de la *sujetividad* del hombre latinoamericano” (Roig, 1993, p. 165). Esa trama está marcada por derrotas, fracasos e interrupciones, pero también por renacimientos y recomienzos, que demuestran la capacidad de *sujetivación* de los hombres y mujeres del continente.

Ahora bien, es el acto de un sujeto colectivo de ponerse a sí mismo como valioso lo que constituye la condición de posibilidad de la filosofía, que es lanzada y relanzada cada vez que esa posición *sujetiva* se ejerce. Como hemos anticipado, Roig lo denomina “*a priori* antropológico”, término con el cual se señala la prioridad del sujeto respecto de sus objetivaciones.

Hemos dicho que el comienzo de la filosofía americana depende de aquella afirmación de Hegel a la que consideramos en su sentido normativo y por eso mismo *a priori*, la de “ponernos a nosotros mismos como valiosos”. Dicho de otro modo, no hay “comienzo” de la filosofía sin la constitución de un sujeto (Roig, A., 1971a). [...] aquel acto originario

de autoafirmación a partir del cual el hombre se constituye como sujeto, es fundamentalmente valorativo [...]. Se trata de un sujeto que como hemos dicho, repitiendo a Hegel, "se pone a sí mismo como valioso" y "considera como valioso el pensar sobre sí mismo". Lo axiológico se muestra por tanto con una cierta prioridad respecto de lo gnoseológico, en cuanto lo posibilita. En efecto, lo que podríamos denominar "ejercicio valorativo originario" permite una toma de distancia frente al mundo, dicho en otros términos, genera el necesario alejamiento mediante el cual se enfrenta la realidad como objetiva. Sólo la constitución del hombre como sujeto hace nacer al mundo como objeto y el "tomar distancia" del que hemos hablado es, primariamente, un hecho antropológico. (Roig, 1981a, p. 85 y ss)

El *a priori* antropológico, que hace posible la filosofía y la experiencia en general, es histórico y remite a un sujeto que se constituye como tal a partir de su ejercicio, pero siempre dentro de un mundo epocal y socialmente determinado. Esas coordenadas socio-temporales representan un límite infranqueable: son las condiciones no elegidas, el ámbito de la necesidad y de la finitud que limita el terreno en que deberá desplegarse la libertad.

El *a priori* antropológico es para Roig el acto de un sujeto empírico, inmerso en la historia y en una sociedad determinada; por tanto, con una temporalidad específicamente humana y atravesado por la contingencia como condición ineludible de su modo de ser corporal y finito. Es además el acto de un sujeto colectivo; en efecto, la *sujetividad* no se resuelve en subjetividad en el sentido de individualidad. El individuo siempre está integrado en una totalidad social, por obra de la cual la afirmación del sujeto como valioso, aunque se exprese en la formulación discursiva de un ser humano particular y concreto, se lleva a cabo desde un lugar social determinado y supone una pretensión de universalidad.

Así como no hay objetividad sin *sujetividad*, tampoco hay individualidad sin universalidad. "Tener como valioso el pensarnos a

nosotros mismos' implica la acción de pensarse en general, de darnos una determinación que va más allá de la subjetividad, ya que es connatural al pensar plantear sus respuestas en relación con lo universal. (Roig, 1993, p. 77)

Finalmente, el *a priori* antropológico posee una dimensión ética. La *sujetividad* que se afirma y autorreconoce es fuente de disconformidad respecto de una existencia opresiva y deshumanizadora. Es el *conatus* de Spinoza: esfuerzo que se pone en seguir siendo ser humano, en no desfallecer, en perseverar en el ser y en hacerlo cada día más plenamente (Roig, 2002, p. 22-23). Es el fundamento de toda moralidad y la voz de la existencia humana no instrumentalizada, que, dentro de los insuperables límites de contingencia y finitud, aspira a establecer el conjunto de condiciones de la vida como un marco que posibilite la dignidad del ser humano.

3. Algunas conclusiones

En la temprana exposición de principios de lo que Roig entiende como su contribución a la Historia de las ideas, que encontramos en sus escritos sobre Mendoza, se percibe ya con toda claridad el nexo establecido entre la recuperación histórica del pasado intelectual y la construcción de un sujeto que se reconoce en ese pasado –adquiere “conciencia histórica”–, se afirma en esa identidad (re)descubierta y se valora en su condición de creador y recreador de la misma.

Ese nexo continuará vivo y operante en la trayectoria posterior del filósofo; como un dispositivo teórico-metodológico central en su pensamiento y a la luz del “giro lingüístico”, tal dispositivo empujará, unas décadas después, el planteamiento de una necesaria “ampliación metodológica”. Ahora bien, esta propuesta del Roig maduro, vista su obra en conjunto y en retrospectiva, se perfila como un camino anticipado, esbozado e incluso ya iniciado en los años sesenta, a partir

de las consideraciones metodológicas que alimentan por entonces su reflexión.

La formulación acabada de estos lineamientos teóricos en décadas posteriores impulsó una renovación profunda de la Historia de las ideas. En los escritos maduros de Roig la misma deviene un campo disciplinar complejo, en el que convergen desarrollos teóricos y procedimientos metodológicos diversos. En su trama, el tratamiento filosófico de la problemática de la constitución de formas de identidad del sujeto americano resulta una cuestión axial, que a su vez debe complementarse, como resulta lógico, con el conocimiento de los procesos sociales e históricos que constituyen el contexto de los textos estudiados, y con la aplicación de recursos metodológicos aportados por la lingüística, la semiótica y la teoría del discurso. El resultado de la confluencia de elementos de diversa procedencia disciplinar, puestos al servicio de la interpretación de nuestro pasado intelectual, es la conceptualización de las "ideas" estudiadas en su valor sígnico, esto es, como trazas simbólicas producidas por un enunciador social y temporalmente situado, en función comunicativa y orientadas a la recepción por parte de uno o más destinatarios. En definitiva, el tipo de historiografía que propone Roig supone un claro desplazamiento desde la "idea" hacia el hombre que sustenta la idea y hacia sus posibilidades creadoras, su identidad, su historia.

Por otra parte, esta relevancia otorgada a los sujetos que se constituyen como tales en y por los discursos, excede el carácter meramente disciplinar de la Historia de las ideas como espacio de conocimiento, para adquirir la índole de una forma de saber puesta al servicio de los sujetos que se afirman y reconocen en sus indagaciones y hallazgos. La Historia de las ideas, lejos de ser entendida como una actividad puramente cognoscitiva y teórica, posee impacto en la subjetividad de quienes se ven envueltos en la tarea de historiar las ideas y/o de estudiar las ideas historiadas. Pues de lo que se trata en

cualquiera de esas actividades, es de recorrer el camino por donde transita un esfuerzo práctico de autoafirmación de la identidad latinoamericana. Por tanto, afrontar el conocimiento de las ideas del pasado (lejano o reciente) supondrá siempre interrogarse por lo propio desde nuestra historia.

En tercer lugar, Roig imprime a la Historia de las ideas un sesgo fuertemente prospectivo, según el cual no solo se debe mirar “con una actitud constructiva hacia delante, sino que se [también se debe mirar] hacia atrás con igual signo”. Así como resulta impensable una proyección hacia el futuro desprovista de raíces, tampoco puede valorarse con justicia el pasado si no se lo hace desde una perspectiva “matinal”, abierta a la utopía. No es posible desconocer lo que somos o lo que hemos sido; al contrario, es necesario reconocerlo, pero reconocerlo “a partir de un futuro, que ha de ser objeto de una filosofía que se ocupe de lo que será” (Roig, 1981a, p.131).

Bibliografía citada

ALBERDI, Juan Bautista (1986). Ideas para un curso de filosofía contemporánea. En *Ideas en torno de Latinoamérica*, 2 vol., p. 145-152. México: UNAM, I.

FERNÁNDEZ NADAL, Estela (2003). La cuestión del sujeto en la Historia de las ideas y la Filosofía latinoamericanas y caribeñas. Los lineamientos teórico-metodológicos de Arturo Roig. *Pasos. Segunda Época*, (106), 55-57. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

FERNÁNDEZ NADAL, Estela (2005). La condición humana como problema filosófico en Arturo Roig. La conformación de la subjetividad en las fronteras de la contingencia. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 40, 73-92. México: UNAM.

GAOS, José (1943). Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano. *Cuadernos Americanos*, (2), 63-86. México: UNAM.

ROIG, Arturo Andrés (1963). *La literatura y el periodismo en el diario El Debate (1890-1914)*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Departamento de Extensión Universitaria.

ROIG, Arturo Andrés (1965). *La literatura y el periodismo en el diario Los Andes (1914-1940)*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Departamento de Extensión Universitaria.

ROIG, Arturo Andrés (1969). *El krausismo argentino*. Puebla: Cajica.

ROIG, Arturo Andrés (1971). Acerca del comienzo de la filosofía americana. *Revista de la Universidad de México*, XXV(8), 1-4. México: UNAM.

ROIG, Arturo Andrés (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG, Arturo Andrés (1974). El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico. *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, (7), 39-75. México: UNAM.

ROIG, Arturo Andrés (1979). Narrativa y cotidianidad. *Cultura. Revista del Banco del Ecuador*, (12), 5-68. Ecuador: Banco Central del Ecuador.

ROIG, Arturo Andrés (1981a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROIG, Arturo Andrés (1981b). Barbarie y feudalismo en las páginas del *Facundo*. *Cuadernos de la Comuna*, (16), 5-16. Santa Fe: Municipalidad de Puerto Gral San Martín.

ROIG, Arturo Andrés (1984). Propuestas metodológicas para la lectura de un texto. *Revista del Instituto de Investigaciones Sociales (I.D.I.S.)*, (11), 131-138. Ecuador: Universidad de Cuenca.

ROIG, Arturo Andrés (1987). El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana". En *La utopía en el Ecuador*(p. 13-60). Quito: Banco Central y Corporación Editora Nacional.

ROIG, Arturo Andrés (1991). El discurso civilizatorio en Sarmiento y Alberdi. *Revista Interamericana de Bibliografía*, XLI(1), 393-409. Washington.

ROIG, Arturo Andrés (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés (1995). Acotaciones para una simbólica latinoamericana. *Prometeo, Revista Latinoamericana de Filosofía*, I(2), 14-17. México: UNAM / Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara.

ROIG, Arturo Andrés (1996). *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.

- ROIG, Arturo Andrés (1998). *La universidad hacia la democracia*. Mendoza: EDIUNC.
- ROIG, Arturo Andrés (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo: Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos.
- ROIG, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.
- ROIG, Arturo Andrés (2003). Condición humana, derechos humanos y utopía. En H. Cerutti Guldberg y R. Páez Montalbán (Coords.), *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía* (p. 107-109). México: CCYDEL, UNAM.
- ROIG, Arturo Andrés (2005). *Mendoza en sus letras y sus ideas* (2 ed.). Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- ROIG, Arturo Andrés (2006). *Los krausistas argentinos* (2 ed. corregida y aumentada). Buenos Aires: El Andariego.
- ROIG, Arturo Andrés (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (ed. corregida y aumentada). Buenos Aires: El Andariego.
- ROIG, Arturo Andrés (2009). *Mendoza en sus letras y sus ideas. Segunda Parte*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- ROJAS, Ricardo (1971). *La restauración nacionalista* (3ª ed). Buenos Aires: Peña Lillo.
- ROJAS, Ricardo (1980). *Eurindia*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- SARMIENTO, Domingo Faustino (1985). *Facundo o civilización y barbarie* (2 ed.). Barcelona: Biblioteca Ayacucho.
- VOLOSHINOV, Valentín (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano en Arturo Roig

Carlos Paladines

Academia Nacional de Historia-Ecuador

*El ser humano tiene una naturaleza tal
que le permite ponerse por debajo o por encima de ella*
(Roig, 1984, p. 17)

Introducción

Tal vez lo menos apropiado para referirse a Arturo Roig sea hablar de la soledad, la enfermedad o la muerte. Pocas personas como él han logrado que corrientes del pensamiento latinoamericano, numerosos pensadores de la Patria Grande, categorías, símbolos e imágenes de la filosofía resuciten y renazcan con extraordinaria vitalidad.

Roig tuvo la capacidad de resucitar a corrientes importantes: la ilustración, el krausismo, el espiritualismo... a algunas de ellas dedicó sendos libros. También coadyuvó a que recobraran vida, gracias a la magia de sus investigaciones, numerosas figuras de América Latina: Las Casas, Simón Bolívar, Simón Rodríguez, José de San Martín, José Martí, Andrés Bello, Vaz Ferreira, Antonio Caso, Leopoldo Zea, y especialmente un considerable número de intelectuales argentinos: Juan Bautista Alberdi, Deodoro Roca, Domingo Faustino Sarmiento, Amadeo Jacques, Eduardo Wilde, Pedro Scalabrini, José Ingenieros, Francisco Romero, Nimio de Anquín, Mauricio López, desaparecido por la dictadura militar de los ochenta, Rodolfo Agolia. Sobre Mendoza el rescate se

concentró en las letras, el periodismo y sus ideas, a través de Agustín Álvarez, Julio Crisóstomo Lafinur, Juan Llerena, Juan Gualberto Godoy, Juan Leónidas Aguirre, Manuel Lugones.

De igual modo, con un enfoque peculiar hizo que recobren su valor géneros y símbolos de la filosofía: el ensayo y la calandria; categorías como la de “civilización” y “barbarie”, “discurso liberador”-“discurso opresor”, “formulación”-“reformulación”, entre otras, y recuperen vigencia algunas corrientes y figuras del pensamiento ecuatoriano. Valga recordar la savia nueva con que revitalizó la presencia centenaria del padre de la historiografía ecuatoriana: Juan de Velasco; la lozanía con que presentó en diversos libros y artículos al máximo representante del movimiento ilustrado: Eugenio Espejo; la nueva perspectiva que permitió acercar al presente a Juan Montalvo, Alfredo Espinosa Tamayo, José Peralta, Hernán Malo, por citar nombres lejanos y cercanos a Ecuador.

En pocas palabras, él fue un pensador que rescató para la vida y para el presente a muchos autores; él fue un resucitador que no permitió que la guadaña del olvido, la muerte o la falta de memoria prevalezcan.

Además, toda esa vasta producción dio vida a un principio o apotegma que él mismo formulara, al cual fue fiel y le sirvió de norte a lo largo de toda su carrera para pintar a los movimientos y figuras de las más diversas dimensiones de nuestro pensamiento, pero en su contexto, con sus grandezas pero además con sus limitaciones, las provenientes de sí mismo pero también aquellas propias de las estructuras de exclusión y dominación en que ejercieron su tarea. A propósito de Bolívar señaló: “El ser humano tiene una naturaleza tal que le permite ponerse por debajo o por encima de ella”. Por eso, no tiene sentido detenerse en el tema de la muerte y menos en su “exaltación” o en esas tradicionales concepciones religiosas que debilitan la fuerza de

la vida e incapacitan para la acción. Más bien hay que examinar lo que permite a los humanos ponerse por encima de su frágil naturaleza.

La “ampliación metodológica”

Bajo esta perspectiva se comenzará por recordar su concepto de filosofía. En una exposición en la Universidad Santo Tomás, realizada en Bogotá en 1991, manifestó: “La filosofía se instala como un intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida” (Roig, 1991, p. 45). Al retornar a Mendoza luego de un largo exilio causado por la dictadura militar, retomó su concepción: “Hace diez años ya posiblemente –creo que fue en 1974– pronunciamos una conferencia en esta Facultad en la que nos propusimos hablar de la filosofía como *función de la vida*” (Roig, 1985, p. 2. Las cursivas me corresponden).

Líneas más abajo marcó distancia con las cargas casi metafísicas y biológicas que asumió esta concepción en el vitalismo circunstancialista orteguiano que se impuso en la década de los 30; con los discursos que sobre el “mundo de la vida” de Edmund Husserl o de la “ontología fundamental” y las estructuras del “Dasein” o “existenciaris” de Heidegger se expandieron a mediados de siglo XX; para insistir más bien tanto en la dimensión social e histórica de la filosofía en cuanto función de vida, del hacerse y gestar humano en las mejores o en las peores condiciones, como en la necesidad de poner de lado las sofisticadas y sublimes idealizaciones propias del lenguaje heideggereano y más bien expresarse en un lenguaje claro y directo orientado a asumir con propiedad la realidad. En palabra suyas:

Para poner las cosas en su lugar desde un comienzo diremos que la vida no es un principio casi metafísico, la vida es para el hombre, su vida, la que él hace inclusive por encima de la realidad biológica que el hombre es. Y esa vida es, por lo demás un quehacer, [...] es un hacerse y un gestarse del hombre; es decir, un hecho social. Decir *la filosofía es una*

función de vida es, pues decir que *la filosofía es función social* y esto implica otra cosa más, esencialísima, que por lo mismo que es función de este tipo muestra los caracteres básicos de la conflictividad a través de la cual se desarrollan las relaciones humanas. (Roig, 1985, p. 3-4. Los resaltados me corresponden)

A riesgo de redundar, se trata de una filosofía practicada como una ‘opción por la vida’, por un pensar y un obrar situado en la praxis social y que asume las demandas y las expresiones de una masa de excluidos y dominados, sometidos a medidas derivadas de un sistema que ha hecho opción por la riqueza financiera, desconociendo así que la verdadera riqueza es precisamente la vida humana y, por cierto, la vida humana realizada dignamente (Roig, 2003, p. 53). Resulta importante anotar que este ‘factum’: *la vida y la vida cotidiana* con sus cruces, alienaciones, contradicciones y virtudes, debe convertirse en el ineludible punto de partida, a decir de A. Roig, de todo el pensamiento latinoamericano.

A partir de esta concepción de la filosofía y de la vida, que en Arturo Roig tiene una doble perspectiva y de allí su riqueza: por un lado, ser ‘punto de partida’; por otro, ser ‘punto de llegada’, es decir, base y referente, aunque esto a primera vista parezca una paradoja, nos preguntamos por ¿cuál es el método y las pautas apropiados para el estudio del pensamiento latinoamericano?; ¿cuál es el método: instrumental conceptual, procesos, y el arte con los cuales logró tal maestría que pudo vencer a la muerte y al olvido?; ¿cuál fue el secreto hilo de Ariadna que le permitió salir triunfante?

Por supuesto, la condición para acercarse a la concepción sobre lo metodológico de Roig es superar la visión que se tiene, por regla general, de lo metodológico como recetario de pasos aislados, repetibles y reutilizables. En la perspectiva de nuestro autor, lo metodológico no se reduce a meros contenidos objetivables y sueltos, de carácter instrumental o preliminar; encierra también una dimensión central o

filosófica, dada su vinculación con el lenguaje. No es la perspectiva metodológica ingenua de la ciencia moderna que hoy ha extendido su dominio a todos los campos; no se trata de “excluir” sino de “integrar” dos dimensiones que conforman el anverso y el reverso de un mismo problema o realidad. Estamos ante dos vertientes insoslayables: las pautas normativas o metodológicas y la filosófica universal.

Para acercarnos a las consideraciones sobre metodología de la historia de las ideas y la filosofía bajo la perspectiva que él supo esclarecer (cfr. Roig, 1995, p. 349); aquella “ruptura metodológica” con la cual nos enseñó a leer e investigar con nuevos ojos a los autores ecuatorianos y latinoamericanos e incluso europeos, sin ánimo de agotar el tema, solo de proporcionar algunas pistas, especie de breve introducción, desarrollaré la historia de este proceso en tres fases: la primera cubre desde su primera publicación, en 1947, hasta su nominación como Secretario Académico de la Universidad Nacional de Cuyo a inicios de 1973. Obras emblemáticas de esa época: *Breve historia intelectual de Mendoza; Platón o la filosofía como libertad y expectativa; Los Krausistas argentinos; El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. La segunda etapa corresponde a los años 1973-1982: los años del exilio básicamente, y la tercera: 1982-2012, etapa esta última la del retorno.

No se ha decidido aún bautizar a cada una de estas etapas con nombre especial, si bien en la segunda, inicios de la filosofía de la liberación y del exilio, destaca el tratamiento de filosofías e ideologías dentro de una historia del pensamiento latinoamericano, y en la tercera, marcada por el retorno a la democracia y el desmontaje de una universidad “perversa”, predomina un giro hacia el lenguaje que para la época era ya el lugar del encuentro y desencuentro no solo de la filosofía, sino también de la semiótica, la teoría crítica, la filosofía analítica y qué decir de la comunicación y la hermenéutica. Además, marca los primeros pasos de superación de la filosofía de la liberación

que en las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado copó el escenario filosófico latinoamericano.

El propósito, en esta tercera época, es mostrar que el “giro” iniciado por Roig, en sus últimas décadas de vida no es algo marginal sino más bien de importancia capital que aún no ha sido abordado como se lo merece. Se estaría de la apertura a un enfoque que asume lo metodológico no solo en su carácter instrumental o preliminar, sino también en su dimensión central o filosófica, por una parte; y, por otra, postula que con el ‘giro lingüístico’ hacia el ‘encuentro o reconocimiento *de nosotros*’ más que del “otro”, nuestro autor puso en marcha la construcción de un nuevo paradigma en cuanto a la forma de enfrentar o hacer historia de las ideas y filosofía. Estaríamos pues a las puertas de una ‘nueva primavera’ en relación a los estudios de filosofía e historia de las ideas en América Latina; a las puertas de una profunda transformación o giro tanto de los estudios latinoamericanos, reconstrucción esta indispensable y necesaria para comenzar a desbrozar sus principales claves de comprensión. Otros aspectos e implicaciones importantes de este singular giro no se abordarán¹.

Segunda etapa

No nos detendremos sobre la Primera Etapa en esta ocasión. Fue a inicios de 1973, en dos trabajos similares hasta en sus títulos que

¹ El giro hacia el ‘*encuentro - reconocimiento de nosotros*’ guarda enorme similitud con la propuesta última de la filosofía europea sobre el giro hacia el lenguaje. Más aún, es posible establecer relaciones entre la producción, por ejemplo, de Hans-Georg Gadamer y la de Arturo Roig, más allá de que se hayan conocido o no personalmente o hayan leído o no sus obras. Valga un solo ejemplo emblemático: el recurso permanente a la producción de sus antecesores alemanes en él en un caso y latinoamericanos en el otro; al igual que el recurso a la filosofía griega. El diálogo con la filosofía francesa en ambos autores también fue significativo. Ambos coincidieron en una especial valoración de Jean-Paul Sartre. Ver: Gadamer, *El giro hermenéutico* y Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta, la moral de la emergencia*. Al rescate y valoración de los pensadores alemanes o latinoamericanos según el caso, ambos añadieron el trabajar su propia filosofía a partir de los materiales y aportes de quienes les habían precedido.

Arturo Roig entregó sus primeros conatos de aclaración del tema metodológico. En Santa Fe, a inicios de ese año presentó un extenso trabajo: “Sobre el tratamiento de filosofía e ideologías dentro de una historia del pensamiento latinoamericano”. Pocos meses después, en las afueras de Buenos Aires, en San Miguel, en un Congreso de Filosofía que dio nacimiento a una corriente de pensamiento que se impuso en América Latina a lo largo de los años setenta y la década de los ochenta, la llamada y discutida Filosofía de la Liberación, retomó lo metodológico en dos acápites parecidos “El tratamiento de filosofías e ideologías dentro de una historia del pensamiento Latinoamericano” y “Las bases metodológicas para una lectura del Discurso Político y del Discurso Filosófico”.

Posteriormente examinó esta problemática en diversos artículos que fueron desbrozando, con toda acuciosidad como era su costumbre, el terreno y a su vez fundamentando su posición a fin de que ella alcance la ‘universalidad’ a que aspira la filosofía, universalidad que no redujo a los límites y posibilidades de la razón positiva o instrumental o a una dimensión exclusivamente epistemológica. Su intento era de superar la tradicional crítica que caracterizó a la filosofía moderna, que resultaba insuficiente por cuanto ella no incluía cuestiones relativas al contexto y al sujeto o autor, quien ejerce su tarea de cara a una realidad humana que le obliga a vivir en función tanto de la dimensión teórica como de la práctica.

Una buena parte de los trabajos correspondientes a esta etapa los elaboró en Ecuador. ¿Por qué vino a Ecuador? A finales de 1975 e inicios de 1976 Roig se encontraba dictando clases en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), invitado por Leopoldo Zea al Centro de Estudios Latinoamericanos. Con las noticias de la cruel persecución de la dictadura argentina a los intelectuales, quien esto escribe, que en 1973 había sido su alumno en la universidad de Cuyo en Mendoza, cruzó correspondencia con el maestro reflexionando sobre los peligros en el

caso de retornar a su tierra. Para esa fecha ya varios profesores de su universidad habían sido asesinados como Mauricio López y otros habían logrado salir del país con muchas dificultades: Rodolfo Agolia, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Ricardo Gómez. En ese entonces, en calidad de Director del Departamento de Filosofía, propuse al rector Hernán Malo invitar a Roig a que se uniera al claustro universitario local a fin de fortalecer los estudios del pensamiento latinoamericano en la universidad. Roig aceptó y hacia marzo de 1976 arribó a Quito. Dos o tres meses después lo hizo su familia.

Ahora bien, ¿cuáles eran las líneas básicas de esa propuesta y se manifestó ella fecunda o no? Seguramente reflejan de la mejor forma el pensamiento de A. Roig, las “Recomendaciones Metodológicas” elaboradas en la Reunión de Expertos sobre la Historia de las Ideas en América Latina, México. D. F, septiembre de 1974, Comisión II, en la cual desempeñó él un rol protagónico². Estas Recomendaciones fueron

² Las *Recomendaciones Metodológicas* se las transcribe in extenso por su importancia:

“1.- Se recomienda partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con todas las connotaciones de este último término (económicas, políticas, etc.), dando cabida además, a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencias, ideologías, concepciones del mundo, etc.

2.- Se recomienda aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de las ideas, subrayando principalmente dos aspectos: la conveniencia de encararla desde nuestro presente, y la necesidad de señalar a la vez los condicionamientos sociales y el poder transformador de la idea.

3.- Se recomienda no abordar la historia de las ideas como historia académica, abriéndose a la incorporación de las ideologías y en particular las de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericana, frente a las ideologías de la dominación.

4.- Se recomienda encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, política, etc.), sino de problemas concretos latinoamericano y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos.

5.- Se recomienda tratar todo desarrollo de la historia de las ideas latinoamericanas a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de Latinoamérica.

6.- Se recomienda ir más allá de una historia de las ideas de tipo nacional y avanzar hacia uno más amplio de regiones continentales, sin olvidar el supuesto señalado antes.

profundizadas a pocos meses de su promulgación, en una de las primeras publicaciones realizadas por Roig en tierras ecuatorianas: “Algunas pautas del pensamiento latinoamericano”, junio de 1975.

Estas *Recomendaciones y Pautas* marcaron radical ruptura con los parámetros vigentes de estudio de las ideas y de la filosofía que otorgaban a los discursos (tradicción francesa) o a los textos (tradicción alemana) autosuficiencia en sí mismos y validez absoluta. En adelante tanto la “crítica interna” como la “crítica externa” quedaron desfondadas: la una, por reducir la comprensión de los textos o discursos al análisis eminentemente descriptivo o lógico y al encadenamiento de los contenidos a partir de una dialéctica puramente interna al pensamiento o por carecer de propuestas para el control de la subjetividad del investigador o por cerrar los ojos al inevitable juego de los intereses y cargas ideológicas de las que no está exento ningún discurso. La otra: la crítica externa, si tuvo el acierto de abordar las complejas relaciones entre la sociedad y los discursos investigó en forma insuficiente el valor y objetividad de los discursos cuando ellos son vistos hundiendo sus raíces en las condiciones e intereses de una sociedad. Tuvo la limitación de no precisar cómo se entretejían las relaciones entre el texto y sus contextos.

Roig enfrentó estas diversas dificultades, al igual que otros intelectuales latinoamericanos de la época³, pero tuvo la ventaja de ubicar a los discursos filosóficos, literarios, cotidianos o científicos al interior de una matriz, como parte de un *sistema de conexiones* o

7.- Se recomienda señalar en lo posible la función de las influencias en relación con los procesos históricos propios.

8.- Se recomienda dar preferencia a la historia de las ideas entendida como historia de la conciencia social latinoamericana”. (Paladines, 1978, p. 193-194).

³ En aquella época, diversos autores latinoamericanos enfrentaron el problema de las relaciones entre un texto y su contexto. Por ejemplo, Eliseo Verón (1972); Ricaurte Soler (1961); VVAA (1984); Horacio Cerutti (1986). También pueden verse mis trabajos: Paladines, 1978, 2008, p. 69 y ss.

estructura histórica, que confería sentido a las partes y de la cual los discursos no eran más que su *reformulación*. En otras palabras, con base en su tesis de la ‘ampliación metodológica’ rebasó la cárcel o cerco de los textos -aunque estos sean filosóficos: metalenguajes-, y abrió las puertas a una lectura que toma en cuenta la función y el valor de los discursos, sean estos los del arte, la literatura, las diversas formas del lenguaje ordinario o científico, pero en relación con su inserción social, con su vinculación con el ‘sistema de conexiones’ dentro del cual los discursos son tan solo uno de sus momentos, una de las tantas fórmulas de reformulación que adopta ya sea el discurso más elevado como otras formas de objetivación que se dan en el ámbito de la vida diaria, en sus más diversas creaciones.

Además, mostró que también existían *estructuras discursivas* integradas por determinadas categorías y formas de representación y pensar que respondían a determinadas lógicas e intereses. Por ello el discurso no podía ser analizado en forma aislada sino como parte de un grupo de textos que constituían un *universo*, totalidad discursiva de una comunidad concreta, en el seno de la cual se reproduce el sistema de contradicciones del entorno social.

Las características de este *universo del discurso* serían un reflejo de las características básicas de la época y de la sociedad que lo implican, pues a su interior se manifiesta el sistema de contradicciones de ese tiempo y espacio. Por otra parte, en el universo discursivo no existe un solo discurso, aunque uno o algunos sean o pretendan ser hegemónicos, sino una variedad de formas de discurso que reflejan la conflictividad discursiva. Los discursos están en constante pugna entre sí; es posible, pues, a cualquier discurso, oponerle un “discurso contrario”. Esta conflictividad discursiva se deriva de la conflictividad de la totalidad social. Otro aspecto a resaltar es la referencialidad discursiva. Consiste ella en los modos como el discurso, por ejemplo, un discurso político, asume otras manifestaciones: *alusión, elusión e ilusión*,

es decir, podría preguntarse, ¿a qué alude ese discurso?, ¿qué elude? Y ¿cómo intenta convencernos de su ilusión de ser el único discurso válido?⁴

Todo esto enriqueció y amplió aún más el análisis de los discursos gracias a la determinación de sus diferentes niveles, funciones, actantes, referencialidad, formas discursivas y tipo de relaciones en el plano horizontal y vertical de los mismos. Se puso así punto final a la relación vaga o demasiado general entre el texto y su contexto.

Para el efecto dio vida a un término más rico que el de “reflejo”, tradicionalmente usado y lo reemplazó por el de “reformulación”, con lo cual se enriqueció aún más la propuesta, ya que:

La función de la filosofía como pensamiento de su época queda todavía más clara si tenemos en cuenta que la reformulación puede concluir en una *totalidad objetiva cerrada*, justificadora de la estructura social, o en una *totalidad objetiva abierta* que no oculte e impida la presencia de lo nuevo histórico y su poder de transformación. (Roig, 1975, p. 219)

A su vez, con el tema de la reformulación se abrió las puertas a la determinación de los niveles del discurso, en la medida en que las reformulaciones se aproximan más o se aproximan menos a lo “real” (dialéctica discursiva-dialéctica real). Además, especificó los caracteres de cada nivel: el de base o partida, en el cual se ubican las demandas sociales o de cualquier otro orden: productivas, de seguridad, culturales, políticas, siendo las primeras a las que más importancia otorgaba y las que desencadenan, por ejemplo, el discurso de la vida cotidiana, las reacciones que se producen en la comunidad y las explicaciones espontáneas que emergen de su seno y constituyen una primera reformulación de la demanda de base. A este nivel de piso, pueden sumarse las explicaciones de carácter de opinión más o menos

⁴ En similar línea pueden revisarse los trabajos de Liliana Ramírez (2002) y de Alfonso Montalvo (2005).

estructurada, sea desde el campo de la prensa, la política, diferentes actores sociales o grupos emergentes y, especialmente, desde las ciencias: la economía, la sociología, la demografía... segundo y tercer nivel de reformulación. La justificación, cuestionamiento o argumentación a favor o en contra de estos tipos de discurso, las ejerce el discurso filosófico, cuarto nivel de la reformulación.

De esta época también datan los primeros planteamientos sobre *las funciones del discurso*, al menos de la función básica del discurso filosófico, la de fundamentación o justificación de las reformulaciones, afirmándolas en su valor absoluto, universal, natural, etc. Para lo cual los filósofos disponen del amplio arsenal de la lógica, la ontología, la metafísica o la filosofía de la historia. (Roig, 1991, p. 125-126) Las funciones del discurso permitieron develar ese juego variado de actores con sus metas e intenciones, claras o escondidas, conscientes o inconscientes, que no faltan en el discurso. La presencia de las funciones del discurso además las mostró en el discurso político, “maestro” este en el uso del mecanismo de “apoyo”, “represión”, “rechazo” u “olvido” para ocultar o encubrir las demandas de base. El juego del discurso filosófico y el político también lo desarrolló en autores como Hegel, Descartes, Rousseau, Comte, con lo cual enseñó a leer la filosofía europea con las “sospechas” del caso. (Roig, 1991, p. 236). Posteriormente, en la tercera fase, serán estas funciones ampliadas en exhaustivo diálogo con la obra de Vladimir Propp, Roman Jakobson, Algirdas Greimas y Valentín Voloshinov⁵.

En este ámbito, el aporte de Roig fue doble: el uno en relación a las funciones narrativas enriquecidas por el “sujeto narrador”-“sujeto emisor” que está por detrás de la narración y al mismo tiempo, a su

⁵También puede verse Vladimir Propp (1987). El intento de Propp fue someter a un estudio de carácter morfológico –estructural- a los cuentos maravillosos, condición necesaria para el estudio incluso histórico de los mismos, y a partir de las funciones de los personajes establecer los elementos constantes.

modo, “dentro de ella”. El análisis del sujeto: “actantes-personajes” con su recurso a las funciones de “historización-deshistorización”, “ontologización”, “denuncia”, “fundamentación”, “apoyo”, permite descubrir o develar tanto los contenidos como las estructuras formales del discurso y las de naturaleza ideológica. Por otra parte, la vinculación del discurso con dos tipos irreductibles entre sí: el “discurso opresor” y el “discurso liberador”, también permite hacer patente el juego entre el “discurso”, el “anti discurso” e incluso el “discurso oculto”.

Estos conceptos cobraron vida en un cuento ecuatoriano: *Bella Flor Blanca*, en que se puso de manifiesto la estructura de un cuento fantástico desde la perspectiva de Propp, pero también desde el ‘discurso opresor’ y el ‘discurso liberador’ “olvidados” por el maestro ruso, pero insoslayables categorías para nuestro autor y uno de sus aportes más significativos (cfr. Roig, 1982)⁶.

Además, en la medida en que estamos inmersos en el flujo de la información y bajo la permanente presión de innumerables mensajes, símbolos y textos que simultáneamente nos acercan o nos alejan de lo que es o creemos que es la realidad, estamos también abocados de modo insoslayable a enfrentar las dificultades y conflictos propios de la interpretación, decodificación y sentido de tan vastos materiales. Dicho de otro modo, el “universo discursivo” y las funciones del discurso, en sus múltiples reclamos: verbales o escritos, gestuales o icónicos, explícitos o implícitos, individuales o masivos, radiales, periodísticos, televisivos e incluso ya telemáticos exige establecer una red de relaciones y articular la pluralidad de sus manifestaciones y facetas a fin de otorgarles sentido y no perdernos en el mare mágnum de sus hechizos. Una débil legibilidad del entorno discursivo o un afinamiento deficiente en la interpretación de los “textos” puede pagarse caro tarde

⁶ Dice Roig: “Propp movido por su formalismo, centró sus investigaciones en las ‘funciones narrativas’ dejando a los ‘personajes’ en un segundo plano y enumerados a partir de un criterio más bien empírico”.

o temprano, especialmente en los países llamados “subdesarrollados”, dada la fuerza de los medios de difusión colectiva. Piénsese en lo que significa en la actualidad la retórica propagandística dotada de recursos antiguos y de otros modernos muy sofisticados y de expansión mundial; en síntesis, para la tarea interpretativa o hermenéutica es insoslayable en las sociedades contemporáneas tomar en cuenta las riquísimas propuestas sobre metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano de A. Roig.

Todo lo cual condujo a una *ampliación metodológica*, término clave, expuesto en forma acuciosa en el célebre ‘*Primer Manifiesto*’ de la Filosofía de la Liberación que se publicó en Argentina, en 1974, como fruto del Congreso al que ya hicimos alusión⁷. Posteriores artículos fundamentaron más la propuesta de superar los marcos del texto y reconstruir la totalidad social en que las partes cobran sentido. La ‘ampliación metodológica’ consiste en referir los discursos a un sistema de conexiones, dentro del cual el texto discurso es solo una instancia más, aunque a veces una instancia privilegiada. Esto permite establecer una conexión entre los discursos sobre historia de las ideas y la filosofía y otras formas de cultura, dentro de una totalidad social. Quedaron así los discursos referidos a prácticas lingüísticas y al juego de relaciones de poder. Los discursos, incluido el filosófico dejaron de existir en el vacío para descender a la tierra, a los terrenos del conflicto y a las relaciones

⁷ Entre los primeros pasos de desarrollo de la Filosofía de la Liberación se suele destacar los siguientes: El II Congreso Nacional de Filosofía realizado en Córdoba, Argentina, en 1971, en que confrontaron por vez primera las posiciones de los defensores de la filosofía tradicional o en vigencia y la filosofía emergente que reclamaba tanto la especificidad de la filosofía latinoamericana como su función de apoyo a los procesos de liberación. En 1972, en el Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, y como fruto del mismo se debatirá y se difundirá el primer Manifiesto de la Filosofía de la liberación. La editorial Bonum publicó las ponencias del Encuentro: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. En 1973, con motivo del I Coloquio Nacional de Filosofía celebrado en Morelia, Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea suscribirán una Declaración que recoge los principales planteamientos y tareas a desarrollar en la línea de una Filosofía de la Liberación. Esta Declaración fue editada por Mario Jaramillo en la Revista *Pucará*, (4), Universidad de Cuenca, 1980, p. 149 y ss.

con otros discursos y prácticas, siempre en vinculación con el poder: *discurso opresor-discurso liberador*.

Los prolegómenos de esta ampliación se encuentran en la confrontación con la filosofía de Hegel y otros pensadores europeos que en esos años le condujo a marcar distancia con la filosofía moderna, “filosofía del sujeto” en la que la esencia había tenido prioridad sobre la existencia, el sujeto sobre el objeto y el concepto sobre la representación. El efecto inmediato fue el abandono de la filosofía como “Teoría de la Libertad” para optar con fuerza por algo radicalmente distinto e inclusive contrapuesto, la ‘Filosofía como Liberación’, que junto a la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación cobrarían especial presencia en esas décadas (Roig, 1973, p. 218).

La ampliación metodológica también desembocó en una nueva forma de historiar la filosofía y la misma historia de las ideas. En palabras de Arturo Roig:

El paso de la una a la otra (teoría de la libertad–filosofía como liberación), *implica necesariamente un cambio metodológico*, dentro de la historiografía filosófica, del cual no hemos tomado aún conciencia plena. Tal vez el cambio a que aludimos pueda ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica que tenga en cuenta el sistema de conexiones dentro del cual la filosofía es tan solo un momento*.

Hasta ahora y dentro de los términos del academicismo imperante, la historia de la filosofía ha sido enseñada y realizada como un saber sustante por sí mismo, autosuficiente. (Roig, 1973, p. 218. El resaltado me corresponde)

La propuesta de *ampliación metodológica* además sirvió para trazar el camino a seguir a fin de superar las críticas que se formulaban desde diversas ciencias sociales o humanas a finales de los sesenta e inicios de los 70, de parte de numerosos historiadores, antropólogos,

economistas, por cuanto todavía la mayoría de textos y discursos vigentes privilegiaban la “historia política” sobre la social o económica; los personajes y las figuras por sobre los movimientos, grupos y clases sociales, y el culto al pasado que llenaba las plazas de estatuas y bustos, “historia monumental”. (Moreno, 1979, p. 152). La dimensión mágica y mítica e incluso apologética de muchas obras también se vio contrarrestada. El resultado final fue no solo la crítica a la historiografía tradicional, conservadora y elitista, sino la implantación o inicio de una nueva historiografía⁸.

Para concluir este acápite, es difícil encontrar en las últimas décadas *Manifiesto*, nombre con el que he bautizado a este documento, que cubra en mejor forma la fundamentación y la variedad de flancos y aristas que supone lo metodológico. Roig incluso señaló algunos ensayos suyos que “podrían aclarar las tesis expuestas apretadamente”, y confirmó que:

La problemática del análisis del discurso ha venido a renovar la historia de las ideas, quehacer que se lleva a cabo en América Latina desde los años 40 del S. XX. Ha producido la utilización de esos métodos un camino que podríamos llamar radical. No se trata ya de buscar los “filosofemas” implícitos o explícitos en los escritos de nuestros pensadores, sino de captar la inserción de tales “filosofemas” en el marco de una realidad conflictiva y heterogénea como lo es toda realidad social, más allá de la unidad que ofrece desde el concepto de

⁸ Bajo los parámetros de la metodología en referencia puede verse nuestro trabajo sobre el periódico *El Quiteño Libre*, desde la Historia de la Ideas y la filosofía: 1) el contexto histórico o formación social que repercutió en formas determinada y determinante en *El Quiteño Libre* a través de las mediaciones económicas, políticas y sociales fundamentales de la época; 2) el marco de referencia o contexto inmediato que permitió la constitución de *El Quiteño Libre* y la difusión de su mensaje; 3) el sujeto emisor, individual y social, que nos legó *El Quiteño Libre*; 4) los mensajes o contenidos con los cuales pretendió plasmar o expresar su intencionalidad e intereses; 5) las funciones y los códigos o reglas de elaboración y combinación de los mensajes de índole periodística; 6) los medios y recursos técnicos de que se sirvieron los redactores para poner en circulación su mensaje; 7) finalmente, el receptor, individual, grupal o institucional que recibió e interpretó el mensaje y llevó a término sus consecuencias desde su respectivo marco de referencia e intereses.

“universo discursivo”. De una historiografía “descriptiva” de las ideas, se ha pasado a una historiografía “explicativa” o, si se quiere, “genética”. (Roig, 1991, p. 112-113; 135)

Fundamentación metodológica

En cuanto a la fundamentación de los aspectos metodológicos expuestos en esta segunda etapa, intentaré mostrarla, sucintamente, a través de uno de sus más significativos aportes en favor de la constitución de un pensamiento filosófico en el Ecuador y, por cierto, en América Latina, me refiero a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), editado en México, fruto principalmente de los seminarios de licenciatura y ciclo doctoral realizados en Quito.

Con esta obra, “la Biblia de la filosofía latinoamericana”, según dice el maestro Orlando Pugliese, catedrático de la Universidad de Berlín, se vio coronada una intensa labor, llevada a cabo con fervor a lo largo de diez fecundos años; pero además se fundamentó la necesidad de rescatar nuestro pasado intelectual desde la historia de las ideas, por cuanto ella constituiría la vía más expedita para instaurar un pensamiento filosófico latinoamericano; tarea esta urgente en países como los nuestros en que el mimetismo cultural ha prevalecido, especialmente en el campo de los estudios de filosofía. Error grave, con múltiples y fatales consecuencias en diversas áreas ha sido ignorar e incluso despreciar la historia de nuestro pensamiento, por ignominioso, anacrónico, ideológico o primitivo que este hubiese sido.

Con esto hemos arribado a los aspectos de fundamentación del pensamiento latinoamericano, área en que el aporte de A. Roig “coloca incuestionablemente a su obra –como lo ha señalado Torchia Estrada– en los primeros puestos de la investigación de la historia de las ideas argentinas y lo confirma como una de las primeras figuras en el estudio de la historia de las ideas latinoamericanas” (Torchia Estrada, 1972).

También en este aspecto no es factible desplegar el conjunto de aportes de la obra de Arturo Roig, no solo por las normales limitaciones que un investigador pueda padecer, sino también por los complejos desarrollos inherentes a tan vasta producción. No se hará justicia por tanto a múltiples áreas en que su labor fue valiosa y pionera. Por ejemplo: a sus tesis sobre la cultura como 'legado'; (Schutte; 1981, p. 14) tampoco se desplegará los planteamientos sobre la 'forma' o el 'ensayo' en el pensamiento latinoamericano; la necesidad y posibilidad de un 'discurso propio'; la teoría del 'reconocimiento' y la 'valoración de nosotros' mismos como condición de posibilidad del filosofar latinoamericano... Nos reduciremos a señalar lo que consideramos como uno de sus aportes teóricos fundamentales. Deseamos ocuparnos de la cuestión del 'sujeto' y en particular, de la constitución de un 'sujeto latinoamericano' del filosofar.

De acuerdo con lo que nos dice nuestro filósofo, se engañaría quien redujese lo crítico de la filosofía a la mera investigación de los límites y posibilidades del conocimiento, a una dimensión exclusivamente epistemológica. En definitiva, se trata de superar la tradicional crítica que caracterizó a la filosofía moderna, la que resulta insuficiente por cuanto no logró incluir cuestiones relativas al sujeto filosofante cuya tarea se ejerce de cara a su realidad humana y por eso mismo es histórica y pervive, a la vez, tanto en la dimensión teórica como en la práctica.

Con la problemática del 'sujeto' nos enfrentamos a uno de los debates contemporáneos de mayor resonancia; sea suficiente recordar las críticas formuladas a la 'filosofía del sujeto' por parte de las 'filosofías de la sospecha' originadas en el pensamiento fundador de Marx, Nietzsche y Freud, al igual que las últimas arremetidas provenientes de la filosofía analítica, de los estructuralismos y del

‘pensamiento postmoderno’⁹. Tanto para las antiguas como nuevas escuelas, la crisis de la filosofía moderna y del idealismo en su conjunto sería básicamente una “crisis del sujeto”, de ese sujeto que nos venía dado desde la filosofía griega y medieval.

El rechazo de Roig de la “filosofía del sujeto-de la conciencia”, que por otro lado se encuentra en nuestros días como un punto de partida necesario, diríamos inevitable de la crítica contemporánea, se ha de asumir a su vez, como un intento de superación radical de todos los supuestos del pensamiento moderno, a través de un riguroso análisis del conjunto de trampas y salidas de tal filosofía, condición sine qua non para poder pasar al otro lado de todas sus limitaciones. En otros términos, Roig propuso escapar de la “cárcel” de la filosofía moderna, apreciando justamente lo que cuesta separarse de ella, especialmente en lo que se relaciona con la temática del ‘sujeto’ y demás aspectos que se derivan de su tronco: ‘humanismo’, ‘historicismo’, ‘meta-discursos’ y subtemas como el de la ‘alienación’, la ‘cosificación’ la ‘autenticidad e inautenticidad’ y tantos otros más¹⁰.

⁹ Sobre la crisis de tan provocador proyecto, repleto de ilusiones y resonancias, baste aludir a Michel Foucault en las primeras y últimas páginas de *Las palabras y las cosas* (1985, p. 9-300 y p. 313): "Por extraño que parezca, el hombre -cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates- es indudablemente solo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una "antropología", entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. [...] Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva. [...] Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía. [...] Es porque estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre".

¹⁰ Hablar sobre “humanismo”, hoy en día, es acercarse a un concepto cargado de polisemia, de múltiples interpretaciones y facetas. En efecto, se puede hablar de un humanismo clásico y otro neo-clásico o renacentista; de un humanismo burgués y otro proletario; de un humanismo cristiano o trascendente y otro mundano o inmanente; de uno individualista o personalista y de otro social; de uno eminentemente teórico y de otro práctico; inclusive se ha aplicado este

Pero ese ataque en contra del ‘sujeto’, por regla general concebido como ‘individuo’ no implica la destrucción del principio mismo de la subjetividad y si Roig se enfrenta con lo moderno, otro tanto hace con aquellos que han proclamado “la “muerte del sujeto”. Someter a dura crítica a la modernidad no supone pasarse al bando de la post-modernidad sin derecho de inventario. El sujeto no es un simple “invento” destinado a desaparecer junto con las “ciencias del hombre”, su “correlato histórico”, aun cuando sea fruto de una construcción. La lucha de los pueblos por la liberación –uno de los temas centrales de este filosofar comprometido– nos pone frente a la validez de ese acto constructivo.

Pues bien, ese sujeto no puede ser “demostrado”, aunque sí puede ser señalado o mostrado. A nivel del discurso se expresa mediante un deíctico, que como todos los señalamientos y los nombres o pronombres solo alcanza su plenitud semántica para y los hablantes. Por otra parte, no puede ser entendido nunca como un ser individual, al modo como nos lo pintó la ideología liberal, más bien se revela como plural y solidario, no como un “yo”, sino como un ‘nosotros’, como una totalidad abierta y compleja, si cabe el término, de relaciones personales y por eso mismo sociales, en las que el sujeto, eminentemente empírico, se inserta en el amplio horizonte de la totalidad histórica, en donde ocupa, dentro de la heterogeneidad y conflictividad del sistema, un *lugar*, con los matices propios que se hace necesario reconocer a propósito de las categorías y realidades sociales. Ofelia Schutte ha ponderado el énfasis que confiere Roig, en contraposición a Hegel, a la historicidad y al elemento antropológico del sujeto, a lo que no escapa por cierto el sujeto filósofo, en contraste con la tendencia hegeliana a dar prioridad a la ontología sobre la historia.

término a diferentes áreas y se habla de una educación o formación humanista, de una política humanista,... y no ha faltado quienes afirman que el existencialismo o el marxismo es un humanismo e igualmente quienes han anunciado la muerte o el fin del humanismo.

Por otra parte, el reclamo por el reconocimiento del sujeto, no se ha de entender como un pedido o ruego, ni como una reverencia interior o evidencia inmediata de la conciencia, ni como la pretensión de demostrar lo que de por sí es indemostrable y menos aún como una súplica mendicante. Para Roig, el sujeto está allí, en cuanto históricamente concreto, bajo el peso de su empiricidad o facticidad y su diversidad, entendida esta como la manifestación de una rica alteridad cuya presencia no puede ser reducida ni puesta entre paréntesis al modo cartesiano o husserliano, ni agotada por el universo discursivo, aunque este pretenda validez absoluta al estilo de la propuesta hegeliana o la estructuralista.

Ahora bien, aceptada una cierta realidad sustante identificable como ‘Sujeto con mayúsculas’ y de cara a las múltiples formas de su concreción, con poder de interpelación y que nos asalta en cuanto alteridad, pero no de carácter indiferenciado, cabría aún preguntarse a quién nos referimos cuando hablamos de este sujeto, dado que para acceder a él no es suficiente el acto primario mediante el que nos referimos a “este” o “aquel” o a “nosotros los latinoamericanos”, por cuanto dicha respuesta no superaría un horizonte señalativo, muy propio de los deícticos. La cualificación de “latinoamericanos” parecer sugerir algo más. Resulta imprescindible, a su vez, preguntarnos qué es eso de “latinoamericanos” y por tanto, de “América Latina”.

El tema de lo latinoamericano conecta con uno de los planteamientos más queridos y peculiares de A. Roig, desarrollado desde sus juveniles escritos. En las primeras páginas de la más reconocida de sus obras: *Teoría y crítica del Pensamiento Latinoamericano*, alude al “*a priori* antropológico” (Roig, 1981, p. 11)¹¹. Lo *a priori*, sobre lo que tuve en diversas ocasiones que solicitarle explicación, asume a las personas y a los autores, a las herencias o

¹¹ Un estudio pormenorizado puede verse en Luis Ferreyra (2006).

tradición, no tanto desde su dimensión individual cuanto desde su vinculación con el contexto o totalidad social e histórica, escenario que condiciona sin lugar a dudas el horizonte de comprensión de la realidad y nos afirma en un “nosotros” que está de trasfondo o *a priori* de nuestras experiencias¹². En otros términos, el sujeto exige necesariamente esta instancia o mediación intrínseca y no extraña a él, como su estructura profunda o telón de fondo que viene a quedar por “detrás” y por “dentro” del mismo sujeto. Parafraseando a nuestro autor, podríamos afirmar que el sujeto está dado por una facticidad (es un *sujeto empírico*), pero siempre y cuando no entendamos por tal un hecho bruto, una pretendida empiria o dato puro, pues no hay facticidad sino en la medida en que ella se inscribe en un horizonte mayor de comprensión y de valoración, en un “mundo humano relacional” o ‘condición humana’ de la cual deriva la propia posibilidad del sujeto, al igual que sus limitaciones y riesgos. Tal vez haya que hablar de una síntesis (o *Aufhebung*), dentro de la cual estarían dados a la vez lo “singular” y lo “plural”, un “yo” y su subjetividad, un “nosotros”; en definitiva, lo “subjetivo”, lo “objetivo”, lo histórico y lo social, y su correspondiente “deber ser” o proyecto¹³.

Con el establecimiento del *a-priori*, que integraría a su vez al “antropológico”, “histórico” y al “lógico-formal”, y ejercería además de telón de fondo del proceso de elucidación del sujeto, nuestro autor inicia la conquista de una galaxia de sorprendentes perspectivas para el quehacer filosófico latinoamericano. Recordando a Hegel podría afirmarse que con el descubrimiento del sujeto y su particular dimensión a-priorística, histórica, existencial, antropológica entramos en rigor a una filosofía peculiar e independiente, erigida sobre bases

¹² Similar línea de interpretación ha desarrollado Estela Fernández (1997). También puede verse: Carlos Pérez Zavala (2005, p. 117 y ss).

¹³ Se podrían establecer relaciones entre lo propuesto por Roig sobre el *a-priori* y la propuesta de Gadamer o Heidegger sobre la pre-comprensión.

propias y alejada totalmente del terreno de una filosofía entendida como tarea “especulativa” y ajena tanto a la existencia como a toda normatividad. Con palabras de Hegel tomadas de su *Lecciones de Historia de la Filosofía*, podemos decir: “Aquí ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de muy larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!”.

Importa además señalar, en segundo lugar, que el *a-priori*, al que nuestro filósofo llama básicamente *a-priori* antropológico, ejerce a su vez de ‘punto de partida’ o posición desde la cual se ha de levantar el quehacer filosófico en general y el latinoamericano en particular. Para el efecto Roig advierte que la filosofía tuvo y tiene siempre un comienzo concreto, es decir, histórico en el momento en el que un sujeto *se considere como valioso sin más*. Rescatando y reinterpretando los textos en que Hegel se plantea el comienzo de la filosofía y de su historia –en una polémica lectura respecto de Hegel, que ha sido señalada por Gregor Sauerwald y por Ofelia Schutte– nuestro autor subraya que el inicio de la filosofía dependería de tal tipo de afirmación, a la que considera en sentido normativo, en cuanto “pauta” y por esos mismo *a-priori*¹⁴.

Somos así conducidos a una visión del inicio de la filosofía diferente de la clásica, pues la filosofía no solo habría surgido en el mundo griego, cuando este superó el mundo de la “representación”, tan

¹⁴ Cfr. los aportes de Adriana Arpini (2002; p 84-85) quien ha explicado el *a priori* antropológico bajo similar orientación: Vida, dignidad, libertad, igualdad, justicia, paz (y sus contrarios) son categorías axiológicas, es decir, categorías orientadoras del obrar humano. Se caracterizan por la fuerza pre-formativa que imprimen a los enunciados que las contienen. (actos locutorios e ilocutorios) Tales categorías forman parte de la cultura a la que pertenecemos. Las incorporamos a nuestras vidas de la misma manera que aprendemos la lengua materna y las portamos como rasgos de identidad; pero no están dadas desde siempre, sino que son históricas. Esto quiere decir que somos nosotros, hombres y mujeres sumergidos en las contradicciones sociales y culturales de nuestro propio tiempo, quienes las cargamos de contenidos, las transformamos y luego las ponemos como *a priori*, estableciendo una especial dialéctica entre lo dado y lo posible, lo permanente y el cambio.

propio de la formulación mítica, artística o religiosa y accedió al campo de la elaboración teórica o conceptual pura, sino además cuando junto con aquel hecho alcanzó el de la 'libertad política' y el de la constitución de un sujeto plural, un 'nosotros históricamente arraigado', cuya principal característica antropológica fue tomar conciencia de su propio valor y querer perseguir una reflexión crítica de su propia constitución como sujeto a través de la teoría y la práctica filosófica. En pocas palabras, la filosofía nace y renace constantemente y en cualquier lugar de cumplirse estos requisitos.

Por otra parte, la exigencia fundamente de 'ponernos a nosotros mismos como valiosos' y 'valer sencillamente para nosotros', a su vez implicaría la aceptación de un conjunto de pautas o convenios relativos tanto al Sujeto que hace la filosofía como al discurso que pronuncia ese sujeto filosofante. De la consideración del Sujeto como absolutamente valioso se desprende fecundas vetas implícitas en el punto de partida: por ejemplo, la exigencia que nos conmina a tener como valioso el conocernos a nosotros mismos y a rescatar nuestro pensamiento y cultura; asumir lúcidamente nuestra radical historicidad; determinar y denunciar las formas de alienación y tomar conciencia de la unidad de destino en las sucesivas etapas de realización del 'nosotros mismos'.

Por todo lo cual, deduce A. Roig, se hace necesario 'estudiar de qué manera el Sujeto Americano ha ejercido aquellas pautas como también el grado de conciencia que ha adquirido de las mismas', mediaciones una y otra que convierte a la 'historia de las ideas' en uno de los campos de investigación más prometedores y llenos de posibilidad e incluso en parte del quehacer de objetivación y liberación del Sujeto latinoamericano (Roig, 1975; Paladines, 1991).

Dejaremos para otra ocasión el fecundo tema de las 'pautas' del filosofar latinoamericano que vertebra el libro de Roig y resaltemos que la elucidación del sujeto abre las puertas, en forma indeclinable, al

estudio de los entes histórico-culturales, en nuestro caso a la investigación de América Latina y sus múltiples manifestaciones y mediaciones a través y en medio de las cuales se juega su ‘identidad’ y nuestro destino y entre las cuales cabe destacar la “vida cotidiana”, el “sistema productivo”, la “educación”, la cuestión de los “discursos”, temáticas todas ellas, particularmente la última, a las cuales Roig ha prestado especial atención, a tal grado que alguno de sus críticos, Ofelia Schutte, mira su obra como “una filosofía del lenguaje, desde una perspectiva continental neo-kantiana” (Schutte, 1981, p. 136).

En otros términos, los discursos y el lenguaje no solo “reflejan” una realidad o experiencia sino que también son la mediación de que nos servimos para construir o constituir la realidad. En alguna medida ella también puede ser recreada o conformada discursivamente, en medio de la confrontación a que la realidad es sometida por los diversos discursos que desencadena el juego del poder. Se trataría de una praxis o proceso de ‘objetivación’ vía lenguaje, encaminada a informar o convencer para la aceptación o el rechazo, la construcción o constitución de la realidad misma.

En síntesis, con los planteamientos desarrollados sobre el sujeto: subjetividad y objetividad, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig nos introdujo en un territorio o universo discursivo sorprendente, no solo por su fecundidad, sino también por representar un camino distinto de construcción filosófica del que habitualmente hemos estado acostumbrados. En palabras del mismo Roig, “los problemas que hacen a la constitución misma de un pensamiento hispanoamericano, [...] giran casi de preferencia sobre la cuestión del ‘sujeto’ y del ‘sujeto del discurso’ ” (Roig, 1987).

La ética emergente

Concomitante a la profunda reformulación y re-nacimiento de la filosofía latinoamericana realizada por Arturo Roig habría que ubicar los trabajos bautizados con el nombre de ‘moral emergente’ o de quiebra de totalidades opresivas, discurso con el cual brindó su apoyo y reflexión a las luchas por las que han atravesado los sectores populares en su enfrentamiento con el poder y el orden establecido. “La ‘moral emergente’ es la expresión de una conciencia fruto del sometimiento, de la explotación sufrida y de la miseria que a través de las grietas de su propia enajenación, surge como voz de protesta y de denuncia y choca con las leyes y eticidad vigentes” (Roig, 1994).

En otros términos, la ‘moral emergente’, el actor principal y más activo en el campo de los valores, es según Roig, “un pensar y un obrar, dado en la misma praxis social, expresado espontáneamente y sin pretensiones teóricas por sectores de la población campesina, femenina, indígena, negra, mestiza, sectores de los suburbios, clases medias empobrecidas, niños arrojados a la calle y la masa creciente de desocupados y subempleados, abandonados a las medidas derivadas de un sistema que ha hecho opción entre riqueza financiera y vida humana, desconociendo que la verdadera riqueza es precisamente la vida humana y, por cierto, la vida humana realizada dignamente” (Roig, 1994, p. 59).

Por supuesto, esta ‘moral emergente’ no crece y se desarrolla preferentemente dentro del ámbito institucional o académico sino más bien en el social. No surge al margen de los movimientos y luchas sociales, sino más bien como fruto de ellos y quienes la han expresado en sus escritos se han caracterizado no por ser profesores universitarios o filósofos profesionales, sino antes que nada hombres de acción y, necesariamente, de palabra. Se trata de una especie de justicia desde “abajo”, exigida por los movimientos que con diferentes grados de

espontaneidad y en circunstancias diversas, como las vividas por los alzamientos indígenas en Ecuador o Bolivia, expresan sus necesidades de trabajo, alimentación, salud, educación y sus requerimientos de solidaridad, igualdad, respeto a su cultura y diferencias, a través de múltiples formas de resistencia, crítica y disenso, que traslucen la voluntad, no siempre clara, de quebrar todo lo que oprime y aliena.

Se conjugan así diversos elementos: el disenso con la lógica o ética vigente, expresado como resistencia y quiebra de totalidades productivas y jurídicas opresivas; la afirmación de la alteridad o diferencia, como lo no comprendido en los marcos de la lógica imperante; el rescate de la dignidad humana y el trabajo como punto de partida o vía de superación de las necesidades básicas que no son atendidas, situación que nos impide perseverar en el ser como seres humanos.

Se trata de una especie de justicia desde abajo, exigida por los movimiento que con diferentes grados de espontaneidad y en circunstancias diversas, como las vividas la semana pasada, que expresan, de modo palmario, sus necesidades de trabajo, alimentación, salud, educación y sus requerimientos de solidaridad, igualdad, respeto a su cultura y diferencias, a través de múltiples formas de resistencia, crítica y disenso, que traslucen la voluntad, no siempre clara, de quebrar todo lo que oprime y aliena. (Roig, 1987, p. 36)¹⁵.

Según Roig, los levantamientos indígenas de los últimos años, por ejemplo, son una buena muestra de esa indignación y fuerza con que ellos han intentado derribar la justicia ‘apergaminada’ y acumulada en los libros y las leyes de una ética de la dominación, que al igual que la educación, salud y más servicios básicos, no se administra de acuerdo con las necesidades de la mayoría de ellos y, en más de un caso, no son atendidos al no considerárseles valiosos y competentes. Esta

¹⁵ Cfr. también. A. Roig, 2003, 1993, 1989.

‘conciencia emergente’, enfrentada a las leyes y costumbres establecidas, es principio subversivo y a su vez corrosivo de la eticidad vigente y expresa, en último término, una convicción moral centrada en el requerimiento de respeto a la dignidad humana, en cuanto valor supremo.

Por contraste, el escenario estatal de los últimos años ha sido el lugar menos apropiado para la devoción a esa dignidad humana y a la libertad, a la igualdad de derechos, a la justicia económica y social, a la civilidad y la verdad, a la tolerancia por la diversidad, a la asistencia mutua, a la responsabilidad cívica, valores todos ellos que están detrás de sus demandas y que deben ser respetados, aprendidos y practicados, si se quiere vivir en una democracia más real que formal.

A favor del replanteamiento de lo público, desde la perspectiva acotada, está la creciente emergencia de estos nuevos actores: los procesos de organización deslindados de lo sindical, las exigencias por calidad en los servicios, el rescate de las identidades culturales y los trabajos de indios, mujeres, negros, jóvenes, informales, gremios profesionales, desocupados..., todos ellos en búsqueda de espacios para su expresión y acción, ya no solamente en los términos determinados por la legislación o los partidos políticos tradicionales, ni solamente para una participación en las instituciones políticas del Estado (los llamados ‘poderes del Estado’: Ejecutivo, Legislativo, Judicial), sino en instituciones no estatales o para-estatales donde han logrado plantear y buscar soluciones para resolver sus necesidades y demandas, desde una perspectiva o visión renovada de la democracia.

Bajo esta perspectiva, se trae a la memoria la lucha de la mujer por la igualdad de derechos, que nos pone ante uno de los movimientos de ‘justicia desde abajo’ más vivos de las últimas décadas, con importantes resonancias teóricas y prácticas en diversos niveles. Otro ejemplo de reclamo de justicia podemos verlo en la constitución de un

‘discurso moralizante’ propio del ciudadano común y de reacción ante el fenómeno generalizado de la corrupción e inseguridad reinantes, así como del malestar económico derivado de las condiciones materiales de vida impuestas por los gobiernos y sus políticas neo-liberales.

También la lucha de los indígenas puede ser vista bajo la perspectiva propia de una “moral emergente”. La presencia indígena en calles y plazas, en marchas y manifestaciones e incluso en el Congreso de la República y en el Palacio de Gobierno, puso al descubierto, entre otros aspectos: su poder de convocatoria, capaz de incidir, una vez más, en la caída del orden constituido; en la carga de ‘sueños’, utopías y aspiraciones de fondo que, lastimosamente aún tendrán que aguardar para su completa realización; en el rescate del idealismo de jóvenes dispuestos a coadyuvar a que se ponga punto final al encubrimiento de la corrupción, se enfrenten los problemas estructurales que afectan al país y se instaure un gobierno orientado hacia la justicia social, y la respuesta al cúmulo de necesidades básicas insatisfechas y agravadas en los últimos años por efecto de la perversa administración de la crisis económica.

Contexto

También se ha juzgado oportuno referirme con rápidos brochazos al contexto de esta labor, a la matriz que generó este renacimiento de la historia de las ideas y los estudios latinoamericanos bajo una perspectiva filosófica.

Fue a fines de los sesenta y a lo largo de los setenta que en América Latina amplios y diversos grupos sociales e intelectuales acicateados por una lacerante realidad de subdesarrollo, dependencia e injusticias de toda índole, intentaron levantar una propuesta de autoafirmación y de liberación, una propuesta de amplios cambios sociales, rodeada de nuevas esperanzas, simbología y utopías. Arturo

Roig diseñó y coadyuvó a implementar, a inicios de los setenta, en la universidad de Cuyo, una universidad que respondiese a los anhelos de liberación que soplaban a esa hora en América Latina. Para finales de los setenta, esta corta 'primavera' fue apagada radicalmente y una vez más en muchos países se volvió a vivir lo descrito hace ya varios siglos en esa obra símbolo que se conoce como *Brevísima relación de la destrucción de Indias*. Esta experiencia trágica del 'exilio' compartido con colegas de otras regiones de la Patria Grande, fue la otra cara de la moneda y sin lugar a dudas parte de la matriz de su reflexión.

En pocas palabras, dos mundos de realidades maravillosas y desgarradoras, internas y externas, nutrieron y apuntalaron, hicieron de realidad sustentadora de un tipo de reflexión que no ha tenido otra pretensión que rescatar lo mejor de nuestro pensamiento, para a partir de ello tratar de virar una página de la historia y construir así un continente cada vez menos atado a situaciones de opresión, de miseria, dependencia y servidumbre (Pinedo, 1993, p. 184).

En palabras del mismo Arturo Roig:

La filosofía no se enriquece por sí misma. Depende en su progreso de horizontes de comprensión y de una apertura hacia esos horizontes, que no responden estrictamente a problemas teóricos. La filosofía se instala sobre ellos como un intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida. Esta fue la experiencia argentina de los años 70: un descubrir, más allá de las aulas de las academias, la existencia de una realidad afligente que abría hacia una nueva comprensión y con ello hacia un nuevo descubrimiento de la filosofía. Y esto como una cuestión jugada desde una clara conciencia de la realidad de una estructura social injusta e inhumana, en medio de una situación general de dependencia. De ahí que surgiera una generación que sintió vergüenza de haber hecho filosofía y que comenzó a hablar de filosofía de la liberación. (Roig, 1991, p. 45)

Finalmente, si bien el trabajo y el compromiso de Arturo Roig ha sido expresión y respuesta a una conflictiva época o situación, tampoco nos cabe la menor duda de que ha sabido transformarla e incluso trascenderla, y en esta *Aufhebung* no solo ha excedido o superado límites geográficos sino hasta temporales, al grado en que supieron hacerlo los clásicos del pensamiento latinoamericano, en cuyas filas él ha sido ya ubicado con sobradas razones y méritos.

Tercera etapa

*El lenguaje (se nos presenta) como una de las vías de objetivación,
pero también como una de las formas básicas de mediación.
El lenguaje se nos presenta como el lugar del encuentro y del desencuentro,
de la comunicación y de la incomunicación*
(Roig, 1991, p. 108)

Pero volvamos al tema metodológico, que en esta fase se construyó como superación de la segunda, gracias a un giro copernicano o significativo hacia el *lenguaje*. “Todos estos trabajos tienen, por lo menos en lo que respecta a nuestra experiencia personal, un antes y un después de la semiótica y, agregaría también, un antes y un después de la teoría del texto” (Roig, 1991, p. 131).

Este antes y después, esta línea de frontera hizo eclosión en *Bella Flor Blanca* (1982), cuento ecuatoriano al que ya hicimos alusión, y en una compilación de artículos editados bajo la coordinación de Germán Marquínez, por la Universidad de Santo Tomás de Bogotá, en homenaje a nuestro autor. Ambas piezas me parece que marcan un “re-comenzar”, un cambio de acento que le permitió superar los planteamientos referentes a la teoría del texto: sus “funciones”, “niveles”, “totalidades cerradas o abiertas”, categorías de la segunda fase; y poner en marcha un ‘giro’ o eje transversal tendiente a la construcción de un nuevo paradigma en cuanto a la forma de enfrentar o hacer historia de las ideas y filosofía.

La edición de Bogotá tuvo el mérito de recoger los elementos fundamentales de todo el proceso anterior, desarrollar las bases del nuevo giro o ruptura e incluso retomar la meta última de todos los esfuerzos y avances. Parafraseando a Orlando Pugliese, se podría afirmar que esta obra constituye la “Enciclopedia”, en el buen sentido del término, sobre la metodología de la historia de las ideas en América Latina. El acápite central ha tenido al menos dos ediciones con títulos diferentes: “Propuesta metodológica para la lectura de un texto” (1982) y “¿Cómo leer un texto?”, diez años después, (1992). Algunos artículos han sido reeditados en diversas revistas y tiempos.

Para introducirnos en la complejidad de esta nueva perspectiva, aún poco estudiada, se recogen dos o tres aportes de *Bella Flor Blanca* para posteriormente avanzar hacia los últimos desarrollos en que el lenguaje, bajo la concepción de nuestro autor, se presenta como categoría ‘fundacional’, que enriquece y supera al “diálogo” que la hermenéutica, a partir de Heidegger y de Gadamer se ha esforzado en transformar en el epicentro de la filosofía toda.

Un primer aporte de *Bella Flor Blanca* tiene que ver con la ampliación del discurso filosófico y político en que generalmente se habían concentrado los estudios del pensamiento latinoamericano, hacia otras formas variadas y ricas, como las provenientes de los cuentos maravillosos, del ensayo, del discurso popular, de las literaturas tan importantes como las lecturas científicas o los códigos consagrados.

El segundo aporte guarda vinculación con el reordenamiento del cuadro de funciones del discurso tomando en cuenta lo ‘axiológico’, es decir, la toma de posición de la obra o del autor en relación con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas. La apertura a lo axiológico en general y en el discurso en particular puede ser examinado como eje temático

sobresaliente no solo por los numerosos trabajos que dedicó al ámbito de la ética y la moral ‘emergente’, sino también por la peculiar visión o perspectiva asumida, al grado de hablar de una ‘moralidad latinoamericana de la emergencia’. Precisamente en un trabajo sobre “Problemas hermenéuticos para la fundamentación de la ética”, insistirá en la insoslayable vinculación entre los discursos y los valores, entre los significados y los significantes, entre los enunciados y el sujeto de la enunciación. En síntesis, como pocos autores destacó que las situaciones de injusticia y dominación que campean en América Latina se expresan primordialmente a través del ‘lenguaje de la vida cotidiana’ de nuestros pueblos y de sus actores, que ha alimentado y constantemente alimenta de múltiples formas discursivas a la novela, a la canción de protesta, al discurso indigenista, a la plástica dentro de la cual el muralismo y la pintura social son un buen ejemplo.

Un tercer aporte proviene de la lectura de lo ideológico más allá de la teoría del reflejo y el análisis a veces ingenuo de los discursos. Al tomar en cuenta tanto a los actantes-personajes como a las funciones narrativas, hizo posible “leer” lo ideológico en el texto mismo pero también en sus modalidades formales o estructurales, con lo cual su posición dejó de ser excluyente para más bien ser confluyente. En exhaustivo diálogo, como ya se señaló, con Propp, Jakobson, Greimas y Voloshinov recogió las funciones llevadas a cabo principalmente por el sujeto emisor: la “emotiva”, la “connotativa” o “vocativa”, la “denotativa” o cognitiva”, la “fática”, la “poética”, que al no tomar en cuenta las intenciones, los proyectos y los supuestos que pueda tener el autor, hace que dicha propuesta, a criterio de A. Roig, “se quede a medio camino y caiga en una extrema simplificación del esquema interlocutivo” (Roig, 1979, p. 7). En otras palabras, los presupuestos axiológicos que constituyen la estructura o red del discurso mismo no habían sido tomados en cuenta y funciones como la de “apoyo”, historización y des-historización habían terminado por ser desatendidas. Por lo cual, la

relación entre la ‘dialéctica real’ y la ‘dialéctica discursiva’ también se había visto ensombrecida sea por la “ilusión de objetividad” como por la prescindencia de la conflictividad social de base que se expresa sea en el ‘discurso opresor’ o en el ‘discurso liberador’. Sería esta dualidad estructural de ambos discursos, irreductibles entre sí, lo que genera un sistema axial permanente, el de la “cotidianidad positiva” y el de la “cotidianidad negativa”, el de los “valores” y los “antivalores”, como el del “discurso” y el “anti-discurso” (Roig, p. 1982, p. 146 y ss.). En síntesis, la vida cotidiana atravesada por la conflictividad social puede ser develada en los contenidos de los textos o discursos y en su forma o estructura, de tomarse en cuenta el esquema axiológico en referencia.

El juego del poder e intereses ínsito al discurso también conecta con la “sospecha” que sobre la filosofía hegeliana y sobre otros autores europeos en diversas ocasiones visibilizó y le sirvió para reclamar también para “nosotros” voz propia.

Si no queremos quedarnos en el nivel de una mera dialéctica discursiva, no tenemos otra vía que la del reconocimiento de ese hombre como poseedor de una voz propia. Con los oprimidos –dice Martí– había de hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los interés y hábitos de los opresores. (Roig, 1979, p. 17)

Con estos criterios o pautas construyó la categoría de *universo discursivo*, en el que incluyó las más diversas formas discursivas, que adquieren pleno sentido de la totalidad en la cual están insertas. Además, este universo no lo redujo solo a la palabra escrita o a la oral, sin desconocer que la palabra constituye signo relevante, sino que lo abrió a otras formas expresivas valiosas, por ejemplo en poblaciones ágrafas, por regla general enmudecidas por la opresión o en grupos excluidos: mujeres, indígenas... Tal es el caso de actos de conducta, gestos del cuerpo, símbolos e imágenes, producción artesanal que deben ser incluidos como manifestaciones que conforma dicho universo discursivo.

El arte de Arturo Roig consistió en mostrar esa conflictividad, su complejidad y diversidad discursiva y sus modos propios de referencialidad y exclusión con la riqueza del caso. Brilló esta compleja forma de abordar la historia de las ideas y la filosofía en obras como *El Humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*, cuyo primer volumen fue dedicado a Juan de Velasco, el ‘padre’ de la historiografía ecuatoriana, y el segundo a Eugenio Espejo, el ‘precursor’ de la Independencia de España. Posteriormente, en el *Pensamiento Social de Montalvo* retomó al Ensayo como un tipo de discurso que corresponde a uno de los grandes momentos discursivos de América Latina a mediados del S. XIX (Roig, 1991, p. 131 y p. 135). Al ‘ensayo’, A. Roig dedicó numerosos estudios.

Pese a la riqueza del universo discursivo y sus más variadas manifestaciones no se arriba con él a la “tierra prometida”, a la meta final. El universo discursivo se nutre o tiene como epicentro al mundo del lenguaje y con más exactitud a una específica ‘experiencia del lenguaje’, que rompe con la visión milenaria que desde los griegos hasta el presente ha dominado en Occidente. El lenguaje no es un mero instrumento de información o comunicación de una realidad exterior o interior sino un constitutivo o dimensión humana que hace de norte, mediación y modo de ser en el mundo. El lenguaje es el elemento que respiramos para vivir y para formarnos. Además, debe ser pensado por principio como proceso de comprensión mutua, de transformación de la realidad u objetivación y de consecuencias éticas. Esto no obsta develar que al igual que en el sistema productivo o en el mundo de las ciencias, también en el lenguaje y en la comunicación hoy los procesos de fragmentación, alienación y atomización alcanzan niveles sorprendentes de disolución de los lazos sociales y comunitarios (Roig, p. 2003, p. 263 y ss).

Con el recurso a la nueva comprensión del lenguaje, se complementan y asumen desde un nuevo centro visor, los avances de

la segunda fase y se ejerce en esta tercera un giro profundo al cuestionar a esa concepción tradicional que orientó al lenguaje y a sus enunciados hacia una interpretación de la que se ha alimentado la metafísica de la substancia y la lógica formal para quienes los enunciados son autosuficientes y la tarea es probar si son internamente concluyentes. En otras palabras, había por una parte que reeducar a nuestra vista y oídos al mundo de la ‘experiencia del encuentro-desencuentro’ y del “diálogo”, el reconocimiento del “otro” y la “comunicación” a través de la hermenéutica y la escuela de Frankfurt; y por otra, desfondar el predominio de la razón instrumental, expresada en esa idea moderna de que la ciencia y la palabra, oral o escrita, alcanzan o pueden alcanzar con exactitud matemática la verdad en todas las zonas del quehacer humano (Grondin, 2002, p. 171-191).

Queremos insistir aún más en la importancia de esta reformulación del lenguaje, asumido como estructura fundamental de la existencia humana, como dimensión que pertenece a la experiencia humana del mundo y por eso mismo también es mediación insoslayable para la ‘existencia’ en general, y para la tarea de objetivación o construcción de nosotros mismos, en particular. En palabras de A. Roig, en los “tesoros” que esconde más que el ‘lenguaje’ el ‘habla’ bajo este nuevo estatus. Apelo a la célebre metáfora hegeliana sobre los inicios del mundo moderno para afirmar que con el giro lingüístico hacia el encuentro o reconocimiento del “otro”, estamos a las puertas de una ‘nueva primavera’ en relación a los estudios de filosofía e historia de las ideas. Abrigo la esperanza más pronto que tarde, que este tipo distinto de ‘racionalidad’ que se ubica más allá de las exigencias del positivismo, de la razón instrumental y la objetividad propia de las ciencias modernas e incluso de la hermenéutica comience a permear y a fructificar en renovados estudios de historia de las ideas y filosofía.

Los fundamentos a partir del giro hacia el lenguaje

La fundamentación de este ‘giro hacia el lenguaje’, entendido como el lenguaje que se expresa en el encuentro-desencuentro a nivel individual y social, fue desarrollada por A. Roig a través de algunas tesis que a su criterio habían iluminado sus intentos metodológicos. Una de las primeras en proponer fue la de comprensión del lenguaje como una de las vías de objetivación, pero también como una de las formas básicas de mediación.

En relación a la ‘objetivación’, proceso a través del cual el ser humano en sus diversas épocas históricas logra construirse y reconocerse a sí mismo como tal, esta se mostró en toda su riqueza gracias, una vez más, a una ‘ampliación’ realizada por nuestro autor, al afirmar el importante papel que cumple el trabajo y junto a él las relaciones y modos de producción en el proceso a través del cual construimos nuestro mundo, pero además al abrir las puertas a otras formas de objetivación como las provenientes del arte o la ciencia y, especialmente del lenguaje, incorporado este como una de las principales o excepcionales manifestaciones de la praxis humana (Roig, 1991, p. 108). Además, ¿Quién podría, hoy en día, negar el extraordinario papel del lenguaje para la comprensión y construcción del mundo objetivo e incluso subjetivo?; ¿quién podría, negar el papel también extraordinario de otras formas de praxis, provenientes de la producción de comunicación e información en sus más diversas manifestaciones? (Roig, 2001, p. 163).

Se trataba, en definitiva, de reevaluar y revalorar el papel que ejerce el lenguaje y el habla en sus más diferentes manifestaciones, tipos y niveles, en las sociedades contemporáneas. Más aún, tan notable influencia ha transformado a los discursos en la condición misma de toda práctica social o política al igual que cultural. Con la ‘ampliación metodológica’ en referencia, junto a la transformación de la materia en

producto (arte, artesanía, industria) y a la constitución de las formas y relaciones sociales, toca destacar otras formas básicas de objetivación, como aquellas que se producen gracias al juego de los signos, entre los que destaca el lenguaje y la comunicación. Por otra parte, este despliegue ilimitado de información e imágenes –la ‘aldea global’ de McLuhan–, que define o caracteriza el diario escenario de nuestra existencia, constituye no solo el contexto que en forma insoslayable rodea a la vida cotidiana, profesional o de negocios sino también el camino inexorable de ‘constitución de la objetividad y de nosotros mismos. Además, el hecho de escribir y pensar en América Latina, visto dentro de ese marco de consideraciones que acabamos apretadamente de hacer, constituiría un momento clave que inevitablemente habrá que transitar si pretendemos respuestas acerca del mundo de las formaciones objetivas que integran nuestra cultura y su posible identidad (Roig, 1994b).

Mas esta visión tan optimista del proceso de objetivación y de la mediación del lenguaje para la construcción del mundo actual, ni supuso ni supone el “olvido” de la ‘dualidad estructural’ que anida en el universo discursivo y, especialmente, en el mundo del trabajo, en el cual el proceso de objetivación se manifiesta para el obrero como servidumbre, extrañamiento y enajenación. Es en relación a los modos de producción, en clara vinculación con el trabajo, donde las formas de alienación se muestran de modo pleno y primario, hecho que sin también tiene sus manifestaciones en el mundo del lenguaje. Una vez más la ‘ampliación’ la ejerce Roig más como inclusión de dos dimensiones que como exclusión de una u otra. “Nuestra posición, dirá, ha sido al respecto, no una tesis excluyente, sino más bien confluyente” (Roig, 1991, p. 109).

En cuanto al proceso mismo de ‘mediación’ también este para A. Roig se lleva a cabo básicamente a través del lenguaje, ya que él no es únicamente un fenómeno que pueda ser analizado desde el punto de

vista del significado o de las estructuras formales profundas o de superficie, sino que es asimismo un “tesoro”, una realidad compleja, que contiene, de manera mediatizada, a la realidad social hacia la cual se dirige el discurso para aceptarla o rechazarla. Con justa razón, como lo ha sabido resaltar Carmen Bohórquez, editora de un compendio de artículos de Arturo Roig sobre los *Caminos de la Filosofía Latinoamericana* (2001), dice en el prólogo que la filosofía no pregunta tanto por los enunciados, como por las razones o motivos de dicha enunciación; por las formas de la enunciación que son a la vez actos de dignidad humana o por lo menos los implican. En pocas palabras, el lenguaje es el lugar del encuentro y del desencuentro, lo que no implica el desconocimiento de las diferencias y divergencias propias de una unidad en la diversidad; de la codificación y decodificación de los signos que son a la vez necesariamente significantes y significados y con los que tenemos que vernos las personas para la construcción de nuestro mundo.

Con la alusión a los signos, una segunda tesis afirma al lenguaje de alguna manera como prioritario o excepcional frente a otras formas de objetivación, tales como por ejemplo el arte, el juego, el cine, formas todas ellas que refluyen sobre el lenguaje, confluyen en él, y es a través de él que en última instancia alcanzan lo que podría ser considerado como la unidad de la totalidad de las formas de objetivación.

Una tercera tesis guarda relación con la afirmación del lenguaje como un hecho histórico y por eso mismo, como manifestación de la realidad conflictiva que se expresa en el nivel discursivo. Lo social y en gran medida lo político son fenómenos que se caracterizan, de modo primario, por la conflictividad y es el conflicto o juego de intereses el motor de todas las posibles transformaciones o cambios que pueda haber experimentado o que experimente el hombre al toparse con ese mundo complejo, bello y repúgnate, transparente y opaco, justo e injusto en que le toca actuar.

Bajo la nueva perspectiva acuñada por Roig se abre para nosotros una ‘filosofía alternativa’, pero al mismo tiempo realista, es decir, que versa sobre nuestra situación histórica. La única filosofía “tempestiva” será para América Latina la que se verifique desde y sobre nuestra situación real y concreta y no desde situaciones extrañas o ideales que no nos pertenecen (Agoglia, 1981, p. 236). Desde este sólido maridaje entre filosofía, historia, encuentro, comprensión y lenguaje, podemos afirmar que así como el “encuentro” no asume su pleno sentido sin la correspondiente reflexión filosófica, tampoco la filosofía adquiere total significación sin su inserción en la historia a partir del encuentro y desencuentro en las personas y los nuevos paradigmas a construir bajo esta perspectiva.

Conclusión

Pero volvamos, para terminar, al origen y meta final de sus preocupaciones sobre lo metodológico. “No se encuentra el mismo, dirá, en el campo de las ciencias sociales, sino en el interés [...] por la ‘historia de las ideas’, a partir, inicialmente, en nuestro caso, de las ideas filosóficas, insertas unas y otras en el proyecto de elaboración de una Historia del Pensamiento de nuestra América”. Su trabajo toca inscribirlo en este marco que no fue academicista sin dejar de ser académico. En palabras suyas:

Se trata, como necesariamente debemos declararlo de modo franco, de participar en la reconstrucción de una de las tantas manifestaciones culturales atendiendo al proceso de lucha contra diversas formas de alienación, derivadas básicamente de nuestra situación de dependencia, como de la vigencia de un sistema de relaciones sociales organizado sobre la relación entre opresores y oprimidos. (Roig, 1991, p. 107)

Bajo estos parámetros o pautas, Roig, al dar cuenta en su primer informe sobre “La historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales”, en Ecuador, señalará:

La historia de las ideas, en la medida que gracias a los nuevos métodos de trabajo, tiene la posibilidad de transformarse en un saber crítico, tiene su parte en la tarea liberadora. [...] Se une de este modo la historia de las ideas a ese más amplio movimiento, con el cual ha acabado aliándose, y no podía ser de otra manera, el de la liberación del hombre, por cierto, del hombre concreto, de nuestro hombre, del hombre americano. (Roig, 1983, p. 165-166)

En otras palabras, la filosofía-historia de las ideas “ha de ocuparse de los modos de objetivación de un determinado sujeto, el hombre latinoamericano”, y de hacerlo se transformará en una de las principales manifestaciones de su cultura, entendida como ese vasto y complejo mundo de objetivaciones o metabolismo, a través del cual el latinoamericano ha logrado conformarse y reconocerse como tal.

Finalmente, quiero referirme más a la persona que a sus artículos y libros, evocando una faceta de su talante que en diversas ocasiones me llamó la atención, y que también condensa o refleja la coherencia entre su concepción de la filosofía y su vida. Me refiero a ese modo de ser suyo tan cercano a la prudencia pero con valentía, al diálogo sin rehuir el enfrentamiento, al pluralismo sin dejar de defender su posición, lo que le permitió comunicar sus planteamientos con vigor pero sin la pretensión de imponerlos o hacerlos “triunfar”. Su ejercicio docente fue más un ‘encuentro-desencuentro’ entre personas que mera información. Por eso solía afirmar: “Las propuestas metodológicas que nos permitiremos hacer no pretenden, bajo ningún punto de vista ser exclusivas respecto de otras [...]; no pretenden ser excluyentes respecto de otras vías que puedan elegirse”. Si mal no interpreto, bajo las pautas de Roig, en el ‘encuentro-desencuentro’ o diálogo con el “otro” se apunta a algo decisivo que no es objeto para el

sujeto o para la ciencia o la información, sino que se halla en una relación de intercambio lingüístico y existencial más que con el “otro” con el “nosotros” para la transformación de la realidad¹⁶.

En el Acto Oficial de reposición en el cargo de Profesor Titular Efectivo, en la Facultad de Filosofía, del cual fue excluido en esos aciagos años de la dictadura militar, volvió a manifestar aquello que me parece determina el *tesoro* de la comunicación y el lenguaje de que hablaba A. Roig: “Vuelvo, pues, con la frente alta y con la conciencia absolutamente tranquila. Vuelvo a dar la mano amistosa a los amigos que quedaron aquí en esta ya antigua Alma Mater, que sobrevivieron en ella y, lógicamente, a escuchar con todo respeto su experiencia a fin de enriquecer mi propia experiencia” (Roig, 2003, p. 163). Por todo ello la voz de Arturo Roig, al igual que el canto de la ‘calandria’, se escuchará en las próximas generaciones¹⁷.

Bibliografía

AGOGLIA, Rodolfo Mario (1981), Cultura Nacional y Filosofía de la Historia en América Latina, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (8), 231-242.

ARPINI, Adriana (2002). Filosofía en la Escuela: temas en debate. En: A. Arpini y R. Licata (Comps.), *Filosofía - Narración - Educación*. Mendoza: Qellqasqa.

¹⁶ Habrá que establecer las diferencias con los planteos tanto de Heidegger como de Levinas o Gadamer. En relación a Heidegger ver *El Ser y el Tiempo*, Primera parte, Cap. V: “El ser ahí como “encontrarse”. En el numeral 34, bajo fraseología fenomenológica, se encuentra esta síntesis: “Los existenciales fundamentales que constituyen el ser del “ahí” (la persona), el “estado de abierto” del “ser en el mundo”, son el “encontrarse” y el “comprender”. El comprender alberga en su seno la posibilidad de la interpretación, esto es, de la apropiación de lo comprendido. Dado que el encontrarse y el comprender son igualmente originales, el encontrarse se mantiene dentro de una cierta comprensión. Le corresponde asimismo una cierta susceptibilidad de impetración” (Heidegger, 1962, p. 179).

¹⁷ Calandria: figura utilizada por A. Roig para diferenciar a la filosofía latinoamericana de la filosofía europea que suele recurrir al Búho de Minerva como representación de la filosofía.

CERUTTI, Horacio (1986). *Hacia una metodología de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México: Universidad de Guadalajara.

FERNÁNDEZ, Estela (1997). Método y teoría: el aporte de Arturo Roig a la filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas. *Páginas de Filosofía, IV*, (6). Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue.

FERREYRA, Luis (2006). El *a priori* en Arturo Roig y Michel Foucault: diferencias y coincidencias. *Solar*, 2 (2), 9-21.

FOUCAULT, Michel (1985). *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

GRONDIN, Jean (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Prólogo de Hans-Georg Gadamer. Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, Martin (1962). *El Ser y el Tiempo* (2ª edición). México: Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, Martin (1970). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus.

MONTALVO, Alfonso (2005). *La teoría del discurso en Arturo Roig*. Quito, Universidad Católica, (documento de trabajo).

MORENO, Julio (1979). *Pensamiento Filosófico Social*. Estudio Introductorio de Hernán Malo. Quito: Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Vol. I.

PALADINES, Carlos (1978). Notas sobre metodología de investigación del pensamiento ecuatoriano. *Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos*, (11).

PALADINES, Carlos (1991). Argentina-Ecuador: una historia del “nosotros” y de lo “nuestro”. En C. Malo G. (Comp.), *Ecuador Contemporáneo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

PALADINES, Carlos (2008). Aproximaciones a la lectura del universo discursivo (funciones, estrategias y modelos). En *Cortinas de humo*. Quito: Editorial CCE.

PALADINES, Carlos (2009). *El Paradigma de la Maximización del Bienestar Social en la Teoría Utilitarista Moderna de la Imposición Óptima*. Tesis del Master "Historia del Pensamiento Económico". *Maison des Sciences Economiques*. Universidades Sorbonne, Paris Ouest y Evry. Francia.

PÉREZ ZAVALA, Carlos (2005). *Arturo A. Roig, La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto, Ediciones del ICALE.

PINEDO, Javier (1993). Una trayectoria intelectual, Entrevista con Arturo Andrés Roig. *Revista de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe*, (Sección Chilena), Santiago de Chile.

PROPP, Vladimir (1987). *Morfología del Cuento* (7ª. Edición). Madrid: Fundamentos.

RAMÍREZ, Liliana (2002). Hibridez y discurso en los Estudios Literarios latinoamericanos contemporáneos. *Revista de Estudios Sociales*, (13), p. 47-55. Universidad de Los Andes, Colombia.

ROIG, Arturo Andrés (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En VVAA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (p. 217-244). Buenos Aires: Bonum.

ROIG, Arturo Andrés (1975). Algunas pautas del pensamiento latinoamericano. Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Año III, N° 9.

ROIG, Arturo Andrés (1979). La filosofía de la historia desde el punto de vista del discurso filosófico-político. En *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano* (p. 123-136). Actas del Tercer Encuentro Ecuatoriano de Filosofía. Departamento de Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

ROIG, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme.

ROIG, Arturo Andrés (1982). Narrativa y cotidianidad. *Revista del Instituto de Investigaciones Sociales*, (11). Universidad de Cuenca, Ecuador.

ROIG, Arturo Andrés (1983). La historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales. *Revista de historia de las ideas*, (4). Quito: Centro de Estudios Latinoamericanos, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

ROIG, Arturo Andrés (1985). De la exétesis platónica a la teoría crítica de las ideologías. *Prometeo*. México, Universidad de Guadalajara.

ROIG, Arturo Andrés (1987). El sujeto, las categorías y el discurso: tres cuestiones de interés para la Historia de las Ideas. Mendoza, 1987 (copia mimeografiada).

ROIG, Arturo Andrés (1989). La cuestión de la eticidad nacional y la ideología krausista. En H. E. Biagini (Comp.), *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*. Buenos Aires: Fundación Ebert y Legasa.

ROIG, Arturo Andrés (1991). Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano. *Análisis*, XXVIII (53-54). Bogotá: Universidad de Santo Tomás.

ROIG, Arturo Andrés (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés (1994a). La “dignidad humana” y la “moral de la emergencia” en América Latina. En A. Sidekum (Comp.), *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares* (p. 171-186). São Leopoldo: Editora UNISINOS.

ROIG, Arturo Andrés (1994b). Un escribir y un pensar desde la emergencia. En *El pensamiento latinoamericano y su aventura (II)*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina

ROIG, Arturo Andrés (1995) Consideraciones sobre la metodología de la historia de las ideas. En D. Picotti (Ed.), *Pensar desde América Latina. Vigencias y desafíos actuales*. Buenos Aires: Catálogos Editora.

ROIG, Arturo Andrés (2003). *Ética del poder y moralidad de la protesta, la moral latinoamericana de la emergencia*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

SCHUTTE, Ofelia (1981). *Hacia un entendimiento de la filosofía latinoamericana*. Gainesville, Florida: Philosophy today

SOLER, Ricaurte (1961). *Estudios sobre la Historia de las Ideas en América*. Panamá: Imprenta Nacional.

TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos (1972). *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, XXII.

VVAA (1984). *Los estudios históricos en América Latina*. Quito: ADHILAC.

VERÓN, Eliseo (1972). *Conducta, estructura y comunicación* (2ª edición). Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.

La historicidad de las ideas y el método para abordarlas

Velasco, Roig y la globalización¹

Fernando Ponce León

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Uno de los aspectos más desafiantes de la globalización es el encuentro de culturas y de las distintas racionalidades que las estructuran. Se dice que hoy las ideas viajan más rápidamente debido al incremento de las tecnologías de información y comunicación, pero esta metáfora minimiza el hecho que las ideas están siempre enraizadas en contextos particulares en los cuales tienen sentido. Cuando “viajan” lo hacen con un pesado equipaje, de tal forma que quienes las recibimos, consciente o inconscientemente las filtramos por nuestras aduanas mentales y decidimos con qué artículos pasan, cuáles deben quedarse en la frontera y cuáles tienen que adaptarse al lugar de acogida.

La razón humana en toda su variedad funciona siempre en circunstancias concretas. Las ideas responden inevitablemente a contextos histórico-culturales de los cuales no pueden prescindir. ¿Cómo conocer sin desnaturalizar ideas provenientes de culturas y tiempos diferentes a los nuestros? ¿Cómo hacernos cargo de la “radical historicidad de todo discurso”², especialmente de los ajenos a nuestro

¹ Ponencia presentada durante el Encuentro XXXIII del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica (Quito, 14 al 21 de julio 2014).

² Este es el título de un artículo de Arturo Andrés Roig, publicado por primera vez en 1985.

contexto? En este artículo quisiera abordar un método para estudiar las ideas en sus circunstancias, un método propio del campo disciplinar que se conoce en América Latina como “historia de las ideas” que fue propuesto y ejercido por el filósofo argentino Arturo Andrés Roig. En la primera sección sintetizaré este método de acuerdo a los escritos más pertinentes de Roig. En la segunda sección examinaré cómo lo aplica en un estudio sobre la obra del exjesuita ecuatoriano Juan de Velasco. Finalmente, terminaré con conclusiones sobre el uso de este método para abordar la historicidad de las ideas, su relevancia para la globalización y su carácter filosófico, real y potencial.

El método de historia de las ideas según Arturo A. Roig

Arturo Andrés Roig (1922-2012) pone a punto en los años ochenta un método para el estudio de las ideas que llama “el método de la ‘referencialidad discursiva’ (de los ‘discursos referidos’)” (Roig, 1991 [1985], p. 134). Este método parte de dos hipótesis fundamentales. Primero, las ideas no existen en sí mismas, como conceptos abstractos, sino como palabras escritas o habladas, es decir mediatizadas por el lenguaje. “La idea es mental, pero es también aquello que se expresa en y por medio del lenguaje y que queda sometido, en última instancia, al lenguaje”. Desde este punto de vista, “la idea no es, pues, idea sino que es discurso” y por esto Roig prefiere hablar de discursos antes que de ideas en sus estudios historiográficos. Segundo, puesto que “las manifestaciones discursivas de una época dada transparentan-ocultan el sistema de contradicciones que atraviesa la totalidad de la realidad social dentro de la que son expresadas” (Roig, 1984a, p. 176) es necesario admitir una segunda mediación: “es la sociedad la que se mediatiza a sí misma a través de la idea, en el intento de reencontrarse” (Roig, 1991 [1989], p. 84).

A partir de esto, Roig caracteriza su método como un “retroceso metodológico” consistente en retrotraer “la inquisición no sólo al sujeto

productor del discurso filosófico, sino, más aún, al momento mismo de la producción discursiva, todo ello sin perjuicio de intentar, al mismo tiempo, una cierta evaluación de los filosofemas”. El método entonces es “caminar desde el discurso hacia lo que en una primera instancia podríamos considerar como el momento de producción del discurso” (Roig, 1991, p. 172). Por esto su forma de entender y hacer historia de las ideas es menos una historia conceptual y más una “historia social que pretende hablarnos de la sociedad a través de los mundos simbólicos, es decir, de los lenguajes mediante los cuales se expresa una cultura” (Roig, 1991 [1989], p. 84-85).

Nótese en primer lugar que el objeto de estudio o inquisición puede ser un discurso propiamente filosófico o el “núcleo filosófico fundamentador” de un discurso no filosófico (Roig, 1984a, p. 176). Esto se debe a que la historia de las ideas, tal como ha sido practicada en América Latina, ha versado en la mayor parte de casos sobre ideas filosóficas, muy pocas veces sobre ideas de otros campos disciplinarios. Además, estas ideas han sido estudiadas en no pocos casos en producciones literarias, históricas o socio-políticas “afilosofadas”, como suele decirse.

En segundo lugar, el estudio de los discursos comprende también el análisis de los textos en sí mismos, como lo muestra la cita de arriba cuando dice que también ha de intentarse “una cierta evaluación de los filosofemas”³ además del estudio del momento de la producción discursiva. Conviene señalar esto porque Roig sostenía años antes que “no se trata ya de buscar los ‘filosofemas’ implícitos o explícitos en los

³ En el lenguaje de Roig, inspirado en Hegel, filosofema es “un modo de representación general de lo verdadero” en el que el contenido del pensamiento no se ha desprendido de la representación (Roig, 1981, p. 104), y que sería distinto del concepto, al menos para Hegel. Mientras Hegel dice que el filosofema no puede ser objeto de la filosofía, Roig sí lo considera, lo cual es otra forma de subrayar la importancia que Roig concede al sujeto y al contexto en la historia de las ideas filosóficas. Aquí solo diremos que “filosofema” connota un contenido, sin entrar en la discusión con Hegel.

escritos de nuestros pensadores, sino de captar la inserción de tales ‘filosofemas’ en el marco de una realidad conflictiva y heterogénea como lo es toda realidad social, más allá de la unidad que ofrece desde el concepto de ‘universo discursivo’” (Roig, 1991 [1985], p. 135). Con el fin de desmarcarse de un modo así llamado “académico” de hacer historia de las ideas o historia de la filosofía, que se caracterizaba por referencias mínimas o anecdóticas al contexto, Roig solía enfatizar la importancia del contexto pasando por alto la necesidad del análisis interno de los textos y discursos, algo que posteriormente ha sido subsanado, al menos en su teoría.

En tercer lugar, el retroceso metodológico es un solo movimiento, no dos como parecen sugerir algunos textos de Roig. Por ejemplo, en su estudio sobre Juan Montalvo, Roig habla de un desplazamiento “desde la idea hacia el sujeto enunciator de la idea” y de otro aparentemente distinto que iría “del estudio del discurso filosófico al momento de la ‘producción discursiva’” (Roig, 1984a, p. 176). Pero sujeto enunciator de la idea y momento productivo del discurso forman en realidad un solo polo de referencia porque el sujeto interesa en cuanto productor de un discurso, y el momento de la producción discursiva no se entiende sin sujeto discursivo.

Roig vuelve algo más compleja esta reflexión metodológica al recurrir a las ideas de Julia Kristeva. Dice Roig que en el momento de producción discursiva no interviene únicamente el escritor del discurso, sino también el lector de cualquier época. De esta forma “regresar” al momento de producción discursiva consiste no solo en inquirir sobre el contexto del autor del discurso en cuestión y de sus destinatarios originales, sino también en tomar conciencia del contexto actual desde donde se hace la pregunta por el discurso en estudio. “La contextualidad no sólo atraviesa al autor del mensaje, sino que hace otro tanto con el lector actual y se da por tanto un complejo entrelazamiento de planos contextuales que habrá que saber conjugar”

(Roig, 1991, p. 173). Roig llama “convergencia discursiva” entre escritor y lector actual a este entrelazamiento de planos contextuales. De aquí que se pueda decir que una lectura actualizada y puesta en diálogo con el presente, es también esencial al texto mismo y a su sentido; no le es ajena ni lo violenta.

En cuarto lugar, Roig se sirve de algunos conceptos básicos para acercarse al momento productivo del discurso, tomados del lingüista ruso Valentín Voloshinov (1895-1936). El primero es el “universo discursivo”, que define como “la totalidad posible discursiva de una comunidad concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar” (Roig, 1991 [1982], p. 110). Este concepto supone que, dado que ningún discurso existe por sí mismo sino que es reflejo de una sociedad conflictiva, la conflictividad y variedad de esta se reflejan en la totalidad de discursos posibles y reales. El segundo concepto importante es el de “discursos referidos” (Roig, 1984a, p. 176) con el cual nombra aquellos que, siendo parte del universo discursivo, no son los principales sino otros expresamente aludidos, o ignorados, o eludidos, pero nunca inexistentes en la realidad social de referencia. Como dice Voloshinov, discurso referido es “el discurso dentro del discurso, enunciado dentro del enunciado, y al mismo tiempo discurso acerca del discurso, enunciado acerca del enunciado” (Roig, 1991 [1982], p. 112).

Además de categorizar los discursos en función de lo que dicen o callan, Roig los categoriza desde un punto de vista que él llama “ético” porque refleja una “diversa organización codal” (Roig, 1991 [1982], p. 110) debida en último término a una toma de postura respecto a una determinada realidad. Hay así “discursos vigentes” y “discursos contestatarios”, y estos pueden ser de dos tipos: “‘anti-discurso’ (una inversión valorativa no crítica del discurso vigente) o [...] ‘discurso contrario’ (que supone un intento de organización axiológica que no

procede por inversión y que exige, por tanto, un cierto nivel de desarrollo crítico)” (Roig, 1984a, p. 177).

Finalmente, existen para Roig ciertos “discursos-tipo” que expresan las grandes líneas del universo discursivo de una época o sociedad y que permitirían reconstruir este. Son aquellos que tienen “densidad discursiva” en el sentido que podrían sustentarse por sí mismos y hasta ser considerados válidos en sí mismos. Debido a su “múltiple referencialidad”, o capacidad para servir de referencia a otros discursos de una misma época, se los podría denominar “discursos referentes”, aunque Roig los llama “discursos referidos” (Roig, 1991 [1985]), de manera inexacta, a nuestro parecer.

Roig sostiene entonces que para una determinada época y una determinada sociedad, existe un universo discursivo, cuyas formas discursivas pueden ser escritas pero no necesaria ni exclusivamente. En este sentido es preferible hablar de “sistema discursivo” antes que de “discurso” para resaltar que un discurso puede expresarse mediante diversos lenguajes, de modo que el universo discursivo es mucho más amplio que el universo de la palabra o del texto escrito. Por otro lado, los discursos son diversos, están conectados mediante alusiones o elusiones, y se enfrentan permanentemente como discursos dominantes o vigentes, anti-discursos y discursos contrarios. Para analizar esta vastedad del universo discursivo es posible partir de “discursos-tipo” que expresan sus grandes líneas, aun cuando vistos en sí mismos, estos parezcan pobres o escasos de valor significativo.

La aplicación del método en la obra de Velasco

Roig (1991 [1985], p. 134) dice que aplica este método en dos de sus escritos: un estudio sobre el pensamiento social de Juan Montalvo (Roig, 1984a), y un estudio sobre el humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII, compuesto por una parte consagrada al

pensamiento de Juan de Velasco (Roig, 1984c), y otra dedicada al pensamiento de Eugenio de Santa Cruz y Espejo (Roig, 1984d). El objetivo de Roig con este estudio sobre de Velasco y Espejo es intentar una caracterización del pensamiento humanista en el Ecuador colonial (siglos XV al XVIII), específicamente la corriente que llama humanismo ilustrado, que tuvo su apogeo en la segunda mitad del siglo XVIII. Aquí nos centraremos en el estudio sobre Juan Manuel de Velasco y Peroche (1727-1792), jesuita riobambeño que luego de la expulsión de la Compañía terminó sus días en Faenza (Italia), donde escribió *Historia del Reino de Quito en la América meridional*, la más conocida y polémica de sus obras. Se supondrá que en todo momento reportaremos lo que Roig dice sobre de Velasco, salvo cuando introduzcamos nuestros propios comentarios que serán debidamente indicados.

Bajo la hipótesis que “la clave para la comprensión del humanismo está en el sujeto histórico que se reconoce a sí mismo en su propia humanidad”, Roig hace dos aseveraciones importantes. Primero, la categoría de “reconocimiento” define lo que se podría llamar el contenido y sentido del humanismo. Como se dirá abajo, en el caso americano este se busca mediante el “heterorreconocimiento” y mediante el “autorreconocimiento”. Segundo, el “discurso [humanista] no podrá ser comprendido en su especificidad si no se tiene en cuenta la realidad social, económica y política dentro de la cual se mueve ese mismo hombre” (Roig, 1984c, p. 26). Por este motivo el autor considera indispensable tomar en consideración los siguientes factores históricos condicionantes del discurso de Velasco: 1) Régimen de contradicciones sociales que caracteriza cada etapa de la historia del humanismo; 2) Promotores de las respuestas humanistas y sujeto respecto al cual se desarrolla este pensamiento; 3) Fuentes teóricas de cada una de las etapas, formulaciones específicas de estas etapas respecto a estas fuentes primeras, y respecto al sistema de producción vigente; 4) Contexto espacial –ciudad y campo– de las respuestas humanistas y

proyectos organizativos con los que se enfrentaron estas respuestas; 5) Etapas de apogeo y decadencia de las élites económicas y políticas; 6) Momentos de la relación entre la metrópoli y América: gobierno de los Austrias y gobierno de los Borbones.

Luego de estas breves indicaciones preliminares, presentaremos la aplicación del método de la referencialidad discursiva siguiendo sus momentos. Este es claramente un esfuerzo de interpretación personal puesto que el libro de Roig mismo no sigue los momentos de su método con rigurosidad.

Análisis del texto

El artículo comienza con algunas explicaciones sobre el texto que estudia y sus ediciones⁴. Más importantes resultan dos reflexiones de Roig sobre la recepción y la estructuración del texto. La primera concierne las reacciones que provocó la obra del exjesuita, que podrían agruparse en dos etapas. La primera ocurre en vida de Velasco, cuando la Real Academia de la Historia de Madrid realiza una evaluación previa a la publicación, en agosto 1789. Los académicos, aunque elogian la obra, critican duramente sus observaciones botánicas y zoológicas, y reprueban que de Velasco critique a autores contemporáneos, como el

⁴ Juan de Velasco comenzó a escribir la *Historia del Reino de Quito* en Faenza (Italia) los últimos años de la década del sesenta e inicios de la década del setenta, es decir luego de su expulsión como jesuita de la Real Audiencia de Quito. Aunque la obra alcanzó su redacción definitiva a mediados de 1789, no se publicó en vida de Juan de Velasco, fallecido en 1792. En octubre de 1791 se había iniciado una traducción italiana pero de ella no se sabe más. En 1837 la señora Rosa Carrión Larrea y su hijo José Modesto Larrea financiaron la publicación en París del tomo sobre la Historia antigua. En 1840 el escritor Ternaux-Compans publicó también en París una traducción francesa en dos volúmenes de la Historia antigua, como parte de una colección de fuentes sobre la Historia del descubrimiento de América. Dejó de lado la Historia natural, y se propuso refundir la Historia moderna en otra obra sobre viajes y descripciones geográficas. En 1842 se tradujo al italiano la obra de Ternaux. Solo entre 1841 y 1844 se publicó la obra completa de Velasco. Agustín Yeroví se encargó de la edición en Quito y publicó sus tres tomos en sendas partes, pero empezando por la Historia antigua y terminando con la Historia natural. El texto que sigue Roig es el publicado por la Casa de la Cultura en Quito, en 1977, y en tres tomos.

exjesuita italiano Felipe Salvador Gili, defensor de lo español y desaprensivo respecto a lo americano. Recomiendan supresiones, correcciones y reordenamientos en el texto, lo que fue seguido por algunas de las ediciones posteriores. La segunda etapa de reacciones se inicia en 1897 con el español Marcos Jiménez de la Espada, y dura hasta el presente. Este autor sostiene que de Velasco inventa la existencia del Reino de los Scyris y que mezcla fábulas con historia, tesis que encontró amplio eco en intelectuales ecuatorianos⁵. También recomienda la eliminación de algunas partes de la obra de Velasco.

Según Roig, aunque las observaciones de Velasco sobre las plantas y animales sean inexactas, y aunque considere muchas leyendas como fuentes dignas de crédito, no se trata de defectos de la obra, sino de indicaciones del valor que de Velasco otorga a fuentes tradicionales no escritas. Su obra merecería por tanto una interpretación distinta de la lectura pretendidamente “científica” de los historiadores que buscan su adecuación a datos supuestamente puros. Debería ser sujeto de una interpretación orgánica a partir de las mediaciones que utiliza, como leyendas y tradiciones. Más importante todavía, estas reacciones que tanta polémica han causado se deben a que “la filosofía anti-americana que denunció de Velasco no ha concluido” (Roig, 1984c, p. 86). Uno de los motivos de rechazo a la obra de Velasco se encuentra en su criollismo, es decir en la reivindicación americana de su tiempo. Otro motivo sería el miedo a escribir sobre América en la historiografía española, la cual no produjo historias generales sobre América desde fines del siglo XVII en adelante. En el caso del español Jiménez, su hispanismo antiamericano se explica porque vivió las épocas de un nacionalismo español exaltado por la

⁵ Por ejemplo, historiadores como Mons. González Suárez y Jacinto Jijón y Caamaño, y literatos como Gonzalo Zaldumbide y Benjamín Carrión.

guerra de Cuba y la pérdida de una de sus últimas colonias, y además espoleado por la “leyenda negra” anti-española.

La segunda reflexión de Roig se refiere a dos particularidades de la estructura general de su texto. Por una parte, de Velasco utiliza el término “historia” para nombrar cada una de las partes de su obra. No extraña que llame “historia” a los acontecimientos de las épocas antigua y moderna de los habitantes del llamado “Reino de Quito”, pero sorprende que denomine “historia natural” al conjunto de observaciones y reflexiones sobre el “reino mineral” el “reino vegetal”, el “reino animal” y el “reino racional”, del primer tomo. Por otra parte, es también extraño que incluya una reflexión sobre las características de los primeros habitantes de América, el “reino racional”, en la parte dedicada a las descripciones sobre la naturaleza, cuando bien podría calzar en la historia antigua.

Estas dos particularidades se explican porque de Velasco encuentra continuidad y progresividad entre el mundo inorgánico, el orgánico y lo propiamente histórico y cultural. Velasco dice expresamente que no hay límites precisos entre lo vegetal y lo animal, lo que se corrobora con su creencia en la existencia de zoophitos, seres mitad vegetales mitad animales, a los cuales dedica un capítulo. Lo mismo parece sugerir al incorporar sus reflexiones sobre los primeros indígenas en este primer tomo. “El principio que parece regir estas ideas es el de que ‘la naturaleza no da saltos’ y que hay entre sus diversos ‘reinos’, en particular los que corresponden a los seres vivientes, un movimiento que los muestra a todos participando de la vida como un sustrato común” (Roig, 1984c, p. 98).

En de Velasco la naturaleza queda inserta en la historia. Esto significa, en primer lugar, que “el hombre mediante su ‘razón natural’ podía llegar a altos niveles de humanidad, en contraste con la inhumanidad de otros hombres, el conquistador europeo, que a pesar

del evangelio podía regresar a los más bajos niveles” (Roig, 1984c, p. 98). Significa también que, “para de Velasco no existe propiamente ‘naturaleza’, en cuanto que el hombre no tiene otro acceso a ella que la cultura. Cada grupo humano ha tenido, como le llama de Velasco, su ‘grado de cultura’ (I, 363), y por lo tanto, su modo de inserción en la ‘naturaleza’ que es en tal sentido ‘su’ naturaleza. Hacer la ‘historia natural’ del Reino de Quito es sin más reconstruir la ‘naturaleza desde una determinada formación cultural” (Roig, 1984c, p. 99). Al utilizar de Velasco los vocablos kichwas para nominar, clasificar y describir muchas plantas y animales, está diciendo que el indígena no necesitó la venida del europeo para enseñarle algo que le era propio: la nominación de su naturaleza y la integración de esta en su cultura. Así, el hacer del lenguaje el vínculo entre naturaleza y cultura vuelve posible una historia que integra a la naturaleza como uno de sus momentos y presenta al indígena como “nominador de su naturaleza, como constructor de su cultura y por tanto como ser histórico” (Roig, 1984c, p. 105). El punto de partida del primer tomo, no son los entes naturales sino los nombres de los entes naturales, es decir “la cultura de un pueblo vista desde el ángulo de su comprensión y organización del medio natural que le rodea (Roig, 1984c, p. 106).

El universo discursivo

La *Historia del Reino de Quito* tiene como contexto inmediato el debate europeo sobre el origen y naturaleza del hombre americano del siglo XVIII. Este debate se organiza grosso modo en dos discursos-tipo. Por un lado, está el de aquellos que Velasco llama “filósofos modernos”, “filósofos anti-americanos” o “secta antiamericana”, representados por Buffon, Paw, Raynal, y Robertson⁶. El conde de Buffon sostiene la

⁶ Cornelio de Pauw (1739-1799) fue un abate prusiano que publicó *Recherches philosophiques sur les américaines ou mémoires intéressants pour servir a l'histoire de l'espèce humaine*, en dos volúmenes, entre 1768 y 1769. El abate Guillermo Raynal (1713-1796) publicó *Histoire*

hipótesis de la defectuosa naturaleza de las especies animales americanas, con la que de paso pretende explicar el carácter físico y moral de los indígenas. Sobre esta base, Paw, Raynal y Robertson elaboran un discurso que niega y hasta desprecia todo lo concerniente a España y América hispana, discurso que de Velasco llama “la calumnia de América”.

El discurso “vindicatorio”, como de Velasco mismo lo califica, se divide en dos tendencias. Por una parte, los pro-hispanistas, interesados en defender España de los ataques de ciertos autores ingleses, franceses y alemanes, pero sin reparos a todo lo antiamericano que estos vertían, e incluso aprobándolo en ciertos casos. Un ejemplo lo constituyen los exjesuitas Felipe Salvador Gilij, italiano proveniente de Venezuela, y Juan Nuix⁷, catalán, defensores siempre de la “humanidad de los españoles en las indias” (Roig, 1984c, p. 88). Por otra parte, están los pro-americanistas, que intentan desmontar “la calumnia de América”, entre los que se cuentan tres exjesuitas expulsos: el mexicano Francisco Javier Clavigero, el chileno Juan Ignacio Molina y, por supuesto, Juan de Velasco⁸.

philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes, en 6 volúmenes, en 1770. Guillermo Robertson (1721-1793) publicó *The History of America*, en dos volúmenes, entre 1777 y 1778, obra que difundió y popularizó las tesis de Paw en toda Europa. Las tesis de estos tres autores tuvieron como antecedente la extensa y a veces contradictoria obra de Juan Luis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), quien había publicado su *Teoría de la tierra* en 1744 y cuya *Histoire naturelle des animaux* pasó de tres a treinta y seis volúmenes entre 1749 y 1789. (Roig, 1984c, p. 85-93).

⁷ Felipe Salvador Gilij (1721-1789) publicó *Saggio de Storia Americana* en Roma, en 1780. Juan Nuix (1740-1783) publicó *Riflessioni imparziali soprae'umanità degli Spagnolinelle Indie* en Venecia, en 1770.

⁸ Francisco Javier Clavigero (1731-1787) publicó *Storia antica dell' Messico, cavata da migliori storici spagnuoli e da manoscritti e dalle pitture antiche degl' indiani*, en Cesena, en 1780 y 1781. Juan Ignacio Molina (1740-1829) publicó *Saggio sulla storia naturale del Chili* en Bolonia, en 1782. Roig considera a Thomas Jefferson como pro-americanista, pero al margen del conflicto interno entre españoles europeos y españoles americanos.

El discurso reivindicatorio de Velasco se inserta también en un segundo universo discursivo: el humanismo hispanoamericano que, junto con la escolástica, constituye una corriente de pensamiento característica del territorio andino, concretamente de la Real Audiencia de Quito. A pesar de la escasez y dispersión de estudios sobre esta corriente, Roig dice que puede ser determinado mediante tres criterios simultáneos: el modelo histórico que le sirve de referencia, sus características formales, y su “espíritu” o ideología de un determinado grupo emergente.

En el caso hispanoamericano, el modelo histórico de referencia no puede ser el *Quattrocento* italiano, sino los diversos “renacimientos” de saberes que se han producido en América, con lo cual queda abierta la posibilidad para distintos humanismos según sean los renacimientos que acontezcan. Se ha de reconocer, sin embargo, que Roig no es nada claro ni consistente en el uso de este criterio. De las características formales, la más importante es el punto de partida antropológico, es decir “la necesidad de reencuentro de un nuevo hombre, el hombre moderno, al que quedó sometido todo el regreso a los clásicos, tanto los grecolatinos como los del pensamiento cristiano, el Evangelio y los Padres de la Iglesia [...] una trascendencia considerada desde un antropologismo” (Roig, 1984c, p. 19). Ahora bien, el punto de partida antropológico se concretiza en la función que se da al lenguaje humano para entender la naturaleza humana. El ser humano llega a ser entendido como ser expresivo, como definido por el *logos* en el sentido de *verbum*, no tanto de *ratio*, “con lo que la razón venía a insertarse en una cierta forma de temporalidad, la de la realidad socio-cultural de los pueblos” (Roig, 1984c, p. 20). Finalmente, para explicitar la tercera característica determinante del humanismo, su función ideológica de un determinado grupo emergente, hay que suponer la naturaleza conflictiva de toda colectividad. “El humanismo sólo pueda ser entendido en relación con grupos humanos emergentes que quieren o

necesitan ejercitar su voz, lo hagan de modo directo y a veces hasta violento, o de modo indirecto en un juego de ocultamiento y de desocultamiento” (Roig, 1984c, p. 21).

Si recordamos que la clave para identificar el humanismo consiste “en el sujeto que invoca la nueva palabra, ya sea respecto a otros, como de sí mismo” (Roig, 1984c, p. 22), se entiende que Roig distingue tres formas de humanismo según los sujetos históricos enunciadores: el llamado renacentista o paternalista, al estilo de Las Casas cuyo discurso reivindica al “otro”, no a sí mismo (“heterorreconocimiento”); el humanismo barroco o ambiguo, y el humanismo ilustrado o emergente (dos formas de “autorreconocimiento”). Este último es propiamente el otro universo discursivo de Velasco. El sujeto de este discurso es la nueva clase emergente en el siglo XVIII constituida por terratenientes criollos, hegemónicos desde antes, y mestizos en ascenso. Este discurso retoma tesis autonomistas en reacción a la centralización borbónica, no dentro de formulaciones semif feudales sino en términos algo imprecisos de una monarquía organizada en “reinos”, forma local para compaginar el poder central con una limitada independencia de las regiones, lo cual explica de paso el porqué del título de la obra de Velasco en una época en que Quito era Real Audiencia, no “reino”. Se caracteriza también por un desconocimiento y rechazo de las formas culturales de la población indígena, por un renacimiento del espíritu crítico respecto al pasado, en concreto respecto a la retórica barroca, por el surgimiento de pensamiento utópico, y dentro de este el regreso al cristianismo primitivo y a los Padres de la Iglesia, entre sus principales rasgos. En esta etapa del humanismo toma forma una conciencia histórica que podría llamarse “americanismo” como herramienta defensiva ante la “calumnia de América”, no solo en de Velasco sino también en Espejo.

El discurso de Velasco

Roig intenta sistematizar el discurso de Velasco de dos maneras, no fácilmente integrables. Quizás la manera de integrarlos consista en asumir que la motivación principal de su texto es su “teoría de los prejuicios”, que aparece en la polémica contra los filósofos antiamericanos, polémica que Roig considera “*clé de voûte* de la *Historia del Reino de Quito*” (Roig, 1984c, p. 229). En realidad no hay que esperar en de Velasco una verdadera “teoría” sobre los prejuicios, en el sentido moderno, sino una denuncia de la actitud prejuiciada –o ideológica como dice Roig– de autores extranjeros que escriben sin haber tenido experiencia directa de América y con el solo fin, según de Velasco, de minusvalorar lo americano. A esta actitud la llama Velasco “espíritu de secta” o “espíritu de sistema”, y aunque reconoce la sistematicidad con la que proceden en los campos que abordan, como ciencias naturales, historia, filosofía política, les critica en último término que sacrifican la verdad a la sistematicidad de sus saberes. “Si tuviéramos que resumir la crítica de Velasco contra los que denomina ‘filósofos modernos’, tal vez podríamos hacerlo diciendo que para él la sistematicidad no era garantía de cientificidad” (Roig, 1984c, p. 230). Dicho en los términos de la teoría del discurso que maneja Roig, el discurso de Velasco no es un anti-discurso en el sentido de contraponer al sistema de la calumnia, su sistema de la vindicación; Velasco elabora un “discurso contrario”, es decir, a la vez que critica a los filósofos modernos, toma de ellos cuanto considera verdadero y recuperable bajo una nueva organización axiológica, no según una organización axiológica contradictoria.

Supuesta esta motivación central en de Velasco, Roig presenta una primera sistematización basada en “aquellos aspectos que permiten considerar a Velasco un pensador de nuestra etapa del humanismo [hispanoamericano] ilustrado” (Roig, 1984c, p. 224), y que son cinco. El primer aspecto o rasgo, no exclusivo, es el interés por la

naturaleza y su sistematización, movido por un espíritu de aplicación y de utilización de los recursos naturales. Esto explica que de Velasco haya dedicado todo un tomo de su obra a descripciones geográficas, botánicas y zoológicas. Su particularidad en este punto, como se señaló arriba, es la utilización de denominaciones kichwas y de criterios clasificatorios propios de la cultura indígena, como útil-inútil, etc. El segundo rasgo, que sí es una característica típica de esta corriente, es un difuso movimiento de regreso al cristianismo primitivo, que se manifiesta en una lectura literal de las fuentes bíblicas y patrísticas, y en un cierto pensamiento utópico. El tercer rasgo, el más enriquecedor para el contexto en que se produjo, es el elemento central ya mencionado, la utilización de “la teoría de los prejuicios, antecedente de la actual teoría crítica de las ideologías” (Roig, 1984c, p. 226). El cuarto rasgo, con el que se distingue de otros pensadores ilustrados y autonomistas de su tiempo, es el poco valor que concede al comercio, llegando incluso a un rechazo del mismo en razón de su pensamiento utópico, lo cual se nota cuando admira a la economía inca precisamente por la ausencia de comercio, según él. El último rasgo, igualmente distintivo, es la presencia en su pensamiento de una característica que luego identificará el romanticismo del siglo XIX: el uso de fuentes no escritas en la historia, como leyendas, mitos, tradiciones.

La segunda sistematización del discurso vindicatorio de Velasco recurre a dos ejes principales de su pensamiento, la antropología y la filosofía de la historia, desde los cuales también rebate el prejuicio antiamericano. En aquel entonces las dos principales tesis antropológicas concernientes al hombre americano eran la rousseauiana de “el buen salvaje” y la de Buffon, que se podría llamar la de “el salvaje perverso”, ninguna de las cuales ofrecía una buena imagen del hombre americano (Roig, 1984c, p. 255). De Velasco, que ciertamente leyó a Buffon pero del cual no se sabe si leyó a Rousseau, se sitúa en un plano distinto a ambos porque, al igual que muchos de los

jesuitas expulsos, sí tuvo trato directo con las poblaciones indígenas. Desde este punto de vista sostiene tres tesis. En primer lugar, “el origen y la naturaleza del hombre americano son los mismos que los de todas las variedades humanas, del mismo modo que había sostenido a propósito de las especies animales dentro de su filosofía de la naturaleza” (Roig, 1984c, p. 257). Esto lo explica por la universalidad del diluvio que expresa la unidad del pecado y de la salvación para toda la humanidad, contra los que sostenías diluvios parciales. En segundo lugar, y sobre la base anterior, cabe hablar de una historia universal, que no se explica cómo el encuentro de una humanidad histórica con otra en “estado de naturaleza”, una especie de pre-humanidad, sino el encuentro de la humanidad consigo misma. Por esto, incluso las poblaciones que se encuentran en la etapa de salvajismo guardan algún “confuso y equívoco vestigio del resto de la humanidad” (Roig, 1984c, p. 257). Sobre estos dos supuestos de filosofía de la historia, de Velasco presenta su tercera tesis en clave de filosofía de la cultura. Reconoce en los indígenas distintos estadios culturales o grados de “carácter civil”, con lo cual adelanta la problemática de la “civilización” y “barbarie”. Hablando diacrónicamente, pone a los primeros habitantes, los Quitus, del lado de la “barbarie”, y coloca a los Scyris e Incas del lado de la “civilización”, aunque con distinto grado. Sincrónicamente, las naciones sin contacto con los misioneros o las que han regresado a su estado anterior son “bárbaras”, mientras que las antiguas naciones conquistadas por los Incas y las actuales conquistadas por los españoles pertenecen al campo de la “civilización”.

Discursos eludidos

Junto a su discurso vindicatorio, de Velasco calla cosas, elude temas y actores históricos. Si bien el exjesuita reacciona como vindicador cuando el objeto de la calumnia son los indígenas de América, “la nación indiana” como dice, aunque también los españoles

americanos, se lo ha de tener responsable por lo que no dice o por lo que dice despectivamente de otros grupos distintos, y por esto Roig lo califica de “calumniador” en los discursos eludidos de su texto. Un primer ejemplo es el de los indígenas caribes que, debido a la acusación de antropofagia proveniente de autores europeos a la cual adhiere, para él quedan fuera de la humanidad que sí reconoce en los indígenas sudamericanos. Otro ejemplo son los negros y mulatos, en los cuales no reconoce ninguna capacidad discursiva ni organizativa. “El negro, más que el caribe [...] es el personaje absolutamente eludido como tal” (Roig, 1984c, p. 241). Incluso respecto a los mestizos, “la posición de Velasco [...] se mueve entre un rechazo y lo que podríamos considerar como una especie de vindicación forzada” (Roig, 1984c, p. 242-243), puesto que de Velasco se ve obligado a reconocerle algunas virtudes, como sus capacidades artísticas. Tal vez la razón sea que “el mestizo integra [...], dentro de las categorías sociales que maneja nuestro autor, lo que denomina ‘plebe’” (Roig, 1984c, p. 243).

El momento de la producción discursiva

Este momento es el punto de llegada del método de la referencialidad discursiva. Puesto que Roig no concibe el estudio de las ideas en términos de coherencia lógica y argumentativa sino como una exploración de ellas en cuanto discursos válidos para un determinado tiempo y lugar, es preciso entonces explicitar este contexto. Ahora bien, según las ideas que toma de Kristeva, hay que distinguir dos planos contextuales en el momento de la producción discursiva. El primero de ellos se refiere al autor, su discurso, destinatarios y universo discursivo en que se inserta. El segundo se refiere al lector actual del discurso original, en este caso Roig como lector y estudioso de Velasco.

Respecto al primero, no cabe duda que de Velasco es uno de los primeros autores ecuatorianos americanistas por la defensa que en su tiempo hizo de la América española. “Había nacido ya, con de Velasco,

y en general con los jesuitas expulsos, el ‘partido americano’ que llevaría adelante el programa autonomista que culminaría con las célebres Cortes de Cádiz” (Roig, 1984c, p. 246). Esto lo hace ante dos discursos calumniadores. Primero el de los europeos anti-españoles para quienes peninsulares y criollos comparten los mismos defectos; en este caso sale en defensa de la Nación española en general. Segundo, el de los mismos españoles peninsulares que, al defenderse de sus detractores europeos, no tienen dificultad en adherir a sus calumnias respecto a los españoles criollos y tanto más los indígenas; en este caso Velasco reivindica América como distinta de la España peninsular.

Sin embargo, “lo que más interesa al criollo de Velasco es el estamento social de los ‘caballeros’, el de los ‘españoles americanos’, hacendados, mineros y manufactureros, que él mismo integraba socialmente” (Roig, 1984c, p. 242). “Por debajo, o más allá del indígena, se mueve otro hombre cuya reivindicación es intentada mediante una especie de tiro parabólico. Nos referimos al criollo, entendiendo por tal, fundamentalmente el ‘español americano’ y no por cierto el que había descendido a la plebe, sino el que integra el estamento aristocrático de la colonia” (Roig, 1984c, p. 246).

Mediante la reivindicación del pasado y presente de la “la nación indiana”, de Velasco estaría argumentando a favor del ideal autonomista de la clase criolla a la cual pertenecía, piensa Roig. “Una historia del pasado indígena resultaba ser un recurso ideológico eficaz dentro del colonialismo de la época” (Roig, 1984c, p. 242). Velasco habría así asumido la historia indígena dentro del proyecto ideológico de la fracción progresista de su clase. Curiosamente, el discurso criollo, siendo el principal según Roig, no es presentado directamente por de Velasco. Roig no lo considera un “discurso eludido” propiamente dicho, pero tampoco un discurso abiertamente referido, como lo es el discurso indiano que le sirve de instrumento. Este sin embargo es valioso para la historia a pesar de su utilización.

Respecto al segundo plano contextual, es preciso recordar que el objetivo de Roig es intentar una caracterización del humanismo ilustrado en la Real Audiencia de Quito en la segunda mitad del siglo XVIII, y para esto recurre al análisis del discurso de Velasco y de Espejo. Claro que muestra una cierta vacilación en los criterios para identificar esta corriente de pensamiento, que en un caso son tres, que no aplica consistentemente a de Velasco (Roig, 1984c, p. 17) y en otro cinco (Roig, 1984c, p. 224). Pero lo importante aquí es que este estudio sobre de Velasco y el humanismo es parte de su propio discurso filosófico, o discurso contrario en sus propios términos, frente al discurso filosófico vigente en América Latina en su tiempo y ciertamente también en el nuestro.

Para decirlo con las categorías hasta aquí utilizadas, el discurso oficial “academicista” sobre el ejercicio de la filosofía lo pretende “riguroso” y “objetivo” según sus enunciadores, cuando en realidad es, según Roig, Leopoldo Zea y otros, una práctica ajena a la realidad, enclaustrada en sí mismo, indolente. Horacio Cerutti, uno de los principales conocedores de la obra de Roig, muestra que nuestro autor representa un discurso filosófico que él mismo considera humanista y que, sin renunciar al rigor y al profesionalismo, reflexiona situadamente frente al discurso academicista evasivo y des-ubicado (Cerutti Guldberg, 2009, p. 163-167). La caracterización que él hace del humanismo hispanoamericano del siglo XVIII bien puede aplicarse a su propia filosofía humanista: “esfuerzo crítico por alcanzar formas de auto y heterorreconocimiento no alienadas [...] esfuerzo por superar las formas de mediación (generalmente establecidas institucionalmente) que se nos interponen entre nosotros y los otros” (Roig, 1984a, p. 176). De aquí el interés de Roig por el humanismo antes que por la escolástica académica, por de Velasco antes que por Buffon, por la historia de las ideas que, al mismo tiempo que explica la radical historicidad de todo discurso, equivale a “participar en la construcción de una de las tantas

manifestaciones culturales atendiendo al proceso de lucha contra las diversas formas de alienación derivadas básicamente de nuestra situación de dependencia, como de la vigencia de un sistema de relaciones sociales organizado sobre la relación entre opresores y oprimidos” (Roig, 1982/1991, p. 107).

Conclusiones

Aún a riesgo de simplificar, resumiremos los fundamentos del método de la referencialidad discursiva en tres afirmaciones relativas a la historicidad del pensamiento y las ideas. 1) Pensar implica siempre comunicar y por consiguiente hablar, escribir, gesticular. 2) La idea es siempre discurso hablado, escrito, gestual. 3) Quien elabora un discurso se refiere siempre a otro, sea para confirmar el discurso de este, transformarlo, contrariarlo, contradecirlo o ignorarlo. Alguna razón tiene Gustavo Bueno cuando sostiene que “pensar es siempre pensar contra alguien”, pero Roig lo diría mejor.

Con esto sostenemos que una contribución importantísima de Roig a la filosofía es el uso de la filosofía del lenguaje y de la teoría del discurso como herramientas para la historia de las ideas. Así ofrece una interpretación convincente de la historicidad de las ideas y orientaciones metodológicas para estudiarlas. Esto da pie, por otra parte, a una comprensión más completa de la mediación entre la “realidad” social y nosotros. La sociedad se mediatiza a través de la idea, aunque no solamente por ella, y la idea se mediatiza a través del discurso, lo cual no es sino otra fórmula para sintetizar sus presupuestos básicos.

Por otro lado, Roig muestra una coherencia aceptable entre lo que dice que es su método, nuestra primera sección, y la manera en que de hecho lo utiliza, la segunda sección. Es riguroso en sus análisis, lo cual no quiere decir que sea ordenado en la presentación de los

resultados de su investigación. Puede decirse paradójicamente que Roig no es metódico en el uso de su método. De hecho hemos tenido que hacer un detallado trabajo de ordenamiento, selección e incluso interpretación de su texto.

Hay que notar que tanto en sus reflexiones teóricas sobre el método como en su aplicación práctica no concede suficiente importancia al análisis interno del texto y su estructura. Los diversos métodos para el análisis de textos, al menos en el mundo de la hermenéutica bíblica, reconocen todos que los textos también deben leerse en sí mismos, con independencia del contexto por razones analíticas, lo cual se manifiesta en los múltiples enfoques que hoy se utilizan para el análisis e interpretación de textos. Este aspecto no está suficientemente destacado en Roig porque, como se dijo, su propósito es afirmar la relevancia del contexto ante adversarios intelectuales que lo reducían o minimizaban y con esto creían hacer “buena” historia de las ideas o filosofía “seria”.

Visto desde el mismo método, el presente artículo no quedaría completo si omitiéramos un tercer plano contextual de la *Historia del Reino de Quito*, cosa que Roig no tendría problema en aceptar. Si Velasco responde a un discurso calumniador del siglo XVIII –primer contexto– y Roig quiere definir el humanismo de aquella época para ejercer mejor el suyo en el siglo XX –segundo contexto– ¿qué razones tendríamos hoy para interesarnos en de Velasco y en Roig? Creemos que la ideología de la globalización banaliza el “comercio” de las ideas porque nos hace imaginarlas tan fáciles de importar o exportar como los productos llamados “culturales” de las disquerías y librerías. Este sería el tercer plano contextual propuesto. Las ideas no se despojan nunca de los discursos en que se expresan y por consiguiente de las sociedades y conflictos que condicionan su génesis. Más aún, las ideas no existen fuera de discursos, de modo que lo que la globalización permite hoy más que antes, y de esto no hay duda, no es el flujo de las

ideas, sino el encuentro y confrontación de discursos y consecuentemente de sujetos enunciadoreos con intereses singulares. Creer lo contrario es asumir el discurso-tipo vigente sobre el intercambio “cultural” como bendición de la expansión mundial de la tecnología, el cientificismo y el capitalismo (léase de la globalización). En el actual universo discursivo sobre la globalización, un discurso contrario ha de construirse con la afirmación de la historicidad del ser americano y de toda persona y pueblo, con de Velasco, y de la afirmación de la historicidad de toda idea, con Roig.

¿El método de la referencialidad discursiva es un método filosófico o histórico? Dicho de otra manera, ¿hace Roig filosofía cuando hace historia de las ideas? Si entendemos por método filosófico el conjunto de pasos descritos por Henrique Claudio de Lima Vaz, la respuesta podría ser afirmativa. En Roig se aprecia una “determinación del objeto de investigación” –primer momento en Lima Vaz– cuando descubre el valor del lenguaje para entender una realidad social que no existe en sí misma, como mera facticidad esperando ser “reformulada” por la filosofía o las ciencias sociales, sino mediada siempre por el lenguaje, es decir como reformulación misma. Aquí comienza su giro lingüístico.

Roig podría entrar en el segundo y más estrictamente filosófico paso de Lima Vaz –“la construcción de categorías”– si llegara a presentar un concepto terminado de humanismo. Podríamos definirlo como el discurso autoafirmativo de un determinado grupo que se considera valioso y considera valioso el conocerse y expresarse a sí mismo. En este proceso de construcción la etapa de pre-comprensión se relacionaría con su interés constante por la liberación y por la identidad mendocina y luego latinoamericana, intereses que él mismo reconoce y que, al permear toda su obra, lo convierten en una de las figuras más importantes de la filosofía latinoamericana. La etapa de la comprensión explicativa se expresaría en todos sus trabajos por el rescate de fuentes

y sistematización de las mismas, así como en su esfuerzo por identificar corrientes y movimientos históricos como el humanismo ilustrado, el positivismo, el romanticismo, el espiritualismo, el eclecticismo. La etapa de la comprensión filosófica se alcanzaría en la medida que el humanismo se entendiera como un concepto útil para definir la multifacética exigencia de reconocimiento como contrapuesta a mecanismos de alienación en las relaciones inter grupales o inter clasistas, como ya lo insinúa el mismo Roig. Humanismo sería entonces todo aquello que contribuyera a la afirmación real de la dignidad humana de seres humanos concretos. Alcanzado este momento constructivo, se podría pasar sin mayores dificultades a identificar la “articulación de la categoría en un discurso filosófico” en las obras de Roig, tercer y último componente del método filosófico de Lima Vaz.

En el último párrafo hemos utilizado el condicional para dar a entender que el método de la referencialidad discursiva puede ser considerado un método filosófico si se analiza su uso en un conjunto más amplio de obras de Roig, pero el libro que hemos estudiado no basta para calificarlo así. Se necesitarían más estudios y un esfuerzo adicional para sistematizar y completar sus reflexiones, pero los fundamentos están presentes en esta como en otras obras del filósofo argentino.

Bibliografía

CERUTTI GULDBERG, Horacio (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. México D. F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

DE VELASCO, Juan (1977). *Historia del reino de Quito en la América Meridional* (Vols. 1-3). Quito: Editorial de la Casa de la Cultura.

ROIG, Arturo A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

ROIG, Arturo A. (1991 [1982]). ¿Cómo leer un texto? En *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (p. 107-113). Bogotá: Universidad Santo

Tomás - Ediciones USTA. (Tomado de *Revista del Instituto de Investigaciones Sociales*, Universidad de Cuenca, Ecuador, 8(11), 131-138).

ROIG, Arturo A. (1984a). *El pensamiento social de Juan Montalvo. Sus "Lecciones al Pueblo"*. Quito: Editorial Tercer Mundo.

ROIG, Arturo A. (1984c). *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII. Tomo 1*. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.

ROIG, Arturo A. (1984d). *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII. Tomo 2*. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.

ROIG, Arturo A. (1991 [1985]). La radical historicidad de todo discurso. En *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (p. 129-136). Bogotá: Universidad Santo Tomás - Ediciones USTA. (Tomado de *Chasqui. Revista Latinoamericana de comunicación*, 15).

ROIG, Arturo A. (1991 [1989]). La historia de las ideas y la historia de nuestra cultura. En *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (p. 81-89). Bogotá: Universidad Santo Tomás - Ediciones USTA. (Tomado de *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, 17).

ROIG, Arturo A. (1991 [1989]). Tres décadas de "historia de las ideas" en Argentina: recuento y balance. En *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (p. 91-104). Bogotá: Universidad Santo Tomás - Ediciones USTA. (Tomado de *Revista de Historia de América*, México, IPGH, 109).

ROIG, Arturo A. (1991). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás - Ediciones USTA.

Liberación, Filosofía de la liberación e Historia de las Ideas

A través de textos de Arturo Andrés Roig
de los años '70 y principio de los '80

Adriana María Arpini

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET

La Filosofía de la liberación tuvo su ámbito de gestación en Argentina, a partir de las discusiones que se dieron en el marco de las “Semanas Académicas” de San Miguel (Provincia de Buenos Aires), acerca de los problemas de la dependencia económica, social, política y cultural de los pueblos de América Latina, el análisis de las posibles alternativas de liberación y, más específicamente, el rol que la filosofía desempeña –o debiera desempeñar– en relación con el diagnóstico de la situación y sus proyecciones. Dichas reuniones fueron organizadas anualmente por la Universidad del Salvador de los Jesuitas entre 1970 y 1975¹. Los debates concitaron el interés de jóvenes profesores universitarios deseosos de transformaciones sociales y políticas, como así también de una renovación de las prácticas académicas, en particular, de las formas en que se entendía el cultivo y la enseñanza de la filosofía. Tales inquietudes tomaron estado público en 1971, en el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Alta Gracia, Córdoba. Hay que señalar, sin embargo, que interrogantes acerca de la existencia y el carácter normativo de una filosofía propia latinoamericana, así como de su función social, crítica y liberadora, el tratamiento de la cuestión

¹ Cfr. Maddonni y González, 2018.

de las ideologías, de los vínculos de la filosofía con la Teología de la liberación –cuyo texto emblemático es publicado por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez en 1971– y con la Teoría de la dependencia – surgida en el ámbito de los estudios económicos y sociales–, entre otras cuestiones, venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudio independientes, tanto en Argentina como en otros lugares de América Latina, durante la década de los '60, aun antes de la primera reunión de San Miguel. De modo que, si bien puede señalarse ese encuentro como momento de confluencia y disparador del movimiento, este venía gestándose con anterioridad no solo en el ámbito nacional sino latinoamericano.

Toda esta movilización de ideas tuvo lugar en el contexto nacional del gobierno de facto de la autodenominada “Revolución Argentina”, que accedió al poder mediante el golpe militar de 1966, disolvió las legislaturas nacionales y provinciales, destituyó a los miembros de la Suprema Cohorte y prohibió la actividad de los partidos políticos. Con el trasfondo del orden mundial bipolar, adhirió a la “Doctrina de la Seguridad Nacional”, fundada en la hipótesis de la guerra interna permanente con el fin de defender las “fronteras ideológicas” que separaban a los partidarios del “bloque occidental y cristiano” de los adherentes al “mundo comunista”. Mientras que en el contexto internacional se percibe el quiebre de la llamada “edad de oro del capitalismo”, por la crisis del petróleo y de la convertibilidad del dólar al patrón oro, que derivó en una nueva división internacional de trabajo. Todo ello en medio de transformaciones en el mapa político mundial, entre cuyos emergentes cabe señalar la Revolución cubana, iniciada el 1 de enero de 1959, la guerra de Vietnam (1955-1975), la revolución cultural de la China comunista (1866), el asesinato del “Che” (1967), la Primavera de Praga (1968), la rebelión estudiantil de Francia

(mayo de 1968) y sus repercusiones internacionales, la llegada al gobierno socialista de Salvador Allende en Chile (1970)².

A pesar de su denominación genérica, la Filosofía Latinoamericana de la Liberación no constituyó un conjunto homogéneo y orgánico de pensamiento. Desde sus orígenes presentó importantes diferencias que alentaron debates internos, atravesados por motivaciones y prácticas teóricas diversas, vinculadas a la militancia política y/o académica, que resultaron en posiciones bien diferenciadas entre sus participantes en la etapa inicial. Así lo ha señalado Horacio Cerutti Guldberg en *Filosofía de la liberación Latinoamericana* (1983), donde realiza un detenido examen y sistematización de la diversidad de posicionamientos que se dieron, tomando como eje de las discrepancias las formas de legitimación y/o crítica del discurso populista. Existen también otras diferencias de no poca monta tales como la interpretación del concepto mismo de *liberación*, así como el sentido y función de una *filosofía de la liberación*, la frecuencia y el modo en que se entablan vinculaciones con la Teoría de la dependencia, la Teología de la liberación, el movimiento de sacerdotes del Tercer Mundo, la Historia de las ideas y sus cuestiones metodológicas, el discurso marxista y la problemática de lo ideológico, el modo de encarar la crítica a la dialéctica de Hegel y, en general, a todo su pensamiento como expresión acabada de la modernidad, la construcción de la propia posición como “postmoderna”, separándose con propósito superador de la filosofía del sujeto –o de la conciencia– característica de la modernidad, la mayor o menos proximidad a la tradición fenomenológico-hermenéutica (E. Husserl, M. Heidegger, P. Ricoeur), o a la tradición abierta por Marx, los filósofos de la sospecha y quienes en el siglo XX actualizan sus cuestiones fundamentales

² Nos hemos referido más extensamente al contexto nacional, internacional y latinoamericano del surgimiento de la Filosofía de la liberación latinoamericana en nuestro trabajo: Arpini, 2007.

(Escuela de Frankfurt, L. Althusser, diversas líneas del marxismo latinoamericano), la incorporación de la cuestión del otro (E. Levinas), la atención a los problemas relativos a las prácticas de enseñanza de la filosofía y a las instituciones donde se realizan mediante la incorporación del movimiento de renovación pedagógica (Escuela Nueva, Paulo Freire, Darcy Ribeiro), incluso el modo en que el *boom* de la novela latinoamericana impactó en las formas simbólicas de autoconocimiento socio-histórico.

Arturo Andrés Roig, quien a la sazón se desempeñaba como Profesor de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, no permaneció ajeno a estos debates. Desde 1971 comenzó a dictar el Seminario de Pensamiento Latinoamericano en el marco de los Seminarios de Tesis destinados a los estudiantes del último año de la Licenciatura en Filosofía. A través de sus intervenciones en diversos foros académicos y de sus escritos fue una de las voces críticas más potente y teóricamente consistente en las discusiones acerca de la liberación. Nos interesa revisar escritos roigeanos de la década de los '70 y principio de los '80 con el propósito de establecer la especificidad de su comprensión de la liberación, las posibles convergencias y disidencias con respecto a otros posicionamiento de la época y, en particular, el modo en que busca superar las limitaciones ontologistas de la Filosofía de la liberación a través de una renovación en el campo de la Historia de las ideas, que conlleva una profundización de los fundamentos epistémicos del historicismo y una ampliación metodológica.

También Enrique Dussel, quien se desempeñaba como profesor de Ética en la misma Universidad, se involucró en el movimiento de la

Filosofía de la liberación y por esos años comenzó a gestar su programa para una Ética de la liberación latinoamericana³.

Las posiciones de Roig y Dussel permiten dar cuenta de las diferencias que enriquecieron los debates iniciales de la filosofía de la liberación. Ambos compartían el diagnóstico –presentado por Augusto Salazar Bondy–⁴ de la situación de dependencia económica, política y cultural que vivían los países de América Latina, aun cuando diferían, entre sí y con el filósofo peruano, con respecto a los criterios del análisis y las propuestas para la búsqueda de superación de tal situación. También compartían la denuncia del academicismo filosófico y de los límites de la filosofía de la conciencia –o metafísica del sujeto– para pensar la propia realidad, aunque también en este caso son diferentes los recorridos tanto en lo que hace a la reconstrucción histórica como a la elaboración propositiva de una filosofía propia y liberadora.

Dos breves textos programáticos, publicados en el volumen colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973), cuya autoría se debe a Roig y a Dussel respectivamente, permiten apreciar las diferencias respecto de tal filosofía liberadora. En efecto, el libro está encabezado por un texto breve, titulado “Dos palabras”, presentado como una introducción al volumen realizada por la editorial, aunque, en nota manuscrita y firmada en su propio ejemplar, Arturo Roig declara su autoría. En la contratapa externa del volumen puede leerse el otro texto, titulado “A manera de manifiesto”, cuya autoría es de Enrique Dussel según lo testimonia una anotación al margen, hecha en el mismo volumen perteneciente a Arturo Roig de su puño y letra. En este texto Dussel afirma que el “nuevo estilo de filosofar latinoamericano” no parte del *ego, yo conquisto, yo pienso*, como

³ Cfr. Dussel, 1971, 1973^a, 1973b, 1973c, 1974, 1977a, 1979-1980, 1977b.

⁴ En una de las reuniones de San Miguel, Augusto Salazar Bondy expuso sobre “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, la presentación dio lugar a un “Diálogo sobre dominación y liberación”, ambos recogidos en: Salazar Bondy, 1995.

voluntad de poder europeo imperial –que comprende a Estados Unidos y Rusia, prolongaciones del hombre europeo moderno–, sino “del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente”. Por su parte Roig sostiene que “la filosofía entendida tradicionalmente como una «teoría de la libertad», quiere ser ahora «saber de liberación», para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de «libertad», y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente «otro»”.

Para Dussel “La *filosofía de la liberación* pretende pensar desde la exterioridad del Otro”. Si se toma en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia, tal filosofía tiene que encarar dos tareas: una destructiva de las formas de ocultamiento del oprimido; otra constructiva, mediante el esclarecimiento de las categorías que permitan al *pueblo* acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional e interpersonal. La política desplaza a la ontología abstracta que se había consolidado en Europa al mismo tiempo que se perpetraba la conquista de América. La filosofía de la liberación, que parte de la posición del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro, es “la única filosofía posible entre nosotros”. Todo lo demás es “pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”.

Para Roig, con la crítica de las formas academicistas enajenadas de pensar, América Latina se llena de voces y signos que son objeto de un filosofar auténtico. Pero no se trata de partir de cero, otros han sentado ya las bases de la tarea crítica; menciona a Carlos Astrada,

Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro, entre los argentinos⁵. Sostiene que el existencialismo como “crisis de la filosofía”, así como las relecturas de Hegel y del pensamiento social poshegeliano han ocurrido como devenir interno del pensamiento argentino y conduce al señalamiento de lo propio como alteridad.

En el mismo libro se publica un extenso y significativo artículo de Roig sobre las “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” (Roig, 1973, p. 217-244), en que se parte del reconocimiento de la ambigüedad ínsita en las conceptualizaciones filosóficas y de la necesidad de penetrar en la naturaleza del concepto para desbrozar sus formas ideológicas, esto es la denuncia de las *totalidades objetivas cerradas* y justificadoras de la estructura social vigente y la posibilidad de su reformulación como *totalidad objetiva abierta* que no impida ni oculte la presencia de lo nuevo histórico y su poder transformador (volvemos sobre este texto más adelante). Pero esta tarea requiere una revisión minuciosa de la historia entera de la filosofía entre nosotros. Se trata, para Roig, de desenmascarar el obsoleto saber de cátedra, nacido de la “normalización” filosófica, y rescatar el saber filosófico vivo que en él pueda haber, integrándolo constructivamente y con profunda vocación humana. No para caer una vez más en la “miseria de la filosofía”, sino para hacer una filosofía de la miseria auténtica, es decir, no para construir un nuevo “mundo de la filosofía”, sino una “filosofía del mundo” y de los hombres concretos.

Si bien los textos comentados de Dussel y Roig ponen el acento en el carácter liberador de una filosofía surgida desde y para América Latina, es necesario señalar diferencias teóricas y metodológicas que

⁵ La revisión de los antecedentes de la tarea crítica en pensadores del siglo XIX había sido trabajada por Roig en “Necesidad de un filosofar americano. El concepto de «filosofía americana» en Juan Bautista Alberdi” (1970). Allí sostiene que, para la generación de 1837, los acontecimientos de mayo de 1810 debían ser asumidos y justificados en cuanto idea, si se pretendía que esta tuviera eficacia histórica, convirtiéndose, así, en una tarea filosófica. Cfr. Arpini, 2013.

dieron lugar a desarrollos posteriores divergentes. Podemos decir que señalan caminos por los que avanzan dos programas filosóficos latinoamericanos orientados a la liberación –esto es lo que tienen en común–, pero que son contruidos con distintas herramientas críticas y articulan de manera diferente la cuestión de la historia, el sujeto y las condiciones sociales y políticas en que tienen lugar. En el caso de Dussel, la filosofía de la liberación consiste en pensar desde *la exterioridad del Otro*. Para ello es necesario cuestionar y superar la metafísica del sujeto, que se consolida en la filosofía occidental desde la modernidad y se expresa como voluntad de dominación. Tal superación exige el desplazamiento de la ontología por la política que, en la perspectiva del autor, es la única filosofía posible entre nosotros en la medida que contribuye al esclarecimiento y liberación del *pueblo*. Por otra parte, para Roig, la filosofía como *saber de liberación* no renuncia a ser ella misma filosofía, entregada a la tarea de denunciar las totalidades objetivas opresoras. Para ello la filosofía ha de encarar una compleja tarea teórico-metodológica que permita, por una parte diferenciar el saber de cátedra del saber filosófico vivo, que pone como objeto de meditación la realidad doliente y marginada de América Latina. Ello no implica partir de cero, sino del reconocimiento de la ambigüedad propia del concepto y sus formas ideológicas, para lo cual es indispensable encarar una historia crítica de las ideas latinoamericanas. El saber filosófico de liberación consiste, según Roig, en una construcción que parte de la afirmación del *hombre concreto en su inalienable diferenciación*, esto es, como sujeto que afirmándose en su propio valor se abre a nuevas posibilidades históricas.

En el ya mencionado trabajo “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, Roig sostiene que puede pensarse toda la historia de la filosofía como un esfuerzo por desenmascarar la ambigüedad del término “filosofía”. Ello implica tanto formas de saber crítico como de saber ideológico, lo cual remite a cierta manera de

entender el concepto. De este modo aporta a una ampliación metodológica en contraposición a la moderna filosofía de la conciencia (o del concepto). Para Kant y Hegel, herederos del *cogito* cartesiano no cabía dudar de la transparencia de la conciencia; para ellos lo ideológico consistía en una realidad extraña al concepto. Fueron los grandes filósofos de la denuncia –Marx, Nietzsche, Freud– quienes provocaron la crisis definitiva de la filosofía del sujeto (o del concepto) y el abandono concomitante de la filosofía como “teoría de la Libertad” para dar paso a la “filosofía como liberación”.

El paso de la una a la otra, implica necesariamente un cambio metodológico dentro de la historiografía filosófica [...] que puede ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica* que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento. (Roig, 1973, p. 218)

Para comprender la naturaleza de la filosofía es pertinente partir de la noción de *estructura histórica* y de la determinación de la función propia de la filosofía en ella. La cual consiste en la *reformulación* de la estructura, cuya *formulación* está dada por la estructura misma en cuanto facticidad. Ahora bien, la reformulación puede concluir en una *totalidad objetiva cerrada*, justificadora de la estructura social (v. gr. la filosofía del derecho de Hegel), o en una *totalidad objetiva abierta*, que no oculte lo histórico ni impida la presencia de lo nuevo y su poder transformador. Para Hegel la “libertad de pensamiento” no es extraña a la “libertad política”. Filosofía y política aparecen desde sus orígenes instaladas en un *sistema de conexiones*, de modo que la libertad de pensamiento surge cuando el absoluto ha sido pensado no ya como *representación* sino como *concepto*, con lo que comienza la filosofía. Cuando el individuo piensa como tal en lo universal, han aparecido a la vez el Estado y la libertad política. En ambos casos la libertad supone la negación de lo particular, lo sensible, lo existencial y su incorporación en una totalidad objetiva esencial. Con lo cual Hegel opera una

trasposición e incorporación dialéctica de la existencia en la esencia.
Dice Roig:

Si bien para Hegel la historia no se clausura, en cuanto que las formas de vida envejecidas anuncian con su vejez nuevas formas, la filosofía sólo es capaz de expresar dialécticamente las formas viejas. Esta contradicción, esta impotencia de la filosofía, tiene su raíz en la interna incapacidad del concepto hegeliano de incorporar la historia como irrupción de lo nuevo. (Roig, 1973, p. 223)

La doctrina del Estado es la *reformulación* de lo que Hegel llama “sociedad civil”, ámbito donde se produce la *formulación de la demanda social* a partir de las necesidades de los individuos y de los grupos. Ahora bien, en el sistema hegeliano nada puede quedar fuera de la totalidad objetiva ordenadora, esto es, de la reformulación de la demanda cuyo agente es el “grande hombre”, que cancela la mera Naturaleza de la sociedad y la integra en el orden de la Razón. El “pueblo” es la multitud integrada, mientras que al “populacho” pertenecen los grupos humanos que rechazan la integración y quiebran con su presencia la racionalidad del Estado. Representan un punto de vista negativo, ante el cual la razón se declara impotente y solo puede ejercer la represión. De este modo el concepto, que en la lógica hegeliana cumple la función de integración, viene a exigir, en nombre de tal integración, un acto de ruptura.

Otro es el caso de Marx, quien afirma el valor dialéctico y activo de la conciencia, derivado de su concepción del hombre como ser histórico. Marx pone en manos del hombre la posibilidad y responsabilidad de transformar, pero sin sacarlo del mundo y de la historia. Así, la conciencia queda crudamente hincada en la existencia. Las totalidades objetivas se vuelven sospechosas y el “método de crítica ideológica” juega un papel semejante al “psicoanálisis freudiano” y al “nihilismo activo” nietzscheano, permitiendo la denuncia de la función opresora del concepto (Roig, 1973, p. 226). En esta línea de

interpretación, sostiene Roig que al ponerse en crisis la noción de totalidad con que se maneja la filosofía del concepto, se dirige la atención a otra relación fundamental, la de ocultamiento y manifestación. No se trata de una *inter-posición* entre la conciencia y su objeto, sino de una *posición* de la conciencia por la que el objeto resulta oscurecido en un mismo acto del ser consciente, de donde surge la conciencia falsa o culposa (cfr. Roig, 1973, p. 228).

Si, a diferencia de Hegel, se reconoce la imposibilidad de cancelar la conciencia sensible y la historicidad, entonces la constitución de una filosofía latinoamericana, y la ampliación metodológica que ella exige, es entendida formalmente como una especie de antimodelo, contrapuesto al de la filosofía del sujeto. Para ello Roig lleva adelante una denuncia del concepto, mediante el estudio de sus funciones intrínsecas, las de *integración* y de *ruptura*. No se trata de una “crítica del conocimiento” que desprenda al concepto de todos los acarreo sensibles propios de la representación, sino de una “autocrítica de la conciencia” que descubra los modos de “ocultar-manifestar” y su enraizamiento en lo otro que la conciencia, es decir, en la compleja trama de la estructura socio-histórica. Por tanto, la filosofía es crítica, según Roig, en la medida que es autocrítica. En otras palabras, en este nivel de profundización, el problema de las funciones de ruptura e integración, en cuanto propias ambas del concepto, no es ya gnoseológico, sino moral, visible a partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social (Roig, 1973, p. 228).

Roig concluye para el pensamiento latinoamericano la necesidad de rehacer toda su historia, despojándola de su academicismo pretendidamente apolítico, proponiendo nuevos métodos de lectura del discurso filosófico en su relación con otros discursos, especialmente con el discurso político. Ello implica sustraerse al hiato epistemológico que asegura la autonomía del

discurso filosófico, pues este forma parte de una estructura más amplia, dentro de la cual él es una respuesta, la respuesta filosófica. El trabajo de lectura consiste, entonces, en alcanzar la estructura completa del sistema de conexiones, denunciando aquella ruptura epistemológica en lo que tiene de falsa conciencia. Implica, también, superar el pseudo-problema de la existencia de una filosofía latinoamericana.

En síntesis, en estos escritos, anteriores al exilio, están presentes elementos que serán desarrollados con posterioridad. Mencionamos los siguientes:

- Pasar de una teoría de la libertad a una comprensión de la liberación como proceso complejo que involucra a hombres y mujeres históricamente determinados.
- No partir de cero, sino de la revisión crítica del pasado intelectual –no solo filosófico– latinoamericano.
- Ejercer la crítica a partir del reconocimiento de la ambigüedad intrínseca del concepto, de sus funciones de integración y ruptura.
- Con ello se hace posible la denuncia de lo ideológico como sospecha de las totalidades objetivas cerradas.
- Todo lo anterior requiere una forma de lectura que, despojada del prejuicio de la autonomía del discurso filosófico, alcance una comprensión del sistema de conexiones de una época.
- Requiere, también, la afirmación de un sujeto empírico, capaz de conocer y transformar su propia realidad.

Potencialidad liberadora de la Historia de las ideas latinoamericanas

Durante el exilio en México y luego en Ecuador, los esfuerzos teóricos más importantes de Roig se orientaron a realizar una

reformulación epistemológica y metodológica de la Historia de las ideas como disciplina filosófica con potencialidad liberadora. En el mismo año que inicia su exilio, 1975, tuvo lugar en Morelia (México) un Encuentro de Filosofía en cuyo seno se retomó el polémico y multifacético tema de la liberación. Por esta razón se lo consideró como el momento de lanzamiento de la Filosofía de la Liberación a toda América Latina. En dicha reunión Roig presentó un trabajo sobre la “Función actual de la filosofía en América latina”, el cual fue publicado al año siguiente en el volumen colectivo *La filosofía actual en América Latina*. Allí sostiene que:

Nuestra hora actual se caracteriza por una actitud de compromiso fuertemente asumida por grandes núcleos intelectuales a lo largo y a lo ancho de todo nuestro continente. Podríamos decir que ese compromiso tiene un doble aspecto: por un lado lo es respecto del saber mismo, en un sentido estricto, y por el otro es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social. (Roig, 1976, p. 135)

El rasgo más notorio de esta toma de posición es la convicción de que las estructuras sociales son injustas en la medida que se organizan sobre la relación dominador-dominado. La tarea que surge de este compromiso es la de *liberación social y nacional*, como realización conjunta de los grupos sociales que sufren la dependencia, razón por la cual se postula como *integración* de los pueblos del subcontinente.

Ahora bien, la liberación y la integración de nuestros pueblos no es obra solo de la *intelligentsia*. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema de conexiones de su época, y discutir si se suma a los procesos que advienen hacia lo nuevo histórico o si, en el momento de madurez histórica, le toca un mero papel de justificación. Esto conlleva no pocas dificultades epistemológicas. Entre ellas la cuestión del comienzo del filosofar, el cual está dado no en el interior de una conciencia, sino en la facticidad de la vida que supone una comprensión y una valoración de lo cotidiano. Se trata de una

situación existencial captada desde un cierto “*a priori* histórico” (Roig, 1976, p. 137). Este concepto, utilizado también por Foucault, es redefinido en el marco de la reflexión roigeana, ya que no se trata de un *a priori* que determina lo temporal desde fuera, sino que es intrínsecamente histórico.

Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega –dice Roig– una causalidad preponderante y cuya a prioridad es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo también una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación. [...] no sólo integran el *a priori histórico* categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en el que actúan. (Roig, 1976, p. 138)

Es decir, cada uno de nosotros, somos seres humanos inacabados, que llegamos al mundo y nos hacemos a nosotros mismos en el marco de unas estructuras de conocimiento y de valoración propias de una época. Dichas estructuras funcionan como *a-priori* y pueden llegar a parecernos naturales. Pero ellas son, sin embargo, históricas, contingentes y susceptibles de modificación, generando una tensión entre *a-prioridad* y *a-posterioridad* en la que se juega el hacerse y gestarse de cada hombre. Ni la conciencia, ni las estructuras epocales son determinantes *a-priori*. De ahí la radical afirmación de historicidad de los seres humanos y de los modos de organización de la sociedad, el Estado, la cultura; como así también la necesidad de la crítica.

Para sentar las bases de una ontología, no ontologista ni eticista, sino histórica, hay que reconocer que la conciencia antes de ser sujeto es objeto, que es una realidad social antes que individual, que no hay una conciencia transparente, que toda episteme debe organizarse sobre una crítica, y también sobre una autocrítica, que la intuición no reemplaza al concepto y que este es representación, que la

preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada de todo preguntar por el ser, en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología⁶.

La misión de la filosofía actual en América Latina radica, pues, en la búsqueda de nuevos conceptos integradores, se expresen ellos o no en nuevos símbolos. Y por esto sentimos la necesidad de una ontología que nos aparte de todo formalismo y no caiga a su vez en un nuevo ontologismo. En otras palabras, una ontología que asegure la preeminencia del objeto respecto de la conciencia, que no desemboque en nuevas formas de platonismo y que muestre la historicidad del hombre como realidad dada en la experiencia cotidiana, no a partir de una experiencia singular y única, entendida como pretendidamente reveladora de aquella historicidad en la conciencia privilegiada del filósofo. (Roig, 1976, p. 144)

Desde esta perspectiva, Roig reclama una revisión crítica de nuestra Historia de las ideas, particularmente del pensamiento de los fundadores y de los símbolos a través de los cuales expresaron su interpretación epocal. Tal es el caso, v. gr., de José Enrique Rodó y su disquisición acerca de dos formas de humanidad expresadas en la contraposición “Ariel-Calibán”. Para Roig, Calibán es el símbolo de esa fuerza que expresa lo nuevo dentro del proceso histórico, el indio, el negro, el mestizo, el gaucho, el hombre humilde de los campos, el proletario, el cabecita negra, en fin, el hombre cuyo anonimato se consumó desde categorías de integración paradójicamente excluyentes: “civilización”, “espíritu”, “mundo occidental y cristiano” (Cfr. Roig, 1976, p. 147).

⁶ Formalismo y ontologismo desconocen la historicidad del hombre y su relación con el trabajo, la producción y la técnica. El eticismo es una respuesta que intenta mantener la fórmula de la *integración* impuesta por una época a una sociedad dada, recurriendo a una tabla de valores indubitables, derivando la resolución de los problemas sociales al terreno de la moral, reforzándola visión ahistórica del hombre y del papel de los grupos dominantes, e impidiendo la emergencia de la propia historicidad (cfr. Roig, 1976, p. 142).

Ahora bien, la función del historiador del pensamiento consiste en señalar que entre el discurso filosófico y el discurso político es posible determinar una estructura epistemológica común por la cual ambos pueden ser entendidos como discursos opresivos o de liberación, es decir, analizarlos desde el punto de vista ideológico en relación estrecha con el *a-priori histórico* del cual surgen ambos. Esto abre las puertas a una ampliación del campo de investigación y exige una renovación metodológica que permita estudiar el discurso filosófico en relación con el sistema de conexiones de una época dada. No es en la filosofía académica donde se muestra la alteridad y la novedad, ella se encuentra, la más de las veces, en el “discurso político” de marginados y explotados, por ahí avanza un pensamiento que tendría que ser asumido en el quehacer formalmente filosófico.

A diferencia de otros posicionamientos que se dieron en el marco de los debates de la Filosofía de la liberación en los años ‘70 (Cfr. los trabajos de R. Kusch, M. Casalla, J. C. Scannone en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*), para Roig, no hay propiamente hablando una “ontología del hombre americano” ni del “ser nacional”. El horizonte desde el cual intenta una respuesta a la pregunta ontológica pretende considerar los problemas de la historicidad de nuestro hombre, como hombre. Por ello no acepta los fundamentos del populismo, pues las categorías integradoras de “pueblo” y de “ser nacional” niegan la alteridad o la deforman al entenderla como una especificidad cultural absoluta. “Pueblo” oculta la heterogeneidad real, disimula la lucha de clases, y posterga la liberación social pretextando la prioridad de la liberación nacional. “Ser nacional” se funda en una heterogeneidad irreal, recalca las diferencias nacionales hasta lo irracional, y oculta la homogeneidad real. Ambas aparecen como categorías de integración dentro de un discurso opresor. En esta línea, el populismo tiene como símbolo a Calibán, pero nuevamente atado y encadenado (Cfr. Roig, 1976, p. 151). Frente a ello, Roig advierte la

necesidad de encarar también el problema de la utopía, en el marco de una consideración acerca del poder regulador de la idea. Lo utópico forma parte del discurso liberador. Así como el discurso opresor se organiza sobre un esquema categorial y axiológico que promueve un regreso al pasado, o restauración del pasado en el presente, el discurso liberador acentúa lo utópico como contingencia del presente y apertura a la novedad del futuro.

Para recapitular las afirmaciones más importantes del texto comentado, que puede ser considerado como una bisagra en los estudios de Historia de las ideas latinoamericanas, señalamos:

- La utilización de los términos “*a priori* histórico” y “ontología histórica” para reafirmar la inversión de la conciencia hegeliana y ratificar la prioridad del hombre como punto de partida y llegada del preguntar filosófico. En escritos posteriores lo denomina “*a priori* antropológico” (Cfr. Roig, 1981).
- El señalamiento de la estructura común de los discursos filosófico y político, lo que implica una ampliación del campo de investigación mediante la incorporación de lo ideológico y de una renovación metodológica.
- El rechazo de las categorías de “pueblo” y “ser nacional” por su carácter encubridor de la diversidad.
- Una primera incursión en el estudio de las funciones utópicas del discurso.

Historia de las ideas y liberación de la filosofía

Tres trabajos elaborados por Roig entre 1977 y 1984, cuyo tema central es la Historia de las ideas latinoamericanas, los problemas de su fundamentación epistemológica y ampliación metodológica, permiten apreciar el giro dialéctico superador tanto del academicismo filosófico

como de los riesgos de ontologismo de la filosofía de la liberación. Sin desconocer otras importantes publicaciones del autor en la misma época, como *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) y *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (1984), centramos la atención en los siguientes trabajos: “De la Historia de las ideas a la Filosofía de la liberación (1977), “La Historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales” (1983), “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos” (1984).

A lo largo del siglo XX, la Historia de las Ideas ha sido cultivada en América Latina de diversas formas y con distintas intencionalidades, desde las obras pioneras de Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*(1936)⁷ y de José Ingenieros, *Evolución de las ideas argentinas*(1918), hasta su constitución como disciplina filosófica en los años '40. Acontecimiento que se produjo dentro del ambiente teórico del historicismo, en un momento de emergencia de movimientos políticos de orientación nacional y popular, como la Revolución mexicana (entre 1910 y 1940) y el yrigoyenismo en Argentina. Experiencias que marcaron algunos de los rasgos fundamentales de la disciplina, entre ellos, la apertura hacia una comprensión de las ideas como “hechos sociales históricos”, como “manifestación de comunidades nacionales en búsqueda de su identidad”, como “respuesta al problema de la dependencia cultural” (cfr. Roig, 1983). En ocasiones se ha mostrado un especial interés por la “filosofía de la nacionalidad” o de la “americanidad” (Leopoldo Zea, Arturo Ardao)⁸, o

⁷ El primer capítulo se publicó en 1912 en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, el segundo en 1913 y el tercero en 1914, en *Anales*, de la Facultad de Derecho de Buenos Aires, y el cuarto se dio a conocer por primera vez en el volumen completo editado por Claridad en 1936.

⁸ Cfr. Leopoldo Zea, *El positivismo en México* (1943), *En torno a una filosofía americana* (1945); Arturo Ardao, *La filosofía del Uruguay del siglo XX* (1956), *Racionalismo y liberalismo en Uruguay*(1962), entre otras.

por la filosofía política (Abelardo Villegas)⁹, o por los aspectos culturales y/o sociales (Fernando Ortiz, José Carlos Mariátegui)¹⁰.

A partir de 1960 se abrió una etapa signada por el movimiento de la Teoría de la dependencia, que desplazó el interés hacia el campo de lo social en estrecha relación con lo económico, desde donde se comenzó a elaborar una nueva teoría de lo nacional y de lo continental, que tuvo como consecuencia una reubicación de la Historia de las ideas dentro del marco de los estudios latinoamericanos. Implicó una reformulación de sus supuestos teóricos, y en muchos casos, un abandono de sus planteos iniciales a raíz de sus limitaciones, como es el caso del circunstancialismo y de la periodización ajustada al criterio de las generaciones. Una consecuencia de todo esto fue la ampliación de sus horizontes hacia el pensamiento social, las ideas económicas, científicas, educativas, estéticas, etc. En esta línea se trabajó desde la perspectiva del análisis del discurso filosófico latinoamericano con el propósito de elaborar una teoría acerca del mismo, como es el caso de Francisco Miró Quesada y del mismo Arturo Andrés Roig¹¹. Como sea, y sin perder de vista las exigencias de rigor teórico-metodológico, la Historia de las ideas se mostró, como bien ha señalado el filósofo mendocino, como una manera adecuada, si no la más adecuada, de reelaborar el saber historiográfico-filosófico del pensamiento latinoamericanos y del pensamiento europeo involucrado en aquel. Por otra parte, se profundizó la concepción de José Gaos (1980) de entender el quehacer filosófico de historiar ideas como un modo de asumir las

⁹ Cfr. Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* (1972), *Democracia y dictadura. El destino de una idea bolivariana* (1987), entre otras.

¹⁰ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940); José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), entre otros.

¹¹ Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974), *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981); Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *Narrativa y cotidianidad, La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (1984), entre otros.

circunstancias. Por esta razón, la caracterización de la Historia de las Ideas traspasó el hecho exclusivamente historiográfico. Se puso en juego el destino personal y social en la tarea de investigación científica y de expresión de valores, de ahí que se autodefinió como un tipo de historiografía en la que interesan las ideas de un sujeto sobre sí mismo y su propia realidad social o nacional, lo que imprime un rasgo característico, en la medida que el sujeto es a la vez objeto de sí: “se trata –dice Roig– de las ideas de un sujeto que se implicaba como fundamental objeto de estudio” (Roig, 1983, p. 160), siendo el momento biográfico parte de la definición (cfr. Roig, 1977, p. 50).

A diferencia del modo de hacer filosofía predominante en las universidades, desde su normalización (cfr. Romero, 1952), que consiste en una labor cuidadosa de determinar influencias, describir sistemas y líneas generales de pensamiento, sin avanzar hacia una comprensión social y hacia una crítica ideológica de los problemas que plantea la “filosofía universitaria” –lo que llevó a Ingenieros a hablar de la “hipocresía de los filósofos” –, se hace necesario, según Roig, avanzar sobre una cuestión de fondo –ya señalada en el siglo XIX por Alberdi, Bilbao y por el propio Ingenieros a principios del XX–, por la cual se entiende que:

[...] la historia de las ideas implica, no sólo una determinada manera de entender la filosofía y su historia, sino también el sentido que la historia tiene y ha tenido para la nacionalidad y más allá de ella, para esa otra realidad cultural más vasta que la comprende, la realidad continental. (Roig, 1977, p. 64-65)

La crítica al saber académico y a la historiografía filosófica llevada adelante en ámbitos universitarios, así como la reflexión acerca de la cuestión social y política, vívidamente incorporada desde los años ‘60, permitió avanzar en una “ampliación metodológica”, sentida como necesidad imperiosa de la historia de las ideas. Tal ampliación implicó, según declara el propio autor, una superación de los límites nacionales

dentro de los que se venía haciendo historia de las ideas; un cambio de la noción de sujeto histórico del pensamiento filosófico, rechazando la idea de la filosofía como quehacer exclusivo de los filósofos y mostrando la radical ambigüedad de la filosofía, en especial de la universitaria; un enriquecimiento del análisis de las ideas mediante una comprensión de las estructuras socio-económicas y políticas dentro de las cuales se dan; una ampliación de los recursos documentales, pues si lo ideológico está presente tanto en el discurso cotidiano como en el filosófico, y además supone una afirmación o negación del hombre como sujeto de la historia, no cabe duda que las ideologías forman parte de la investigación filosófica y resultan ser un denominador común que funda la posibilidad epistemológica de aquella ampliación.

Con tales criterios metodológicos es posible analizar las ideas en sus diversas manifestaciones y corrientes, y los límites de cada etapa del pensamiento, como fenómenos intrínsecamente dialécticos, no como fruto de influencias externas. Supone, además, una nueva comprensión de la conciencia, como realidad no transparente y que actúa desde un *a-priori* no precisamente lógico, sino histórico. Se trata para Roig de un historicismo,

[...] pero al servicio de los necesarios cambios de la conciencia del hombre pensante, que hagan posible descubrir las formas de alienación de esa misma conciencia y que convierta al investigador en un promotor, al lado de otros y no por encima de ellos, del proceso transformativo que habrá de permitir al hombre latinoamericano asumir plenamente su hacerse y su gestarse. *La Historia de las ideas habría dado de este modo un paso hacia una filosofía de la liberación, la que ha aparecido en ella de modo no accidental y como una de sus virtualidades.* [...] Esta fue la experiencia argentina de los años '70: un descubrir más allá de las aulas de las academias, la existencia de una realidad afligente que abría hacia una nueva comprensión y con ello hacia un nuevo descubrimiento de la filosofía. Y esto como una cuestión jugada con una clara conciencia de la realidad de una

estructura social injusta e inhumana, en medio de una situación general de dependencia. (Roig, 1977, p. 68-71; resaltado nuestro)

Para acceder a la realidad con las herramientas de la formación universitaria tradicional, a las que fue necesario darles nuevos sentidos y crear nuevas herramientas, se planteó la necesidad de un preguntar ontológico centrado en los problemas de la historicidad y la alteridad, que tuviera la fuerza dialéctica y la capacidad crítica para asumir desarrollos anteriores y diera razón de las expectativas de un pueblo esperanzado en un cambio en medio de la crisis del Estado liberal – señalando los riesgos del populismo. Asimismo, la urgencia de una pedagogía que, desde formas participativas de comunicación permitiera la renovación del acto educativo; y una teoría del lenguaje que permitiera la decodificación de las formas de comunicación imperantes.

La Historia de las ideas se vio enriquecida por los aportes derivados del desarrollo de la lingüística: la semiótica, la teoría de la comunicación y la “teoría del texto”, e instaló como uno de los problemas centrales la cuestión de la ideología y las formas alusivas y elusivas del discurso. Ya no depende de modo exclusivo de la filosofía, pues ha tendido puentes hacia otras disciplinas como la historia, crítica literaria, la sociología, la antropología cultural. Su importancia actual deriva en buena medida del desplazamiento operado desde la problemática de la idea hacia la del lenguaje. La idea se ha convertido en el contenido semántico de un signo que exige desciframiento, su lugar no es ya el “mundo de las ideas”, sino el “mundo del lenguaje”, con lo que viene a confirmarse el asunto del valor social de las ideas. Así, gracias a los nuevos métodos de trabajo, la Historia de las ideas, tiene la posibilidad de transformarse en un saber crítico, que asume su parte en la tarea de la liberación del hombre concreto de nuestra América (cfr. Roig, 1983).

En el trabajo publicado en 1984, con el título “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos”, refiriéndose a la Historia de las ideas, Roig sostiene que:

Renovada, en cuanto se ha sacado a la “idea” del “mundo de las ideas” – que no es más que el mundo de los filósofos académicos– y [se] ha colocado a aquella en otro horizonte, el del lenguaje, como su lugar propio. Por supuesto un lenguaje visto desde una teoría del discurso que lleva, ineludiblemente hacia otro desplazamiento, el que se ha dado desde la “idea” hacia el “sujeto de la idea”. Noción de sujeto que, por lo demás, se apoya en el principio de la posterioridad de la conciencia respecto del mundo y que no pretende generar desde la historia de las ideas –en este caso– una filosofía de la historia de la conciencia americana. Y militante en el sentido de que, por lo menos desde nuestra posición, una filosofía latinoamericana que intente ser “liberadora”, no puede prescindir de su propio pasado ideológico. La tarea de historiar nuestras ideas es, en este sentido, una respuesta, y tal vez una de las más importantes, a la exigencia de rechazar los intentos de “partir de cero”. (Roig, 1984a, p. 55)

Sin desconocer el estado de dependencia económica y cultural, Roig reconoce que ni ese mismo estado se encuentra exento de contradicciones y muestra fisuras que han anticipado formulaciones liberadoras de pensamiento. Otro tanto sucede con la filosofía europea, sumida también en contradicciones, que hacen imposible rechazarla en bloque como imperial. Tanto los planteos dicotómicos, como las postulaciones de un nuevo comienzo, a más de ser posiciones que revelan ingenuidad, ponen de manifiesto formas antidialécticas e ideológicas de pensar.

En relación con la Filosofía de la liberación, el resultado del balance le permite al filósofo mendocino afirmar que, si bien se trató de un movimiento universitario con fuerte compromiso y rechazo del saber académico vigente, fue profundamente ambiguo –lo que ocasionó su rápido proceso de disolución interna. Dio cabida a posiciones

abiertamente irracionales –que pervivieron en la Argentina con posterioridad al golpe militar–, muchas de corte manifiestamente fascistas; hasta actitudes críticas, alimentadas directa o indirectamente por la expansión del marxismo, en sus formulaciones de tipo humanista anti-mecanicista. También hubo quienes entendieron la liberación como una alternativa entre el individualismo liberal del capitalismo y el marxismo acusado de “colectivismo anti-cristiano”. Después del vasto movimiento del exilio, muchos de sus integrantes avanzaron hacia posiciones “progresistas”, pero no abandonaron tesis que siguieron afectando la posibilidad de una fundamentación epistémica, como cierto anti-historicismo marcadamente antidialéctico y la continuidad de supuestos ontologistas. Tampoco se abandonó el “populismo” aun cuando reformulado desde posiciones en alguna medida críticas.

Por su parte, Roig admite que el rechazo de estos aspectos negativos fue elaborado mediante una aproximación crítica a las principales manifestaciones de la filosofía de la sospecha y una apertura hacia formulaciones epistemológicas que permitieron una fundamentación de las pretensiones de liberación, desde una radicalización del historicismo y una asimilación crítica de los estudios del lenguaje y del análisis del discurso, vinculados a la renovación de la Historia de las ideas. Así afirma: “Se explica que, todos los que militamos en esta última actitud [historicista] concluyéramos mirando con desconfianza, si no la problemática de la liberación, sí, la ‘filosofía de la liberación’ de la que, en algún determinado momento, se sintió la necesidad imperiosa de liberarse” (Roig, 1984a, p, 58).

De conformidad con esta afirmación, la actitud personal de Roig fue de apoyo al movimiento, pero desde afuera del mismo.

Una filosofía que se ponga como tema central la liberación –dejando ya definitivamente de lado la militancia dentro de una “filosofía de la liberación”– [se] podrá, con la humildad del caso, incorporándose a la

praxis social y política de los oprimidos (que no son una categoría ontológica), y no por encima de ellos como sus mentores, poner el hombro en este largo y doloroso camino de nuestros países hacia la instalación y construcción del socialismo. Sabemos lo que esto tiene de dosis utópica, pero si bien repudiamos los mesianismos, no repudiamos a la utopía, a la *utopía positiva* que nos ayuda a no perder las esperanzas frente a la crueldad de los tiempos en los que nos ha tocado vivir, caracterizados por la muerte, el secuestro, la tortura, el exilio interno y externo y la marginación, recursos desesperados con los que se ha puesto en ejercicio el terror de los estados antinacionales de nuestra América. (Roig, 1984a, p. 59)

En síntesis, hemos visto como Roig recorre el camino de la Historia de las ideas desde su formulación historicista de las primeras décadas del siglo XX hasta su involucramiento y compromiso con la Filosofía de la liberación, sin embargo, dado el carácter antidialéctico de esta última en algunas de sus expresiones ontologista y eticistas, advierte la necesidad de profundizar la historicidad de las ideas y del sujeto que las enuncia mediante la problematización de las mediaciones, en especial del lenguaje, y de su perfil ideológico. El esfuerzo dialéctico de liberarse de la Filosofía de la liberación, afirmando al mismo tiempo a la liberación como tarea filosófica y política de sujetos concretos, despejó el camino para una afirmación del “*a priori* antropológico” como sujeto empírico –histórico– que se valora a sí mismo y considera valioso saber acerca de sí mismo. Simultáneamente permitió el desplazamiento desde el mundo de las ideas hacia la mediación del lenguaje, y desde la autonomía del discurso filosófico hacia el “universo discursivo”, entendido como “la totalidad actual y posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincrónicamente) o a lo largo de un cierto período (diacrónicamente) y sobre cuya base se establece, para la misma comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación” (Roig, 1984b, 5). En el entramado de dicho universo aparece el discurso filosófico como una más de sus expresiones. Además, quedó expedito el

camino para el tratamiento de las funciones utópicas del discurso, en cuanto pone en evidencia la contingencia del presente, la anticipación de posibilidades futuras y el ejercicio de la función crítico-reguladora (Cfr. Roig, 1987 y 1995). Estos tópicos, “*a priori* antropológico”, “universo discursivo” y “funciones utópicas del discurso”, serán ampliamente desarrollados en la producción roigiana de la década de los ‘80 y ‘90.

Bibliografía

ARPINI, Adriana María (Comp.) (2004). *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

ARPINI, Adriana María (2007). La Filosofía de la Liberación en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. En C. A. Jalif de Bertranou (Ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto* (p. 193-230). Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

ARPINI, Adriana María (2013). La filosofía latinoamericana como saber de vida y sus formas de saber histórico en textos de Arturo Andrés Roig. En: M. L. Rubinelli (Comp.), *Nosotros los latinoamericanos: identidad y diversidad: homenaje a Arturo A. Roig* (p. 87-110). San Salvador de Jujuy: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.

CERRUTTI GULDBERG, Horacio (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica. (2ª edición, 1992; 3ª edición, 2006).

DEMENCHONOK, Eduardo (1992). *Filosofía latinoamericana, problemas y tendencias*. Bogotá: El Búho.

DUSSEL, Enrique (1971). Metafísica del sujeto y liberación. En *Temas de filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Sudamericana.

DUSSEL, Enrique (1973a). *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*. Mendoza: Ser y tiempo.

DUSSEL, Enrique (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (vols. I y II). Buenos Aires: Siglo XXI.

DUSSEL, Enrique (1973c). *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro.

DUSSEL, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Guadalupe.

DUSSEL, Enrique (1975a). Elementos para una filosofía política latinoamericana. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1(1), 60-80.

DUSSEL, Enrique (1975b). La *Filosofía de la liberación* en la Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1(2), 217-222.

DUSSEL, Enrique (1977a). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (vol. III). México: EDICOL.

DUSSEL, Enrique (1977b). *Filosofía de la liberación*. México: EDICOL.

DUSSEL, Enrique (1979-1980). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (vols. IV y V). Bogotá: USTA.

GAOS, José (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial.

GUTIÉRREZ, Gustavo (1971). *Teología de la liberación*. Lima.

JALIF de BERTRANOU, Clara Alicia (Comp.) (2001). *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza: EDIUNC.

JALIF de BERTRANOU, Clara Alicia (Ed.) (2007). *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

MADDONNI, Luciano y GONZÁLEZ, Marcelo (2018). Las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la Filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción. *Cuadernos del CEL*, III (5), 110-142. Disponible en: <http://www.celcuadernos.com.ar/ediciones.php?vid=16>

RAPOPORT, Mario y colaboradores (2003). *Historia económica, política y social de la Argentina (1880 – 2000)* (segunda edición). Buenos Aires: Macchi.

ROIG, Arturo Andrés (1970). Necesidad de un filosofar americano. El concepto de "filosofía americana" en Juan Bautista Alberdi. *Cuyo*, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, Instituto de Filosofía, 6, p. 117-128. Separata, Mendoza: Imprenta Oficial, 1970. Reproducido en *Revista del Frente Universitario de Liberación* (FUL), Mendoza, 1, 1970, p. 15-19. Reproducido en *Actas*, Segundo Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba. Buenos Aires: Sudamericana, 1973. II, p. 537-547.

ROIG, Arturo Andrés (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En VVAA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (p. 217-244). Buenos Aires: Bonum.

ROIG, Arturo Andrés (1975). Un proceso de cambio en la Universidad Argentina actual. 1966-1973. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1 (1), 101-124.

ROIG, Arturo Andrés (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En: VVAA., *La filosofía actual en América Latina* (p. 135-152), México, Grijalbo.

ROIG, Arturo Andrés (1977). De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación. *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*, (10), México, 47-72.

ROIG, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROIG, Arturo Andrés (1983). La Historia de las Ideas y sus motivaciones fundamentales. *Revista de Historia de las Ideas*, (4), Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 151-166.

ROIG, Arturo Andrés (1984a). Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos. *Nuestra América*, año 4, (11), México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 55-59.

ROIG, Arturo Andrés (1984b). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito: Belén.

ROIG, Arturo Andrés (1987). *La utopía en el Ecuador*. Quito: Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano.

ROIG, Arturo Andrés (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés (Comp.) (1995). *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. San Juan, Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.

ROMERO, Francisco (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.

RUBINELLI, María Luisa (Comp.) (2013). *Nosotros los latinoamericanos: identidad y diversidad: homenaje a Arturo A. Roig*. San Salvador de Jujuy: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.

SALAZAR BONDY, Augusto (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Edición de Helen Orbig y David Sobrevilla. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras, UNMSM.

VVAA (1973). *Hacia una filosofía de liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.

Francisco Bilbao, pensador del siglo XIX, ante la mirada de Arturo Andrés Roig

Clara Alicia Jalif de Bertranou

Universidad Nacional de Cuyo

Desde los inicios de su carrera académica, Arturo Andrés Roig se ocupó del siglo XIX, produciendo escritos sobre las ideas, los pensadores y las bibliotecas de nuestra Mendoza. Nunca más abandonaría estos temas, ampliados progresivamente al pensamiento argentino y latinoamericano, en sucesivos retornos a los tres ámbitos. Tampoco descuidó los estudios teóricos, ya fuese para dedicarse a la filosofía antigua, como moderna y contemporánea, acompañados en muchos casos también de reflexiones desde la perspectiva de la Historia de las Ideas, a la que consideró una disciplina filosófica. Otro tanto puede decirse de sus escritos metodológicos y pedagógicos. Planos de intereses presentes y, en muchos casos, intersectados, en compleja trama. Bien sabemos que la lectura de sus textos no es tarea fácil y que a veces, en frases que parecerían sencillas, se esconden categorías y conceptualizaciones que son fundamentales para su comprensión. Por otro lado, sus tratamientos, nunca lineales, nos imponen el ir y venir dentro de los mismos. El tejido conceptual que alberga sus obras es de erudito y filosófico tratamiento, de modo que está lleno de matices, difíciles de aprehender en una simple lectura porque contienen tesis fundamentales que le acompañaron en su largo ejercicio del pensar.

El propósito de nuestra exposición es, tal como enuncia el título, revisar algunas de las referencias que hizo Arturo Andrés Roig a Francisco Bilbao, el pensador decimonónico nacido en Chile, en 1823, y

fallecido en la Argentina, en 1865. Ciertamente imposibles de agotarlas en estas breves páginas.

En un trabajo datado en 1982, titulado “Notas para una lectura filosófica del siglo XIX”, que expusiera Arturo Andrés Roig en Quito ante la Reunión de Expertos de Historia de las Ideas, dividió el mismo en tres apartados, que se corresponden con tres aspectos fundamentales a la hora de considerar tanto el siglo mismo, como la especialidad: 1) “Presencia de una voluntad de fundamentación del discurso”; 2) “Qué se ha de entender por siglo XIX”, y 3) “Un pensamiento filosófico no institucional como base para una nueva institucionalización de la filosofía” (Roig, 1984, p. 143-167; 2008, p. 239-263). Por la fecha es claro que ya había transitado casi cuatro décadas de labor, de manera que tenía tras de sí una vasta experiencia. Sin embargo, detengámonos brevemente en lo que señaló por lo que de sustancial ya estaba presente desde mucho antes.

Por “voluntad de fundamentación” aludía a un sujeto activo, histórico, crítico de la situación vivida, no solo en términos personales o individuales, sino en nombre de un colectivo (tácito o expreso), que apelaba a esa misma crítica en su necesidad de afirmarse como tal para enunciar su palabra, dentro de lo que consideraba lo real, con aspiraciones a que la misma fuera “eficaz”. Se trataría de lo que hoy llamaríamos formas de la persuasión, tan estudiadas desde la antigua retórica. Pero la eficacia acude, necesariamente, a modos de fundamentación del discurso en un tiempo y en un espacio dados, es decir a un nivel epistémico dentro del cual cabe el saber filosófico. Esto es, a una filosofía que, según Roig, debe verse antes que como un todo homogéneo, como estrategias o políticas de la filosofía, que tienen su origen en un quién pero en dirección hacia un qué se hace con ella, desde dónde y para qué. Se constituye así una de las vías más “fecundas” para “alcanzar una visión totalizadora del sistema de conexiones de una

época” (Roig, 1984, p. 149), que conduce al “universo discursivo” o pluralidad de voces (Roig, 1984, p. 151).

La filosofía es concebida como un saber crítico. Su punto de apoyo previo, es, como sabemos, el *a priori* antropológico, instancia que se da en la misma vida cotidiana, dentro de lo que consideró un “sistema de contradicciones”. Decía al respecto:

Desde ese *a priori* surge –como podemos documentarlo en nuestra propia historia filosófica latinoamericana– una crítica de la lógica del discurso, fuente de toda crítica científica posible, y que antes de ser crítica de la *razón*, como una realidad meramente lógica es primariamente crítica de la *racionalidad histórica* vigente. Con ella nace la filosofía o, tal vez mejor, renace, ya que como hemos sostenido, no hay un comienzo de la filosofía, sino recomienzos [...]. (Roig, 1984, p. 151)

Por lo que hace al segundo punto, es decir, a la lectura del siglo XIX, Roig nos remite a la pregunta sobre los límites de la etapa y qué criterios se establecerán para esa lectura, entre los que considera el de “mayor densidad histórica”, dado en ciertos pensadores, sin desconocer que hay otros que formaron parte de la “totalidad discursiva” y de la “pluralidad” de voces de la época. Pero para hablar de un siglo, el *quid* no estaba en la simple cronología, sino en los modos propios del auto-reconocimiento y del hétero-reconocimiento de la totalidad social, como también de la fundamentación del discurso, que no es ajeno a la praxis del momento a estudiar y se da primero en ella. Indudablemente cuando habló de la “densidad” se estaba refiriendo a aquellos que fueron representativos del siglo, sin negar los sucesivos ahondamientos que pudieran darse en la dirección de los sujetos. En este sentido y como un aspecto no menor, está el análisis de la relación “nación / Estado”, sobre lo que decía: “El paso de lo político a lo social marcó, pues, el de la Ilustración al Romanticismo y permite determinar, por esta otra vía, uno de los aspectos definidores de lo que puede entenderse por siglo

XIX, frente a lo que [fue el siglo] XVIII y su prolongación en las décadas iniciales de aquél” (Roig, 1984, p. 156-157). Mas es preciso rescatar que para Roig, tal como se dio en realidad, se impusieron formas neocoloniales en el juego de lo social, lo político y lo económico, mediante intereses en pugna. Tampoco es de olvidar las migraciones de los campesinos a las urbes, en lo que fue el surgimiento de una burguesía fabril incipiente, como tampoco, en estos grandes saltos que estamos dando, el de la organización de la educación, dentro de ese mismo neocolonialismo, con la colisión entre liberales y conservadores, y aun dentro de esos mismos grupos. No habrá de pensarse que liberales y conservadores eran una totalidad homogénea.

En ese ámbito es que se dio la “prenormalización” del saber filosófico, según nos dice, situado entre “el saber colonial institucionalizado” y nuevas formas tendientes a quebrarlo. Sobre la base de una crítica a la racionalización vigente y su fundamentación epistémica, se produjo la aparición de formas discursivas destinadas a suplantarlas, en las que el ensayo tuvo lugar significativo y primordial. Decía nuestro filósofo:

Aquellos grandes escritores en los que [...] se dio aquella mayor densidad discursiva, vieron claramente que era necesario aprender a ‘leer’ una realidad cifrada que se ofrecía con nuevos signos. Y vieron, asimismo, que era necesario construir un tipo de discurso que respondiera a ese universo significativo, para muchos simplemente caótico, que se presentaba como ruptura frente a la anterior situación histórico-social. (Roig, 1984, p. 166)

Fue este uno de los aspectos más importantes del siglo XIX, dentro de cuyo marco colocó al pensador Francisco Bilbao, aquel joven intrépido que tuvo el arrojo de lanzar su primer escrito, titulado “Sociabilidad chilena”, cuando apenas tenía veintiún años, en el periódico *El Crepúsculo*, en junio de 1844, siendo estudiante del Instituto Nacional. Se trataba de un artículo de denuncia del orden

establecido, por todos los resabios coloniales –o neocoloniales, para usar los términos de Roig– que afectaban a su país, en medio del clima romántico de la generación de 1842. Mas no de un romanticismo a secas, sino de lo que puede considerarse un “racionalismo romántico”, como matiz, a su vez, del espiritualismo de corte liberal, es decir, que el peso estaba puesto en lo que la razón podía dar para sacar del oscurantismo a los sectores más conservadores y para enseñar a los jóvenes (Roig, 1981, p.186-195). Y es de tenerse en cuenta que se trataba de grupos pertenecientes a una misma clase social, pero con fines encontrados.

Mencionamos recién el espiritualismo, y aquí hay que señalar que nuestro autor dio a luz una importante antología donde nos habló, precisamente, del espiritualismo argentino entre 1850 y 1900, en el que ubicó a Bilbao por sus contribuciones cuando se instaló en nuestro país a partir de 1857 hasta su muerte. Notas de ese espiritualismo eran: el valor metafísico de la razón, la eternidad de la verdad, la existencia de principios innatos, la inmutabilidad de la naturaleza humana, la existencia de Dios o de un espíritu supremo, la necesidad de la religión (teísta o deísta), la visión filosófica de la historia y la marcha progresiva de la humanidad (Roig, 1972, p. 29). Caracteres que no necesariamente se nos aparecen todos en Bilbao, pero que ciertamente pertenecen a la matriz general del momento.

Es dable recordar en esa instancia decimonónica que Bilbao fue discípulo intelectual de Lamennais, Quinet y Michelet (y, también, alumno de los dos últimos), cuyas ideas ejercieron influencias en una doble dimensión: por los aspectos teóricos que se desprenden de las obras de estos y por la reelaboración que hizo para sus propios escritos, destinados a una praxis política inmediata. De los mismos se valió igualmente como punto de apoyo crítico para efectuar su diagnóstico de la situación de las sociedades americanas y el futuro posible.

Roig colocó como epígrafe de algunos trabajos palabras del pensador chileno. Sabemos que en un autor el epígrafe es una transcripción pensada, meditada, que actúa como pórtico a lo que luego se referirá y es, al mismo tiempo, un anticipo –por parcial o condensado que pueda ser– del tema a desarrollar. Así, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* nos encontramos con esos pórticos en los capítulos “América Latina y su identidad” y “La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana”, donde aparece el nombre de Bilbao (Roig, 2008 a, p. 55-163). En el primero de ellos retoma palabras de la *Iniciativa de la América* (1856), donde se puede leer: “El palenque está abierto, la hora ha sonado. A todos el deber... Ha llegado el momento histórico de la unidad de la América del Sur; se abre la segunda campaña, que a la independencia conquistada, agregue la asociación de nuestros pueblos”. Y el siguiente epígrafe, tomado de *El evangelio americano*, de 1862, dice: “Sepamos, en nombre de Dios os conjuro, hermanos míos, escucharnos a nosotros mismos. Tengamos la audacia de conocernos...”.

Mediante el primer epígrafe Roig trata la cuestión del sujeto moderno y su anunciada muerte, como la de las identidades y el llamado “fin de la historia”, por parte de la posmodernidad. La tesis central, nos parece, es la de mostrar que la agorera declaración de esta es o ha sido un nuevo modo de formas de dominación, encubierta mediante sus enunciados en las que el *ego* dominador no habría perdido su empeño efectivo en continuar el arrasador afán de conquista, ahora bajo el ropaje de un cosmopolitismo, aniquilador de cualquier otro *ego*. ¿Cuáles serían los modos de resistir ante la cuestión? Evidentemente, dado el primer paso del auto-reconocimiento, la asociación o unión de nuestros pueblos, esto es, de “nuestra” América, tal como proponía Bilbao en sus palabras pronunciadas en París, en su *Iniciativa de la América*. De paso vale recordar que fue allí donde, dos meses antes que el colombiano José María Torres Caicedo, habría

utilizado por primera vez la expresión “América latina”, ambos en medio del clima reinante entre los intelectuales del momento.

El segundo epígrafe aparece, como decimos, en el capítulo “La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana”, junto a otros dos, tomados del brasileño Eduardo Paulo da Silva Prado y el argentino Manuel Ugarte, con palabras casi exactas en los tres, que aluden al conocimiento y amor de sí¹. Extensas y sustantivas son las páginas que componen dicho capítulo. Su objetivo es la clarificación de lo que habrá de entenderse por historia de las ideas, en medio de no pocas ambigüedades, según se había venido dando. Así, su propósito es situar la misma en su etapa más reciente, después de tanta tinta corrida, para dar paso a su propia concepción de la labor historiográfica, donde las ideas son puestas en su lugar, esto es, en el propio acontecer en el que se han dado (Roig, 2008a, p. 179)². Se trata, como sabemos, de su historización desde el nivel empírico dentro del cual han sido enunciadas, y que se hace *una* con la Filosofía Latinoamericana, por eso nos dice, ya en sus palabras de cierre, que son “dos caras de una misma tarea”. El tema es explicado por Roig con relación a esa imbricación:

[...] la Filosofía latinoamericana se presenta como una herramienta de lucha en la que lo teórico no se queda en el mero plano de un ‘juego de lenguaje’, sino que es organizado en función de un programa de afirmación de determinados grupos humanos. Y cuando esa Filosofía se aboca a su propia historiografía, mediante la Historia de las Ideas, ésta se plantea de modo expreso la necesidad de reconstruir en el nivel

¹ Las palabras de Da Silva Prado, tomadas de su obra *A ilusão americana* (1895), dicen: “Sejamos nós mesmos, sejamos o que somos, e só assim seremos alguma coisa”. Las de Manuel Ugarte, en *El destino de un continente* (1923): “Lo que debemos cultivar es el amor a nosotros mismos, la inquietud de nuestra propia existencia”.

² En el texto Roig alude a la periodización establecida por Horacio Cerutti Guldberg respecto de la Historia de las Ideas, quien distingue: 1. Una etapa de fundación (1940-1960). 2. Una de “consolidación” (1960-1970). 3. Otra de “renovación metodológica” (1970 en adelante), que sería, en términos de Roig, de “normalización”.

discursivo las expresiones de un pasado agónico con sus afirmaciones y fracasos. (Roig, 2008 a, p. 171)

Y más adelante agrega:

[...] dentro de nuestra tradición, no son las ideas en sí mismas las que interesan, sino su naturaleza y función social, hecho únicamente captable de modo adecuado si se tiene bien presente que si las circunstancias nos hacen, también nosotros hacemos a las circunstancias. (Roig, 2008a, p. 172)

No es de extrañar que dentro del texto aparezca la mención de Bilbao como un claro ejemplo de lo que sostiene, pues dentro de las luchas socio-políticas, fue un permanente inquisidor de las situaciones dadas, ya fuese en su país natal, en el Perú, en Francia o en la Argentina. Con una vida signada más por el exilio que por residencias relativamente estables, la pluma y la acción directa lo llevó a involucrarse en agitadas barricadas cuando fue necesario y en una escritura tan audaz para su tiempo que recibió el escarnio de viejos y jóvenes, mediante su condena y la expatriación. Sus denuncias caben para Roig en el mismo nivel en el que se ubican las de Simón Rodríguez, José Martí y José Carlos Mariátegui a lo largo del tiempo. Esas que se hacen expresas en las formas discursivas, para lo cual nos brindó sus aportes metodológicos destinados a analizarlas como tarea de la Filosofía Latinoamericana y de su historia. No se trataba en todo caso de volver al pasado por un puro regreso, sino porque si las circunstancias eran nuevas, las respuestas “se encuentran todas ellas implícitas en nuestra propia historia de luchas y humillaciones”, según nos dice. De lo que se trataría entonces, sería de asumirlas desde el tiempo en el que nos toca vivir, en la doble dimensión de lo nacional y lo internacional, esto es, desde lo que cabe para nuestros pueblos, como lo que corresponde para otros. No es el caso, nos dice Roig, de optar por un cosmopolitismo al modo de las ideologías operantes en nuestra época, sino del “internacionalismo” que supone siempre a la nación,

como sinónimo de sociedad civil, en tanto clases sociales, etnias, sexos, juventud, ... Y aquí cabe una vez más volver a Bilbao, quien pensó en términos de su propio país cuando fue necesario, pero no dudó un instante en involucrarse en los problemas de sus moradas, de allí que resultara incómodo al ejercitar sus ideas. Es dable recordar también que pasó sus últimos años en la Argentina, donde hizo causa común con los grupos federales a partir de 1857, porque entendía que debía preservarse la nación y el territorio, antes que las apetencias secesionistas de Buenos Aires. Por otro lado, el “internacionalismo” cobra su sentido para Roig a partir de la integración, aspecto que Bilbao tuvo en claro permanentemente como una de las metas a alcanzar frente a los peligros externos. Bien podemos recordar que a una de sus obras la intituló *La América en peligro* ante al expansionismo colonialista de Francia en México y de España en islas del Pacífico, cuyas palabras fueron condenatorias y extensivas a todo tipo de colonialismo. Sobre esta obra y la posición de Bilbao, Roig se extendió en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* en el capítulo “La historia del ‘nosotros’ y de lo ‘nuestro’ ” para precisar los alcances de ambos términos, que llevan implícita la noción de sujeto, base de su enunciación. Pero en el caso de Bilbao, observa que no apela a la colocación del adjetivo en el título porque se está refiriendo a nuestro Continente, desde la afirmación de americanidad no por vía de la latinidad, a pesar del uso que hemos mencionado dentro del ambiente francés. Eran otras las circunstancias en las que quedaba planteada la afirmación del “nosotros” y de “lo nuestro”, precisamente ante la nación invasora y el avance del Norte sobre el Sur, justificado bajo el ropaje de la “civilización”. Nos dice Roig:

[...] Bilbao subrayará lo verdaderamente sustantivo de la expresión, y dejará lo adjetivo como tal. América es por tanto un término lleno de contenido histórico, válido y sustante por sí mismo. [...]. La expresión “nosotros los latinoamericanos” no quiere decir otra cosa que los americanos, que si bien se diferencian de los de la América Sajona por

su incorporación al mundo latino, valen antes que nada en cuanto americanos, sean ellos latinos o no lo sean [...]. (Roig, 1981a, p. 34).

Pero más todavía, pues al hablar del “nosotros” está supuesto qué es “lo nuestro”, con lo cual se alude a “nuestra identidad”. Su definición quedaba planteada sobre la base de una crítica a la razón imperante, de la que Bilbao fue voz reconocida entre sus pares y entre sus enemigos.

Mas Bilbao también fue estudiado por Roig al momento de hablarnos de una segunda independencia, esa que tocaba a la subordinación mental, tan instalada hasta nuestros días, necesitada de imprescindibles formas emancipatorias. Papel crucial debía ser una educación liberadora, que facilitase la integración en los dos niveles en que fue pensada: en el interior de las sociedad y en el de los pueblos continentales, por ello fue el primero en hablarnos de una Universidad Americana, cuestión que trató en 1856 en el marco de una propuesta de integración más amplia, pero donde este aspecto tenía crucial importancia, dado que nos unía la lengua y podía llegar a reunirse todo el conocimiento disponible y por alcanzar, en una reorganización de los saberes, básicamente históricos, antropológicos y lingüísticos (Roig, 1981b, p.103-116)³. Formas emancipatorias que fueron fuentes u hontanares performativos dentro de lo que nuestro filósofo llamó “función utópica del lenguaje”, y por cierto, de las ideas en su objetivación.

Por otro lado, la noción de “internacionalismo” no deja fuera al Estado como organizador de la vida socio-política en tanto garante de los derechos que asisten a todos los habitantes y ciudadanos. No se trataría de una mano férrea, privadora de las libertades, sino, por el contrario, facilitador de las mismas en los marcos que toda democracia

³ Estos temas fueron tratados por Roig, de modo más amplio, en “Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental”, en su libro *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. El epígrafe del texto reproduce las palabras de Bilbao: “Uno es nuestro origen y vivimos separados. Uno nuestro bello idioma y no nos hablamos”.

requiere. Bilbao fue de aquellos que lucharon contra una sociedad estamental, en la que la hegemonía de grupos conservadores obturaba la natural libertad de la que emana la dignidad humana, fundamento de todas las otras libertades de las que se hallaban excluidas las clases más pobres y los pueblos originarios. Sus textos –largos o breves– se hallan surcados por estas cuestiones, pero bastaría mencionar dos hechos para medir su grado de acción: la creación de la Sociedad de la Igualdad en Chile (10 de abril de 1850, integrada por Santiago Arcos y cuatro miembros más, pero que llegó a agrupar cerca de dos mil obreros y artesanos (Jalif de Bertranou, 2003, p. 101)⁴, severamente reprimida por las autoridades de turno, y el nombre, de origen indígena, que dio a su hijo al nacer, Lautaro. Nombre del líder que enfrentó a los españoles y que evoca la bravura de araucanos y mapuches en su lucha de resistencia. Por lo demás, narrado en el poema épico de Alonso de Ercilla, *La Araucana* (1569) (Taboada, 2011, p. 163-181)⁵ y motivó también de un hermoso poema de Pablo Neruda en su *Canto General* (Neruda, 1950)⁶.

⁴ Dato tomado de Cristian Gazmuri.

⁵ Se ha observado que el poema se desarrolla fuera de un espacio concreto, de tal manera que si no fuera por el título se ignoraría que se desarrolla en Chile.

⁶ “Lautaro era una flecha delgada. / Elástico y azul fue nuestro padre. Fue su primera edad sólo silencio. / Su adolescencia fue dominio. / Su juventud fue un viento dirigido. / Se preparó como una larga lanza. / Acostumbró los pies en las cascadas. / Educó la cabeza en las espinas. / Ejecutó las pruebas del guanaco. / Vivió en las madrigueras de la nieve. / Acechó la comida de las águilas. / Arañó los secretos del peñasco. / Entretuvo los pétalos del fuego. / Se amamantó de primavera fría. / Se quemó en las gargantas infernales. / Fue cazador entre las aves crueles. / Se tiñeron sus manos de victorias. / Leyó las agresiones de la noche. / Sostuvo los derrumbes del azufre. / Se hizo velocidad, luz repentina. / Tomó las lentitudes del otoño. / Trabajó en las guaridas invisibles. / Durmió en las sábanas del ventisquero. / Igualó la conducta de las flechas. / Bebió la sangre agreste en los caminos. / Arrebató el tesoro de las olas. / Se hizo amenaza como un dios sombrío. / Comió en cada cocina de su pueblo. / Aprendió el alfabeto del relámpago. / Olfateó las cenizas esparcidas. / Envolveró el corazón con pieles negras. / Descifró el espiral hilo del humo. / Se construyó de fibras taciturnas. / Se aceitó como el alma de la oliva. / Se hizo cristal de transparencia dura. / Estudió para viento huracanado. / Se combatió hasta apagar la sangre. / Sólo entonces fue digno de su pueblo”.

En el libro ya mencionado, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, nuestro filósofo recupera en diversas partes a Bilbao, a propósito de otros temas: sobre “el legado”, sobre “la denuncia y crisis del concepto”, cuando analiza a Vaz Ferreira o cuando nos habla de las ontologías contemporáneas, como también acerca de las formas de paternalismo. Un largo etcétera deberíamos colocar aquí, pero sin extendernos demasiado y traicionando la profundidad de sus planteos, retomemos algunos de esos espacios filosóficos, por breves que debamos ser.

Es de recordar que Roig meditó sobre el tema del legado y el ambiguo o mal uso que se le había dado. Es un hecho indiscutible para él, “que existe en toda sociedad una transmisión y recepción de bienes, de valores y junto con ellos, de sistemas de vida, que integran una cultura, tomando esta palabra en su sentido más amplio, mediante los cuales esa sociedad se autoconoce e inclusive subsiste” (Roig, 1981a, p. 45). Pero el problema está en dar a ese legado el carácter de mandato histórico irrevocable, que debe ser aceptado sin más, con lo cual se deshistoriza al propio legado y a sus supuestos herederos, concebidos como entes pasivos, negando el hecho mismo de la transmisión, inserto en la dinámica tempo-espacial. En la apelación al legado, para Roig, se ha producido, innumerables veces, una negación del devenir y del acontecer, como del aplastamiento de iniciativas renovadoras, por lo cual se lo ha utilizado ideológicamente en detrimento del cambio y de las formas de participación activa en las sociedades. Si hemos adelantado que Bilbao fue un joven “díscolo” en sus formas de denuncia, es claro que operaba en él una forma selectiva de aceptación o negación de las herencias culturales, atento a sus miras liberadoras, que clamaban por una conciencia de alteridad y requerían de su reconocimiento. La impugnación de los modos de organización social fue una expresión de no sentirse determinado por legado alguno y de someterlos, en todo caso, a un examen sobre qué debía mantenerse y qué debía cambiar.

Por otro lado, Bilbao se le presenta a Roig como un pensador que resquebrajó la pseudo organización existente mediante la afirmación de la americanidad y del sujeto portador de una palabra, que, comenzando por los modos de enunciación y pasando por aquel conjunto de señalamientos con destinatarios bien definidos, tuvo una visión que de por sí negaba aquellas ontologías que vieron en América un vacío, una reproducción defectiva de lo europeo, o bien una etapa prematura de la humanidad, con lo cual venía a negarse el *status* ontológico de sus habitantes. Que Bilbao invocara la fertilidad de las tierras, la magnificencia de la naturaleza, el arrojo de los araucanos, o cualquier otro aspecto, no implicaba ninguna forma telúrica de interpretación, sino, antes bien, el juicio de la razón puesta en práctica a partir de las necesidades de los habitantes. En otras palabras, subvirtiendo lo establecido, que sometía o cosificaba el valor real de los seres humanos como tales. El tema se vincula, además, con el derecho al auto-gobierno, sin mediaciones, en oposición a visiones paternalistas en las cuales se movieron las potencias colonialistas y los estamentos neocoloniales en la primera parte del siglo XIX, de las cuales Bilbao fue testigo y crítico. Y, también, no es menos cierto, de la organización familiar, tan imbuida a veces de “legados” inamovibles, con la figura del padre o del hermano mayor, como regidores de destinos, que luego eran trasladables al espacio público. Así, legitimador de proyectos sociales venturosos, no puede sorprendernos que Roig se refiriera tantas veces a ese Francisco que había conocido el extrañamiento desde niño, cuando acompañó a su padre –político pipiolo– al destierro en el Perú; país al que regresaría, ya adulto, en similares condiciones. Coherentemente, creció y murió agitando las mismas causas revolucionarias.

Si hemos hablado de epígrafes como literales puertas de entrada en estos temas, podemos decir, ya para finalizar, que nuestro querido Prof. Arturo Andrés Roig fue quien nos condujo –pese a nuestras limitaciones– al conocimiento de estas personalidades decimonónicas,

aunque todavía tengamos tanto que aprender de lo que nos enseñó. Siempre le seremos deudores. Vaya nuestro recuerdo y homenaje, sentido profundamente.

Muchas gracias.

Bibliografía

JALIF DE BERTRANOU, Clara (2003). *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana*. Mendoza: EDIUNC.

NERUDA, Pablo (1950). Educación del Cacique. En *Canto General [1938-1949]*. Edición privada. México: Talleres Gráficos de la Nación. Recuperado de: <http://www.neruda.uchile.cl/obra/obracantogeneral20.html>

ROIG, Arturo (1972). *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. Biblioteca Cajica de Cultura Universal, n° 105. México: Editorial José M. Cajica Jr., S. A

ROIG, Arturo (1981a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Col. Tierra Firme. México: Fondo de Cultura Económica.

ROIG, Arturo (1981b). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. Col. Nuestra América, n° 4. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ROIG, Arturo (1984). Notas para una lectura filosófica del siglo XIX. *Revista de Historia de América*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, (98), julio-diciembre, 143-167.

ROIG, Arturo (2008a). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.

ROIG, Arturo (2008b). *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

TABOADA, Hernán G. H. (2011). Naturaleza, criollos y ciudades. *Cuadernos Americanos*, 2 (136), abril / junio, 163-181.

Arte y Liberación de Nuestra América

Bases teóricas en el pensamiento de Arturo A. Roig

Eduardo Peñafort

Universidad Nacional de San Juan

Tanto por sus obras, como por la proyección de ellas en los campos de la literatura, la arquitectura y el urbanismo, las artes plásticas y los medios de comunicación social¹, Arturo A. Roig ocupa un lugar destacado en la Historia de las Ideas Estéticas Latinoamericanas. Horacio Cerutti Guldberg (2006) identifica dos superficies de emergencia discursiva de las mismas: la crítica al *estetismo* en la Historia de las Ideas Latinoamericanas y el texto “Arte impuro y lenguaje: bases teóricas e históricas para una estética motivacional”². Las tesis expuestas en el último, ponen de manifiesto que los problemas estéticos forman parte de la arquitectónica del pensamiento roigiano, ya que su tematización es realizada en forma articulada con los tópicos centrales: temporalidad, la liberación y la valoración de la existencia humana en nuestra América.

Nuestra exposición resume consideraciones realizadas en dos estudios referidos a la problemática estética actual, los que forman parte de los Proyectos “La experiencia política del arte. Lo estético en la

¹ Se pueden encontrar las obras conexas con la temática referenciadas en el Repertorio elaborado por la Dra. Marisa Muñoz.

² Ponencia leída en el Primer Coloquio Internacional sobre Arte Latinoamericano, Gestión Cultural y Medios de Comunicación, realizado entre los días 31 de julio y 2 de agosto del 2003, en la Facultad de Artes y Diseño, Universidad Nacional de Cuyo. Se ha publicado en distintos medios. Las citas se realizan sobre la versión: Roig, 2004.

sociedad de masas” (2009-2011) y “La experiencia política del arte. Lo estético en la sociedad de control” (2012-2013), acreditados en el Programa de Investigación “El discurso filosófico: métodos de análisis” del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan.

La participación en este volumen constituye una instancia propicia para expresar la gratitud como ex alumno del Prof. Arturo Roig, tanto por el ejercicio ejemplar de la docencia, como por el significativo legado de la experiencia pedagógica que planificó y condujo entre 1973 y 1975 en la Universidad Nacional de Cuyo. Como director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, resulta oportuno sumar en este reconocimiento su aporte a la Historia de las Ideas Sanjuaninas, la participación en las reuniones académicas y publicaciones organizadas por esta Casa de Estudios³.

La propuesta estética: el texto y los textos

A pesar de la brevedad del artículo mencionado, Roig analiza diversas teorías sobre los valores estéticos, la ontología de la obra de arte, arte e ideología a partir de la polarización entre arte puro/impuro y estética motivada/desinteresada. El marco del tratamiento lo conforman las perspectivas desarrolladas en la Historia de las Ideas Latinoamericanas, el concepto de filosofía práctica, la contraposición entre filosofía de la conciencia y filosofía del objeto.

El texto alcanza un primer nivel de unidad de sentido a través de la secuencia de nueve apartados temáticos, cada uno se abre con una pregunta cuyas respuestas se trasvasan a los acápites posteriores. Pero por otra parte, y a través de la introducción de las hipótesis analíticas

³ Cfr. Roig, 1970, 1988.

sobre el carácter mediador del lenguaje y la forma lingüística de las artes, elabora una fundamentación del discurso estético. El texto articula el mundo europeo con el latinoamericano: menciona el helenismo, pero también el arte prehispánico mexicano, a S. Mallarmé y a V. Huidobro, al Guernica y al muralismo mexicano, el arte por el arte y la artesanía. Corresponde agregar que las obras de arte mencionadas en el texto son identificadas como tales desde el régimen modernista, que desplazó la preocupación por encontrar las reglas sobre los géneros artísticos, hacia la determinación de las relaciones del arte con las luchas por la dignidad humana.

La determinación del estado del arte del problema abordado, constituye en sí mismo un objeto de interpretación, no solo resulta inactual sino en él se encuentran ausentes autores como K. Marx, G. Lukács, Th. Adorno, H. Lefebvre y G. Della Volpe, quienes han tratado los temas mencionados por Roig, así también como, en un orden más amplio, nos menciona la perspectiva sobre el lenguaje de M. Bajtín. Si bien en el artículo, Roig discute con representantes de la Estética Académica del siglo XX, a través de ellos se remonta a las fuentes (I. Kant) y a sus lectores del siglo XIX (entre otros, A. Schopenhauer). El recorte expresa el interés del autor por abordar históricamente la constitución y normatividad de la Estética.

La interpretación ajustada del texto requiere completar su lectura con otro conjunto de obras conformado por críticas artísticas, crónicas de acontecimientos de la historia cultural y los análisis de la dimensión estética de diversos pensadores. Los ejemplos y alusiones que el autor incluye en otros textos salvan la ausencia en el artículo citado de referencias a la filosofía más reciente, así también como perspectivas sobre la vida cotidiana y las necesidades estéticas en la sociedad de consumo.

El *a priori* antropológico en el discurso estético

La pregunta que abre el ensayo: “¿Puede el arte cumplir algún papel relevante en un proyecto de liberación e independencia de nuestra América?” (Roig, 2004, p. 93), se articula con un tema clásico, tal cual es la función de la formación estética en la sociedad, y con la perspectiva filosófica que estima que la *capacidad de juicio kantiana* es una facultad política (Arendt, 2003). El elogio de la creación artística latinoamericana con el que concluye la Conferencia, significa la respuesta afirmativa al interrogante sobre la relevancia del arte en Latinoamérica. Roig, aún sin mencionarlo pero en total concordancia con sus trabajos anteriores, indaga el modo en el que opera el “*a priori* antropológico” en el discurso estético, en tanto se hace cargo de los temas centrales de la condición humana.

El *a priori* antropológico guía las orientaciones del abordaje de los temas estéticos y legitima la exclusión / inclusión social e histórica de grandes sectores de la población, así como también de bloques culturales en el museo imaginario; aspectos que conforman el referencial del discurso estético.

Roig critica la reducción que el concepto de experiencia estética, de la Estética Académica, realiza sobre los sujetos concretos de la misma. Antonio Caso reserva la experiencia estética para los hombres que han asimilado la cultura europea y excluye a quienes forman parte de la raza americana arqueológica. En el caso de Ortega y Gasset, es conocida la relación entre arte inhumano y la elite de hombres egregios.

Pero, así como el *a priori* antropológico genera redes de exclusión, su crítica puede subvertir el estado del discurso e instalar un nuevo orden. Como sostiene O. Schutte (1992) a propósito de Mariátegui, Roig es consciente de lo polémico que significa la incorporación de Nietzsche en su discurso, pero al igual que el peruano, encontró una perspectiva que resulta operativa para abordar el valor de lo propio a

partir de la descripción de la crisis de la cultura europea⁴. Por su parte, David Cortez (2005) señala que Roig se apoya en los textos nietzscheanos porque le interesa fundar su posición en una crítica radical de la filosofía de la conciencia.

Fabio Moraga (2002) agrega que Mariátegui recurre a Nietzsche para sostener la idea que la identidad personal y comunitaria requiere una raíz infinita de carácter mítica que es satisfecha por el arte. En esa dirección la lectura que realizó Mariátegui de Nietzsche cumple una función para reconocer la fuerza creativa de la cultura propia. Roig sostiene que ambos pensadores apoyan la experiencia estética sobre el suelo de la vida⁵. Nietzsche rechazó la idea sostenida por la Historia del Arte del siglo XX acerca del valor absoluto de la producción de los pueblos denominados “artísticos”, sostuvo que la barbarie es creadora y vitaliza la experiencia de los pueblos civilizados. Desde este punto de vista, el desplazamiento que ha sufrido la producción artística latinoamericana puede ser cuestionado y salvado.

Desde mediados del siglo XVIII, a pesar de las divergencias entre las diversas orientaciones, la Estética para fundar la autonomía de la satisfacción estética se apoya sobre la analítica de la subjetividad. El autor propone como sujeto estético al hombre entero, que estima fue anticipado por J. C. Mariátegui, como ser genérico que se hace a sí mismo en la historia. Desde ese punto de vista se debe revisar los motivos de la contemplación y la creación estética. La incorporación del sujeto entero, de todos los sujetos, así también como de una situación

⁴ Este aspecto ha sido tratado específicamente por el Dr. Carlos Pérez Zabala. En este artículo, el interés de Nietzsche pasa menos por el tema de la historia y el mañana que por el tema del mito y la subjetividad. El pensamiento de Arturo Roig realizó una apropiación del pensamiento de Nietzsche divergente del *mainstream* filosófica del “fin de siglo XX” y en particular criticó las interpretaciones de lo matinal apoyadas sobre la lectura heideggeriana.

⁵ La constante referencia a existencia permite admitir la hipótesis de referencias a J. P. Sartre. En particular, corresponde recordar la incidencia de Nietzsche y Sartre en Carlos Astrada, quien también fue leído por A. Roig.

histórica y social en la experiencia estética, responde a la perspectiva antropológica de Roig, como lo han indicado certeramente G. Oviedo y E. Fernández Nadal. Ella incluye además del reconocimiento del *a priori* antropológico, la necesidad de una fundamentación epistémica. Mariátegui afirma la artisticidad desde las formas denominadas populares hasta los ensayos vanguardistas y Justino Fernández ha realizado su relato historiográfico. En continuidad con esta línea de trabajo, Roig encara la tarea de refundar el discurso estético.

Los impulsos constitutivos de la subjetividad

La piedra basal de la Estética moderna es la autonomía del objeto de estudio, la que se apoya en el análisis trascendental de la capacidad de juzgar. Para disociar lo bello y lo sublime de los contenidos conceptuales, lo útil (en el marco de la crítica a D. Hume) y lo bueno, Kant necesitó el reconocimiento de la diferencia entre la intelección, los sentimientos y la voluntad; además de la distinción entre la razón pura y práctica, el entendimiento y la capacidad de juicio (con el énfasis que requería la definición del sentido común y el gusto). En este esquema, la determinación kantiana de la experiencia estética y el juicio reflexionante reconoce un polo objetivo y uno subjetivo, aunque la objetividad se conforma a partir de las capacidades subjetivas. La objetividad requerida en este campo se identifica con la universalidad del juicio y esta, en el desinterés. Kant propone esta solución a partir del modelo aportado por la filosofía política de J. J. Rousseau. En este último, los sujetos para alcanzar la ciudadanía deben resignar intereses individuales, por ello la sociedad de derecho y del bien común se conforma a partir de la armonización de lo singular y lo universal. Sin embargo, la postulación de la voluntad general trunca dicha relación a partir del principio abstracto de la igualdad.

En la aplicación estética, la contemplación es definida como una satisfacción subjetiva, cuyo correlato objetivo se define por la oposición

a la particularidad de los juicios de interés. En esta última determinación, Roig presta atención al desinterés puesto que desde él se establece la diferencia entre lo bello y lo agradable (deleite subjetivo) y bueno (interés objetivo).

El desinterés de la contemplación, que constituye en la Modernidad la condición de posibilidad de toda experiencia estética, otorga una finalidad *sui generis* a lo contemplado (la finalidad sin fin) y torna inesencial la existencia misma del objeto. Roig denomina *adiáfora* (ἀδιάφορος)⁶ a la abstracción de la existencia de los objetos de la experiencia estética y, como Y. Acosta (2006) sostiene, constituye una finalidad, cuyo contenido consiste en instalar los límites a la sensación y al deseo.

Roig desde el cuestionamiento de la diferencia entre arte impuro y puro, realiza la crítica al desinterés que culmina con el rechazo de la ausencia de existencia y finalidades en el juicio estético. El sacrificio de los intereses termina por hacer desaparecer las relaciones con la existencia, por ello la conciencia estética se convierte en una abstracción con efectos sobre la concepción del sujeto y la organización social. Esta abstracción se consume en la estética de Schopenhauer, quien separa la voluntad del placer estético y propone como valor estético la pérdida de propósitos humanos. Por otra parte, el desinterés no solo es un absurdo, sino también supone la negación de la objetividad de las relaciones sociales implicadas en la relación estética, se oculta el aspecto mercantil de las obras y las jerarquías laborales.

El rechazo de la indiferencia por Roig es la base de su postulación de una Estética de motivos, que se debe remitir a un paradigma distinto del Moderno, puesto que instala la experiencia estética en la existencia. La recuperación de la totalidad de la existencia la realiza A. Roig en la

⁶ El significado etimológico coincide con desinterés, pero en la tradición ético-religiosa se usa para denominar a los actos no susceptibles de calificación moral.

teoría de los impulsos o fuerzas que dan sustento al ejercicio de las facultades. En el texto presta atención al *conatus* (Oviedo, 2010), de raigambre spinoziana, y al impulso estético, complementario del anterior⁷. Roig identifica el impulso creador universal y singular con la *hormé aisthété*, un término acuñado por el romanticismo para establecer la idea de un sujeto creador y activo en el que se comunica el impulso cognoscitivo y el impulso práctico⁸, cuyo desarrollo más importante se alcanzó en el marco de la filosofía de J. Fichte.

Desechada la superioridad de la producción y contemplación desinteresada, Roig incorpora a través de la *hormé aisthété*, la actividad a la prosecución de motivos diversos, cuya especificidad es replanteada desde la filosofía del objeto. En este punto se produce la ruptura paradigmática. Los conceptos de existencia, motivo y trabajo conforman la alternativa a la fundamentación kantiana.

Roig se apoya en la crítica de K. Marx a la voluntad general para asumir la refundación del discurso estético. Marx cuestionó el concepto de voluntad general e igualdad, que como la universalidad del juicio estético nunca es empíricamente contrastable. Si se disocia libertad e igualdad, se puede pensar la relación entre hombres libres y diferentes, en la que la universalidad de la vida social no anula la particularidad de la individualidad.

La objetividad y el realismo

Para la superación del dualismo entre objetividad y subjetividad, Roig recurre al argumento del joven Marx en el que reformula el

⁷ El uso de las categorías no implica que el autor asuma el uso realizado dentro del sistema original.

⁸ La relación entre la finitud y el absoluto fue tratada por Fichte, Schelling y Schiller en direcciones divergentes. Schiller plantea el concepto de impulso estético como reino de la libertad.

tratamiento hegeliano de lo bello natural. Los sentimientos de lo bello y lo sublime despejan la singularidad de la relación del hombre con la naturaleza, que en ella descubre algo diferente de la base inmediata de la subsistencia. Lo experimentado, la objetividad porta la belleza y la sublimidad, aunque acuerda con Hegel en la necesidad de un sujeto que advierta estos valores. El trabajo genera el arte y la ciencia, pero también es la base la sociabilidad. En el caso del trabajo estético, como ya lo había anticipado en relación con Nietzsche, la objetividad rompe con todas las jerarquías del trabajo artístico (arte, artesanía, arte popular, primitivo, etc.).

La reconciliación entre objetividad y subjetividad se alcanza en la forma de *lo social* y como consecuencia del trabajo. Este último, entendido como práctica que hace de la realidad una objetividad, un mundo humano. Los objetos dejan de ser *lo otro* frente a los hombres, para pasar a ser no otra cosa que *ellos mismos*, en tanto práctica, en tanto sociabilidad transformadora del mundo. Se trata de la consideración de la naturaleza humana como hecho social en el que se une lo objetivo y subjetivo, la comprensión del hombre desde su práctica, que solo es humana en tanto social. La objetividad radica en la materia y el trabajo.

A pesar de la condición de la intervención humana en la creación artística, la materia aportada por la realidad –en la objetividad de la naturaleza– constituye un elemento del arte que es conservado dialécticamente en el nuevo objeto creado. La materia es el sustrato diferencial del arte y las artes, transformado por el trabajo artístico y a partir de una relación singular entre lo individual y lo universal. Al incorporar la objetividad, irrumpen en la estética los temas conexos con la mercancía y la enajenación que abren por supuesto la posibilidad de tratar la relación entre arte e ideología, arte y realidad.

La estética motivacional de Roig reivindica el realismo apoyado en la idea de que la existencia es el horizonte desde el que se determina lo real y lo irreal. Si el concepto de realidad es un acuerdo cultural entonces sus límites son móviles y se refieren a campos tan disímiles como la realidad vivida, motivos espacio-temporales y el mundo histórico. La defensa del realismo, con evidente intención de superar la contraposición desde un punto de vista dialéctico, constituye un punto de vista singular en el debate acerca del valor del mismo entre el discurso vanguardista y algunas orientaciones de las políticas culturales de estados del siglo XX. A pesar del rechazo y la apología, en ambos casos, la línea de los argumentos se remite tanto a los efectos del realismo dentro del arte, como a los que produce en el medio histórico social. La vanguardia sostuvo que la repetición formal del realismo impedía el desarrollo de la creatividad y con ello el cumplimiento de la función emancipadora; en las antípodas los apologistas del realismo rechazaban el arte abstracto por la ruptura del sentido común y la restricción de la recepción a una elite.

El concepto de realismo no es simple ni unívoco. Como estilo, se desarrolló en el XIX y pervivió su normatividad en la exigencia de imitación de la naturaleza realizada en el ámbito de la cultura popular, el Nazismo y URSS. Agotado el realismo como estilo renovador de la tradición –con variaciones, según los diversos lenguajes artísticos se desarrolló a continuación del romanticismo y prolongó su influencia hasta el giro espiritualista– el término comenzó a ser identificado con la totalidad del arte figurativo, en el caso de las artes plásticas, y como uno de los ideales de belleza de todas las artes, en las que adopta diversas denominaciones. La identificación de realismo con el arte previo a las vanguardias, concretada teóricamente en la primera mitad de siglo XX, constituye una ampliación conceptual que incorpora aspectos muy diversos en la lógica de la mimesis.

Corresponde tener en cuenta la tesis sostenida por J. Rancière (2009), aunque se estima que el ideal realista se expande dentro del régimen mimético del arte y el régimen estético del arte, para poder replantear sólidamente la noción de realismo. El autor francés ubica el final del primero a mediados del siglo XVIII, pero se estima que como un paradigma de belleza persiste en los dos últimos siglos. La idea de un orden universal hegemónico no se corresponde con la totalidad cultural. La idea que el realismo subsiste dentro del régimen estético del arte⁹, exige la reconsideración conceptual y axiológica del concepto. Como L. J. Guerrero sostuvo, el estilo realista propone que la belleza se alcanzada cuando se incorporan figuras a la configuración significativa que constituye la obra de arte. Pero a partir de la ruptura provocada por el arte abstracto, el realismo se define por la disponibilidad de la obra de arte para “establecer relaciones con lo real” en un plano diferente a la normativa de un sistema de representación.

Lenguaje y Realidad

Lo real es referente de la existencia, el artista mira y enriquece lo real en la construcción de la objetividad. La disponibilidad supone la corrección del concepto de realidad, la ficción y la fantasía abren nuevos ámbitos de experiencia, puesto que a través de ellos se amplía la objetividad. Lo real no vivido, no sentido, no conceptualizado es irreal, cuando el arte lo devela o crea pasa a formar parte de lo objetivo y de la existencia. La riqueza ontológica de la obra de arte no adviene de la relación con el ser, sino por la forma en que plantea la objetividad. La belleza es producida para revelar algo, es realista porque responde a motivos, que se despliegan en una franja muy ancha que va desde la

⁹ La contraposición entre *aíthesis* y *mímesis* en J. Rancière se identifica con dos regímenes y con dos épocas históricas, y posee un marcado carácter sociológico.

existencia individual hasta los más importantes ideales de la humanidad.

En este punto, Roig realiza una lectura de los fundamentos del régimen estético del arte, de la producción vanguardista en forma paralela a la lectura de S. Mallarmé. El realismo no coincide con la imitación de la naturaleza y tanto el poeta francés como Huidobro o Picasso establecen relaciones con la realidad. El propósito de estos autores, considerados como opuestos al realismo, fue problematizar desde distintos ángulos la representación y el concepto mismo de realidad.

El reconocimiento estético de las vanguardias no significa la admisión de la totalidad de sus poéticas, en particular cuando ellas se anclan en el concepto de arte puro. Roig critica la suspensión de la existencia y la supuesta aristocracia de las poéticas vanguardistas, a las que interpreta desde la dimensión ideológica del arte. El ideal estético como ausencia del compromiso sentimental con lo representado, la realidad vivida y los nexos de sentido con la existencia constituyen formas ideológicas de dividir lo real, situación que tipifica una partición de lo sensible en el sistema de Rancière, cuya crítica permite la irrupción de lo político en el arte. Este aspecto justificaría establecer la relación entre arte y vida cotidiana, clave para repensar la esteticidad en un sentido radical. Se estima que los trabajos realizados con Daniel Prieto Castillo en la década del 70 y el 80 avanzaron en esa dirección.

La partición de lo sensible en real e irreal, base de las posiciones realistas y anti-realistas, es abordado por el Roig a partir de la tesis del arte como lenguaje¹⁰, para responder a la pregunta: ¿cómo significa el arte?

¹⁰ A partir de la década de 1970, los desarrollos de la filosofía del lenguaje y, en un sentido más amplio, el giro lingüístico constituyen un elemento esencial en el pensamiento de Arturo Roig.

La preocupación se remite a caracterizar diversos tipos de lenguajes artísticos y describir las relaciones entre los mismos y con los lenguajes no artísticos. La construcción de la objetividad por medio del lenguaje no solo posee límites entre su traductibilidad, sino que crea diversos valores de verdad. Las fronteras, sin embargo, no impiden las descripciones metalingüísticas y la influencia de uno sobre otro. De este modo y, en particular, sobre la relación entre el lenguaje artístico y filosófico, para Roig es necesario superar la ontologización del concepto de Hegel y el anti-intelectualismo de H. Bergson (la inadecuación con los datos de la intuición).

Al respecto, Roig realiza una apostilla a las conocidas tesis de Ortega y Gasset sobre la metáfora. El autor español realizó el examen del valor de la metáfora en el lenguaje filosófico, en principio en relación con los textos nietzscheanos, aunque posteriormente –como también lo ha planteado P. Ricoeur– lo expande al plano epistemológico y ontológico. Ortega y Gasset distingue entre la metáfora literaria y la metáfora filosófica, en la primera se parte de la verdad para alcanzar la poesía (a este proceso Roig lo denomina evasión), mientras que en la filosofía la metáfora es una forma de llegar a la verdad. Este aspecto es severamente cuestionado por Roig puesto que en tanto no coincide lo real con la objetividad, la metáfora es una forma singular de objetivización, de producir sentido, sobre un trasfondo que siempre aparece como opaco.

Como todo lenguaje, el arte es mediación de posibilidades de la condición humana, diversificada en los distintos lenguajes, según las estructuras de los mismos y sometidos a una dialéctica de traductibilidad / intraductibilidad. La particularidad del lenguaje del arte radica en la forma que otorga vida y goce a la vida. Los fines de la vida constituyen la fuente de los motivos del arte y la creación. El arte tiende a aumentar el interés en la vida, contribuir con el goce de la misma e impulsar el conocimiento. Como el arte da vida a la experiencia

del mundo y llena de vitalidad a la vida misma, la creación y la recepción estética trascienden cualquier especificidad de las facultades. Para Roig, el arte reúne racionalidad e irracionalidad, existencia y contingencia, materia y espíritu, lo bello y lo repugnante, la indignación y el contento. Sin embargo, dentro de este complejo relacional es posible alcanzar un plano de especificidad. La unión de lo singular con lo universal en la experiencia estética se encuentra en un nivel superior que la propuesta de Platón y Hegel, entre otros motivos por el efecto sobre la temporalidad del discurso.

Roig sostiene que el arte se relaciona con la vida, desde lo inesperado (Roig, 2004), la novedad libera la creación de la dialéctica forzosa, abre el tiempo. Si la historia no tiene un destino prefijado, las obras admiten ser juzgadas desde el cumplimiento de la función utópica, en tiempos y espacios acotados.

La Estética y la Filosofía práctica

Admitida la capacidad comunicativa del arte, al autor le interesa atender a los actos productores de la cultura, a los sujetos creadores, inserto en un contexto específico del conflicto social en la historia donde se dirime el sentido. Como se ha visto, desde el *a priori* antropológico ha recuperado la producción de Latinoamérica y los sectores oprimidos, puesto que apoyado en Martí, Roig acuerda en que: “los que no tienen nada que perder, como se caracterizaba a los míseros en épocas pasadas, suelen proceder con una radicalidad creadora, por lo mismo que no padecen de las mismas mediaciones sobre las que han organizado su objetividad los sectores dominantes” (2002, p. 136). Pero la propuesta estética se hace cargo de la heterogeneidad de la objetividad de la barbarie: la alienación y la autenticidad son universales, por ello se extienden a la totalidad social. La liberación se alcanza en las fisuras de la opresión objetiva y frente a ella, la

producción estética de vanguardia, según como se articule con la objetividad, también se contribuye con la liberación.

La relación entre arte y libertad se plantea en el nivel mismo de los principios de la Estética, pero posee diferencias con la propuesta incluida en el texto fundacional del paradigma *Cartas para la educación estética del hombre* de F. Schiller. Para Roig, aunque el arte es una dimensión de la vida social y lo político no se identifica sin más con el estado, no se trata de un ejercicio caracterizado por el juego que contribuye a la racionalidad, con los matices que adquirió después de la Revolución Francesa. La relación entre experiencia estética y liberación / emancipación, el paso de la libertad a la liberación, constituye pues una crítica a la abstracción de la existencia estética. Para Caso el arte es liberador: cuando es culto y puro, mientras que no lo es cuando se trata de expresiones vulgares, primitivas o impuras. Ortega y Gasset desarrolló la idea de libertad de los hombres egregios, juntamente con el rechazo a las producciones de la sociedad de masas, encargados del destino de Europa. Roig pone de manifiesto que para ambos autores la libertad se alcanza cuando se rompen los nexos con la vida, aunque ellos aparecen subrepticamente en la ideología o en la conversión de toda la experiencia en ideología.

Así, el arte, que libera de la no-libertad, es guía para la acción de autonomía y autodeterminación humana porque igualmente comporta una dimensión social o institucional en mira al descubrimiento y educación de la sociedad libre que incluye, por supuesto, la libertad política. Si bien este tópico se despliega en múltiples sentidos, se estima que alcanza un punto de inflexión en la crítica a la teoría de las necesidades propuesta por J. Baudrillard (Roig, 2002). Para Roig todas las necesidades están mediadas culturalmente, pero existen algunas que quiebran lo ideológico, por ello no es posible medir las necesidades por los valores, no se trata de preferencias axiológicas. En este punto es posible pensar en términos de una filosofía práctica, en la que se

encuentran los fundamentos de la moralidad y la estética de los motivos.

Conclusiones

La lectura ha intentado mostrar que la producción de Arturo Roig sobre el campo estético es más que una deriva previsible en la conciencia de un humanista latinoamericano del siglo XX. Como varios de ellos, busca un lenguaje para hablar situadamente del arte, pero advierte su intento de replanteo disciplinar, articulación de las reflexiones con los desarrollos teóricos fundamentales y ubicación en la arquitectónica de su pensamiento.

La resolución de la posible contribución del arte a la liberación de nuestra América, que constituye la cuestión del artículo analizado, le requirió invalidar la abstracción de la conciencia estética –con ello el fundamento de la estética– y encontrar una descripción de la experiencia estética alternativa; pero la defensa de una estética de motivos, no solo constituye un tópico intradisciplinar, sino que requiere un proceso análogo al realizado para redefinir la moral. En esa dirección, las ideas estéticas, para seguir con la indicación del autor, se deben interpretar en relación con la Filosofía Práctica. La Estética se plantea desde el horizonte del saber práctico-moral, mucho más amplio que la disciplina; pero no elude la especificidad del objeto de estudio y la argumentación, singularizada por una lectura propia de la inversión calibanesca, común a varios de los principales textos de Roig.

Roig apela al paradigma de la finalidad, en el que el arte y la estética se pliegan al finalismo de la vida, que requiere una remisión a la moralidad y al discurso antropológico. Dado que su posición confronta con el rechazo del fundamento antropológico de la Estética realizado por Th Adorno y, la más radical crítica a la Antropología de M. Foucault, constituye el punto a desarrollar con mayor contundencia,

se cuenta sin embargo con la postulación de la relación entre arte y temporalidad, ineludible, como la caracterización de las necesidades estéticas en cualquier desarrollo latinoamericano.

La observación minuciosa, la antropofagia, la crítica y discusión propuestos como modos de recepción de la obra de Roig, requieren expandir las tesis sobre los diversos campos del pensamiento filosófico, puesto que si bien se han realizado numerosas aplicaciones a la investigación estética, se estima necesario un trabajo sobre el discurso estético equivalente al que Roig realizó sobre la Filosofía de la Historia. Particularmente, se estima necesario revisar el concepto de temporalidad en relación con la función poética e inferir de ella consecuencias sobre la pertinencia de mantener la categoría *arte* en relación con las artes.

Aunque excede los márgenes impuestos a esta presentación, es necesario señalar que los aportes a la Estética Latinoamericana marcados por la intención de valorar lo propio y no anular la emergencia en una sedicente universalidad, si bien se remontan a orígenes biográficos, también manifiestan en Arturo Roig el compromiso con la unidad latinoamericana, la resistencia a las dictaduras y la defensa de los derechos humanos.

Bibliografía

ACOSTA, Yamandú (2006). Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Año 7, (8), 55-78. Mendoza, Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA-CCT-CONICET.

ARENDDT, Hannah (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós,

BIAGINI, Hugo (2009). Nicanor Larrain y su utopía endógena. En P. Vermeren y M. Muñoz (Comps.). *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*. Buenos Aires: Colihue.

CASTILLO F., Gabriel (1998). América Latina como aporía: las estéticas nocturnas. *Aisthesis*, (31).

CASTRO GÓMEZ, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (2006). Elementos y sugerencias para una historia de las ideas estéticas en nuestra América. *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos*. Vol. 1, 299-313.

CORTEZ, David (2005). La recepción de F. Nietzsche y el mito de Dioniso en los discursos latinoamericanos de identidad. *Procesos*, Revista Ecuatoriana de Historia, (22), 137-151.

MAHR, Günther (2003). El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8(20), 30-51.

MARX, Karl (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue Clásica.

MORAGA, Fabio (2002). Nietzsche y los intelectuales de la izquierda latinoamericana, 1900-1936. *Estudios*, (64-65), 179-208.

OVIEDO, Gerardo (2010). Arturo Andrés Roig, lector de Spinoza. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Año 12, (1). Mendoza, Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA-CCT-CONICET.

PÉREZ ZAVALA, Carlos (2005). *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto, Córdoba: Ediciones del ICALA.

RANCIÈRE, Jacques. (2009) *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: Arcis-Lom.

ROIG, Arturo A. (1970). La filosofía de la Historia de Benjamín Sánchez. *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*. Mendoza, Instituto de Filosofía, (6), 177-202.

ROIG, Arturo A. (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROIG, Arturo A. (1984). *Narrativa y cotidianidad: la obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito: Editorial Belén.

ROIG, Arturo A. (1988). El Facundo como anticipo de una teoría del discurso y de una semiótica. *Revista Argentina de Lingüística*, Mendoza, 4 (1-2), marzo-setiembre, 119-126.

ROIG, Arturo A. (2002). *Ética del poder y la moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo A (2004). Arte impuro y lenguaje: bases teóricas e históricas para una estética motivacional, *Utopía y praxis latinoamericana*. Año 9, (24), enero-marzo, 93-109.

SCHUTTE, Ofelia (1992). Nietzsche, Mariátegui y el socialismo. ¿Un caso de “marxismo nietzscheano” en el Perú? *Anuario Mariateguiano*, (4), Lima, Amauta.

El reconocimiento de la presencia africana

Dina V. Picotti C.

Universidad Nacional de Gral. Sarmiento

Quisiera rendir cálido y sentido homenaje al maestro Arturo Roig, infatigable y leal pensador de la experiencia histórica latinoamericana, aludiendo a una preocupación acerca de la cual dialogamos en más de una oportunidad: la deuda que en gran parte aún detentan nuestros países con respecto al reconocimiento y valoración de la presencia negroafricana, y en consecuencia la de la educación y de los estudios latinoamericanos para con lo que se ha llamado la tercera raíz de Nuestramérica. El autor de esta última denominación, José Martí, ya se había referido, sin embargo, en temprana época de luchas independentistas a la importancia de tal presencia y a su protagonismo (Martí, 1977, p. 26-33). Simón Bolívar también aludió a ella significativamente y dio testimonio de una contribución esencial que le permitió continuar con las luchas de liberación (Bolívar, 1975, p. 216-247)¹.

De los diversos movimientos sociales, que en el actual orden de mundo han venido reclamando sus derechos, surgió la exigencia crítica de planteos alternativos: a partir de las identidades étnicas y sociales,

¹ Simón Bolívar conservó toda su vida un gran agradecimiento para con Alexandre Petión, uno de los luchadores por la independencia de Haití, quien no solo le dio apoyo militar, sino la estrategia política para el triunfo, solicitando a cambio la abolición de la esclavitud. Bolívar cumplió, expresando ante los legisladores del Congreso de Angostura: "Imploro por la abolición de la esclavitud como lo haría por mi vida" y calificando a Petión de «magnánimo» y de «primer bienhechor de la tierra a quien un día la América proclamará su Libertador».

los estudios de género, los estudios culturales y poscoloniales. Tomemos por ejemplo un área todavía poco conocida y asumida como es la afroamericana, que sin embargo estuvo y continúa estando muy presente en todos los ámbitos de nuestra sociedad y cultura –el lenguaje, la economía, la organización socio-política, el arte, la religiosidad, las costumbres–, desde la llegada de los negroafricanos, sobre todo a través del proceso de esclavitud, hasta el presente a través de sus descendientes y de las nuevas inmigraciones del África subsahariana y de países americanos. Los movimientos sociales afroamericanos han sido actores centrales en escenarios de poder modernos. Si se considera la globalización como un proceso de largo plazo, articulado por una matriz histórico-mundial, que puede conceptualizarse como lo ha propuesto Aníbal Quijano con la noción de colonialidad del poder-saber, definida principalmente como una dinámica de dominación-explotación-conflicto en cinco áreas básicas de la vida social –la autoridad, el trabajo, la naturaleza, el sexo y la subjetividad, entre ellas la raza como un eje de articulación fundamental–, los primeros movimientos mundiales para la justicia y la democracia fueron las luchas contra la esclavitud y el movimiento abolicionista (Quijano, 2000).

La importancia histórico mundial de las resistencias y acciones colectivas negras tiene relación directa con la centralidad de las calificaciones y estratificaciones raciales y los regímenes racistas en la constitución misma de las estructuras modernas coloniales de poder y conocimiento, que se articulan en instituciones claves, como en las divisiones del trabajo en la economía y el mundo capitalista, las dimensiones del estado moderno, las configuraciones occidentales de conocimiento y las definiciones étnico-raciales de las categorías modernas del ser y de la subjetividad. Considerando el producto desigual de los efectos acumulados y combinados de la agencia histórica negra y de sus acciones colectivas en el continente americano

y más allá de él, los movimientos afroamericanos siguen siendo protagonistas claves en las luchas globales por la libertad y la igualdad. Podemos distinguir con Agustín Lao² cuatro ciclos principales que corresponden a cuatro coyunturas histórico-mundiales críticas:

1) El primero alcanza su punto álgido en la ola de revueltas de esclavizados en el s. XVIII, cuyo punto culminante fue la revolución haitiana (1796-1804), la más profunda de la época tanto en intención como en logros, por haber derrotado la esclavitud y el colonialismo francés, y alcanzar grandes repercusiones en todo el continente americano, inspirando las resistencias de esclavizados, negros libres y mulatos y exacerbando los miedos en los amos y los estados coloniales. Ello a su vez marcó el comienzo de la política negra como dominio explícito de identidad y derechos y como proyecto de emancipación. Es el primer gran momento de luchas por la liberación negra en el continente y en la diáspora africana global, la aparición de una política de solidaridad entre negros, indígenas y todos los pueblos por la emancipación, sobre la base de las concepciones vernáculas de democracia y libertad. Puede considerarse al movimiento abolicionista como el primer gran esfuerzo organizado en aras de la justicia global, las revueltas modernas de esclavizados como el pilar de una constelación de luchas que conformaron la primera ola de movimientos antisistémicos en la modernidad capitalista.

2) Un segundo período, entre la primera y la segunda guerras mundiales europeas, las revoluciones rusa y mexicana y la gran depresión de los años treinta, fue un tiempo de consolidación de los movimientos políticos, culturales e intelectuales negros en el Atlántico, que configuró una suerte de cosmopolitismo afro aún vigente en nuestra época. Es el surgimiento del panafricanismo como un movimiento transnacional de gran envergadura e influencia, a pesar de

² Hemos tenido muy en cuenta el planteo detallado y clarificador de Agustín Lao.

sus diferencias y contradicciones; de apogeo de la Asociación Universal para el Mejoramiento Negro (UNIA), que continúa siendo la más numerosa organización transnacional de la diáspora africana; del nacimiento del marxismo negro como movimiento político; de la política cultural modernista negra del Renacimiento de Harlem, la aparición de las vanguardias estético-políticas en Brasil y Cuba fundamentándose y celebrando las formas culturales afrodiaspóricas, el surrealismo negro y el movimiento de negritudes en la zona francófona de la diáspora africana de Francia, África y el Caribe, que articularon sus propias redes de cosmopolitismo y sus sueños de libertad, con figuras intelectuales y políticas histórico-mundiales como Aimé Césaire y Frantz Fanon; las primeras organizaciones políticas nacionales afroamericanas como el Partido Independiente de Color en Cuba (1908-1912), el Frente Negro Brasileiro (1930) y la Asociación Nacional para el progreso de las Gentes de Color (NAACP) en los Estados Unidos de N. A. desde 1909.

3) Un tercer período, desde la posguerra de la Segunda Guerra Mundial hasta la ola global de movimientos antisistémicos de los años sesenta y setenta, aproximadamente entre 1945 y 1955, se caracterizó por un ciclo de luchas por la descolonización de África, Asia y el Caribe y de movimientos contra el régimen de Jim Crow en el sur de los Estados Unidos, cuyo impresionante crecimiento representó uno de los ciclos de protesta más fuertes en la historia moderna, que finalmente produjo el desmantelamiento legal y un importante despertar político y cultural contra el racismo sureño. La conferencia de Bandung, Indonesia, en 1955, representó el clima de la política anticolonial antirracista de liberación nacional que buscaba cambiar el equilibrio del poder mundial, desafiando la primacía de Occidente y favoreciendo el surgimiento de los ‘países no alineados’ y el empoderamiento de los ‘pobres de la tierra’, de la zona que vino a llamarse el ‘tercer mundo’ conformada por Asia, África y América Latina. En 1968 la conferencia

de La Habana, Cuba expuso la bandera del tricontinentalismo para articular una política de liberación desde el lugar principal de los tres continentes; en el mismo año 1968 la acción combinada de los movimientos sociales da lugar a una revolución del sistema-mundo, frente al poder global y presentando alternativas populares.

En la coyuntura histórico-mundial de los años sesenta, que se puede ubicar entre 1955 y 1975, el eje principal de los movimientos afroamericanos se sitúa en los Estados Unidos e inspira las luchas de liberación negra en toda la diáspora africana y en la misma África, como por ej. la lucha contra el apartheid en Sudáfrica; en un segundo momento de este período, 1968-1975, el Movimiento Negro de Liberación acuñó la expresión ‘poder negro’, que luego se tradujo en ‘poder femenino’, ‘poder indígena’, ‘poder chicano’, etc. inspirando y prestando un lenguaje político a los nuevos movimientos sociales que fueron surgiendo; tuvo una gran influencia en el resto del mundo con la proyección de figuras como Malcolm X y Martin Luther King, organizaciones como la Panteras Negras, el Comité Coordinador Estudiantil No Violento (SNCC), la Liga de Obreros Negros Revolucionarios, el Movimiento de Acción Revolucionaria, hasta la recepción global de la política cultural ‘lo negro es hermoso’. Esta ola de movimientos antisistémicos de fines de los años setenta se correspondió con una crisis de la hegemonía estadounidense, que se revelaba en la derrota política y militar de Vietnam, y con una recesión económica mundial, expresada en la crisis petrolera de 1973, crisis global de acumulación del capital, las que configuraron lo que se ha denominado una ‘nueva guerra de clases’ y la búsqueda de reestructuración, originando el neoliberalismo de fines de los años setenta y comienzos de los ochenta.

4) Un cuarto período, de fines de los años ochenta y principios de los noventa hasta el presente, se distingue por el surgimiento de una serie de movimientos sociales contra los efectos negativos de la

globalización neoliberal y en particular por la aparición de los movimientos negros e indígenas. Surge un nuevo imperialismo estadounidense, por ej. con las invasiones de Granada y Panamá en 1986 y 1988 y la primera guerra con Irak en 1991. Con el fin de la fascinación de las políticas de estado neoliberales, emergen movilizaciones contra sus efectos negativos económicos y políticos como el Caracazo de 1989 en Venezuela, el levantamiento zapatista en enero 1994 y su confluencia estratégica con la firma del Acuerdo de Libre Comercio de Norte América, las protestas masivas contra las reuniones de la Organización Mundial del Comercio en diciembre 1999 en Seattle; es época también de la revolución pacífica que dismanteló el bloque soviético, exacerbando la crisis del llamado ‘socialismo actualmente existente’. Tres referentes principales para los movimientos negro e indígena en nuestro continente fueron la reforma constitucional colombiana de 1991 declarando al país pluriétnico y multicultural, la campaña contra la celebración en 1992 de los 500 años del mal llamado ‘descubrimiento de América’ y el proceso hacia la *Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas conexas de discriminación* de 2001 en Durban, Sudáfrica (Lao, 2010).

En los años ochenta se produjo en América Latina una efervescencia de los movimientos sociales explícitamente negros o afro, un giro del lugar principal de norte a sur. Si bien existía una larga tradición de política racial en América Latina, habiéndose organizado partidos políticos de afrodescendientes como los antes mencionados en Cuba y Brasil en el primer tercio de siglo, sin embargo hasta los años setenta y ochenta la mayor participación política afrolatinoamericana se había llevado a cabo dentro de los partidos políticos principales, en su mayoría liberales y de izquierda, y la mayor parte de los esfuerzos de base desarrollado en sindicatos multiétnicos y multirraciales, en colectividades campesinas y en organizaciones culturales. Pero hacia fines de los años setenta y comienzo de los ochenta comenzó a surgir

informalmente una constelación de movimientos sociales en América Latina y en el Caribe criollo o hispano, a organizarse y tener pertinencia política en los ámbitos locales y nacionales. Muchos de los líderes que habían sido parte de la izquierda latinoamericana y se sintieron desilusionados por el racismo y el reduccionismo de clase de la izquierda blanco mestiza, cambiaron su identidad política en el momento de la descomposición del bloque soviético y la crisis del discurso socialista en general.

La influencia recíproca de los movimientos negros e indígenas que surgían juntos en este período, los liga también al surgimiento de nuevos movimientos sociales: ecológicos, de género, sexuales, culturales, étnicos no solo en América Latina sino en el mundo, que transformaron las identidades y culturas políticas, las formas y los métodos. Los movimientos negros e indígenas lograron fundar organizaciones locales de base, articular redes nacionales y transnacionales de movimientos sociales; junto con el mal llamado “consenso de Washington” hubo un ascenso de movimientos y organizaciones declaradamente negros que lideraron luchas por la identidad y el reconocimiento cultural, la educación étnico-racial e intercultural, los derechos a la tierra, la justicia económica, la integridad ecológica, los conocimientos ancestrales y la representación política; hacia los años noventa los movimientos negros e indígenas promovieron campañas para declarar a los estados latinoamericanos naciones pluriétnicas, multiculturales e incluso plurinacionales, especialmente de parte de los indígenas, desafiando a los discursos de mestizaje de la elite criolla blanca, que fueron las ideologías fundadoras de la nacionalidad desde el siglo XIX, lo que dio lugar a cambios constitucionales en Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Venezuela, Bolivia y Perú.

El proceso de organización por las Naciones Unidas de la mencionada Conferencia de Durban en 2001, sirvió de espacio

organizativo y pedagógico para la formación y consolidación de redes afrolatinas de movimientos sociales, como la *Alianza Estratégica* y la *Red de Mujeres Afro-Latinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora*, a la vez que fue motivo de controversias, en tanto los Estados Unidos, acompañados sobre todo por Canadá e Israel, abandonaron la conferencia en protesta por dos elementos que debían aprobarse, la declaración del sionismo como una forma de racismo específica contra los palestinos, y la defensa de medidas de justicia reparadora a partir del reconocimiento de la esclavitud transatlántica y sus efectos históricos como un crimen de lesa humanidad. El documento aprobado en la conferencia, la Declaración y el Plan de Acción de Durban, representó un acuerdo democrático y un programa práctico claro de medidas concretas contra el racismo y a favor de la justicia y equidad racial. La región del mundo en la que sobresalieron más sus pautas fue América Latina, donde los movimientos negros ya habían logrado importantes avances como la Ley 70 en Colombia y los Derechos a la tierra de las Quilombolas en Brasil, pero la agenda de Durban significó un salto cualitativo en la política afrodescendiente, los esfuerzos organizados y las acciones colectivas llamaron la atención de los gobiernos de la región, en su gran mayoría signatarios, y de instituciones transnacionales importantes como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, motivando una tendencia general hacia el reconocimiento por parte de los gobiernos de las especificidad de las identidades y culturas negras en la región; en varios países surgieron legislaciones especiales dirigidas a los afrodescendientes, declaraciones y medidas contra el racismo e instituciones del Estado que elaboran políticas específicas para las poblaciones negras; existe un aumento de la cantidad de dirigentes afrodescendientes tanto electos como nombrados, lo que ha permitido la organización de un Parlamento negro en la región, programas de acción afirmativa desarrollándose en Brasil y Colombia, esfuerzos legislativos y políticos para documentar y combatir el racismo institucional y cotidiano en

Brasil, Colombia y Ecuador, siendo Brasil el primer país de la región con un ministerio para la equidad racial a nivel del poder ejecutivo.

Aunque también cabe observar que estos triunfos parciales de los movimientos afrolatinoamericanos también facilitaron el surgimiento de elites negras neoliberales y conservadoras, que se burocratizan convirtiéndose en empleados o clientes de los estados y las entidades internacionales, mientras otros que obtienen algún financiamiento cuidan no obstante su autonomía organizacional y política y otros no aceptan relación alguna con entidades gubernamentales y fondos transnacionales de financiación. Ello requiere entonces un análisis más matizado que la oposición, cooptación e integración, que diferencie los actores transnacionales, – por ej. entre la Agencia Estadounidense para la Ayuda Internacional (USAID) y la Fundación Interamericana, como dos posiciones distintas en el mismo gobierno de Estados Unidos–, evalúe los efectos generales de alianzas y financiamiento con instituciones nacionales y actores transnacionales, el viraje de una política de movilización y alternativas de base popular hacia una política de acomodación e integración en redes transnacionales de gubernamentalidad neoliberal, lo que implica a su vez analizar y deslindar más detalladamente la cartografía política afrolatinoamericana bajo algunos criterios de análisis. Entre ellos, examinar cómo se entienden las posibilidades y limitaciones de la economía mundo capitalista y de cada país y región en su fase actual de globalización neoliberal, abogando por un nuevo orden económico desde el nivel local hasta el nacional y global; ello está directamente relacionado con un segundo criterio, ecológico: en vista del fracaso de los modelos de desarrollo capitalista y su correspondiente daño de la naturaleza, cuáles son las implicancias práctico-políticas de planteamientos alternativos como por ej. las propuestas del *Proceso de Comunidades Negras* a favor de un nuevo paradigma de desarrollo fundamentado en la armonía de ecología, territorio, saberes

ancestrales, identidad y cultura afro, en un contexto de autogobierno de base. Un tercer criterio se relaciona con la necesidad de un sentido claro de proyecto político, que no apueste solo a ganar puestos y espacios, obtener favores del estado vigente, a una mera extensión de la democracia liberal, sino a otro orden, que asegure derechos colectivos sociales, económicos, políticos y culturales en el contexto de una democracia radical y participativa en todos los órdenes, local, nacional y mundial. Un cuarto criterio se refiere a las cuestiones de género y sexualidad, contra el poder patriarcal, el machismo y el héterosexismo. Un quinto criterio se orienta a las políticas culturales, entendiendo la tradición y la cultura como procesos cambiantes y espacios atravesados por luchas internas, lo que supone combinar la defensa de la ancestralidad con la construcción de culturas de liberación. Todo ello implica dos asuntos fundamentales para la política afrodescendiente en general y los movimientos afro en particular: el proyecto histórico y la visión de futuro a los que se apuesta y la política de alianza con otros movimientos de acuerdo a los reclamos inmediatos y al horizonte de futuro, lo que exige formular respuestas claras a las preguntas claves de cuál ha de ser el papel de los afrodescendientes y sus reclamos en la nueva política de descolonización y liberación que crece en la región, y cómo se inscriben sus luchas y reivindicaciones en los proyectos a favor de la democratización en las esferas de justicia social, económica, política, cultural, cognitiva, sexual y de género; cómo combinar los logros obtenidos en la emergencia de política afrodescendiente y los espacios abiertos a nivel estatal y de organizaciones transnacionales, con estrategias de organización de base y reclamos de reformas radicales que muevan la agenda colectiva en aras de una sociedad más justa y equitativa desde lo local hasta lo global. Por fin, una de las tareas principales es reinventar y reconstituir la tradición de los movimientos negros como abanderados de una radicalización de la democracia, para continuar construyendo la diáspora africana como una fuerza transformadora para futuros alternativos, como una fuente de

esperanza efectiva a favor de la vida y la felicidad, “para convertir el planeta en un gran palenque de esperanza y libertad”³.

La deuda de reconocimiento a que nos referimos implica, como se evidencia, una racionalidad correspondiente, la superación de la colonialidad del saber, de una pretendida lógica normativa. Después del debate epistemológico y metodológico ya clásico, pero no por ello superado de los años sesenta, entre el explicar y comprender, que para las ciencias humanas se pudo visualizar, como aludía Ricoeur (1969), sobre todo en el ámbito de las teorías del texto, de la acción y de la historia, y del que surgía una hermenéutica crítica ante la asunción del necesario entrecruce de ambos –en tanto el explicar, que implica siempre una determinada comprensión y aporta a su vez a ella, y el comprender, que en la tarea de interpretación requiere el auxilio de explicaciones-, se imponía una “hermenéutica de vía larga”, en la propuesta del mismo autor, que pasara por la diversidad de interpretaciones y paradigmas discerniendo a través de una lectura pensante su ámbito de planteo, su respectivo aporte al mismo y también su límite. Si esta propuesta es ineludible, en tanto ella significa como diría Nietzsche, no simplemente conservar o criticar sino ‘seguir haciendo historia’, en diálogo vivo con ella, implica también dos exigencias que es preciso explicitar para mayor radicalidad y completud: 1) el seguir recogiendo y discerniendo, más allá de la así llamada cultura occidental hoy globalizada, las prácticas e interpretaciones que se producen en otros centros históricos, como otros tantos actores o protagonistas de la historia global, tienen que ser reconocidas en calidad de co-constituyentes del mundo real y ser asumidas en la práctica como tales, 2) seguir construyendo la inteligibilidad y la racionalidad con el aporte de todas ellas, puesto que si realmente son asumidas, ello significa la transformación

³ Como expresa el mismo autor.

consecuente de nuestro modo de inteligir y comprender y de nuestro modo de articular o racionalidad, originando una interlógica tanto teórica como práctica, reconfiguradora también del orden institucional y por lo tanto de mundo.

Los estudios latinoamericanos disciplinares, interdisciplinares y transdisciplinares se intensificaron y diversificaron no solo con referencia a todos los aspectos posibles de consideración de la realidad histórico-cultural latinoamericana, sino en los modos de encararlos, en medio del debate epistemológico y metodológico que ha caracterizado nuestra época y que desemboca con la misma filosofía en una noción eventual de ser y configurativa de verdad, alcanzando también una concepción narrativa de identidad. De modo que la historia, la lingüística y teoría literaria, la teoría del arte y la religión, la sociología, economía y politología, la antropología, arqueología, los estudios culturales, poscoloniales, indoamericanos, afroamericanos, inmigratorios, de identidades y movimientos sociales, etc. y sus respectivas interacciones y recíprocas influencias están ofreciendo el más vasto y detallado registro e interpretación de tal realidad, cuya verdadera asunción exigirá una adecuada correspondencia de la praxis política, para su supervivencia y despliegue.

En el ámbito filosófico cabe distinguir dos orientaciones que se diferencian, pero a la vez se reclaman recíprocamente. Por una parte, lo que ha sido denominado 'Historia de las ideas', tanto del continente en general como de los respectivos países: fue registrando planteos, autores, debates, orientaciones y movimientos referidos a los diversos aspectos de la cultura y en las diversas épocas; una tarea de registro, conocimiento e interpretación siempre necesaria e inacabada, imprescindible para poder asumir tal historia, una toma de conciencia de lo mucho pensado y de los grandes debates en todos los aspectos que cruzaron la vida de nuestros pueblos hasta los desafíos actuales. Por otra parte, se pretendió también una filosofía calificada de

‘latinoamericana’, en el sentido no solo de lograr participar con solvencia en el despliegue del pensar filosófico –la ‘normalidad filosófica’ preconizada por Francisco Romero– sino además de expresar creativamente en forma y contenido la singularidad de la propia experiencia. Es así como en los años 60, en el clima mundial de los movimientos de liberación, surge la ‘filosofía latinoamericana de la liberación’ tematizando la necesidad de desprenderse de una lógica eurocéntrica normativa que condicionaba y obstaculizaba la conciencia de la propia identidad y el despliegue concreto de la misma en todos los órdenes, emprendiendo desde su otredad un planteo crítico⁴. A partir del mismo y a través de la exploración hermenéutica de tal identidad histórico-cultural comenzó a explicitarse hacia los años 70 –aunque siempre existieron antecedentes– la idea de un propio punto de partida pensante, lo que implicaba también la transformación de actitudes, categorías y relatos filosóficos para poder corresponder a esa experiencia⁵. En los años 90 se perfila un movimiento y luego una sociedad de ‘filosofía intercultural’ por iniciativa de pensadores no europeos, entre ellos latinoamericanos, con la idea común de encarar un diálogo pensante entre los diversos centros históricos y culturas a los que pertenecían, pero que además están presentes en todas las sociedades contemporáneas; los planteos que vienen haciéndose en jornadas y Congresos y sus respectivas publicaciones, han ido señalando el carácter no solo multicultural, sino intercultural de las experiencias, las posibilidades y dificultades de un pensar que pretenda

⁴ El T.3, N.1 de la Revista *Nuevo Mundo*, San Antonio de Padua (1973), publica artículos de los miembros del grupo fundador, que aparecerán también en la obra conjunta *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. E. Dussel (1973), hoy en nueva edición, como uno de sus principales exponentes, caracteriza la filosofía latinoamericana de la liberación como praxis ético-política y lógica analéctica.

⁵ J. C. Scannone (1990), plantea un nuevo horizonte del pensar con respecto a los otros dos horizontes principales que se habrían jugado en la experiencia filosófica, el judeo-cristiano y el griego metafísico. Entre los planteos concretos en ese sentido, Carlos Cullen (1986) da cuenta de diferentes aspectos de la identidad e historia latinoamericana, así como de su pensamiento, tal como lo venía haciendo sostenidamente Rodolfo Kusch (2000), a lo largo de una prolífica obra.

asumirlo, con respecto a toda una diversidad de temáticas y la construcción interlógica de su inteligibilidad y racionalidad⁶ como resultado consecuente de tal interrelación.

En la así llamada situación posmoderna de apertura y diversidad de criterios y posibilidades pensantes e instrumentales, se presenta por cierto un panorama más favorable para que la inteligibilidad y racionalidad humanas emprendan 'las aventuras de la diferencia'(Vattimo, 1985), a pesar de un proceso contemporáneo de sistematización total que coloniza todos los ámbitos de la vida y nos evidencia la necesidad de remontarnos hacia dimensiones más originarias que recuperen el ser y sentido de los hombres y las cosas y a las diversas acuñaciones de los mismos dadas históricamente; una 'vía larga' por la que no solo se instruirán y transformarán recorriendo las diversas interpretaciones (Ricoeur, 1969) y asumiendo una noción eventual de ser y configurativa de verdad para poder dialogar con nuestros tiempos, sino además se reconfigurarán esencialmente a sí mismas en el diálogo con las diferentes voces de las identidades sociales y culturales, poniendo en juego una lógica de la alteridad y de la historia, frente a la pretendida normatividad de lo uno e idéntico, que por otra parte ya no se sostiene, ni en el ámbito teórico ni en el práctico.

Aunque el intento explícito de un pensar intercultural no está exento de dificultades, que cabe considerar y cuyo esfuerzo de superación permite ir abriendo caminos más adecuados. Se trata de un nuevo horizonte, en el que se relativiza la propia instalación pensante,

⁶ La Sociedad de Filosofía Intercultural viene publicando una serie trilingüe de trabajos al respecto (alemán, francés, inglés): H. Kimmerle / R. A. Mall (Comp.), *Studien zur interkulturellen Philosophie*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, así como la Revista internacional de filosofía *Concordia* las actas de Congresos internacionales de Filosofía intercultural y una Serie de *Monografías* relacionadas con la misma, ambas editadas por R. Fornet Betancourt, IKO, Frankfurt am Main. Por su parte, la Revista *Polylog* que viene publicando la Sociedad vienesa de Filosofía Intercultural, con un Consejo científico representativo internacional, va dedicando sendos números a temas trascendentes de los diversos centros históricos.

con la que habremos entonces de relacionarnos no como un absoluto sino como una región (Fornet Betancourt, 2001). Con respecto a nuestro propio continente, mestizaje de culturas, tendremos que aprender a descubrirlo como impulsaba Martí y a perseguir la utopía de un orden político social superador de cualquier hegemonía, en tanto opresora y destructora de la diversidad, lo que impone una revisión crítica de nuestra historia de las ideas, desde todas las fuentes y todos los protagonistas, fomentando su contraste solidario, reaprendiendo a pensar.

En este panorama de los estudios latinoamericanos se ubican también los estudios afroamericanos. A estos no es ajena la larga historia de distorsión que afectó a los estudios africanos en general por diversos motivos, tales como la desubicación desvalorizadora del África negra, sus modelos culturales y hasta el potencial de sus pueblos, la perspectiva eurocéntrica, la sobredependencia de registros escritos, las relaciones de poder. Una revisión del panorama ofrecido por los estudios afroamericanos evidencia la necesidad de lograr una perspectiva apropiada para poder obtener entre nosotros una imagen histórica no distorsionada. Con mucha razón y claridad O. Edet Uya (1990), después de pasar revista a la historia de los mismos, de sus avances y falsos o limitados enfoques, concluye mostrando la exigencia de una perspectiva afrocéntrica, que desafía a los investigadores a reinterpretar las experiencias de los pueblos de origen africano en América, dentro del *continuum* básico de la experiencia histórica africana y reclama el reconocimiento explícito de la contribución de África a través de sus inmigrantes esclavos a la formación, consolidación y florecimiento de las culturas del Nuevo Mundo.

En las últimas décadas se ha acentuado el interés por estos estudios desde las más diversas disciplinas y se debate en torno a la

naturaleza, el carácter y el registro de los mismos⁷; se desplegaron múltiples actividades, tales como la apertura de cursos sobre estudios afroamericanos en las universidades, la edición de obras sobre la negritud, la institucionalización de organizaciones negras, jornadas y congresos, persiguiéndose aún un enfoque adecuado. En Argentina, si bien los estudios acerca de la presencia africana se han acrecentado y han adquirido mayor notoriedad en las últimas décadas, han sido siempre menores en comparación con otros países de América Latina y el Caribe, bajo el supuesto de que tal presencia no había sido importante y la invisibilización de la misma bajo un modelo blanco civilizatorio. En 1966 se realizó en Porto Novo, Dahomay, un coloquio sobre relaciones culturales entre África y América, convocado por la Unesco; entre las recomendaciones de acciones a corto plazo, se encontraba la de realizar un inventario de los institutos culturales especializados en los problemas afro-latinoamericanos y de las fuentes de documentación disponibles, a fin de poder ser utilizados tanto en labores inmediatas como posteriores. Fue publicada una “Introducción al estudio de los repositorios documentales sobre los africanos y sus descendientes en América” (Bueno, 1979), como comienzo de una tarea que tropieza con muchas dificultades, dada la carenciada y diferente organización de los centros de documentación y estudio, y de los escasos investigadores librados a una labor poco menos que pionera. Con respecto a nuestro país se citan: 1. Archivos oficiales: General de la Nación, de la Biblioteca Nacional, de la Biblioteca del Congreso, del Instituto Nacional de Antropología, de la Aduana de Buenos Aires; Archivos regionales como los de Córdoba, Tucumán, Santiago del Estero, La Rioja, Catamarca; así como documentos que poseen la Biblioteca del Museo Mitre, y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en la publicación de la serie "Documentos para la Historia Argentina". 2. Archivos privados: como los del historiador Ricardo Rodríguez Molas,

⁷ Véase por ej. G. Lechini, 2008.

del musicólogo Néstor Ortiz Oderigo, de la Dra. Elena de Studer, de folkloristas como Augusto Raúl Cortázar, Félix Coluccio, Julián Cáceres Freyre, etc. 3. Publicaciones de revistas, obras, artículos, dedicados a diversos aspectos, así como numerosos trabajos presentados en Congresos y Jornadas. Han de ser mencionados también: a) algunos Centros de Estudio como la Sección de Estudios Interdisciplinarios de Asia y África de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Institutos similares en otras Universidades del país, la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador con una sección incipiente dedicada a los estudios africanos, el Instituto de Investigación y Difusión de la Culturas Negras con sede en Villa Tesei, Morón, Provincia de Buenos Aires, que ha realizado tres Congresos Internacionales de Culturas afroamericanas –los primeros dos en Buenos Aires, el tercero en la ciudad brasileña de Bahía– y proyecta la construcción de una amplia sede cultural destinada a acoger y promover los estudios afroamericanos y el intercambio con investigadores e instituciones extranjeras dedicados a los mismos; la Sección Argentina de ALADAA (Asociación Latinoamericana de estudios afroasiáticos), quien además de participar en los Congresos internacionales que se realizan cada dos años en diferentes países, organiza también Congresos nacionales, la Especialización en Estudios Afroamericanos en el ámbito de la Maestría en Diversidad Cultural de la Universidad Nacional Tres de Febrero, el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Córdoba, el Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA) del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires. b) Investigadores con sede en algunos de ellos, y/o en el Conicet, o bien independientes, que se ocupan de diferentes aspectos de la presencia negra entre nosotros. c) Cabe citar, además de los Congresos periódicos de ALAADA, dos Seminarios correspondientes al Proyecto de Unesco Ruta del Esclavo, llevados a cabo en 2009 y 2010, por iniciativa conjunta de la Cátedra Unesco de

Turismo Cultural de la Universidad Nacional Tres de Febrero y la Asociación Amigos del Museo Nacional de Bellas Artes, cuya meta fue reflexionar acerca del estado actual de los conocimientos sobre la cuestión de la esclavitud en el Río de la Plata y visualizar los sitios de memoria (Pineau, 2011, 2012)⁸. Las diversas organizaciones existentes de africanos y afrodescendientes, y su reunión en DIAFAR Diáspora africana en Argentina, realizan también jornadas, talleres y seminarios dedicados a visualizar su presencia, protagonismo y derechos, de lo cual es reflejo la Revista *Quilombo-arte y cultura afro en Argentina*.

Una tarea importante por cumplir sigue siendo la inserción de la presencia negroafricana en la educación, en sus diversos niveles, que a pesar de la ley de educación intercultural solo se ha alcanzado en muy escasa medida. Es un imperativo fundamental para el logro de su reconocimiento en la ciudadanía y en la organización política de nuestros países.

Bibliografía

ARDILES, Osvaldo; ASSMANN, Hugo; CASALLA, Mario; CERUTTI GULDBERG, Horacio; CULLEN, Carlos; DE ZAN, Julio y otros (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.

BOLÍVAR, Simón (1975). Discurso ante el Congreso de Angostura. En *Discursos, proclamas y epistolario político* (p. 216-247). Madrid: Editora Nacional.

BUENO, Salvador (Ed.) (1979). *Introducción a la cultura africana en América Latina*. Paris: UNESCO.

CULLEN, Carlos (1986). *Pensar desde América*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

⁸ En la misma editorial Eduntref han aparecido varias obras de uno de los primeros afroamericanistas argentinos, el musicólogo Néstor Ortiz Oderigo, del legado de sus escritos, donados por su sobrina heredera la escritora Alicia Dujovne Ortiz a la Biblioteca de Posgrados de dicha Universidad: *Diccionario de africanismos en el castellano del Río de la Plata*, 2007, *Esquema de la música afroargentina*, 2008, *Latitudes africanas del tango*, 2010, y de próxima aparición *Epistolario*, que publica su correspondencia con africanistas y afroamericanistas de envergadura internacional.

DUSSEL, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FORNET BETANCOURT, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

KUSCH, Rodolfo (2000). *Obras completas* (4 tomos). Rosario: Editorial Ross.

LAO, Agustín (2010). *Cartografías del campo político Afrodescendiente en América Latina*. Center of Afro-American Studies, University of Massachusetts at Amherst.

LECHINI, Gladys (Comp.) (2008). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina – herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba: CLACSO / CEA-UNC.

MARTÍ, José (1977). Nuestra América. En *Nuestra América* (p. 26-33). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 15.

NIETZSCHE, Federico (1972). *Unzeitgemässe Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari. En KGW III 1 (1976) Berlin/New York: Walter de Gruyter.

NIETZSCHE, Federico (1999). Consideraciones intempestivas. Segunda. En *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.

PINEAU, Marisa (Ed.) (2011). *La ruta del esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*. Buenos Aires: Eduntref.

PINEAU, Marisa (Ed.) (2012). *Huellas y legados de la esclavitud en las Américas*. Buenos Aires: Eduntref.

QUIJANO, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. En Special Issue: *Festschrift for Immanuel Wallerstein*. Part I, 342-386. *Journal of World Systems Research*, VI, 2, summer/fall.

RICOEUR, Paul (1985). Explicar y comprender. Texto, acción e historia. En *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Editorial Docencia

RICOEUR, Paul (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris, Éditions du Seuil.

SCANNONE, Juan Carlos (1990). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

UYA, Okon Edet (1990). *Historia africana y afroamericana. Cinco problemas de metodología y perspectivas*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano

VATTIMO, Gianni (1985). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.

Sujetos y narraciones de Nuestra América en la filosofía de Arturo Roig

María Luisa Rubinelli

Universidad Nacional de Jujuy

La consideración de dos textos que relatan la creación de los seres humanos: la fábula de Cura y el Popol Vuh, ofrece a Arturo Roig la oportunidad de identificar diferencias sustanciales entre las concepciones de la condición humana por ambos expresadas. Surge la potencialidad de las interpretaciones acerca de la misma que desde Nuestra América, reivindican la supremacía de la vida de la humanidad por sobre su muerte, su disgregación y su diferenciación de la naturaleza.

Señala Roig que mientras en la fábula escogida por Heidegger (1968, p. 218-219) el disgregamiento del hombre en cuerpo y espíritu – entidades de diferente jerarquía, que se separan con la muerte–, su carácter de pasivo receptor de la vida otorgada por una divinidad creadora exterior al hombre, y la final disolución del cuerpo de este, favorecen la comprensión del ser humano como ser para la muerte.

Otra es la concepción maya, expresada en el relato creacionista del Popol Vuh, en que los dioses, luego de varios intentos fallidos, encuentran en el maíz un principio con vida propia, del que surge la humanidad. Es un principio capaz de autoformación y de autotransformación, en tanto “el ser humano es creado creándose a sí mismo” (Roig, 2002a, p. 216, 217), sin un dualismo que preanuncie su disgregación sino la constante renovación de su vida en tanto se trata

de un ser que produce su alimento mediante el cultivo de la naturaleza, que lo es –al mismo tiempo– de sí, en tanto trabajador y creador de cultura.

En los Andes del sur, encontramos la siguiente referencia:

En los campos próximos a Pariacaca [divinidad], el de Arriba, había un árbol que se llamaba quinua. Hasta nuestros días lleva ese nombre. Dicen que allí, del fruto de la quinua, apareció el hombre. Pero otros cuentan: `Del universo cayó sangre sobre un lugar llamado Huichicancha, cayó sobre los campos en que la quinua crecía, y allí, en ese sitio, se formaron los pueblos [...]. (Arguedas, 1975, p. 106)

Junto al maíz y la papa, la quinua ha sido y es uno de los alimentos más importantes en las culturas andinas. También en ellas el hombre nace, sin desdoblamiento, de y a la vida, simbolizada en el fruto de uno de sus cultivos. Pero –además– nace de la misma vida que la naturaleza (fecundada por la sangre-lluvia) y, al morir, sigue viviendo en ella y alimentando a la comunidad. Mientras en la fábula de Cura el hombre aparece como resultado del soplo infundido a la arcilla modelada por aquel, en forma individual, en los relatos americanos a que aludimos, no es un ser humano el que surge en su exclusiva individualidad, tampoco es creado por dioses únicos. Se trata de pueblos enteros que, al igual que sus cultivos, serían imposibles en soledad.

Para Roig, mientras en el relato de Cura se narra la creación del hombre mediante un proceso analítico, en que la diferenciación alma-cuerpo (espiritualidad-corporeidad) otorga a este último el peso de lo negativo y preanuncia su disgregación; en el relato del Popol Vuh, el método creacionista es sintético, la materia que forma al ser humano no es pasiva, sino “principio de la totalidad del ser humano” con vida propia (Roig, 2009, p. 220-221). De este modo

[...] el cuerpo ha quedado incorporado como condición del ser humano y, a su vez, éste, como condición de sí mismo desde aquella corporeidad rescatada e integrada en relación con una praxis. No se analizan partes, se describe una totalidad desde sus huellas, las que van quedando de ese su hacer mediante el cual se hace [...] para la vida, no para la muerte. (Roig, 2005, p. 217)

El ser humano así entendido se relaciona con la totalidad de la naturaleza, tanto en sentido material como espiritual y su concepción de la vida expresa esa dinámica interrelación, que le exige un permanente esforzarse por lograr un equilibrio de fuerzas, que siempre es inestable. Porque no se trata de relaciones que se presenten como expresiones de un universo armónico, sino de fuerzas a veces contradictorias, en descarnada tensión que, por ello, requieren de la permanente intervención humana.

En tanto las culturas son mediaciones sociales, fundamentalmente expresadas en diversos lenguajes, lo que los discursos dicen cobra especial relevancia como objeto de análisis en relación con las conflictividades que en ellos se nos hacen presentes, sea por manifestación o por ocultamiento.

Al ser humano, que por su corporeidad vive inmerso en el orden inmanente a la naturaleza, este le incumbe intrínsecamente, en cuanto su propia condición humana está implicada en ello. Su responsabilidad en relación a aquel excede la legalidad para cobrar dimensión ética constituyéndose en un aspecto importante de la lucha por la dignidad humana y el reconocimiento de sí. Y ello está relacionado con la formulación roigiana del *a-priori* antropológico.

Roig, al incluir a la naturaleza en la lucha por la dignidad humana, nos hace responsables del “reconocimiento de la dignidad de todo otro” (Roig, 2002b, p. 132). Por tanto, ni hombre ni naturaleza son entendidos como “recursos”. Rechaza así la concepción instrumental de

la modernidad y los postulados neoliberales que intentan legitimar la explotación sin límites de los por ellos denominados “recursos”, entre los que incluyen no solo a los seres de la naturaleza sino también a los humanos, ahora ya sin los eufemismos de épocas pasadas en que se adjudicaba condición sub-humana a esclavos, mujeres, niños, indígenas, favoreciendo la legitimación de su explotación.

Historizando la categoría homogeneizante de naturaleza entendida como conjunto de objetos-recursos, y colocando por sobre ello la demanda de su reconocimiento en tanto necesaria dimensión de nuestra humanidad, Roig practica lo que denomina una forma de “discurso verdaderamente contrario” y alternativo al de los sectores dominantes, que pretenden validez universal exclusiva para los suyos, intentado silenciar los antitéticos. El potencial liberador del posicionamiento roigeano, viniendo a coincidir –desde la filosofía crítica– con una demanda largamente sostenida por las organizaciones indígenas de Nuestra América en sus luchas, visibiliza y denuncia formas de opresión desde los discursos político-económicos dominantes, y reconoce esas luchas como expresión de moralidades emergentes que, desde posiciones y prácticas éticas alternativas, cuestionan un orden que pretende imponerse como natural. Los principios de esas moralidades emergentes:

[...] son fruto de una praxis que [...] se ha expresado fundamentalmente como proyecto de liberación [...] [buscando nuestros pueblos] afianzar y consolidar su autonomía social, política y cultural [...] [Pero también tienen] relación directa con la concentración mundial del poder tecnológico e industrial, en medio de un proceso de irracionalidad creciente. (Roig, 2002b, p. 78)

Advierte la continuidad histórica del proyecto moderno europeo del *ego cogito*, otra de cuyas caras es la del *ego conqueror*, dominador de hombres y naturaleza (Roig, 1994, p. 40), pero –al mismo tiempo– la historización de esas categorías de pensamiento pretendidamente

universales, permite hacer explícita su contingencia, puesta en evidencia por las demandas de sujetos sociales que por momentos imponen su presencia, haciendo visibles las contradicciones, conflictos y fisuras de sociedades en que se pretende silenciarlos.

La identidad y autovaloración de todo ser humano, constituyéndose desde sistemas de códigos de origen histórico-social, desde instituciones, sistemas y modalidades organizativas socio-económicas y políticas, desde imaginarios sociales, discursos, valores, prácticas y actitudes cotidianas, y dando expresión a una necesidad de autoafirmación, está estrechamente vinculada a la posibilidad de emergencia de sus reclamos de reconocimiento de la legitimidad de sus concepciones y de la vigencia de sus derechos.

Esas irrupciones discontinuas forman parte –sin embargo– de la continuidad de la lucha de los pueblos latinoamericanos por su propia dignidad, lo que Roig expresa con la categoría de “dialéctica discontinua” (Roig, 1994, p. 119), cuya fuerza radica en la búsqueda de alternativas liberadoras.

Invierte así las relaciones establecidas por Hegel entre:

[...] eticidad y moralidad´, apoyándonos [dice] en el hecho irrefutable de la existencia de formas `éticas´ perversas y, frente a ellas la realidad de expresiones o casos de `moralidad emergente´. [Y se pregunta] ¿Podemos tener la seguridad, ante la maldad de los seres humanos, que lo `ético´ tiene un contenido que es por sí necesario y que es una realidad dada por encima de la opinión y el capricho, es decir, lo subjetivo? [...] Es posible pensar en épocas en las que quienes pretenden estar apoyados en lo absoluto, se topan con formas subjetivas emergentes de alto contenido moral. (Roig, 2011, p. 49)

Esa emergencia de sujetos que exigen su reconocimiento visibiliza, a través de los conflictos, la injusticia e irracionalidad de los

criterios que sustentan el orden social y político, naturalizando la desigualdad.

La dialéctica discontinua en que se expresan las moralidades emergentes, requerirá la tarea filosófica de búsqueda y análisis de sus “huellas dispersas” en diversas fuentes preservadas por la escritura, pero también “en la historia no escrita del pensar de nuestros pueblos y aun en aquellos actos conductuales significantes que implican formas discursivas potenciales” (Roig, 1994, p. 122), incluyendo los “mitos de origen, más cercanos, muchas veces, de la problemática de la historicidad que de la mera historiografía”, en tanto en ellos se manifiesta la “experiencia originaria del hombre como un hacerse y un gestarse” (Roig, 2009, p. 219).

Sus lecturas de esos relatos van más allá del interés científico, ya que en las interpretaciones resultantes de esas lecturas, propone categorías de análisis propias de una antropología de la emergencia de los sujetos implicados en su narración y recreación.

Así, advierte que la *significación del territorio* desde la mirada de los pueblos indígenas de Abya Yala no está limitada por las fronteras políticas nacionales, y se extiende del Polo Norte al Sur, de modo que “la expresión ‘nuestra América’ tiene en boca de un indígena una extensión total” (Roig, 2005, p. 327), y “en el caso de algunos de esos pueblos, las fronteras nacionales han venido a fragmentar y separar a sus miembros, en tanto sus poblaciones han quedado localizadas en diferentes países” (Roig, 2005, p. 330).

Tal es el caso, por ejemplo en nuestra región, de quechuas, aymaras, guaraníes y mapuches. También han ido cambiando de nacionalidad como consecuencia de enfrentamientos entre naciones limítrofes, como fue la situación vivida por los habitantes de la zona Sur-Oeste de la Puna jujeña, que sucesivamente fueron bolivianos, chilenos y argentinos.

Por otra parte, estos pueblos –tal como lo sostiene, entre otros, Villoro– “no pueden vivir sin una relación estrecha con su territorio, pues forma parte de su cultura y está ligado a sus creencias colectivas y a sus ritos” (Roig, 1998, p. 106). El territorio no solo implica propiedad de las tierras, sino un ambiente en que es posible dar sentido a la existencia, en que “se está en casa”, un domicilio existencial.

La situación de *opresión* vivida por esos pueblos no puede ser situada en lejanas épocas, lo que podría ser tranquilizador, sino que atraviesa toda la historia latinoamericana (Roig, 1998, p. 328) llegando hasta el presente, a pesar de que hubo momentos de reconocimiento de su dignidad como pueblos que –de todos modos– no lograron quebrar la concreción del proceso de sometimiento, exterminio y devastación de los territorios en que habitaron.

Una historia que está lejos de haber sido de pasiva sumisión de los indígenas a civilizaciones “superiores”, sino de prácticas de formas de resistencia que, según lo afirmado entre otros autores por Oliva de Coll (1991) [citada por Roig (2005)] se evidenciaron en “la huida a las montañas [...]; los abortos que las mujeres desesperadas se provocaban ante la esclavitud y el hambre que esperaba a sus hijos [...]; los suicidios de millares de personas convencidas de su impotencia para sacudirse el yugo; [...] la lucha armada constante [...]” (Roig, 2005, p. 329). Pero también en la persistencia de creencias y rituales, tecnologías y modalidades organizativas que, aunque modificadas, se diferencian de las occidentalizadas.

Recurriendo a la significación dada en la antigua Roma a la palabra *populus*, entiende el término como “voluntariedad o decisión más o menos consciente [...] de convivir respetando una serie de pautas jurídicas principalmente, pero también morales y políticas” (Roig, 2005, p. 332), lo que Villoro caracteriza como “etnias [...] que tengan conciencia

y voluntad de una identidad colectiva” (Roig, 1998, p. 21) diferenciándolos de lo entendido como Estado y Nación modernos.

Roig concibe a la *cultura* como “todas las formas posibles de objetivación” (Roig, 2005, p. 333) relacionadas con características consideradas identitarias, cohesionadoras y diferenciadoras. En tanto la identidad tiene carácter histórico, implica “un proceso constante [de identificación] [...] sometido a cambios”. Por ello rechaza posiciones esencialistas, fundamentalistas, así como racistas, teluristas y tradicionalistas (Roig, 2005, p. 335).

Ricoeur, entendiendo la tradición como intercambio entre pasado interpretado y presente interpretante, sostiene –como Roig– que siempre somos herederos. La tradición implica una acumulación de marcas, de huellas recorridas, transmitidas-recibidas como herencia, que nos vinculan a un pasado que nos identifica a través de la narración, en tanto partícipes de un mundo sustentado en un horizonte de comprensión que confiere identidad (Ricoeur, 1999a, p. 972).

Roig, por su parte, advierte el riesgo de operar una ontologización de la herencia, si la pensamos como *legado* “entendido muchas veces, [...], como un ‘mandato histórico’, [en el sentido de la significación primitiva] de la palabra latina (*legatus*) que hacía referencia más que al hecho de una transmisión de bienes, a un determinado mandato en relación con el uso que debían los herederos hacer de esos bienes” (Roig, 2009, p. 49).

Lo heredado operaría así como bien inmutable debido al peso axiológico que le es conferido, y como un mandato que no podría ser alterado, debiendo ser –simplemente– conservado según la interpretación de un pasado remoto que ha sido deshistorizado, y que –a su vez– produce la deshistorización de sus sujetos culturales, que al ser concebidos como receptores, son sometidos a pasiva invisibilización y reiteración de lo ya sido, lo que legitima ideológicamente diversas

formas de dominación. En ese sentido, el filósofo afirma que “una comunidad indígena puede experimentar modificaciones muy profundas [...] pero continuar con una fuerte cohesión interna y con un ejercicio vigoroso de auto y heterorreconocimiento” (Roig, 2005, p. 336). Un ejemplo de ello nos los proporciona al sostener que uno de los elementos identitarios de una comunidad es el lenguaje hablado por ella, pero no solo se refiere a quienes han podido conservar en uso su propio idioma, sino también a las modalidades propias que han impreso al castellano heredado del conquistador, las que ya no hablan su propio idioma. De esto –en nuestro País– se registran muchos casos, siendo el del Noroeste tal vez uno de los más significativos. Por ello sostiene: “mientras haya una conciencia grupal, la identidad no se pierde [...] sino que el grupo, sin dejar de serlo, adquiere nuevas formas identitarias [...] como respuesta dinámica a las circunstancias” (Roig, 2005, p. 339). Recuperando observaciones del año 1922, del antropólogo mendocino Alfredo Métraux, quien ponderara el valor testimonial del tejido artesanal de canastas ejecutado por las mujeres huarpes de las Lagunas de Guanacache, Roig sostiene que la producción artístico-artesanal –en este caso el tejido de cestería– se constituye en un tipo de lenguaje “el de las manos, reconocido como tal desde muy antiguo” (Roig, 2011, p. 50), que junto a la memoria del grupo, muestra la vitalidad y continuidad de una cultura. Dice: “la artesanía es el ‘lenguaje’ de una tradición que, como tal, posee continuidad histórica, a pesar de los tiempos y las situaciones” (Roig, 2011, p. 50). Y con esa ampliación de la concepción del *lenguaje* abre un camino sumamente fructífero, que Ricoeur podría considerar un avance significativo en la tarea por él asignada a la filosofía de “volver a abrir el camino del lenguaje hacia [...] la persona concreta, en la medida en que las ciencias del lenguaje privilegian, a expensas del habla viva, los sistemas [...]. Volver a abrir el camino del lenguaje hacia la comunidad humana” (Ricoeur, 1999b, p. 41, 45).

Villoro aporta consideraciones que ponen a la cultura identitaria en tensión inclusiva entre pasado, presente y futuro proyectivo al señalar que la propia identidad, siendo:

[...] un elemento indispensable de la resistencia a ser absorbidos por la cultura dominante [...] [es] una construcción imaginaria en que un pueblo comienza a reconocerse cuando descubre las creencias y actitudes y proyectos básicos que prestan una unidad a sus diversas manifestaciones culturales y dan respuesta a sus necesidades reales y le confiere significación de proyecto histórico complejo de identificaciones y diferenciaciones. (Villoro, 1998, p. 75-76)

Si ubicamos a las culturas indígenas entre las populares, entendemos que sus sujetos se diferencian de los de sectores hegemónicos por desigual (siempre menor) acceso a bienes, lo que resulta de procesos históricos signados por juegos de intereses en los que las relaciones se han forjado de manera profundamente asimétrica. Pero las culturas populares se encuentran penetradas por esas relaciones, que no siempre son de oposición, en tanto existen valoraciones de los sectores poderosos que son incorporadas e imitadas, otras rechazadas, y aún otras resignificadas en relación con las identificadas como propias. En ello es posible reconocer su interna heterogeneidad, complejidad, y también el dinamismo que las caracteriza. Sus sujetos ponen en acción concepciones de espacio y tiempo que se organizan en torno a ejes regidos por criterios diferentes a los de la mercantilización capitalista, y estrechamente ligadas a su cotidianidad. Es preciso agregar: su gran capacidad de desarrollo de estrategias flexibles de adaptación, apropiación y persistencia, sustentadas en la importancia de algunas dimensiones simbólicas; su continuo esfuerzo de elaboración de resignificaciones, y el importante grado de integración con que entienden diferentes aspectos y dimensiones de la realidad en que se desarrollan e interactúan.

Arturo Roig propone lo que denomina una ampliación metodológica, que –a nuestro entender y tomando prestadas palabras de Yamadú Acosta (2013, p. 4)– se constituye en una ampliación epistemológica, al incluir el análisis de textos de la narrativa popular en la tarea filosófica. Como sustento de esta propuesta se encuentran otras dos categorías roigeanas sumamente fértiles, las de *universo discursivo* y *sintaxis de la cotidianidad*. A partir de ellas es posible indagar el discurso y pensamiento de grupos, sectores sociales, comunidades, entre los que se encuentran los pueblos indígenas de Nuestra América.

El análisis de la “sintaxis de la cotidianidad” al interior del universo discursivo de un grupo humano visibiliza la conflictividad cotidiana que en variadas formas se expresa –la mayor parte de las veces de manera implícita– en los discursos. El análisis de esa sintaxis tiende a “restablecer la [...] conciencia de lo complejo del mundo social, tanto en su facticidad como en los [...] niveles discursivo-comunicativos a través de los cuales se manifiesta” (Roig, 1984, p. 6). Un ejemplo de ello son las narraciones populares tradicionales, que por más fantásticas que parezcan, finalmente refieren a acontecimientos de la vida cotidiana. Esa referencialidad del relato a la cotidianidad, y el carácter de emergentes de sus personajes es puesto de manifiesto por Roig y nos permite advertir en ellos a sujetos plenamente activos que se encuentran muy lejos de repetir eternamente lo ya dicho tal como fue dicho, lo que conlleva considerar sus relatos como residuos degradados y fragmentados de antiguas concepciones que han perdido vigencia.

Para Roig, en todo discurso se encuentran presentes aspectos axiológicos y políticos, en tanto “toma de posición en relación con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas” (Roig, 1993, p. 109), que es preciso analizar en relación con otros textos producidos por esa comunidad o grupo humano, tanto en una dimensión sincrónica como diacrónica. Ese esfuerzo, realizado de manera rigurosa y sistemática, posibilita la

captación de sentido de las producciones discursivas de un grupo o de una comunidad, que invariablemente aparece caracterizada por la diversidad y por modos propios de referencialidad discursiva. Pero es necesario tener presente que la discursividad no remite a sí misma, sino a la cotidianidad, en tanto expresión de la totalidad social en que es producida (Roig, 1993, p. 131). Así van apareciendo los sujetos interactuantes, produciéndose lo que Ricoeur caracteriza como una relación dialéctica entre significado y referencia que posibilita su interpretación (Ricoeur, 2000, p. 34), correspondiendo a la filosofía explicitar las relaciones del lenguaje y quienes lo hablan, con las dimensiones humanas que lo trascienden y al mismo tiempo le confieren sentido.

Roig, al considerar los sujetos que cumplen funciones al interior de esos textos, y también de quienes los narran o los oyen, en relación con sus contextos, posibilita reinstalar en los relatos las dimensiones histórico-sociales, con lo que el conflicto que aparece como dinamizador de las narraciones no es solo un recurso literario, sino expresión metafórica de conflictos en que se encuentran involucrados los portadores de esas producciones. Así aparecen puestas en juego diferentes concepciones acerca del orden comunitario rutinario, explicitando desacuerdos respecto a valores vigentes hasta entonces incuestionados, produciéndose diferentes alternativas de respuestas, abriéndose posibilidades de des-encubrimiento, de emergencia de las distintas voces involucradas, y de tratamiento de distintos posicionamientos ideológicos, a veces contrarios, otras complementarios. En cualquiera de los casos, esos relatos muestran la diversidad que va configurando de manera conflictiva la identidad de los sujetos hacia el interior y el exterior de su comunidad de pertenencia. Son estos procesos de gran complejidad por implicar diversos y a veces contradictorios sistemas de jerarquización de valores puestos en juego por los sujetos participantes del universo cultural en

cuestión que, al valorar como positivos (*cotidianidad positiva*) o negativos (*cotidianidad negativa*) aspectos de su cotidianidad, explicitan los conflictos, desarrollan estrategias diversas –a veces opuestas: unas de mantenimiento del orden vigente (eticidad del poder en el sentido antes mencionado), otras de producción de cambios (moralidades de la protesta)– y manifiestan actitudes sustentadas en principios y valores habitualmente no cuestionados, que logran visibilizarse gracias a la existencia del conflicto. En relación a las distintas valoraciones como positiva o negativa de la cotidianidad, Roig menciona tres parejas de contrarios que pueden aparecer como alternativas de acción en el relato: “violación-restauración”, “rebeldía-represión”, “rebeldía-transformación” (Roig, 1984, p. 21). Se hace entonces posible escuchar las múltiples voces que integran un universo discursivo, tal como lo ha puesto de manifiesto en su obra *Narrativa y cotidianidad* (1984). Allí despliega la consideración de un universo discursivo a partir del análisis de un cuento de la narrativa folklórica ecuatoriana: “Bella Flor Blanca”, relacionando dialécticamente lo “fantástico” con la cotidianidad de sujetos sociales empíricos y concretos, y discutiendo los límites del formalismo, especialmente en las versiones de Propp y Greimas y sosteniendo la necesidad de reinsertar los hechos narrados en su raíz social y en la consiguiente dinámica de las cuestiones ideológicas en juego.

La conflictividad presente en la vida cotidiana, tanto al interior de un grupo narrante como en su relación con lo exterior a sí mismo, adquiere de esta manera una complejidad que excede (e incluye) los marcos de su consideración formal, a través de funciones y sintagmas. Pero no por ello se puede desconocer que la consideración de la estructura de los relatos sea también necesaria, ya que la diversidad de posicionamientos ideológicos no se hace presente solo en los contenidos de los mensajes, sino aun en las estructuras de los mismos. Para que este tipo de análisis e interpretaciones puedan concretarse, es

preciso hacer posible la emergencia de los sujetos interiores y exteriores al relato, que optan por poner en práctica distintas valoraciones.

Cuando Ricoeur afirma que el lenguaje “dice algo sobre algo a alguien” (Ricoeur, 1999b, p. 47), y plantea la necesidad de recuperar la importancia del sujeto y, por consiguiente, la constitución dialogal y dialéctica de este y del lenguaje mismo, viene a explicitar una preocupación que se encuentra permanentemente presente en la obra de Arturo Roig, quien enfoca su atención en el sujeto que, en tanto activo, gesta su historicidad desde América Latina, tal como nos lo muestra, de manera exhaustivamente documentada –entre otras–, en obras como *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX* (2008), *Los krausistas argentinos* (2006), en las que analiza discursos filosóficos y políticos en relación con los procesos históricos de su producción, o “Los Huarpes Millcayac” (Roig, 2011), en donde se aboca a la consideración de textos científicos, políticos y artísticos acerca de los huarpes, y también de testimonios de los mismos.

Abordar la dimensión histórica de las narrativas, en tanto remite y se apoya en lo que se mantiene vigente del legado de las generaciones anteriores, explicita el dinamismo que los sujetos confieren a las tradiciones y las culturas. Pero ello requiere escapar a los límites de un formalismo que lleva a Propp a entender los relatos fantásticos como residuos de formas organizacionales históricamente superadas, no pudiendo explicar las razones de su vigencia. En cambio, su inserción en la cotidianidad historizada que propone y practica Arturo Roig, posibilita interpretarlos como creaciones comunitarias mediante las cuales metafóricamente se verbaliza la propia necesidad de autoafirmación, así como los problemas, conflictos y valores que preocupan.

Tanto los “personajes narrativos” como el narrador ponen de manifiesto el dinamismo de estos textos, en tanto los personajes sufren

cambios de funciones y de características durante el desarrollo de la acción, y quien narra va incorporando y actualizando datos contextuales que se insertan en el texto, renovando su vigencia. Retomando parte del legado tradicional, los textos son transformados al incorporar expresiones actualizadas del contexto socio-cultural de relevante significación para narradores y auditorio, lo que facilita la recreación, interpretación y mantenimiento de la vigencia y, simultáneamente, su actualización.

De esa manera, narrando y escuchando sus historias, las comunidades recuperan y recrean distintos aspectos de sí y de su concepción de la realidad, reafirmando y reafirmandose a través de las transformaciones, transitando procesos nunca lineales sino conflictivos y hasta contradictorios.

En lo dicho por los relatos existe coherencia no solo en relación con contextos de producción lejanos en el tiempo, sino que en muchos casos, han sido los mismos relatos un instrumento empleado por las comunidades para la conservación y transmisión de su memoria.

En relación con ello, afirma el filósofo que:

[...] los que podríamos llamar “personajes interiores” de la narración, se encuentran apoyados en el “sujeto narrador” que funciona como “personaje exterior” [...] está por “detrás” pero también “dentro” de la narración [...] [De él] depende la vigencia de la narración [y] es el resultante de un código, [...] se trata de un sujeto que actúa desde una determinada forma de conciencia social. (Roig, 1984, p. 18)

Recordemos que está hablando de un sujeto social, por lo que el apoyo y la actualización son tareas cumplidas por la comunidad misma.

A pesar de los importantes análisis realizados por Ricoeur en cuanto a la función identitaria operada por la narrativa, en relación a los relatos tradicionales (cuentos y leyendas), que califica como de

ficción, afirma que constituyen una aplicación servil de las reglas dictadas por los paradigmas de la tradición (Ricoeur, 2000, p. 138), lo que no solo se muestra en contradicción con su propia concepción de la tradición como juego permanente de sedimentación- innovación, sino que expresa una mirada excesivamente centrada en la producción moderna y contemporánea de la novelística europea. Pero lejos de tratarse de expresiones de concepciones paralizadas en la reiteración anacrónica de secuencias residuales de antiguos relatos, la narrativa tradicional, trascendiendo ampliamente objetivos moralizadores, muestra con crudeza que concibe al conflicto como inherente a la existencia humana misma. Complementando perspectivas intra e intertextuales con análisis contextuales, se accede a niveles integradores de sentido de lo expresado en los textos, que muestran no solo la dinámica de las resignificaciones continuamente producidas desde las comunidades narrantes, sino también que en ellas operan lógicas diferenciadas, mucho más complejas que las que habitualmente les son asignadas.

La plurivocidad que así aparece, torna a los relatos contradictorios y paradójicos, y por eso más ricos y sugestivos. En el convencimiento de que solo es posible interpretarlos a partir del conocimiento de sus códigos, y de que esto demanda su análisis contextualizado, la tarea responde al desafío de indagar tanto a partir de la aproximación a lo que desde el interior de los relatos mismos se dice, como de establecer relaciones posibles entre los textos y sus contextos de producción a través de las múltiples referencias, indicios o marcas que develan sus relaciones intertextuales y contextuales, tanto en sus dimensiones sincrónicas como diacrónicas. Y ello requiere de una apertura a diferentes perspectivas culturales, en tanto las mismas se sustentan en concepciones antropológicas, éticas y epistemológicas diversas que, si bien han sido consideradas excluyentes entre sí, no necesariamente tienen que serlo.

La incansable labor desarrollada por Arturo Roig en ese sentido nos desafía e impulsa a seguir transitando ese camino.

Bibliografía

ACOSTA, Yamandú (2013). Prólogo. En M. L. Rubinelli (Coord.), *Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig*. Jujuy: EdiUnju.

ARGUEDAS, José M. (Trad.) (1975). *Dioses y hombres de Huarochirí*. México: Siglo XXI.

HEIDEGGER, Martín (1968). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

PÉREZ ZAVALA, Carlos (1997). *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto / ICALA.

PROPP, Vladimir (1971). *Morfología del cuento maravilloso*. Madrid: Editorial Fundamentos.

RICOEUR, Paul (1999a). *Tiempo y narración*. (Tomo III). México: Siglo XXI.

RICOEUR, Paul (1999b). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós / Universidad Autónoma de Barcelona.

RICOEUR, Paul (2000). *Tiempo y narración*. (Tomo I). México, Siglo XXI.

ROIG, Arturo A. (1984). *Narrativa y cotidianidad*. Quito: Cuadernos del Chasqui.

ROIG, Arturo A. (1993). *Historia de las ideas, Teoría del discurso y Pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino.

ROIG, Arturo A. (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. (Tomos I y II). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

ROIG, Arturo A. (2002a). La condición humana. *Revista UNIVERSUM*, (17). Talca: Universidad de Talca, Chile.

ROIG, Arturo A. (2002b). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo A. (2005). *Mendoza en sus letras y sus ideas*. (2ª edición). Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.

ROIG, Arturo A. (2006). *Los krausistas argentinos*. (2ª edición). Buenos Aires: Ediciones El Andariego.

ROIG, Arturo A. (2008). *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG, Arturo A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. (2ª edición). Buenos Aires: Una Ventana.

ROIG, Arturo A. (2011). Los huarpes Millcayac. En P. Tornello; A. Roig; N. Díaz, y L. Aguirre, *Introducción al Millcayac idioma de los huarpes de Mendoza*. Textos de Luis de Valdivia. Mendoza: Zeta editores.

VILLORO, Luis (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

III.
UNIVERSIDAD Y PEDAGOGÍA

Paradigma del filosofar universitario público (¿Cómo seguir adelante?)¹

Horacio Cerutti-Guldberg²

Universidad Nacional Autónoma de México

Unas pocas semanas antes del fallecimiento de Arturo, envié un bosquejo de trabajo para un volumen de homenaje por sus noventa años, que organizaba Marisa Muñoz y para el cual gentilmente me había invitado. Terminaba con unas consideraciones muy coloquiales. Me permito reproducirlas a continuación para poder partir de allí:

No te preocupés, Arturo. No vamos a doblegarnos y las labores no cesarán. Tu magisterio y tu legado seguirán estando plenos y siempre emergentes. Disfrutá de lo porvenir, por construir, por lograr o, cuando menos, por intentar. Con todo cariño y respeto.

En mi ingenuidad, pensaba –¿o ansiaba?– que pudieran servir de estímulo estas palabras para una vida que ya no iba a prolongarse

¹ Agradezco a Marisa Muñoz, Adriana Arpini y Dante Ramaglia esta gentil invitación para participar de tan merecido homenaje.

² De 1982 a la fecha: Catedrático UNAM (Investigador en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe y Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras). 1996-1998: Presidente de la Asociación Filosófica de México. 2006: Doctor *Honoris Causa*, Universidad “Ricardo Palma”, Lima, Perú. 2010: Doctor *Honoris Causa*, Universidad de Varsovia, Polonia. 2011: “Profesor Honorario” (equivalente a Emérito) Universidad Nacional Mayor de San Marcos, “Decana de América”, Lima, Perú. Algunos libros más recientes: *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid, España, Editorial Biblioteca Nueva / UACM, 2009, 291 págs.; *Y seguimos filosofando...La Habana*, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 2009, 168 págs.; *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá, Colombia, ediciones desde abajo, 2011, 135 págs. Sobre su obra: Rubén García Clarck, Luis Rangel y Kande Mutsaku (coordinadores), *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio CeruttiGuldberg*. México, UNAM, 2001, 342 págs.

mucho más, aunque me hubiera gustado que así fuera. Lamentablemente, él no llegó a verlas. En todo caso, sí voy a recuperar plenamente el epígrafe de aquel bosquejo para ubicar mejor las presentes reflexiones.

Nietzsche retoma en sus lecciones la expresión del *Fausto* de Goethe: “Lo que has heredado de tus mayores debes ganarlo para poseerlo” [... y, más adelante, también cita Campioni cómo retomó Nietzsche a Angelo Poliziano] “Se debe saber nadar sin salvavidas. Será obstaculizado en el justo camino quien quiera calcar siempre las huellas de quien lo ha precedido”. (Campioni, 2004, p. 160-161, nota 271)

Y es que una obra importante excede a la muerte de quien la gestó y no es replicable sin más, de un modo puramente repetitivo. Incluso una presunta repetición redundaría en deformaciones caricaturescas. ¿Quisiera tener aquí a Arturo para ver qué opinaría? Sin duda. Aunque ya no pueda escucharme, me gustaría decirle –siempre en lenguaje coloquial– algo así como: Nos enseñaste a trabajar con pleno rigor y compromiso ineludible. No podemos dejar de aventurarnos allí y siempre más allá. Lo seguiré haciendo y aprovecharé que tu obra es una reserva casi inagotable, siempre y cuando se haya trabajado en serio sobre tu producción, con todo rigor, pertinencia y arriesgando posiciones e interpretaciones. Espero, por ello, que muchas y muchos se atrevan a seguir abrevando en tus aportes. No puede ser vista la tuya como una herencia impuesta o un legado adormecedor. Es una fuente –si se sabe abrevar en ella con todo respeto y valentía– pletórica de sugerencias, matices, vías abiertas para su revisión ulterior.

¿Riesgos deformantes en esas recepciones? Siempre los habrá y no hay modo de evitarlos. Solo se los puede atenuar e, incluso, corregir mediante el estudio pertinente, riguroso, respetuoso y sin forzar las fuentes. Lo cual no tiene nada de fácil.

Hasta donde me ha sido posible, he intentado hacerlo en algunos trabajos a los que me permito remitir³. Junto a ellos, tomo en cuenta múltiples y fecundas reflexiones que han ido surgiendo con motivo de tu desaparición⁴. Me gustaría intentar a continuación una articulación de lo que he podido receptar de ese modo tuyo de filosofar, para añadir y consignar también algunas de las múltiples tareas pendientes. Siento que es una manera de continuar el diálogo, cuando ya sabemos que el diálogo se interrumpió en lo más valioso que tenía: tus intervenciones imprevisibles, casi siempre, y dotadas de gran capacidad de interpelación para hacer mi propia tarea.

Quizá convenga comenzar intentando bosquejar la arquitectura metodológica y procedimental, si así podemos denominarla, seguida

³ He tratado de avanzar de manera explícita en este esfuerzo en varios trabajos, aunque implícitamente el diálogo y la interlocución con Arturo creo que aparecen por todos lados en mis reflexiones. Cfr. Cerutti Guldberg, 2001; 2009a; 2009b; 2009c; 2012.

⁴ De las múltiples a que he podido acceder, menciono algunas a continuación provenientes de diversos países: Alex Ibarra Peña, “Desfilosofar la filosofía”, Santiago de Chile, gentileza del autor, 8 págs.; Estela Fernández Nadal, “Un fundamental, signado por el deseo de conocer” en: *Los Andes*, Suplemento Cultural. Mendoza, sábado 5 de mayo 2012, gentileza de la autora, 2 págs.; Estela Fernández Nadal, “Arturo Andrés Roig: maestro y pedagogo, historiador y filósofo de Nuestra América” en: *Boletín Electrónico*. Mendoza, FADIUNC, n° 173, 7 de mayo de 2012, gentileza de la autora, 4 págs.; Pablo Guadarrama González, ¿Qué debemos heredar de Arturo Andrés Roig para el estudio del pensamiento filosófico latinoamericano?, Bogotá, Colombia, gentileza del autor, 4 págs.; Marisa Muñoz, “Cabalgando con Rocinante o de la aventura de pensar y escribir desde Nuestra América”, Mendoza, gentileza de la autora, 6 págs.; “I Jornada – Homenaje al pensamiento de Arturo Andrés Roig”. Mendoza, CICUNC, agosto de 2012, gentileza de los organizadores, 5 págs.; Dante Ramaglia, “Filosofía latinoamericana e historia de las ideas en la obra de Arturo Andrés Roig. Aportes a la valoración de su trayectoria biográfica e intelectual”, Mendoza, gentileza del autor, 17 págs.; Carlos Pérez Zavala, “Arturo Andrés Roig: cartas en el camino” en: *Cuadernos Americanos*. México, UNAM, Nueva Época, año XXVI, Vol. 2, n° 140, abril-junio 2012, pp. 81- 101.; Jorge Jesús García Angulo, “Arturo A. Roig y el sujeto de la conciencia latinoamericana”, Santa Clara, Cuba, gentileza del autor, 23 págs.; Salvador E. Morales Pérez (1939-2012), “Arturo Andrés Roig *in memoriam*” en: *Archipiélago*. México, UNESCO / CIALC (UNAM), n° 78, año 20, octubre-diciembre 2012, pp. 23-24; Gregor Sauerwald, “Arturo Andrés Roig (1922-2012) *In memoriam*”, Montevideo, Uruguay, mayo de 2012, 4 págs., gentileza del autor.

por Arturo en sus esfuerzos incansables por filosofar⁵. Esto no pretende ser una simple aproximación incompleta, sino, por el contrario, un abordaje epistemológico nodal para quedar en condiciones, no solo de evaluar acabadamente lo efectuado, sino para ayudar a practicarlo de modo fecundo. Conviene dejar en claro que hablaremos aquí sincrónica y no diacrónicamente, porque –como en toda producción intelectual– en la de Arturo Andrés Roig hay periodos, etapas, giros, hitos, maduraciones, etc. Pero, solo mostraré una visión de conjunto ya plasmada en mi propia recepción de su obra.

Una primera faceta tiene que ver con la articulación irrenunciable entre filosofar e historia de la filosofía, la cual se ha expresado, según su localización dentro de la tradición o legado de Nuestra América, como correlación entre filosofar e Historia de las Ideas (siempre filosóficas). En otros términos, solo recogiendo o receptando –lo más críticamente posible y de manera responsablemente contextualizada– el legado anterior se estará en condiciones de aportar a los desafíos presentes lo que les corresponda. Y esa labor requiere de preocupaciones metodológicas muy cuidadosas, entre las cuales el giro (lingüístico, semiótico, discursivo, palabrero, narrativo, hablístico...) propuesto por Roig resulta decisivo y un hito de ampliación metodológica en la historia misma de esa Historia de las Ideas. A su vez, autoafirmarse para filosofar requiere de una experiencia previa a esa misma experiencia y que la hace posible (es parte de la significación de *a priori*). Significa autovalorarse y colocarse

⁵ Particularmente en mi libro ya citado *Filosofando y con el mazo dando...* he intentado reconstruirla de modo lo más y mejor articulado que me ha resultado posible. Además de los magníficos comentarios a que dieron lugar las presentaciones de este libro, entre otros de Dora Barrancos (en Buenos Aires), Yamandú Acosta y Marisa Muñoz (en Mendoza), Gerardo de la Fuente, Mario Magallón y René Aguilar Piña (en México) se han publicado algunas muy sugerentes reseñas, entre las cuales me permito consignar: Iván Natteri en: *SOLAR Revista de Filosofía Iberoamericana*. Lima, Perú, año 5, n° 5, 2009, p. 268-283; Jaime Ortega Reyna en: *La Lámpara de Diógenes*. Puebla, México, BUAP, año 11, n° doble 20-21, enero-junio 2010 /julio-diciembre 2010; Miguel Baraona Cockerell, “Horacio Cerutti y la filosofía de nuestra liberación” en: *Diez Ensayos Críticos*. San José, Costa Rica, Germinal, 2011, p. 307-329.

en posición de interlocución protagónica con plena dignidad y máximo (auto)reconocimiento, lo cual implica aceptar y valorar a las y los demás como interlocutores y sujetos protagónicos de una historia común. Esa experiencia de filosofar propio no puede eludir el diálogo, la interlocución, el debate y hasta la polémica con otras posiciones, propuestas, juicios y prejuicios. Callar puede ser una forma de elegancia o de conveniencia en ciertas situaciones muy específicas, pero el objetivo de producir un conocimiento pertinente no puede enmudecerse frente a argumentaciones desatinadas o, en el mejor de los casos, que aparezcan como tales a quien expone sus propias posiciones de modo explícito.

¿Cuándo acaba toda esta tarea? Nunca. Lo interesante de todo esto es que, sin exagerar, la tarea sigue –con otras especificidades y matices– más allá de las posibilidades de quien efectuó una parte. Todo eso depende de quienes vienen a continuación, a condición de que no lo tomen como una losa oprimente, sino como un venero fecundante para expresarse en sus propias modalidades y hacerlo en plenitud. ¿Riesgos? Muchísimos. Depende de las coyunturas, pero pueden implicar hasta la propia vida. ¿Quién decide? Es deseable que sea el mismo sujeto protagónico de ese filosofar, pero puede recaer en otras manos-cabezas-cuerpos. Estar alerta y medir lo que se expresa forma parte, también, de estas labores. Aquí no puedo menos que recordar las palabras con que concluía Alfredo Gómez Müller, uno de sus valiosos estudios sobre Jean Paul Sartre: “[...] car être sujet n’est pas être un individu, mais un universel singulier, c’est-à-dire un être à la fois constitué et constituant. Le sujet de l’universel concret est l’universel singulier” (Gómez Müller, 2006, p. 124).

Fiel al respeto merecido a unas/os y otras/os, una primera dimensión inherente al ejercicio del filosofar de Roig fue la pedagógica en sus muy variados niveles. Claro que la universidad constituyó el espacio privilegiado y culminante de ese quehacer. Aquí conviene

destacar una dimensión, la cual Roig nunca menospreció –y sería un absurdo hacerlo– y es que la universidad permite filosofar como “profesión”. Ya lo identificado como “normalización” por Francisco Romero indicaba claramente esta dimensión profesional del ejercicio de la filosofía, equiparable a otras profesiones. Con todo, en esa versión de Romero se escindía el quehacer filosófico del político, lo cual resultó siempre discutible, en no pocos casos se convirtió en una especie de ‘fuga’ o evasión de la realidad para sectores amplios de la vida intelectual, que podríamos denominar en evaluación negativa como academicistas. Refugiados en la academia, para desresponsabilizarse de lo cotidiano y disfrutar de un ficticio vivir como si fuera ‘en las nubes’. Para otros, como en el caso de Roig y Mauricio López (1919-secuestrado y desaparecido en 1977), por ejemplo, se trataba de un compromiso irrenunciable con la realidad extra académica, la misma que hace posible la existencia de la academia. Las universidades y las y los integrantes de las mismas están o deberían estar al servicio de las sociedades que las sustentan. Para eso se estudia, para servir, para poner los conocimientos en función de necesidades, reclamos, exigencias, anhelos, ideales, proyectos, etc. de la sociedad de la cual formamos parte. Por tanto, la pedagogía tiene que ver con lo que se recibe y lo que se brinda siempre con generosidad. No es formar para ‘separar’ aristocratizando la sociedad de la cual provenimos, sino para integrarnos mejor a ella, poniendo la capacitación obtenida con grandes esfuerzos e inmensos costos en función de su mejora, de sus logros, de su equidad. Y esto tiene que ver con la inherentemente complicada relación profesor-estudiantes. Roig siempre tuvo claro que ahí el criterio decisivo era el respeto mutuo. Lo cual exige romper con la noción dualista según la cual el profe sabe todo y quienes estudian bajo su ‘custodia’ o ‘sometimiento’ o ‘tutoría’ no saben nada. El ‘sabiondo’ vomitaría así (en lenguaje de Paulo Freire) sobre sus estudiantes sus ‘dogmas’ y nada de eso estaría en cuestión. Solo cabría repetirlo de forma rutinaria y hasta ‘robótica’. Eso no le gustaba ni le

atraía a Arturo. Muy por el contrario, aspiraba a la interlocución, al diálogo, al debate fundado y por eso fue enemigo acérrimo de la cátedra ‘magistral’ y practicó, de todas las formas y abriendo grietas por donde se prestara, el “seminario”. No como una dinámica de grupo, sino como la modalidad misma de la investigación en equipo. Aquí también conviene retener que el trabajo en equipo no es un intento de evasión de responsabilidades personales, sino, al contrario, su exacerbación al máximo. El equipo, el trabajo en equipo, aumenta las exigencias a un grado imprevisible, decanta los logros e incrementa sus repercusiones a niveles difíciles de prever.

Esta pedagogía es, por lo tanto, pública, en el sentido de no eludir la responsabilidad pública de un quehacer que se practica en espacios acotados, aun cuando en ciertas ocasiones pueda ser la calle misma su ámbito de excelencia. Por cierto, no está demás advertir que la adjetivación pública para una institución no garantiza de por sí nada. Incluso ha habido instituciones privadas que han asumido responsabilidades públicas con más compromiso y eficacia que muchas públicas. El caso más emblemático en Nuestra América es el encabezado por Ignacio Ellacuría (1930-1989) asesinado junto a sus compañeros jesuitas en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de El Salvador. Lo fundamental, por tanto, resulta el auténtico ejercicio público con todos sus compromisos, responsabilidades y riesgos correspondientes.

Este ejercicio público es un ejercicio político en el mejor sentido del término. Y nos compete a todas y todos como parte de la ciudadanía. Tiene que ver con el sentido más deseable y pleno de la noción de democracia. Sin embargo, la democracia y sus variadas formas han sido utilizadas y manipuladas hasta el cansancio en la región para impedir justamente su propia plenitud. Por ello, no cabe cerrar los ojos frente a sus deficiencias. Arturo lo mencionaba con palabras intensas: “La democracia nunca estuvo tan controlada [...] Es la careta miserable y

monstruosa con la cual nos estamos destruyendo a nosotros mismos [...]”⁶. La cuestión de la democracia y su ejercicio pleno es un tópico nodal dentro de la Filosofía Política en la región y, no cabe duda, a nivel mundial. Este tópico se relaciona de modo intenso con otras dimensiones: éticas (morales, diría Roig...), históricas, económicas, antropológicas, culturales, estéticas, jurídicas, etc.⁷.

Mucha investigación requieren otras dimensiones que enuncio a continuación como las voy recordando: las intersecciones y divergencias entre las reflexiones de Roig y las de Mauricio López, Ellacuría, Zea, Ardao. Los estudios que dejó abiertos e inconclusos sobre Cervantes en el cabalgar de Rocinante, Antonio Caso y el “bovarismo”. Sus posiciones renovadas en relación con la Filosofía de la Liberación, con respecto a la Filosofía de la Historia y al postmodernismo. Y, en un lugar muy especial, su preocupación por la dimensión femenina presente en algunos de sus últimos trabajos de modo muy sugerente⁸. Su rechazo respecto de las posiciones de Scheler, Heidegger, Ortega y Gasset. Las dimensiones claramente neokantianas de muchas de sus reflexiones. La inolvidable experiencia del Congreso del ’49. En fin, solo por mencionar algunos de estos tópicos sugestivos todavía pendientes y requeridos de exámenes y rastreos incitantes.

⁶ Entrevistado ¿en 2008? e incluido en la sustentación de su tesis doctoral por Luis Gonzalo Ferreyra (2012).

⁷ De un modo sutil y pertinente ha desarrollado estos aspectos Yamandú Acosta en un texto, merecidamente premiado por el Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay, que permite apreciar la fecunda articulación “flameante”, para usar sus términos, entre el pensamiento de José Martí y el de Roig, además de otras y otros intelectuales (cfr. Acosta, 2012).

⁸ Además de sus propios trabajos, hay aportes colectivos al respecto. Resulta muy interesante comparar los casos de Eva Perón y Angélica Mendoza, por ejemplo, para advertir la intensa vigencia de sus respectivas posiciones y la fecundidad de estudiar estos y otros casos cuidadosamente. Para este tema véase los siguientes trabajos: Liliana Vela, “Eva Perón: integración social y política de las mujeres argentinas” (p. 247-258) y Florencia Ferreira de Cassone, “Angélica Mendoza y su trayectoria americana” (p. 141-156), incluidos en: Arpini, Jalif de Bertranou y Olalla, 2011.

La cuestión se resume, entonces, en una interrogante cargada de connotaciones. ¿Cómo seguir adelante, un poquito más allá de los inmensos aportes efectuados por nuestro querido Arturo? En mi modesta opinión, esto hay que intentarlo no por afán protagónico o ambiciones vanidosas y soberbias, sino por ser fieles a las enseñanzas y al ejemplo del mismo Arturo. Si esto implica investigaciones, lecturas, acceso a fuentes, contextualizaciones, convergencias y divergencias inter-, trans- y multidisciplinarias, ediciones, interlocuciones, debates y un larguísimo etcétera, todavía resta lo fundamental, siempre y cuando asumamos lo principal de este legado roigiano: la articulación inherente entre intelecciones y prácticas responsables. Las realidades a transformar siguen estando ahí y nosotros/as metidos/as dentro de ellas, conformándolas, padeciéndolas, sobreviviéndolas. Lo que falta por hacer es tanto, que implica, ante todo, no doblegarnos y armarnos de energía para estar a la altura de desafíos y demandas, pero, sobre todo, para actuar como corresponde en coyunturas decisivas donde las tareas no pueden seguir siendo siempre postergadas. ¿Puro voluntarismo ingenuo? Justamente eso es lo que deberíamos procurar evitar. Quizá por un resabio generacional sigo pensando en que la organización desde las bases de nuestras sociedades no deja de ser la única ‘fórmula’ adecuada para intentar avanzar. Y lo de ‘formula’ es una expresión insuficiente y hasta inadecuada, porque no hay tal fórmula, ya que solo acompañando, aprendiendo y participando de las movilizaciones y experiencias diversas y fecundantes de muy heterogéneos sujetos sociales será factible consolidar transgresiones efectivas. No solamente patear tableros, sino poder construir otros como propuestas de vida más digna y de plenitud vital.

Claro que para alcanzar mínimos logros en este sentido, resulta ineludible e irrenunciable el recurso constante a la autocrítica. Colocada en primer plano es una tarea durísima, compleja, complicada de efectuar de modo coherente, pertinente, riguroso, sin dejarse vencer

por el agotamiento o por las inercias rutinarias. Lo más difícil es que la autocrítica abierta, franca, auténtica resulta muy peligrosa y de consecuencias incalculables en medio de las urdimbres del “academicismo burocratizado” con sus dimensiones institucionales posibilitantes –¿cómo ignorar situaciones de privilegio respecto del resto de la población, más en estos momentos de deterioro crítico de la situación mundial, agravado por una especie de ‘financierismo’ darwiniano con pretensiones de insuperable?–, pero también bloqueantes, cuando se traspasan ciertos márgenes de maniobra.

Con todo, no podemos renunciar a filosofar desde lo nuestro y para el mundo con todo el rigor, “erudición” (en el mejor sentido generador del término) y pertinencia que seamos capaces de lograr. Es fácil decirlo, pero acceder al legado “nuestro” no aparece tan nítido en sus modalidades de acceso. ¿Cómo redescubrir a las pensadoras (filósofas) nuestras y a los pensadores (filósofos) nuestros? Re-descubrir implica re-leer, re-revisar, re-examinar, re-analizar, re-plantear incansablemente desde el presente nuestro, procurando no tergiversar la historiografía al recuperar ese magnífico legado. Pero, ¿no es esto lo que hemos aprendido de Arturo, de sus clases, de sus obras, de su ejemplo paradigmático? Por ello, también, el mismo Arturo y su obra deben ser cuidadosamente re-contextualizados y re-pensados exhaustivamente para quedar en condiciones de avanzar, con todos los riesgos, tropezones, desviaciones, obstáculos y buenas intenciones. Aventurarse es irrenunciable y hay que atreverse a intentarlo.

Por cierto, esta pasión por la aventura no tiene nada que ver con ‘aventurerismos’ evasivos o de reductiva fuga de responsabilidades cotidianas. Se trata de impulsar y llevar a buen término sueños diurnos y no ‘locuras’ idiotas (en el más estricto sentido etimológico del término). Tampoco de perdernos en ‘sueños’ o ensueños, típicos de anhelos ‘utópicos’ en el peor sentido de esta adjetivación. Aquí se trata de asumir responsabilidades con todos los riesgos protagónicos que

estas conllevan y sin fatuas ambiciones o presuntuosas soberbias. No es cuestión de ‘egos’, sino de tareas a culminar para alcanzar dignidad y plenitud vital individual y colectivamente.

En eso arriesgó Arturo mucho con su regreso a nuestra querida Mendoza. Fue, en su momento, una decisión difícil, pero astuta, si se toma en cuenta la correlación medios / fines. Y sus fines pedagógicos y políticos se cumplieron a cabalidad.

En todo esto, lo que se encontró y encuentra en juego es, ni más menos, la recuperación del habla, del habla propia en plenitud. ¿Cómo hacerlo, cómo ejercerla con claridad y nitidez para decir y transmitir lo que se desea, sin ambigüedades? Esa apuesta es la que se hallaba y siempre se halla en juego. Y frente a ella y sus riesgos no queda más que decidir, elegir, optar y asumir consecuencias.

Y es que, siempre va de por medio la dimensión del compromiso político. ¿Aunque uno se dedique a la filosofía? ¡Justamente por eso! No hay modo de deslindar estas dimensiones, porque están enhebradas de modo intrincado, felizmente diría.

Finalmente, y para dejar más abierta todavía la reflexión, si cabe, conviene preguntarnos si estamos ante un clásico. ¿‘Clásicos’?, ¿fue un clásico? ¡No! Sobre todo no, si esto significa colocarlo en una especie de ‘panteón’ inaccesible. ¡Sí, plenamente, porque estuvo o procuró estar siempre a la altura de los desafíos! Y esa es una lección inapreciable y paradigmática.

En relación con esto, conviene terminar dejándole la palabra a Arturo. En un trabajo de 1989, que tuvo la gentileza de facilitarme y hasta donde llega mi información permanece inédito, señalaba Arturo, de una forma concisa y en la medida en que alcanzo a captarlo, parte de lo que resta concretar:

Y por cierto que no estamos pensando en esa “realidad” ficticia común en las academias, sino en esa otra, la que no se quiere ver, la afligente. Podríamos decir, pues, que es característica del pensar latinoamericano en sus líneas de reivindicación de una realidad propia y de un tratamiento apropiado de esa realidad, la negación de un “modelo clásico” abstracto y la afirmación de que los modelos valen o no según lo imponen las formas de praxis que surgen del impulso de emergencia social, en sus variadas manifestaciones. En estrecha relación con lo señalado deberíamos hablar, ya para concluir, también de un “ontismo” conforme con el cual lo que preocupa no es el “olvido del ser”, sino el ocultamiento que se ha llevado a cabo con el ente, encubierto por los universales metafísicos fabricados precisamente para justificar las diversas formas de contención de la emergencia y que no encuentra garantía alguna en el “pensar de la Diferencia” que hasta ahora no ha pasado de ser una nostalgia del ser perdido.

La historia del a-priori antropológico, que es una con la de las condiciones de conservación y crecimiento, constituye una de las vías fecundas de preguntarnos por el escribir y el pensar en América Latina (Roig, 1989. p. 6).

Cuernavaca, Morelos, México, 28 de diciembre de 2012.

Bibliografía

ACOSTA Yamandú (2012). *Reflexiones desde “Nuestra América”. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Nordan-Comunidad.

ARPINI, Adriana M. y JALIF DE BERTRANOU, Clara A. (Dir.), OLALLA, Marcos (Coord.) (2011), *Diversidad e integración en Nuestra América. Vol. II: De la modernización a la liberación (1880-1960)*. Buenos Aires: Biblos.

CAMPIONI, Giuliano (2004). *Nietzsche y el espíritu latino*. Traducción y prólogo de Sergio Sánchez. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (2001). El legado responsabilizador. En: H. Biagini y R. Fornet-Betancour (Eds.), *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig, filósofos de la autenticidad. En homenaje* (p. 23-25). Aachen, Alemania: Concordia.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (2009a). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (2009b). El aporte de Roig al filosofar contemporáneo. En M. Muñoz y P. Vermeren (Comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig* (p. 719-726). Buenos Aires: Colihue.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (2009c). El aporte de Roig al filosofar contemporáneo. *Revista de Hispanismo Filosófico*, (14). Madrid: AHF / FCE / Universidad Autónoma de Madrid / Universidad Complutense de Madrid / Universidad de Salamanca.

CERUTTI-GULDBERG, Horacio (2012). Para continuar la antropofagia de un Calibán. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17 (59), octubre-diciembre. Maracaibo: Universidad del Zulia.

FERREYRA, Luis G (2012). Présentation soutenance de thèse Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig. Samedi, 16 juin, Université de Paris 8.

GÓMEZ MÜLLER, Alfredo, (2006). Sartre et le colonialisme: la critique de l'universalité abstraite. En A. Gómez Müller (Dir.), *Sartre et la culture de l'Autre*. Paris: L'Harmattan.

MORALES PÉREZ Salvador E. (2012). Arturo Andrés Roig, in memoriam. *Archipiélago*. Año 20 (78), octubre-diciembre. México: UNESCO / CIALC-UNAM.

PÉREZ ZAVALA, Carlos (2012). Arturo Andrés Roig: cartas en el camino. *Cuadernos Americanos*. Nueva Época. Año XXVI, 2 (140), abril-junio. México: UNAM.

ROIG, Arturo A (1989). *Escribir y pensar en América Latina*. Texto mecanografiado.

SAUERWALD, Gregor (2012) Arturo Andrés Roig (1922-2012). In memoriam. Montevideo, Uruguay.

El ideario juvenilista y la aportación de Arturo Roig

Hugo E. Biagini

Academia de Ciencias, Buenos Aires

Según un discurso político abiertamente represor, los idealismos, los sueños, las utopías o las simples propuestas de cambio, constituyen manifestaciones de una conducta que viene a alterar un orden, considerado a priori como inalterable. Miles de jóvenes fueron expulsados de las universidades latinoamericanas por haber intentado el camino de la utopía. Miles fueron asesinados por haber intentado ser congruentes con sus ideales.

Arturo Andrés Roig

Puede entenderse por juvenilismo a una creencia o ideología según la cual le corresponde a los jóvenes asumirse como avanzada histórica, como redentores sociales y portadores de utopía, al reunir en sí la mayor dosis de inconformismo, desinterés, creatividad y compromiso. Se asocia así dicha etapa de la existencia con un accionar renuente a la injusticia e inclinado hacia los desposeídos que impele a dirimir los conflictos sociales y ejercer un cambio de estructuras tendiente al establecimiento de relaciones humanitarias. Ensayaré un recorrido sintético sobre las figuras y postulaciones vinculadas al conglomerado ideológico en cuestión durante las dos últimas centurias.

El despertar

El moderno concepto de generación ha sido acuñado durante uno de los más gravitantes acontecimientos de todos los tiempos: la Revolución Francesa, en la cual los jacobinos visualizaron a la juventud como un sector fundamental para defender las libertades republicanas, mediante una formación sistemática donde se inculcaba el desprecio a los prejuicios y a la dictadura, así como una actitud reverencial hacia el patriotismo y la fraternidad. Diversos testimonios rioplatenses reflejan un talante similar. Por ejemplo, en una nota dirigida por Bernardo Monteagudo a las americanas del sur, se postula la semblanza del “joven moral” como un sujeto “ilustrado, útil por sus conocimientos, y sobre todo patriota, amante sincero de la libertad, y enemigo irreconciliable de los tiranos” (Monteagudo, 1944, p. 13); mientras que en reiterados poemas temáticos de la época se vierten imágenes similares:

Hijos felices de infelices padres
¡generación presente!
Generación de luz, a cuyo oriente
se disipan las nieblas temerosas
que el sol de libertad nos encubrían¹

La adhesión de los jóvenes a las lides patrióticas y su especial protagonismo en ellas fue incluso observado por los viajeros del exterior que resaltaron dichas predisposiciones en la nueva generación de mayo, como una característica distintiva frente a la tónica evidenciada por sus predecesores.

Entre los círculos posrevolucionarios más notorios se encuentra el emprendimiento de la Joven Generación Argentina que promueve Esteban Echeverría en el Río de la Plata con el frustrado objetivo de incentivar una segunda emancipación, la de carácter mental y cultural.

¹ Juan Cruz Varela, citado en AA.VV., 1960, p. 62).

En Juan Bautista Alberdi, uno de los principales exponentes de esa agrupación, también conocida como Asociación de Mayo, ya puede observarse un rasgo que suele atribuírsele a varias generaciones posteriores, es decir, la certeza sobre el papel salvífico de la juventud, cuya misión debe apuntar hacia “todas las grandezas humanas”, entre ellas: “la emancipación de la plebe” y la “transmisión de la democracia al Viejo Mundo” (Alberdi, 1984; p. 148-149)².

El historiador francés Jules Michelet, que participó en las revoluciones de 1830 y 1848, expresa el romanticismo social de su época y el credo de la pequeña burguesía liberal: intransigente, anticlerical, anti-aristocrática y anti-monárquica. Bajo el título de “El estudiante” fueron publicadas, en 1877, las lecciones que compusieron el curso de Michelet en el Collège de France. Leídas a la luz de los acontecimientos estudiantiles del siglo XX, estas lecciones resultan de sorprendente actualidad: aun cuando Michelet no desea una revolución social, sueña con una conversión del espíritu que rebase las aspiraciones del socialismo: la afirmación de la juventud como clase particular, la misión revolucionaria de las minorías, la confianza en el poder de la palabra, la necesidad de una contraeducación, de una crítica de la cultura.

Puede evocarse otro significativo episodio posterior: la carta a la juventud, a los estudiantes del Barrio Latino, que Emilio Zola –ese “Bautista de las grandes redenciones” según Santos Chocano (1898, p. 136)– publica a fines de 1897 para repudiar el *affaire* Dreyfus, como poco después lo harían los intelectuales que atacan dicho episodio de flagrante persecución racial y firman un manifiesto que será la piedra fundamental de la *intelligentzia* combativa. A los jóvenes, Zola les

² Otras referencias sobre antecedentes de la literatura juvenilista rioplatense en: Arturo Roig, “Deodoro Roca y el movimiento de la Reforma de 1918”, incluido en Roig, 1998, especialmente p. 132-133 y p. 157-158.

recuerda su clásico amor por la libertad; su sublevación contra la fuerza bruta, los poderosos y la injusticia; su rebeldía a favor de los humildes, los abandonados y los pueblos oprimidos; su indiferencia hacia el acuerdo entre políticos anquilosados y hacia la opinión del periodismo venal. También los exhorta a ser los constructores de la ciudad perfecta, en la cual puedan hacerse reales todas las esperanzas:

¡Oh juventud, juventud! Te suplico, sueña en la gran tarea que te espera. Tú eres el artesano futuro, tú vas a arrojar los cimientos de este siglo próximo, que según nuestra profunda fe, resolverá los problemas de la verdad y la equidad, planteadas por el siglo que termina. Nosotros, los viejos, los mayores, te dejamos el formidable aporte de nuestra investigación, muchas contradicciones y oscuridades quizá, pero con seguridad el esfuerzo más apasionado que jamás siglo alguno haya hecho hacia la luz; los documentos más honestos y los más sólidos, los fundamentos mismos de ese vasto edificio de la ciencia que tú debes continuar. (Zola, 1983)

Paulatinamente, iba aumentando la creencia en el sentido afirmativo que, dentro de la transformación histórica, correspondía asignarle al accionar de distintos sectores tradicionalmente descalificados –los trabajadores, la mujer, el hombre de color. Al mismo tiempo, surgía una confianza semejante en las aptitudes redentoras de la juventud. Un texto del intelectual anarquista Alberto Ghirardo nos sirve para ilustrar dicha mentalidad, lindante con nuestro juvenilismo, el cual también acompaña a diversas innovaciones estéticas y a una actitud donde se rescata la bohemia y se impugna el prototipo burgués:

[...] existe una clase de proletarios mucho más digna aún de llamar hacia ella la atención que la compuesta por los trabajadores manuales! [...] esa juventud de intelectualidad robusta y preparada cuyos servicios nadie requiere, aunque, a fin de cuentas, todos aprovechan de ellos; esa juventud llena de ideales que pocos comprenden, que muchos desprecian y a quien ningún poderoso, ningún gobierno tiende la mano amiga; esa juventud pensadora que a pesar de todo va dejando en el

camino de los tiempos su reguero de luz y preparando en las edades las diversas jornadas de las civilizaciones. (Ghiraldo, 1986, p. 123-124)

El enfrentamiento del bohemio con el burgués debe sumarse y sopesarse junto con las críticas al capitalismo que, por distintos motivos, venía sustentando tanto la izquierda como la derecha. Imágenes equivalentes harían asimilar la situación de esos sectores bohemios a los del proletariado, condicionando una nueva ideología, el juvenilismo como una nueva ideología, según la cual les corresponde a los jóvenes asumir los conflictos sociales y ejercer un cambio de estructuras que conduzca al establecimiento de relaciones humanitarias, tal como quedó notoriamente acuñado en la obra de José Enrique Rodó.

Del siglo XX a nuestros días

Al filo del Novecientos, el modernismo enaltece la imagen del joven, tesoro divino y humano a la vez, en contraposición a la cultura prosaica del buen burgués. En el resonante arielismo de Rodó, la juventud, objeto de auténtica devoción, irrumpe con un poder casi omnímodo: mediador entre la utopía y lo real, sujeto movilizador por antonomasia de las masas y responsable por el destino de la ciencia, de los mejores gobiernos y hasta de la unión continental; una mística juvenilista que penetra visceralmente en los movimientos estudiantiles de nuestra América y se extiende sensiblemente en el tiempo hasta llegar a nuestros propios días³.

En el primer Congreso de Estudiantes Americanos celebrado en Montevideo hacia 1908, además de proclamarse a la insubordinación como un elemento inherente a la misma naturaleza de las cosas y la plena injerencia estudiantil en las casas de estudio, quedó bien

³ Sobre “arielismo” y “juvenilismo”, ver las entradas respectivas en el *Diccionario del pensamiento alternativo* (Biagini y Roig, 2008, p. 50-52; p. 313-316).

perfilado ese credo juvenilista hasta por el propio Rector de la universidad local, Francisco Soca:

[...] la juventud ha sido siempre el portaestandarte de todas las grandes reivindicaciones, la legión sagrada, la vanguardia de los batallones del pueblo, la primera en la audacia, la primera en la gloria, la primera en la muerte. (Soca, 1972, p. 344)

Entre los tantos pronunciamientos lanzados en dicha reunión uruguaya, se llegó a caracterizar al estudiantado como una clase sociológica en sí; una conceptualización que, como la del liderazgo atribuido a ese conjunto juvenil ilustrado, tendría imprevistos alcances en el tiempo.

Un importante expositor del juvenilismo, Walter Benjamin, adhiriendo al ala radical del Movimiento de la Juventud, había defendido una cultura juvenil autónoma y el derecho a la palabra de los estudiantes en las universidades. Al estallar la Primera Guerra Mundial, Benjamin se define como pacifista y antinacionalista. Mientras tanto tendrá una activa participación en el debate universitario, llegando a presidir la Comunidad Estudiantil Berlina. El joven filósofo alemán pronuncia entonces una conferencia en la cual sostuvo que la característica fundamental del estudiante reside en “la voluntad contestataria”, en “someterse sólo a los principios” y en “autoconocerse sólo a través de las ideas” (Benjamin, 1993, p. 118).

El arielismo juvenilista se vería reforzado, a partir de las postrimerías de la I Guerra, por otros influjos y predicamentos como el que ejerció francamente Romain Rolland con su promoción del diálogo intercultural y de la conflictividad intergeneracional, su adhesión a la Revolución Rusa o su visión de la juventud como un revulsivo insurgente contra las injusticias y el malestar social. Rolland va a representar un nexo fundamental en la configuración del pensamiento

y la sensibilidad juvenilista, a ambos lados del Atlántico. Para él, al joven y al adolescente les compete una misión titánica:

- saltar por encima de la tapia,
- hacer tabla rasa de lo consagrado,
- negar y vomitarlo todo,
- agruparse en ligas democráticas,
- cerrarse a las modas y a la frivolidad,
- armarse de una cultura sólida y armoniosa,
- combatir la aplicación diabólica de la ciencia al exterminio de la civilización,
- cuestionar los derechos sagrados de la propiedad,
- poder privarse de todo salvo de amar,
- ver al progreso como un adelanto problemático que sacrifica el bien ajeno,
- reaccionar contra las injusticias mundanas y el malestar social.

José Ortega y Gasset tuvo el mérito de haber incidido en esa nueva sensibilidad, con su tesis sobre el fuerte predominio juvenil que signaba todo y su concepto clave de "generación", cuyo tratamiento, más allá de dudosas paternidades, incidiría hasta en las mismas filas reformistas⁴. Durante su fecundo pasaje por el Plata, adonde arriba tras la publicación de sus *Meditaciones del Quijote* por la Residencia de Estudiantes, Ortega alude a una nueva sensibilidad ideal que podía verificarse entre los jóvenes y en la "fuerza inextinguible de sus cualidades" para lanzar proclamas de cómo "Preferimos arder como las

⁴ Véase, por ejemplo, en Julio V. González (1931), las constantes alusiones a Ortega, como "el maestro español" y sus tesis *ad hoc*. Sobre los viajes de Ortega a la Argentina y su visión de la juventud puede verse del autor: Biagini (1989) y su trabajo en AA.VV., 2004, p. 269-276.

antorchas que gravitar como las piedras", mientras exhorta a la juventud a desprenderse de la creencia sobre el carácter incierto del porvenir para reemplazarla por la convicción de que este último debe ser forjado a través de la acción y las ideas (*Anales de la Institución Cultural Española*, 1947, p. 189-192).

En la Argentina por ese entonces, no se dejaba tampoco de testimoniar su confianza en los merecimientos juveniles. Para Alfredo Palacios la juventud aparece como baluarte contra la injusticia y el despotismo:

Creo en la juventud, porque la virtud cardinal de su espíritu es la pasión de la justicia, origen auténtico del socialismo que alumbra ya en las palabras de Jesús. El alma joven repudia la esclavitud, abomina el despojo y la injusticia; ama el esfuerzo y se juega íntegramente por sus ideales. El día en que nuestro país predomine el sentimiento juvenil la verdad se impondrá por el estudio, se explotarán las riquezas materiales en beneficio común y la democracia con un cimiento moral será el impulso dinamizante y dignificador que transforme y glorifique la existencia⁵.

Salteando etapas, hacia los años sesenta, en otra crisis aguda del capitalismo, vuelven a emerger las posturas y el activismo juvenilista para asistir a lo que se visualizó, desde diferentes espectros ideológicos, como una Revolución Generacional que, por su alcance planetario, llegó a suponerse que respondía a una verdadera regla universal. Más allá del poder juvenil desplegado en tantas exteriorizaciones que dieron lugar a una avasallante cultura propia, ello se tradujo en una serie de relevantes manifestaciones.

Y qué decir del mismo Che Guevara cuando abandona sus creencias reduccionistas sobre el ascendiente burgués de los universitarios y llega a asignarle a la juventud una fuerza supraclasista,

⁵ Véase, *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 5, 1930, pp. 656-657.

como arcilla fundamental para pilotear la revolución y construir el hombre nuevo. Sus metáforas de la juventud como antorcha encendida que –guiada por el sentido del deber social, la repulsa a los atropellos y a las disputas fronterizas– construirá el hombre nuevo del siglo XXI. Más allá de consignas y paternalismos, la preceptiva revolucionaria exige del joven que, sin considerarse el único centro del universo socialista, sea responsablemente creador y lleve la delantera en todo; que sobrepase los eslóganes superficiales, la visión capitalista del trabajo como una carga espantosa y hasta el mismo marxismo escolástico; que pueda cumplir con el trabajo voluntario que el mismo Che introdujo en Cuba y contribuir tanto a la alfabetización del país como a cortar caña, recoger café o apilar ladrillos; que tenga la aptitud para identificarse en carne propia con los problemas de la humanidad, que sienta que cuando se veja a alguien se está afectando la dignidad de todos y que se emocione cuando en cualquier rincón del mundo se alce una nueva bandera de libertad; que sepa que los condicionamientos objetivos no subsumen enteramente a los valores morales ni al papel de la voluntad.

Sobresale en muchas empresas y testimonios de los años sesenta un cierto denominador básico común: la condena a las modalidades represivas junto al imperativo de la resistencia cívica y de una contestación juvenil que permitan engendrar el anhelado tipo humano, el hombre libre ideal y las relaciones societales genuinas. Durante ese interregno, de ebullición utópica, florece la comunidad de los jóvenes junto a una plataforma filosófica como la de Herbert Marcuse para acompañar sus demandas (Biagini, 2012, cap. 10). Más que a un desafío o a un huracán juvenil se creyó asistir a una auténtica Revolución Generacional que, a diferencia de todos los otros grandes cambios precedentes, poseía dimensiones multinacionales. En cuanto al significado puntual de los movimientos y las oleadas estudiantiles en el mundo, la cuestión alcanzó dimensiones ciclópeas, subrayándose la

relevancia histórica del conflicto intergeneracional hasta elevárselo a una Ley Universal. Se abarcaba en esa portentosa generalización a universidades grandes y pequeñas, a activistas de diversas disciplinas, a países industrializados, tradicionales y en vías de desarrollo, a regímenes capitalistas, comunistas y tercermundistas. De Dakar a México y Argentina, de París a Berkeley, de Praga a Pekín, el estudiantado lo invade todo y predica el advenimiento de un mundo mejor.

El florecimiento de los movimientos juveniles contestatarios puede simplificarse si hablamos de una suerte de neojuvenilismo fáctico y en ocasiones teórico, sea porque se perfila un protagonismo central por parte de las nuevas generaciones sea porque se considere a las mismas como variables intrínsecas del cambio social sustantivo y de un nuevo hombre. Ciertos liderazgos, como el que han aparecido en la República Bolivariana de Venezuela, proponen reasumir la antorcha redentora en cuestión, como ha sucedido con el llamado efectuado por el presidente Chávez en Viena ante una masiva concurrencia de jóvenes, exhortándolos para que sean ellos y sus congéneres quienes salven al mundo de tanta guerra preventiva y promuevan una democracia revolucionaria (Chávez, 2006)⁶. Según Chávez, entre las grandes tareas que le compete a la juventud se halla la de ir, como Zaratustra, a multiplicar la conciencia por las calles, los campos, las fábricas y los establecimientos educativos; a erigirse en antorchas vivientes, en combustible y motor de una voluntad política individual y colectiva dispuesta a organizar movimientos de masas (obreros, estudiantiles, agrarios, femeninos). Para avanzar hacia un mundo nuevo donde reine la libertad, la fraternidad y la solidaridad habrá que seguir una estrategia que permita aproximarse a los objetivos políticos

⁶ H. Chávez, Encuentro con el Movimiento Manos Fuera de Venezuela y Cuba, 12 mayo de 2006. Dentro del mismo bloque latinoamericano progresista, la presidenta Cristina Fernández de Kirchner (2012) tampoco ha dejado de considerar a los jóvenes como “vanguardia del cambio”, una propiedad que aquellos llevarían en su mismo ADN.

y contar con mucha decisión para morir incluso en el camino siempre que otras voces puedan entonar otros cánticos batalladores. Para el propio Chávez, percibido *in extremis* como el Che del siglo XXI, Ernesto Guevara viene a constituir un ejemplo supremo de sacrificio, conciencia y voluntarismo.

Cabe destacar por último la entusiasta labor temática efectuada por parte de nuestro homenajeado, Arturo Andrés Roig, un verdadero maestro de vida, como él mismo designaba a la función docente por excelencia⁷. Estamos aludiendo en particular a la crítica matriz hermenéutica que aquel ha aplicado a la comprensión del juvenilismo rioplatense, a partir de los testimonios volcados por la generación de 1837, con exponentes como Esteban Echeverría o Juan Bautista Alberdi, retomada ulteriormente por Rodó y José Ingenieros, mientras resultó catapultada a través de toda una literatura *ad hoc*: declaraciones, proclamas, manifiestos y mensajes programáticos. Se trata de piezas combativas en las cuales la juventud aparece cargada de una fuerte simbología, especialmente con los atributos de la pureza y la santidad junto a un heroísmo de corte altruista que reacciona frente a la opresión colectiva. El propio Roig, sin llegar a tomar partido por la prédica juvenilista en sí misma, no deja de reconocer a los jóvenes como seres plenamente responsables y morales que, sin precisar de tutelajes, aspiran a situarse en el mundo como en su casa.

Otro de los eslabones paralelos forjado por Arturo Roig consistió en su examen y revalorización de la Reforma Universitaria, incluso en países menos explorados como el Ecuador o en los vínculos de la reforma con las innovaciones pedagógicas insinuadas prematuramente en España a través de la Institución Libre de Enseñanza junto a sus interpretaciones sobre las diversas corrientes internas que nutrieron al complejo movimiento reformista entre nosotros. Se distingue su

⁷ Cfr, Roig, 1998; donde se han recogido distintos trabajos sobre juventud y educación.

abordaje del célebre manifiesto liminar con el cual dicho movimiento juvenil obtuvo en Córdoba –*urbi et orbi*– su carta de ciudadanía bajo la inspiración personal de Deodoro Roca, al cual privilegia entre “las voces más valientes y pujantes en la denuncia de la presión social y del imperialismo” (Roig, 1998, p. 176).

Entre las tendencias y perspectivas presentes en la óptica roigiana sobre la Reforma en la Argentina se encuentran los siguientes enfoques: elitista, generacional, novecentista, ácrata, telúrica, krausista, pedagógica y distintas vertientes socialistas (Roig, 1998, p. 154 y ss)⁸. Si bien Roig parece mostrarse partidario de extenderle en definitiva al fenómeno reformista un certificado históricamente necrológico, no deja por ello de inclinarse a un postulado esencial de ese mismo cuño doctrinario: la supremacía del alumno sobre el docente, el repudio a una “universidad torremarfilada” y el reconocimiento de la radicalidad setentista juvenil contra estructuras consagradas pero inadmisibles (Roig, 1998, p. 35).

Si tendríamos que distinguir a los sectores más proclives a ser identificados como formando parte constitutiva de una cultura alternativa no puede prescindirse de las contribuciones juveniles, tanto en esa materia como en aquello que el propio Roig reconceptuó como moralidad de la protesta y por qué no, más en particular, como exponentes primordiales de una praxis discursiva, de un nosotros encarnado o de un individuo social⁹.

⁸Pueden verse otros encuadres interpretativos, sobre las líneas internas de la Reforma Universitaria, en la obra de Gregorio Bermann (1946, capítulo XI) y en H. E. Biagini (2012).

⁹ Sobre estas últimas categorizaciones, confrontar, p. ej., la correspondencia de Roig recogida por Carlos Pérez Zavala (2012). Un encuadre atinado sobre la obra intelectual de Arturo Roig, en Horacio Cerutti Guldberg (2009).

Bibliografía

AA.VV. (1960). *Algunos aspectos de la cultura literaria de Mayo*. La Plata: Universidad Nacional.

AA.VV. (2004). *Ortega y Gasset en la cátedra americana*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

ALBERDI, Juan B. (1984). *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Buenos Aires: Biblos,

BENJAMIN, Walter (1993). *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Paidós

BERMANN, Gregorio (1946). *La juventud de América*. México: Cuadernos Americanos.

BIAGINI, Hugo (1989). *Filosofía americana e identidad*. Buenos Aires: Eudeba

BIAGINI, Hugo y ROIG, Arturo (2008). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.

BIAGINI, Hugo (2012). *La contracultura juvenil de mayo a los indignados*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

CHÁVEZ, Hugo (2006) Encuentro con el Movimiento Manos Fuera de Venezuela y Cuba, 12 mayo, Ministerio de Comunicación, Gobierno Bolivariano de Venezuela, edición electrónica.

GHIRALDO, Alberto (1986). Bajo la cruz. En L. Fletcher (Comp.), *Modernismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.

GONZÁLEZ, Julio V. (1931). *Reflexiones de un argentino de la nueva generación*. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo

FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, Cristina (2012) Discurso completo pronunciado en Tucumán el 9 de julio, <http://diariolaventana.com/articulo.php?id=4897>

MONTEAGUDO, Bernardo (1944). *Horizontes Políticos*. Buenos Aires: Ediciones Jackson.

PÉREZ ZAVALA, Carlos (2012). Arturo Andrés Roig: cartas en el camino. *Cuadernos Americanos*. México: UNAM, Nueva Época, año XXVI, 2, (140), abril-junio, 81- 101.

ROIG, Arturo (1998). *La universidad hacia la democracia*. Mendoza: EDIUNC.

SANTOS CHOCANO, José (1898). Canto a Emilio Zola. *Revista Moderna*, 1º de diciembre, p. 136.

SOCA, Francisco (1972). *Selección de discursos, Tomo 2*. Montevideo: Biblioteca Artigas.

ZOLA, Émile (1983). *Yo acuso*. Buenos Aires: Leviatán.

Del reformismo a la revolución (1945-1975)

Luis Gonzalo Ferreyra

Universidad de París VIII

En nuestra tesis doctoral, recientemente publicada¹, hemos afirmado en uno de sus capítulos la identidad reformista² de Arturo Andrés Roig. Para ello, nos hemos fundado en análisis de sus diferentes escritos filosóficos, historiográficos y, principalmente, pedagógicos elaborados durante el periodo 1945-1975; es decir desde el primer exilio, ocurrido en la Universidad Nacional de Cuyo aun siendo Roig estudiante, hasta el tercero, donde el profesor Roig con más de 25 años de carrera será expulsado de su universidad por la misión Ivanissevich.

En este marco, el hecho de afirmar la identidad reformista de Roig nos ha permitido identificar un desplazamiento mayor en su compromiso como intelectual y universitario: su radicalización filosófica-política-pedagógica. Esta se concretizará con su participación en la filosofía de la liberación de los años 70, la cual marcará un antes y un después en toda su reflexión, su periodo latinoamericanista. Período durante el cual Roig deja atrás su espiritualismo y su primer platonismo (Roig, 1960a, 1960b, 1963, 1964a, 1969a, 1972a [1970]), sin renunciar con

¹ Ferreyra, 2013.

² Obviamente que no nos referimos al reformismo político sino al universitario, es decir, a los partidarios de los principios de la Reforma Universitaria de 1918, tales como: el cogobierno de la universidad, la participación estudiantil, la autonomía política, la libertad de cátedra, la gratuidad o la inexistencia de exámenes de ingreso. Silvia Sigal (1991), identifica dos rasgos característicos de la tradición reformista, todavía presente en los umbrales de los 60: la exigencia de autogestión institucional y la organización de una identidad universitaria.

ello a la filosofía clásica, ni menos aún a Platón, su segundo platonismo (Roig, 1972b). En efecto, los clásicos y sus estudios sobre la filosofía del siglo XIX (eclecticismo, espiritualismo, racionalismo, romanticismo, positivismo, krausismo) forman parte de lo que nosotros hemos nombrado el *curriculum ocultum* de su filosofía contemporánea. En definitiva, el «reformismo» universitario es un criterio interpretativo que nos permite, por un lado, valorar lo que podríamos llamar su primer compromiso político y por el otro, el hecho de subrayar su abandono, nos permite mostrar la verdadera dimensión de su radicalización.

Escritos pedagógicos

En efecto, el interés particular que despiertan en nosotros los escritos roigianos sobre la problemática universitaria, especialmente los textos elaborados entre 1966-1975 (Roig, 1968a, 1969b, 1998), se funda en que estos funcionan, y esa es nuestra hipótesis, como la bisagra que le permiten reencontrarse concretamente con el presente y sus coyunturas políticas. Ellos tienen dos características mayores: la pregunta por el presente y la radicalización de los mismos; mientras más cercanos, por ejemplo al año 1973, más radicales. Estos textos marcan también el ingreso de la historia presente, de la problematización del presente, de la «descodificación» de todo discurso; es decir de la búsqueda de los «universales ideológicos», tanto del pasado como del presente, en sus más diversos estudios filosóficos e historiográficos. La problemática de la historicidad en sí de todo discurso, y en particular de la filosofía, estará presente en la mayoría de estos escritos (Roig, 1969c, 1969d, 2005a [1969, 1970], 1970, 1971, 1972c).

El reformismo roigiano presente en sus textos y en su práctica pedagógica participa, en cierta medida, del debate cultural de la época, de ahí que sean políticamente significativos. El primero, uno de los más importantes, será la discusión sobre la universidad; lo que se llamó la

«misión de la universidad» o «cuestión universitaria». El segundo como lo manifiesta Beatriz Sarlo (2007), será la llamada «cuestión intelectual», donde ya no solo será cuestión de la función social de la universidad, sino principalmente, de la función social del intelectual.

La pérdida de la ideología liberal entre los intelectuales en general y los universitarios en particular que adviene con el fenómeno peronista (1946-1955) modifica ampliamente la identidad reformista, dándole nuevos contenidos políticos y académicos a la «cuestión universitaria». A nivel académico tendrán primacía los debates sobre el perfil de la universidad y su relación con la sociedad, la ciencia y la cultura.

Justamente porque éstos son los grandes temas en discusión, la cuestión universitaria tiene un lado académico que permanece ineludiblemente unido a posiciones políticas. Sólo más tarde el debate político capturó casi todos los espacios, y la cuestión universitaria se convirtió lisa y llanamente en cuestión política. Pero hasta entonces, hay mucha experimentación institucional de ideas. (Terán, 1991, p. 91)

Los escritos roigianos del período participan de esa renovación académica y política de la «cuestión universitaria». En ellos se puede seguir claramente esa evolución que va de lo universitario – experimentación institucional de ideas– a lo político. En efecto, es evidente que su compromiso universitario va del reformismo –más allá de la heterogeneidad de este grupo– a la revolución; es decir que en su producción y práctica docente podemos ver claramente este desplazamiento. Desplazamiento que no es ni lento ni progresivo, como lo afirman respectivamente, por ejemplo, Estela Fernández Nadal (2001, 2012) y Carlos Pérez Zavala (2005); todo lo contrario, hay en Roig ruptura en su manera de tratar las cuestiones filosóficas e historiográficas. Y esto no podría haber sido de otra manera dado que, como bien lo señala Beatriz Sarlo (2007), ello será común a toda la intelectualidad progresista argentina entre 1943-1973. Vale decir, que

múltiples hechos de política interna (desarrollismo, Frondizi y sus traiciones, «Revolución Argentina», nueva intervención de las universidades, etc.), sumados a aquellos de política externa –a saber, la revolución cubana, la ruptura de los bloques chino y soviético, las guerras por la descolonización africana–, enmarcarán el profundo proceso de transformación ideológica y política de los reformistas entre los años 1955 y 1973. En efecto, como lo señalan los hermanos Recalde (2007), este marco general permitirá el tránsito hacia la nacionalización y radicalización política de los docentes y estudiantes reformistas a mediados de los años sesenta y su posterior acercamiento con el peronismo. Es este desplazamiento el que permitirá el surgimiento en la generación de jóvenes intelectuales posterior a 1945 de dos actitudes que los caracterizan: revisionismo frente al peronismo (Roig, 1981a) y crítica de lo que se ha dado a llamar «gorilismo» (Roig, 2005).

Descontaminarse de gorilismo y acercarse de múltiples formas al movimiento que encuadra el grueso de la clase obrera se convirtió en la tendencia predominante de los jóvenes influenciados por el marxismo o por un liberalismo social avanzado que se radicalizará creciente y aceleradamente en esos años. El existencialismo sartriano, otra vertiente de la conformación ideológica generacional, empujaba al compromiso militante inmediato. (Crespo, 2003, p. 18)

El discurso y la práctica pedagógica roigiana, del mismo modo que la clase media y la izquierda intelectual, no se salvarán, particularmente después de 1966, de la «peronización masiva» o «descontaminación gorilista». Este es, creemos, el marco dentro del cual se dará y evolucionará, en el caso particular de nuestro filósofo mendocino, su radicalización filosófica-política-pedagógica. Vale decir, que es el peso de la realidad y de los acontecimientos políticos, dentro y fuera del mundo académico, y ya no solo de las ideas, lo que lo llevan a su radicalización: ruptura con la tradición ideológica del liberalismo – lo que comúnmente se llamaba hasta los años cincuenta «tradición

progresista»– y fusión entre socialismo y nacionalismo. Así lo evocaba retrospectivamente Roig en 1977.

La crítica al saber de tipo académico y en particular a la historiografía filosófica llevada a cabo en el ámbito de las universidades, como así también la problemática social y política de nuestro país agudamente vivida a partir de 1966 y más concretamente desde 1973 nos permitió avanzar en la propuesta de otros aspectos de método que interesan directamente para la historia de las ideas. En pocas palabras, sentíamos imperiosamente la necesidad de lo que denominamos una «ampliación metodológica». (Roig, 1981b, p. 55)

Empero, este denominador común no le quita ni prestigio y originalidad a su pensamiento comprometido, todo lo contrario; la inserción de su discurso dentro de esta coyuntura política nos permite comprender como se fue dando y construyendo su reacción a los condicionamientos epocales de su formación y ejercicio docente. A saber, por un lado, al idealismo anti-positivista-academicista-apolítico y, por el otro, a los integrismos y humanismos de derecha: los neotomistas sus eternos adversarios. No podemos comprender el pensamiento de Roig, ni su compromiso, sin esta coyuntura universitaria. Vale decir en lenguaje roigiano que este es el «universo discursivo» o «totalidad discursiva» de su práctica educativa inicial. Todo el discurso de Roig (1998, 2005b) se construirá como discurso contrario de estas posiciones: identidad reformista versus integrismo y humanismo de derecha.

La cuestión universitaria

La propia contribución de Roig a la «cuestión universitaria» es un claro reflejo de la refundación universitaria de la década del 50, especialmente después del golpe de octubre de 1955, de claro ideal reformista. Las tres ideas claves de esta re-fundación están presentes en los escritos roigianos.

La primera de ellas, la «función social» o «misión de la universidad», en tanto que servicio público, es fácilmente identificable en nuestro filósofo desde su primera reflexión en torno a la problemática de cómo conjugar la relación entre Universidad y Región (Roig, 1964b). A partir de la radicalización generalizada de los años 70, la «función social» de la universidad –que señala, de manera general, como dice Darcy Ribeiro (2007), su capacidad de ser instrumento de perpetuación o transformación del orden vigente– se la explicará como una «Universidad abierta al pueblo y al servicio del pueblo» (Sarlo, 2007, p. 94)³. Así lo manifiesta Roig en un artículo de 1975: “En líneas generales se desea organizar una universidad abierta de claro y decidido sentido nacional y social, en la que se haga carne en el universitario su primordial función de servicio” (Roig, 1998, p. 95).

La segunda idea que caracteriza al reformismo es el tema de la «modernización de la enseñanza». La preocupación roigiana por la creatividad y la participación activa del alumnado a partir de los postulados del diálogo socrático y de la «escuela activa» (Pestalozzi). Así como su práctica desde los comienzos de los años 60 del «seminario»⁴ y su crítica cada vez más intensa al academicismo lo acercan, aún más, a los principios de la re-fundación universitaria reformista. Muchas de las nociones implementadas por Roig (1998 [1967]), dentro de su primera

³ Así definía uno de los reformistas de la primera hora, Florentino Sanguinetti (1956), la función social de la universidad, es decir, lo que se conocía en esa época con el nombre de «extensión universitaria», recordando las palabras del director de la *Revista Universitaria* Guillermo Savloff: «El universitario debe transformar con su trabajo la cultura en fuerza de progreso social, modificar las condiciones del hombre, la cultura debe ser en primer lugar herramienta de lucha y de progreso para el pueblo, luego será desinteresada, universal. Hay que invertir el orden. No confundir educación popular con beneficencia, no es dádiva sino ayuda lo que hay que dar». Y [Guillermo Savloff] termina con una incitación aforística: “ser universitario no es sólo un estudio, sino una militancia social”» (p. 265). Para Sanguinetti esta concepción de la función social de la extensión universitaria lleva en sí el significado más profundo y valioso de la Reforma de 1918.

⁴ Ver: *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo 1939-1964* (1965). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

propuesta de pedagogía universitaria, la «pedagogía del acto creador», son expresiones semánticas de ese reformismo. Solo pensar en las nociones que están presentes en el comunicado *Nosotros somos la universidad* de la de FUBA (1955) son un claro ejemplo: “el estudiante actor responsable de su propio proceso de conocimiento”, “no es el estudiante un simple receptáculo de la autoridad magistral de la cátedra”, “la universidad es el hogar del estudiante donde el profesor acude a enseñar y trabajar a su lado”, “la universidad no es una mera fábrica de títulos”, “no hay universidad moderna sin relación con la cultura de su tiempo y con las necesidades de su medio” (p. 260-262).

La tercera cuestión epocal gira en torno a la «problemática científica»: ¿Qué ciencia para la universidad? En Roig, ésta última, se manifestará en tanto que crítica al cientificismo y la articulación virtuosa entre ciencia y medio. Es decir, como lo explica en 1969, que “Los criterios de unidad y contenidos [científicos] han de estar dados entre otros motivos, por las necesidades del medio del cual como es obvio la universidad no debe estar divorciada” (Roig, 1998, p. 30).

Finalmente, todas estas afirmaciones son un claro testimonio de la identidad reformista de sus comienzos, aún en contra de la autopercepción roigiana. Ante la doble pregunta periodística, si sus proyectos pedagógicos⁵ estaban impulsados por el espíritu democrático y si tenían relación con la tradición argentina de la Reforma, Roig, respondía en 1989:

Indudablemente que sí. En dos ocasiones, por lo menos, hemos tenido la posibilidad de llevar adelante programas de pedagogía universitaria [...]. En cuanto a la segunda parte de la pregunta: si esos proyectos han tenido relación con la tradición reformista, debo decir que no directamente, pero no fueron implementados en contra de principios

⁵ Específicamente Roig será director del departamento de filosofía en diversas ocasiones entre 1969 y 1973. Entre los años 1973-1975, durante el rectorado de Roberto Carretero, será Secretario Académico de la Universidad de Cuyo.

de la Reforma que siempre nos han parecido fundamentales. Entre ellos, el de la participación estudiantil. (Roig, 1998, p. 281-282)

A pesar de su autopercepción, nosotros nos vemos tentados de aplicar al propio Roig, más allá de todo *décalage* generacional, uno de los sectores que él mismo identifica a partir de la interpretación de la Reforma de 1918 (generacional, novecentista, anarquista o nacionalista telúrica, krausista, pedagógica, socialista). En suma: ¿qué tipo de reformista es nuestro filósofo? En efecto, de manera diacrónica, podemos afirmar que en su discurso y en su compromiso político y pedagógico se transparenta el hecho de haber hecho suyo, principalmente en el marco de la «cuestión universitaria», el legado pedagógico de la Reforma. La interpretación pedagógica, considera la Reforma como una manifestación del idealismo antipositivista, expresión última del «idealismo filosófico» (Roig, 1998, p. 154), representado en aquel tiempo por el filósofo argentino Alejandro Korn. La interpretación roigiana, incluso su propio reformismo, es pedagógico, reforzado así mismo por su propio idealismo. La autonomía universitaria es sinónimo de la autonomía del alumno frente al profesor.

Roig, en su pedagogía valora en primer lugar, en el propio estudiante, una potencialidad educativa que surge de él mismo; la cual puede incidir de una cierta manera, como factor educativo en el educador. Es esta potencialidad que lo llevará, a comienzo de los años 70, a afirmar la «alteridad radical» del alumno en el proceso de enseñanza-aprendizaje dentro del marco general de su segunda propuesta pedagógica, su «pedagogía universitaria participativa», en la línea de la «pedagogía de la liberación» de Paulo Freire y de la «universidad nueva» de Darcy Ribeiro, sin olvidar la crítica a la institución escolar de Ivan Illich. Uniendo así la tradición iniciado por los pedagogos krausistas argentinos (Carlos N. Vergara) a la de José Ingenieros y «su idealismo experimental» (Roig, 1998, p. 164) que

afirmaba al alumno como el núcleo de todo cambio universitario posible. El movimiento que ilustramos en el título de nuestro trabajo se lo podría también traducir pedagógicamente como aquel que va de la «pedagogía del acto creador» a la pedagogía de la liberación.

La cuestión intelectual

Si miramos el accionar de Roig, no desde el prisma de la «cuestión universitaria», sino desde lo que Beatriz Sarlo llama «cuestión intelectual», veremos también cómo Roig supera su propio «reformismo». En efecto, la introducción del clásico concepto marxista de lucha de clases para el análisis y la crítica intelectual de la cultura y la sociedad toda será la línea divisoria de aguas entre reformistas y revolucionarios. La introducción de este tópico o, mejor dicho, la primacía del mismo para una interpretación seria de la realidad, le permitirá a los universitarios abandonar las trampas del «reformismo», principalmente su academicismo y su aislamiento –la universidad entendida como isla democrática. Así sintetizaba este clima intelectual Ricardo Piglia en 1971:

En la izquierda argentina la discusión sobre las relaciones entre intelectuales y revolución ha estado tradicionalmente ligada a una situación de hecho: la ausencia de la problemática de la lucha de clases en el análisis de la cultura y la literatura y de la producción intelectual en general. En este sentido podríamos decir que el espacio de esta discusión ha sido definido por el reformismo, y que algunos de los ejes en torno a los cuales giró la problemática de los intelectuales en argentina en los últimos años (el compromiso, el realismo y la vanguardia, cultura para el pueblo, etc.) estaban definidos, precisamente, por la ausencia de una perspectiva política verdaderamente revolucionaria que permitiera articular la práctica de los intelectuales con las luchas del pueblo. (Piglia, 1971; citado en Sarlo, 2007, p. 142)

En el caso de nuestro filósofo, su texto «El concepto de trabajo: la polémica de 1837», publicado por primera vez en 1969, es uno de los primeros esfuerzos, *avant la lettre* y con sus límites -no todavía revolucionario-, en relación con la cita de Ricardo Piglia, de introducir la problemática de clases en el análisis histórico. *Avant la lettre* decimos, ya que en su intento de comprensión del pasado evitará los reduccionismos llevados a cabo por la literatura histórico-social de moda, en la que sin duda podemos incluir la cita de Piglia. Así lo dice Roig en su artículo de 1969:

Otro hecho que dificulta la valoración de este tipo de material [los materiales de las publicaciones periódicas] lo ofrecen los conceptos indefinidos tales como «pueblo», «partido del orden», «gente baja», «gente de bien», etc., todos ellos intraducibles, generalmente. Nada más impropio que la reducción de muchos de estos conceptos a los preferidos por cierta literatura histórica-social muy de moda, tales como los de «burguesía», «proletariado», etc., con lo que no queremos significar que no exista realmente una burguesía y un proletariado americano. Entendemos, sin embargo, que antes de reducir a fáciles esquemas el rico material que ofrecen las hemerotecas habrá que llegar desde diversos lugares de la investigación a una sociografía aún imperfectamente entrevista. (Roig, 2005a, p. 138)

Por otro lado, esta cita nos muestra su manera original de participar de la «cuestión intelectual» de la época. Vale decir, preocupación constante, obsesión casi diríamos, de no caer en ningún reduccionismo, simplismo o ismo, manifestado ello siempre de manera dialéctica. Preocupación reformista, en el fondo, que lo lleva a introducir de cierta manera la problemática de clase no desde el marxismo clásico sino desde la mediación, que Joseph Leif (1946, 1977) llama puramente sociológica, que de este hace el alemán Ferdinand

Tönnies⁶. Cabe aclarar, que la problemática de clase en toda su complejidad se manifiesta como «cuestión social», como “el complejo de problemas que derivan de la cooperación y convivencia de clases, estratos y estamentos sociales distintos, que forman una misma sociedad, pero que están separados por hábitos de vida y por su ideología y visión del mundo” (Tönnies, 1927, p. 13). Roig, con su temática del trabajo, específicamente del trabajo servil del «hombre no-propietario» del siglo XIX americano, está optando por uno de los tres aspectos que Tönnies (1927) identifica en la «cuestión social», el económico: “la cuestión social es, pues, principalmente, la cuestión obrera, y sobre todo, la cuestión obrera industrial” (Tönnies, 1927, p. 13). Recordemos que para el alemán lo económico está íntimamente relacionado con los otros, la vida política y la vida espiritual. A pesar de estas interacciones, Tönnies considera el trabajo como factor social primero, dado que es en la estructura económica donde busca la base real de la sociedad. Para este, es la vida económica la que interviene en primer lugar y aún más fácilmente sobre la vida política y espiritual. En definitiva, como lo explica Joseph Leif, en el sociólogo alemán, “*économie et politique se comportent entre elles comme matière et forme. De la misma manera la vida espiritual y moral se realizan en función de la estructura económica: “les rapports entre les fondements matériels de la vie et les manifestations supérieures de l'esprit sont semblables, affirme Tönnies, au rapport entre vie végétative et vie mentale”* (Leif, 1946, p. 107).

Por su parte, Roig, sin caer en una mirada social explicativa, determinista y evolucionista, subrayará, a partir de la distinción material entre propietarios y no-propietarios, la cuestión social en tanto que aparición, manifestación o emergencia de una nueva visión del mundo que cuestiona las relaciones de cooperación y convivencia; es

⁶ En relación con el «socialismo» de Tönnies no podemos olvidar la importancia que les da a los factores económicos en la evolución social, como así también su teoría de la plusvalía, que son de origen marxista.

decir lo que él llama «toma de conciencia de la cuestión social», en íntima relación con lo que Tönnies identificaba como «conciencia nueva», y que en el marco de su estudio de 1969 se dará como crítica al concepto servil del trabajo :

Ahora bien, la cuestión social ha existido siempre de hecho, pero no siempre se ha tenido conciencia de ella. Cuando en una determinada sociedad surge la duda respecto de los derechos y preeminencias sociales y económicas de un grupo humano sobre otro, puede afirmarse que se ha producido entonces una «toma de conciencia de la cuestión social». Éste es justamente el momento que interesa al historiador de las ideas. (Roig, 2005a, p. 135)

Como vemos, la influencia de Ferdinand Tönnies será metodológicamente determinante en esta etapa –como antes lo fue Max Scheler y su «sociología del saber», Pierre-Maxime Schuhl y su «*macro-lecture*», Francisco Maffei y su «historicismo fecundo»– pues, este marcará su método de trabajo al introducir la pregunta por la «cuestión social» en sus estudios historiográficos, más tarde llamada conflictividad social de todo discurso. Incluso podemos afirmar, que la interrelación e interdependencia que Tönnies establece entre lo económico, lo político y lo espiritual en toda evolución cultural es lo que lo lleva a reconocer la complejidad e interacciones de los procesos sociales; lo que se relaciona íntimamente con la necesidad de elaborar, ante la riqueza de ciertos documentos, una «sociografía» que dé cuenta de la multiplicidad de voces. En este sentido, Roig hace suya la interrelación inherente entre «la cuestión social» y «las revoluciones». Relación esta última, parafraseando al sociólogo alemán, que imposibilita separar “el estudio de la vida social del estudio de la vida política” (Tönnies, 1927, p. 14).

Retrocediendo aún más en el tiempo, a lo que algunos han llamado «escritos juveniles», podemos encontrar otro ejemplo *avant la lettre*, que de cierta manera prefigura la introducción de la

problemática de clase. En su artículo “La noción de ocio en el mundo clásico y en el mundo contemporáneo...”, publicado en 1955, encontraremos varias referencias a la «cuestión social», sin que sea esta al mismo tiempo la piedra angular de su análisis. Por un lado, específicamente la «cuestión social» aparecerá al final de dicho texto; en el momento de preguntarse por el sentido actual o contemporáneo del ocio, entendido como descanso, principalmente, a partir de las primeras luchas obreras llevadas a cabo en plena revolución industrial entre 1830 y 1860 en Inglaterra. Por el otro, la «cuestión social» será la única referencia a la coyuntura política del momento, es decir, en relación con la lucha por la «jornada normal» llevada adelante por el movimiento obrero:

La lucha por el descanso que exigen las masas obreras de nuestros días, surge como defensa contra una ética inhumana del trabajo que tenía por lema al decir de Marx: «trabajar hasta morir». Contra esa ética, pero siempre dentro de la misma línea de apología del trabajo, se llevará a cabo la lucha por el descanso o «jornada normal». Ahora bien, a pesar de que es al socialismo que se le debe la institución del descanso - en su sentido actual, por cierto- y de que este es considerado como una de las grandes conquistas obreras, no podemos ignorar que tanto en la ética sustentada por la burguesía, como en la que surge por reacción contra ella: la socialista, existe la tendencia peligrosa de considerar el trabajo no como medio para fines que se cumplen también en el obrero, sino como medio exclusivo para fines perseguidos por la burguesía industrial o por el estado socialista que la reemplaza. De ahí que la noción de descanso aparezca viciada en cuanto será éste instituido, en más de un caso, pensando exclusivamente en efectividad del trabajo y no en los derechos del obrero.

Es, pues, sobre la base de este modo de entender el descanso -modo que alcanza a las masas y a los dirigentes políticos- que se debe orientar la investigación de las diferencias que entre el descanso y el ocio ha teorizado nuestro mundo contemporáneo. (Roig, 1955, p. 51)

Esta rica y extensa cita y, como todo este artículo, es muy sintomática de los caracteres fundacionales de su obra contemporánea, como así también de los límites en los cuales se movía en estos momentos su reformismo progresista. Empero, si comparamos esta última cita con el texto de 1969 veremos claramente que este da un paso más allá: los términos de la argumentación, es decir, en nuestro caso, «la ética burguesa» como la «ética socialista» no serán ambas relativizadas o superadas mediante la simple crítica exógena, como la del intelectual o universitario que mira los procesos sociales desde el exterior. Su posicionamiento por la defensa de los derechos del trabajador, frente a ambos Estados nos muestra su lucidez intelectual como al mismo tiempo los límites de pasar a un compromiso político concreto, a pesar de las contradicciones existentes en un Estado socialista cualquiera. En relación con su propia identidad reformista, Roig, con su crítica a esos dos Estados afirma el «liberalismo» característico del reformismo de los años 50. En consecuencia, nosotros podríamos afirmar que el «liberalismo» de Roig, no solo se encuentra, como afirman ciertos investigadores, presente a partir de sus textos de los años 70 y su crítica al «socialismo real» (Mahr, 2003, p. 45), sino que este es anterior, es concomitante a su identidad reformista. En fin, en este trabajo Roig critica tanto al «Estado burgués» como al «Estado socialista», al decir de Marx en tanto que fase imperfecta de la sociedad comunista, subrayando así el pensamiento utópico de este último (Garo, 2000). Por otra parte, la crítica de Roig, cuando nos dice que “la tendencia peligrosa de considerar el trabajo no como medio para fines que se cumplen también en el obrero”, no es otra que la crítica a la economía política del *Capital*, que Roig cita explícitamente. Vale decir que, para nosotros en la cuestión crucial del descanso está en juego, de manera primordial, el derecho al desarrollo y a la realización individual, y no solo a la productividad del obrero o a la efectividad de su trabajo. La lucha del verdadero socialismo será la de la reducción de la jornada laboral mediante un modo de producción basado en la

necesidad social, en franca oposición con el modelo capitalista que utiliza la disminución del tiempo de producción como único medio para aumentar la producción y acelerar la rotación del capital.

C'est au-delà -afirma Marx- que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, la véritable règne de la liberté qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération. (Marx, 2008, p. 2050)

Volviendo a su texto de 1969, podemos afirmar que en este Roig abandona la crítica exógena de la que hablábamos al distinguir, dentro de las distintas tomas de posiciones ante un mismo conflicto social, una autentica toma de conciencia, que será crítica y normativa. Pues, cada época ha propuesto, en sus momentos de toma de conciencia de la cuestión social, un nuevo deber ser.

Por lo dicho, una auténtica toma de conciencia de la cuestión social no se presenta para nosotros en aquellos que sólo se dedican sus esfuerzos intelectuales en justificar una situación social dada, sino más bien en los que adoptan frente a ella una actitud crítica de una situación social de dominación y explotación antihumana y antieconómica. Los primeros afirman, sin más, estar en la razón y poseer el derecho. Los segundos los desenmascaran y, atendiendo a los tiempos y también a la justicia, proponen relaciones sociales distintas. (Roig, 2005a, p. 136)

Los juicios valorativos del historiador-filósofo no podrán realizarse desde la mera exterioridad del análisis, él mismo tendrá que tomar partido en las distintas imputaciones ideológicas presentes en los textos. Dice Roig: “Aún cuando históricamente podamos encontrar que el sistema de servidumbre no siempre fue totalmente negativo y que ejerció una cierta función civilizadora, lo cierto es que la suerte del hombre no-propietario estuvo asignada por el dolor, el hambre y la miseria” (Roig, 2005a, p. 149). En fin, la diferencia de este texto de 1969 con todos los escritos sobre su Mendoza natal –que fueron elaborados

en su gran mayoría a lo largo de la década del sesenta– radica que en estos últimos los intereses de clase o los condicionamientos sociales de las ideas le serán útiles para analizar y describir las diferentes ideologías del pasado⁷.

A medida de su radicalización ira tomando conciencia del “condicionamiento social o biológico social del saber”; aspecto, esto último, “muy positivo dentro del pensar de Ingenieros” (Roig, 1973, p. 146-147). En otras palabras, que en historiografía no se puede prescindir de la relación intrínseca que existe entre lo ideológico y lo social. Lo ideológico y lo social no será ya una mera forma de explicar el pasado, sino que será la forma primordial para criticar el presente o proyectarse en el mismo a partir del legado recibido. Es justamente en esa relación con el presente, la pregunta por *les rapports de classes actuelles*, lo que se irá acrecentando conjuntamente a la radicalización de la juventud argentina a partir de finales de los años 60; lo que le permitirá definitivamente pasar de su postura reformista a su postura revolucionaria de los 70 donde Tönnies, Scheler, Groethuysen, por ejemplo, serán remplazados por su primera lectura, «atenta y fecunda» (Herrero, 1994, p. 173-174), de Marx. Así comenzaba a expresarse Roig en 1970 hablándonos de los ilustrados mendocinos:

Aquella misma fe en el triunfo de la razón y en la posibilidad de construir nuestra propia forma da origen, en todos sus alcances, al nacimiento de la responsabilidad de la inteligencia. Nuestros ilustrados se convierten de este modo en nuestros primeros líderes de pensamiento e inauguran con valentía la misión social del escritor. (Roig, 2005a, p. 75)

⁷ En este sentido, su libro *El pensamiento de Don Manuel Antonio Sáez (1834-1887). Una contribución para la historia del tradicionalismo en Argentina* (1960c), es un claro ejemplo de este método de trabajo: a partir de la contextualización de un discurso desarticula las diferentes posiciones ideológicas que están en lucha: romanticismo literario versus romanticismo social; liberalismo federalista versus liberalismo unitario.

La madurez intelectual que va adquiriendo nos permite afirmar lo que Maximilien Rubel y Louis Janover (2009) aplican al joven Marx. Vale decir, que Roig ha podido dejar atrás la filosofía especulativa y su dialéctica integradora, sublimándola por la acción política y por la concepción crítica y materialista de la historia, lo que él llamará más tarde «dialéctica real». Por último, el profesor de filosofía antigua e historiador de las ideas va dar, en 1973, un gran paso existencial que marcará definitivamente toda su carrera: deviene Secretario Académico de la Nueva Universidad Nacional de Cuyo «participativa y liberadora», uniendo con este gesto teoría y práctica. A partir de este momento, podemos afirmar, que toda su actividad pedagógica e histórico-filosófica, estará subordinada a un imperativo ético: la emancipación.

Bibliografía

CRESPO, Horacio (2003). Prólogo. En G. Morello, *Cristianismo y Revolución: Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina* (p. 11-34). Córdoba: EDUCC .

FERNÁNDEZ NADAL, Estela (2001). Arturo Andrés Roig (1922). En C. Jalif de Bertranou (Coord.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (p. 165-187). Mendoza: EDIUNC.

FERNÁNDEZ NADAL, Estela (2012). El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17 (59), 11-26.

FERREYRA, Luis Gonzalo (2013). *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig. Vers une philosophie de la libération latino-américaine 1945-1975*. Prefacio de P. Vermeren. Paris: L'Harmattan (Coll. La philosophie en commun).

FUBA (1955). Nosotros somos la universidad (reimpresión). En B. Sarlo (2007), *La batalla de las ideas* [Documentos en CD] (p. 260-262). Buenos Aires: Emecé.

GARO, Isabelle (2000). *Marx, une critique de la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil.

HERRERO, Alejandro y HERRERO, Fabián (1994). Encuesta sobre historia de las ideas. Arturo Andrés Roig. *Estudios sociales*, (7), 167-179.

JANOVER, Louis y RUBEL, Maximilien (2009). Introduction: Marx philosophe critique de la philosophie. En K. Marx, *Philosophie* (pp. XXII-XXIV). Paris: Gallimard.

LEIF, Joseph (1946). *La Sociologie de Tönnies*. Paris: PUF.

LEIF, Joseph (1977). Introduction du traducteur. En F. Tönnies, *Communauté et société. Catégorie fondamentale de la sociologie pure* (p. III-XXXI). Paris: PUF. Recuperado de: http://classiques.uqac.ca/classiques/tonnies_ferdinand/tonnies.html

MAHR, Günther (2003). El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8 (20), 41-48.

MARX, Karl (2008). *Le Capital* (livres II et III). Paris: Gallimard.

PÉREZ ZAVALA, Carlos (2005). A. A. Roig. *La filosofía latinoamericana como compromiso* (2ª ed.). Río Cuarto (Argentina): Icala / UNRC.

RECALDE, Aritz y RECALDE, Iciar (2007). *Universidad y Liberación Nacional: un estudio de la Universidad de Buenos Aires durante las tres gestiones peronistas*. Buenos Aires: Nuevos Tiempos. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/docs/130503.pdf>

RIBEIRO, Darcy (2007). *La universidad nueva: un proyecto* (reimpresión). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

ROIG, Arturo (1955). La noción de ocio en el mundo clásico y en el mundo contemporáneo. Una contribución para la sociología del saber. *Philosophia*, (20-21), 31-52.

ROIG, Arturo (1960a). La vitalidad del Platonismo. En *Homenaje a Platón* (p. 15-22). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG Arturo (1960b). La escritura, el escritor y el libro de Platón. *Revista de Estudios Clásicos*, 7, 109-161.

ROIG Arturo (1960c). El pensamiento de Don Manuel Antonio Sáez (1834-1887). Una contribución para la historia del tradicionalismo en Argentina (*Cuadernos del Instituto* n°5). Mendoza: Escuela Superior de Estudios Políticos y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG Arturo (1963). Notas sobre el eclecticismo en Argentina. *Revista de Historia Americana y Argentina*, (5-6), 159-182.

ROIG Arturo (1964a). Ideología y crítica de la enseñanza de las humanidades: una meditación a propósito del Alcibiades de Platón. En *Actas de las Segundas Jornadas Universitarias de Humanidades* [Mendoza, septiembre de 1964, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cuyo] (p. 219-223), Mendoza: Instituto de Filosofía.

ROIG Arturo (1964b). Revistas, libros y bibliotecas: Homenaje a Don Gildo D'Accurzio. En *Actas de las Segundas Jornadas Universitarias de Humanidades* [Mendoza, septiembre de 1964, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cuyo] (p. 45-50), Mendoza: Instituto de Filosofía.

ROIG Arturo (1968a). El Profesor Adolfo E. Atencio (1908-1968) y el realismo pedagógico. *Cuyo*, 4, 170-173.

ROIG Arturo (1968b). *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola, páginas para la historia de las ideas argentinas*. Mendoza: Departamento de Extensión Universitaria, Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG Arturo (1969a). La experiencia en la filosofía de Platón. *Philosophia*, (35), 5-42.

ROIG Arturo (1969b). *Los krausistas argentinos*. Puebla: Cajica.

ROIG, Arturo (1969c). Nacimientos y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en Argentina, *Numen*, (8), 42-47.

ROIG, Arturo (1969d, 11 septiembre). Sarmiento, interprete de la realidad argentina. *El Diario de Mendoza*.

ROIG, Arturo (1970). Necesidad de un filosofar americano. El concepto de "filosofía americana" en Juan Bautista Alberdi. *Cuyo*, Mendoza, 6, 117-128.

ROIG, Arturo (1971). Acerca del comienzo de la filosofía americana. *Revista de la Universidad de México*, 25 (8), 11-15.

ROIG, Arturo (1972a [1970]). Sobre el asombro en los diálogos platónicos. En *Actas del 1^{er} Simposio Nacional de Estudios Clásicos* [Mendoza, mayo de 1970] (p. 241-256). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG, Arturo (1972b). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG, Arturo (1972c). Vaz Ferreira y las bases para un filosofar americano. *Revista de la Universidad de México*, 27 (4), 25-29.

ROIG, Arturo (1973). Contribución para una bibliografía de José Ingenieros. *Revista Interamericana de Bibliografía*, 23 (2), 146-147.

ROIG, Arturo (1981a). *Teoría y crítica de pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROIG, Arturo (1981b). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: CCYDEL, Universidad Nacional Autónoma de México.

ROIG, Arturo (1998). *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo (2005a). *Mendoza en sus letras y sus ideas* (2ª ed.). Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.

ROIG, Arturo (2005b). La lección de Jean-Paul Sartre y su presencia en Argentina. *Concordia*, (48), 71-74.

SANGUINETTI, Florentino (1956). La extensión universitaria (reimpresión). En B. Sarlo (2007), *La batalla de las ideas* [Documentos en CD] (p. 263-268). Buenos Aires: Emecé.

SARLO, Beatriz (2007). *La batalla de las ideas*. Buenos Aires: Emecé.

SIGAL, Silvia (1991). *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires: Punto Sur.

TERÁN, Oscar (1991). *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual en Argentina (1956-1966)*. Buenos Aires: Punto Sur.

TÖNNIES, Ferdinand (1927). *El desarrollo de la cuestión social*. Barcelona: Ed. Labor.

Una pedagogía integradora en la Universidad Nacional de Cuyo: a 40 años de la experiencia 73-74

Martín Omar Aveiro¹

Universidad Nacional de Cuyo

*Lo fundamental es pues avanzar hacia nuevas relaciones pedagógicas
las que, si bien, inevitablemente, dentro de la estructura actual
de la Universidad argentina, no escaparán a una cierta “institucionalización”,
permitan relaciones humanas, espontáneas y libres, abiertas a la realidad,
que no dependan de formalidades afirmadas como valiosas en sí mismas,
que son la muerte de toda tarea educativa.*

Arturo Andrés Roig²

En el intersticio

A comienzos de los años setenta en la Universidad Nacional de Cuyo el cargo de rector era ocupado por el Dr. Julio José Herrera, quien había reemplazado a Dardo Pérez Guilhou. Durante su gestión se había inaugurado la ciudad universitaria en 1969, situada en el Parque

¹ Posee graduación como Prof. en Ciencias de la Educación (2003) y Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional de Cuyo (2004) y doctorado en Humanidades y Artes con mención en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional de Rosario (2013), con doctorado sandwiche en la Universidade Estadual de Campinas-SP (2011). Tiene experiencia docente en el nivel medio y superior de Argentina. Fue miembro de la comisión directiva del sindicato docente de Mendoza, del Instituto Superior Manuel Belgrano y es miembro del equipo de la Dirección de Educación Superior de Mendoza en Argentina. Tiene publicaciones en el área de educación, con énfasis en la historia de la educación latinoamericana. Dirige la Revista Desafío de la Dirección de Educación Superior de Mendoza en Argentina. También ha obtenido en reiteradas oportunidades becas de investigación de la Universidad Nacional de Cuyo.

² Roig, 1987.

General San Martín, y fue un estrecho colaborador de la “Revolución Argentina” en la implementación de sus políticas educativas. Podemos destacar en ese sentido la adaptación de la institución a la Ley 17.245 y la prestancia en colaborar con la reforma educativa propuesta por el gobierno militar, tal como lo demuestra un informe de 1971 que Herrera anunciaba de la siguiente manera: “Conscientes de la responsabilidad que le cabe a la Universidad en un proceso de cambio, el Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo formó una Comisión de trabajo [...]”. Y a su vez: “En este mismo orden de ideas a solicitud de la Universidad Nacional de Cuyo, el Ministerio de Cultura y Educación incorporó un representante, de esta Casa de Estudios a la Comisión Nacional de Evaluación de la Reforma Educativa” (Universidad Nacional de Cuyo - Rectorado, 1971).

Por otro lado, Arturo A. Roig (1998a, p. 283) indica que, con Herrera, se aplicó en la Facultad de Psicología y Pedagogía de San Luis una departamentalización interna y la implementación del sistema de áreas o unidades pedagógicas. La propuesta se enmarcaba en la exigencia del programa desarrollista que promovía la planificación universitaria. Así, mientras la Universidad Nacional de Cuyo abarcaba las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis, el caso de la sede puntana fue el más significativo dado que una ordenanza del año 1973, previo al retorno democrático, proponía la superación de la cátedra con una organización ágil y armónica llamada Áreas de Integración Curricular. Las cuales, a través de otra ordenanza, se las definió como: “unidades pedagógicas funcionales de coordinación de recursos humanos que operan en campos afines de conocimiento” (Roig 1998a, p. 108). El tema había estado presente en las “Primeras Jornadas Cuyanas de Estudios sobre la Universidad”, del año 1969, preparatorias para el “Primer Seminario Nacional Universitario”. Al respecto, la nueva estructuración tenía los siguientes fundamentos: “mayor eficacia y aprovechamiento de personal y del material educativo; posibilidad de

encauzar trabajos en equipo; economía en la distribución de temas; coordinación en las tareas de investigación y, en fin, alcanzar una organicidad en la planificación de los objetivos establecidos” (Roig 1998a, p. 108).

Tal vez aquella reforma en la Facultad sanluisense haya sido el último acto de la Universidad unificada, porque el 10 de mayo de 1973, 15 días antes de la entrega del mando, Alejandro Agustín Lanusse y Gustavo Malek firmaron la sanción de las Leyes 20.365 y 20.367 de creación de las Universidades Nacionales de San Juan y de San Luis, en concordancia con el Plan de Alberto Taquini (h)³. La publicación en el Boletín Oficial se realizó el 30 de mayo, es decir, con el nuevo gobierno constitucional. Así las cosas, desde el Ejecutivo nacional se nombraron como rectores normalizadores al Ing. Julio Rodolfo Millán en San Juan y al Prof. Mauricio Amílcar López en San Luis, quien se desempeñaba como Secretario Académico de la Facultad de Psicología y Pedagogía (Klappenbach y otros, 1995, p. 161). Por cierto, López había nacido en Bahía Blanca en 1919 y estudiado en Mendoza. Además de filósofo era pastor evangélico. Ocupó la cátedra de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, fue el prosecretario de Actas del Congreso Nacional de Filosofía de 1949 y en 1972 llegó a San Luis para dictar los cursos de filosofía de las escuelas de Psicología y Pedagogía. Así lo recordaba quien fuera su colega y amigo, Arturo A. Roig:

[...] estaba de por medio la cuestión pedagógica, que era pasión común de ambos. Habíamos leído a Paulo Freire y a Darcy Ribeiro, con quienes teníamos amistad personal y estábamos decididamente embarcados en los ideales de una pedagogía participativa. Los vientos de la liberación habían comenzado a soplar también en la universidad argentina e impulsaban a promover alternativas frente a sistemas pedagógicos

³ Alberto Taquini (h) propuso ante el crecimiento demográfico la creación de nuevas universidades en diferentes regiones del país de acuerdo a la desconcentración de las grandes universidades nacionales y la atención a zonas de desarrollo.

paternalistas y represivos. Y eso lo sentíamos muy fuertemente. Fue así como volvimos, Mauricio y yo, a embarcarnos, casi a la par, en una lucha de reforma profunda de la universidad, transformación que ciertamente la entendíamos dentro del marco de un cambio sustancial de relaciones humanas en todos los ámbitos. (Roig, 2005, p. 367)

Por su parte, el 29 de mayo, a tan solo 4 días de su asunción, Héctor Cámpora y Jorge Taiana dieron a conocer el Decreto N° 35 de intervención de las universidades. López continuó como rector de la Universidad Nacional de San Luis y para la Universidad Nacional de Cuyo, el 5 de junio, se nombró interventor al ingeniero agrónomo Roberto V. Carretero, en reemplazo de Herrera, razón por la cual tuvo que presentar su renuncia al gobernador Alberto Martínez Baca al cargo que ocupaba como ministro de Obras y Servicios Públicos. Carretero se había desempeñado como profesor en la cátedra de Silvicultura y era rector de la Universidad Nacional de Cuyo cuando se produjo el golpe de Estado de 1955. Fue destituido y de acuerdo a la reglamentación vigente desde entonces imposibilitado de concursar nuevamente, cuestión que vino a subsanarse recién en 1971. Así lo relataba en una carta personal que dirigió a un amigo:

Como te dije, el Consejo Académico, trató el dictamen de Uds. al día siguiente, o sea el jueves, y resultó aprobado el despacho en mayoría, por unanimidad, resolviendo solicitar mi designación al Consejo Superior. Según me chimentaron, hubo beneplácito general por mi retorno a la Facultad, incluso por parte de algún o algunos consejeros que en 1955 actuaron en la operación limpieza. (Carretero, comunicación personal, 29 de setiembre de 1971)

Una vez en funciones convocó a Arturo A. Roig a la Secretaría Académica de la Universidad: “[...] yo le dije a Carretero que bueno, mire Roberto, éramos amigos de muchos años, sabe muy bien que yo no soy peronista militante ni nada por el estilo, tengo mis simpatías pero también tengo muchas críticas [...], no sé si a usted le va a convenir poner en una función como ésta a alguien que no es peronista”, a lo que

Carretero respondió: “[...] a mí no me importa nada, pienso en la gente y nada más” (Roig, entrevista personal, 24 de agosto de 2006). Paralelamente, entonces, se lanzó una alternativa de reforma universitaria en Mendoza y en San Luis con los rectorados de Carretero y López respectivamente. Los proyectos, en resumen, proponían la departamentalización y la eliminación de la cátedra en el marco de una Universidad “partícipe”. Sin embargo, aclara Roig la diferencia entre la iniciativa que llevaron adelante y la de sus predecesores se encontraba en que:

Aquella primera propuesta de departamentalización surgió dentro de las exigencias y planteos de la universidad desarrollista, conectados con la “Alianza para el progreso”, todo promovido desde los Estados Unidos. Esta otra departamentalización, la nuestra, salía de un fuerte movimiento de denuncia de la situación de dependencia económica, política y cultural de nuestro continente y de las consecuentes exigencias de la liberación. Por eso, las “unidades pedagógicas” o “áreas curriculares” fueron, primero, “inofensivas” en cuanto venían respaldadas por la política exterior norteamericana para América Latina y sus proyectos de subsidios para el desarrollo; y fueron “subversivas” y, por cierto, “marxistas” cuando las implementamos quienes luchábamos por una segunda independencia en un plan de liberación nacional y continental. Por lo demás, nosotros veíamos en el funcionamiento de aquellas “áreas” una real posibilidad de poner en práctica los ideales de una educación democrática y participativa. (Roig, 2005, p. 369)

A propósito, en los años ‘60 y entrados los ‘70, la categoría desarrollo era progresivamente desplazada por la de “dependencia”. Y fueron intelectuales, sobre todo brasileños, ligados al mismo organismo en donde en un comienzo Raúl Prebisch había diseñado la aplicación

del desarrollismo para la Argentina, es decir, la CEPAL en Santiago de Chile, que iniciaron los cuestionamientos⁴:

Comenzando en el ámbito de la economía política, se produce, en primer lugar, el desvelamiento de la política de dominación por una nueva ciencia social, la llamada *teoría del desarrollo*, inspirada en el *funcionalismo* norteamericano. Esta teoría suponía que los “países subdesarrollados” están en etapa anterior, atrasada, respecto a los países “desarrollados”, industrializados. Alcanzar esta etapa puntera se consigue por la industrialización y la modernización de la tecnología. Para ello hace falta que los países desarrollados inviertan su dinero en ayuda a los países subdesarrollados. Por tanto, se da una interpretación de la historia económico-política desde un modelo de *etapismo*, en el que se defiende que el subdesarrollo es un estadio “natural” de los pueblos, un primer “momento” en la estructura “lógica” del mercado mundial. [...] En cambio, una serie de científicos sociales veían las cosas de otra manera, y empezaron a mostrar en sus escritos que a mayor inversión del capital extranjero, del centro, en la periferia, se producía un doble efecto perverso: por un lado, una mayor acumulación de dinero en los países ricos, y, por otro, una mayor dependencia, endeudamiento y pobreza en los del Tercer Mundo. Por tanto, la brecha entre ambos tipos de países, en vez de acotarse, se hacía cada vez mayor. El conjunto de estas tesis es lo que dio lugar a la “teoría de la dependencia”. (Beorlegui, 2004, p. 679-680)

Es decir, los fracasos sistemáticos para intentar vincular un país en un proceso de desarrollo que alcanzara los parámetros de los países del llamado primer mundo no era un problema de formación de capital humano, ni de despolitización de sus juventudes, sino, según mostraban aquellos teóricos, de dependencia económica, de la cual los jóvenes cobraban una mayor conciencia colectiva. Entonces, el fenómeno se invertía: el eje de la discusión pasaba del punto de llegada

⁴ Ellos fueron: Theothonio dos Santos, Fernando Enrique Cardoso, Enzo Faletto, Celso Furtado y Aníbal Quijano, entre otros. Precedidos por el alemán André Gunder Frank, con *Sociología del Desarrollo y Subdesarrollo de la Sociología*, que fue publicada, por primera vez, en 1967 en la revista estudiantil *Catalyst* (Frank, 1991, p. 40).

al punto de partida. Por consiguiente, la única respuesta ante la dependencia podía ser la “liberación”, la otra gran categoría que comenzaba a utilizarse. De ahí que conjuntamente con la Teoría de la Dependencia, surgió la Teología de la Liberación, la Pedagogía de la Liberación y la Filosofía de la Liberación⁵.

Así pues, se inició un período de transformación en las Casas de Estudios cuyanas que contuvo la herencia desarrollista de la departamentalización, el democratismo reformista y el compromiso social, provenientes tanto del peronismo cuanto del marxismo o, bien, de la filosofía de la liberación latinoamericana. Por cierto, caben algunas aclaraciones acerca de la definición de las políticas académicas escogidas⁶. Pues, según nos explicó Roig, había tres modelos de universidad de los que los gestores de los lineamientos tomaban distancia crítica: dos más cercanos a la experiencia, que eran los propuestos por Rudolph Atcon⁷ y Alberto Taquini, y el otro, la Reforma

⁵ “A Mendoza le cupo un lugar importante en esto, creo que los filósofos de la liberación más notorios salieron de Mendoza. Luego ese fenómeno de la liberación, esa Filosofía de la Liberación entroncó con otras corrientes liberacionistas que no habían alcanzado a constituirse como una filosofía de la liberación. Me estoy refiriendo concretamente, por ejemplo, a toda la prédica en favor de la independencia, democracia y libertad de los pueblos hispanoamericanos que hay en la obra de Leopoldo Zea, porque Leopoldo Zea no creó en México una Filosofía de la Liberación sino que él se sumó con todo derecho, porque ya había inclusive enunciado muchos de los principios de esa filosofía, antes que la Filosofía de la Liberación lo hiciera suyos. Lo único que no hizo él fue crear un movimiento, se sumó al movimiento con toda su mochila diría yo” (Roig, 1998a, p. 298).

⁶ Entendemos por políticas académicas las opciones orientadoras que influyen en los colectivos sociales de estudios superiores. En el caso de la universidad es preciso tener en cuenta las políticas universitarias del país en un momento histórico determinado. La política universitaria orienta y unifica todas las políticas institucionales. Y, dentro de las mismas, se ubican las cuestiones académicas que hacen, en términos generales, a la unión de docencia, investigación y servicio. Por tanto, las políticas académicas indican qué hacer, cómo hacerlo y para qué hacerlo en aquellas áreas. La respuesta a estas preguntas entraña una dimensión epistemológica: ¿cómo concebimos al conocimiento? ¿de qué tipo de conocimiento estamos hablando? ¿cuáles son los procesos válidos de generación del conocimiento? (D’Alton Kilby, s./f.).

⁷ El libro del norteamericano Rudolph Atcon *La Universidad Latinoamericana* fue propuesto como material de estudio en el “Primer Seminario Nacional Universitario” de 1969.

de 1918 en Córdoba. Los primeros porque respondían al modelo desarrollista de impronta norteamericana que pretendía sustituir la tradicional estructura argentina de Facultades para aplicar un sistema de departamentalización que suponía “refuncionalizar los edificios”. Porque en la tradición argentina universitaria las Facultades ocupaban un lugar físico en un edificio, en cambio en los Estados Unidos estaban distribuidos por departamentos. Por esta razón, consideraban que se podía modificar su estructura internamente y de esa forma respetar la estructura de Facultad pero, al mismo tiempo, eliminar el sistema de cátedras: “Ahí, entonces, las unidades pedagógicas ejercían el papel de, precisamente, unidades académicas departamentalizadas”. Por su parte, con respecto a la reforma de Córdoba la diferencia se establecía en que:

[...] los jóvenes del ‘18 entendieron que el contacto con el pueblo se hacía o se debía hacer a través del sistema de extensión universitaria. Nosotros considerábamos que ese proyecto había fracasado y que había que cambiarlo por otro, otra misión a cumplir por la universidad que era directamente de servicios. La universidad tenía que dar conocimientos, formar profesionales, desarrollar ciencia y técnica y, al mismo tiempo, prestar servicios a la sociedad. Entonces, ahí pusimos el dedo, prestar servicios, la prestación de servicios reemplazaba para nosotros la extensión universitaria (Roig, entrevista personal, 24 de agosto de 2006).

Entonces, las unidades pedagógicas estaban integradas por todos los docentes de las disciplinas vinculadas y tenía que indicarse el campo de conocimiento dentro del cual se cumplirían las funciones. Cada una tenía un coordinador, de preferencia profesor titular con dedicación exclusiva, asistido por un Consejo con representación estudiantil. Además, para la necesaria vinculación interdisciplinaria, podían agrupar las unidades en departamentos que tenían las funciones de: promover y mantener relación interdisciplinaria, establecer la conexión entre unidades pedagógicas y carreras, y, constituirse en

plenario a los efectos de plantear problemas académicos comunes. En suma, se pretendió encuadrar los tres aspectos fundamentales de las políticas académicas: docencia, investigación y servicio. Animados por un proyecto pedagógico que propiciaba la participación, la democratización y el compromiso político social. De manera que, los reformadores en Cuyo, encontraron un intersticio, entre los modelos y las normas para las universidades dejadas por la dictadura, que les permitió la elaboración de un arquetipo original y creativo.

De los ideales krausistas a la pedagogía integradora

Un estrecho colaborador de la reforma fue el profesor Onofre Segovia, designado delegado interventor de la Facultad de Filosofía y Letras. Al momento de asumir el cargo Segovia tenía 48 años y era profesor adjunto en la cátedra de Gramática Superior. Había trabajado antes en el Colegio Universitario Central, en la Escuela del Magisterio, en la Escuela de Comercio Martín Zapata y en la Escuela Normal Tomás Godoy Cruz, además de haber sido uno de los directores de la Escuela primaria Mariano Necochea de Las Heras. Era egresado de la Facultad de Filosofía y Letras, estuvo becado por el Instituto de Cultura Hispánica en la Escuela Superior de Investigaciones Lingüísticas de Madrid y recorrió varios países de Europa en una extensa gira de estudios. También fue secretario general del sindicato docente y había ocupado el bloque peronista de la Cámara Alta hasta el golpe de Estado de 1966 (“Fue designado el delegado interventor [...]”, 1973). Al asumir el puesto como delegado interventor de la comunidad académica la prensa rotulaba: “Un verdadero clima de euforia y fiesta estudiantil se vivió durante la asunción del decano interventor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, profesor Onofre Segovia” (“Asumieron los decanos [...]”, 1973).

Enseguida, con una circular denominada “La relación educativa dinámica en la nueva Facultad”, Segovia exponía una síntesis de la

propuesta pedagógico-académica que se llevó a cabo. Comenzaba con una invitación a finalizar las divergencias y comenzar las coincidencias en torno al trabajo creador de la común empresa de enseñar y aprender; para ello exhortaba: “[...] deben superarse las dificultades propias de todo momento de creación, damos vuelta la página y retomamos la labor de las aulas, donde los auténticos educadores y los auténticos alumnos alcanzan siempre la suprema recompensa de ver realizada su vocación”.

Luego, realizaba una descripción de la propuesta de enseñanza-aprendizaje que debía realizarse en forma simultánea, mediante la participación plena y coordinada de maestros y alumnos. Al respecto, un texto de Roig sobre la Reforma del ‘18 y el pedido de los estudiantes acerca de la “vinculación espiritual” entre el que enseña y el que aprende nos remite a las ideas pedagógicas de Francisco Giner de los Ríos, quien pensaba a la universidad como una “corporación social de profesores y alumnos”: “En función de eso ‘sus hechos nacen de su propio espíritu’, de una ‘voluntad común’ y son, por eso mismo, el ‘producto de la mutua acción y reacción entre sus miembros” (Roig, 1998b, p. 193). De manera que se apelaba a un corporativismo que era factible de diferenciar de uno de tipo fascista dado que, tanto para el pedagogo de orientación krausista al que recurrió Roig como para la doctrina peronista, no se trataba de un mero colectivismo. Puesto que apuntaba a la responsabilidad individual desde la promoción de un sujeto activo en su propia formación⁸, contrario al paternalismo pedagógico, aunque también a la competencia egoísta (Circular N° 51, 29 de marzo de 1974). De modo que se oponía a todos los sistemas

⁸ Los alumnos tenían la libertad de inscribirse en los cursos que quisieran: “en uno, en dos o en cinco”. Ellos fijaban el ritmo de sus estudios, el sistema de correlatividades les permitía seguir cualquiera de las líneas curriculares sin interrumpir su carrera: “[...] el nuevo sistema de trabajo ofrece al alumno una gama muy interesante de opciones que le permiten organizar el desarrollo de sus estudios como mejor le convenga” (Circular N° 52, 3 de abril de 1974).

colectivistas y masificantes, porque anulaban “los rasgos inalienables y sagrados de la persona humana” (Circular N° 52, 3 de abril de 1974)⁹.

En efecto, nos encontramos con una cierta armonización entre los ideales krausistas amalgamados en la impronta peronista de una “comunidad educativa organizada”: “[...] en cuanto todos son y deben ser activos y responsables, han de participar en conjunto de su conducción, lo que es, además, otra vía para generar efectos educativos”¹⁰. Por otra parte, la denominada “pedagogía integradora”, tal cual la llamaba Segovia, innovaba en varios aspectos, a saber: no establecía división entre clases teóricas y prácticas¹¹, se eliminaban los exámenes finales¹² y se establecía un criterio de bibliografía razonable, es decir, la que podía ser consultada por un alumno en el lapso de un trimestre¹³ Todo ello en orden a superar el saber enciclopédico en una universidad que fuera formativa, o sea, aquella que “enseña a aprender” y “aprender a aprender”:

⁹ “Nosotros somos colectivistas, pero la base de ese colectivismo es de signo individualista, y su raíz es una suprema fe en el tesoro que el hombre, por el hecho de existir representa” (Perón, 2007, p. 54).

¹⁰ También es preciso señalar que Roig reconocía entre sus principios pedagógicos las ideas provenientes del krausista mendocino Carlos Vergara que, según decía, “entraron muy de la mano” con las propuestas por Paulo Freire (Roig, entrevista personal, 24 de agosto de 2006).

¹¹ “Cada profesor podrá en adelante organizar su trabajo con explicaciones y ejercicios, con temas abstractos y concretos, con teoría y práctica, según las exigencias propias de cada curso y del desarrollo del programa. “Y esto es posible porque la nueva estructura académica permite a las U. P. distribuir la tarea entre todos los docentes de la especialidad” (Circular N° 52, 3 de abril de 1974).

¹² “La Ordenanza N° 3 establece que en la evaluación continua la superación de los objetivos del curso será gradual y progresiva. Esto significa que una vez superado determinado objetivo, esa parte del curso quedaba ya aprobada y no vuelve a ser evaluada” (Circular N° 52, 3 de abril de 1974).

¹³ La novedosa estructura curricular estaba dividida en cursos organizados en trimestres y no cátedras por cuatrimestres como había funcionado en la etapa anterior: “La nueva distribución agiliza la tarea académica y ofrece más posibilidades a los alumnos para regular su propio ritmo de trabajo. El resultado de las evaluaciones demuestra que el resultado ha sido óptimo: en el segundo trimestre las aprobaciones ascendieron al 94%” (Universidad Nacional de Cuyo – Facultad de Filosofía y Letras, 1974).

La pedagogía integradora se opone al racionalismo y al enciclopedismo, que dan exclusividad a la formación de la inteligencia del hombre en desmedro de todos los otros aspectos de la persona y ponen el acento en la cantidad de informaciones y conocimientos, más que en la calidad de los mismos (Circular N° 52, 3 de abril de 1974).

No obstante, la cuestión pedagógica era establecida como “medios” que se dirigían a un fin específico: “[...] la Universidad nueva, que supone el desarrollo de una comunidad universitaria altruista, respetuosa de los valores auténticos y al servicio de la comunidad mayor de que forma parte, sobre la base de la realización personal de estudiante y profesor” (Circular N° 52, 3 de abril de 1974). Por eso, la centralidad no se encontraba en el plan de estudios, los cursos, la evaluación permanente, el estudiante o el profesor, sino que: “El centro lo constituye la relación fructífera entre profesor-estudiante y la sociedad de la que ambos forman parte” (Circular N° 52, 3 de abril de 1974). En relación a esto, Paulo Freire decía: “Ahora, ya nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión, y el mundo es el mediador” (Freire, 1999, p. 86). Pues, conjuntamente con las matrices teóricas mencionadas, tanto Darcy Ribeiro como Paulo Freire, nutrían la propuesta académica; el primero con su proyecto para la universidad nueva¹⁴ y el segundo con su pedagogía de la liberación.

¹⁴ “Existen muchos modos de contribuir para esta concientización. Uno de los más importantes es volcar a la Universidad hacia el país real, hacia la comprensión de sus problemas concretos, merced a programas de investigación aplicables a la realidad nacional, a debates amplios que movilicen a todos sus órganos y servicios. En sociedades acometidas de lacras tan dramáticas como las latinoamericanas, nada es más aleccionador, concientizador e incluso revolucionario que el estudio de la realidad, el diagnóstico de los grandes problemas nacionales, el sondeo de las aspiraciones populares y la demostración de la total incapacidad del sistema vigente para encontrar soluciones viables y efectivas dentro de plazos previsibles [...]. En verdad, el tipo de cultura que se cultiva y difunde en nuestras Universidades, poco o nada tiene que ofrecer a la gran masa de la población. Su verdadero carácter es el de un saber humanístico, enfermo de erudición; un saber cientificista simulatorio que saca más provecho del prestigio de la ciencia que de lo que contribuye para su desarrollo; de un saber político relleno de contenidos ideológicos espurios y alienantes” (Ribeiro, 1973, p. 27).

A modo de cierre

El 12 de agosto de 1974 Roberto V. Carretero tuvo que presentar su renuncia al cargo de rector normalizador de la Universidad Nacional de Cuyo y el 29 fue aceptada. El motivo de la dimisión aludía a “razones de agotamiento físico” y “circunstancias de índole estrictamente particular” (Carretero, comunicación personal, 1973). Más tarde, el domingo 17 de noviembre, una bomba de gran poder destruyó la vivienda del delegado interventor de la Facultad de Filosofía y Letras, en Godoy Cruz, quien salvó su vida porque llegó a su domicilio una hora después del atentado. En una entrevista para el Diario *Los Andes* manifestó: “Creo que lo que ha sucedido –dijo el profesor Segovia– forma parte del plan terrorista que se está desarrollando en el orden nacional y que intenta, por sobre todas las cosas, provocar el golpe de estado” (“Una bomba afectó la vivienda [...]”, 1974). Al poco tiempo, en enero de 1975, Segovia presentaba su renuncia al recientemente designado Otto H. Burgos al frente de la Universidad. Asimismo, en julio se le dio a conocer a Roig una resolución en que por una reorganización administrativa cesaba en sus funciones¹⁵.

En definitiva, durante aquel período, algunos intelectuales partieron al exilio externo e interno, que Roig explica como una situación en alguna medida cíclica. Dado que se repetía, para el caso mendocino, con los grandes reformistas de la educación, concretamente había sucedido con Carlos Vergara y Crisóstomo Lafinur que tuvieron que emigrar o, peor aún, algunos de ellos sufrieron el suicidio como Julio Leónidas Aguirre o, más tarde, Roberto V. Carretero. Por eso, para Roig: “[...] es una provincia muy reaccionaria, muy dura, con muchos prejuicios, contra todo lo que sea cambio, muy fuerte” (Roig, entrevista personal, 24 de agosto de 2006).

¹⁵ Roig logró la reincorporación a su cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras mediante un juicio en contra de la Universidad Nacional de Cuyo con el regreso de la democracia.

Ahora bien, el desmontaje de aquel “breve período de ilusión y libertad entre dos dictaduras” en la Facultad de Filosofía y Letras comenzó en 1975 y concluyó con la implementación de nuevos planes de estudio. Así, se reestableció la estructura de cátedras y se silenciaron las voces disonantes. Con todo, en la etapa previa a la última dictadura cívico-militar y que concluyó en ella, la restricción ideológica, la exclusión política o directamente la persecución por ser un “factor real o potencial de perturbación”, o, la supuesta realización de “actividades de carácter subversivo o disociadoras” (Groisman, 2001, p. 10), desplazaron cualquier planteamiento acerca de las políticas académicas a implementar en su seno. En consecuencia, la cátedra regresó al dispositivo de saber-poder que ocupaba desde sus orígenes medievales. Los institutos volvieron a ser cotos de privilegio en donde se restauraron los viejos vicios del aislamiento, la mera prolongación de cátedras, la ausencia de recambio en sus directores y la tendencia a la rutina ante la falta de exigencias con criterios válidos para la investigación científica¹⁶. Y los departamentos una instancia formal en donde las corporaciones, agrupadas por disciplinas, impidieron el desenvolvimiento democrático de la Facultad.

Con la renuncia de Roberto V. Carretero al Rectorado asumió en forma provisional un breve intervalo el Dr. Guido Liserre, entre el 4 de setiembre de 1974 y el 23 de enero de 1975. Liserre fue dado de baja casi conjuntamente con Carretero, con algunos días de diferencia en abril de 1976. Para ello con Carretero se utilizó el art. 58° de la Ley 20.654¹⁷ y con Liserre, además de aquel, la Ley 21.274 de prescindibilidad. Inmediatamente, continuó en el cargo de rector el Prof. Otto H. Burgos desde el 24 de enero de 1975 al 25 de marzo de 1976. Más tarde, a Burgos

¹⁶ Durante la gestión de Segovia los institutos, debido a los defectos mencionados, habían sido eliminados y las funciones de investigación estaban integradas en las unidades pedagógicas.

¹⁷ “Art. 58°. – Todos los cargos docentes designados por concurso o interinamente son declarados en comisión y serán abiertos a concurso según las normas de la presente ley; quedan anulados los concursos que se encuentran en trámite” (Ley 20.564).

lo reemplazó, con el comienzo de la dictadura, el comodoro Héctor Ruiz hasta el 15 de setiembre de 1976 y desde esa fecha el civil Pedro Santos Martínez¹⁸. En la Facultad de Filosofía y Letras, Onofre Segovia fue reemplazado en el decanato, una vez aceptada su renuncia el 27 de enero de 1975 (Res. N° 6), por el Prof. Julio Argentino Bartolomé Torres quien falleció al mes de haber asumido (Res. N° 13, 29 de enero de 1975; Res. N° 91, 21 de febrero de 1975). Por eso, desde el 28 de febrero se hizo cargo el Prof. José Armando Seco Villalba (h.) (Res. N° 120), hasta el 1 de agosto, en que asumió sus funciones la Prof. Rosa Mercedes Zuluaga (Res. N° 1619; Res. N° 1629), quien transitó la primera etapa del golpe cívico-militar. Zuluaga renunció el 14 de julio de 1976 y fue designado en su lugar el Prof. Luis Bruno Campoy (Res. N° 1287; Res. N° 1288). Campoy en última instancia, junto a su secretaria académica Isabel Magdalena Blas y el rector Pedro Santos Martínez, tuvieron la responsabilidad de desarticular la iniciativa académica de los años '73-74, si bien había comenzado durante 1975. Para lo cual contaron con la complicidad de algunos docentes, no docentes y alumnos.

Pues, sin dudas, algunos de los máximos colaboradores de la dictadura se encontraban entre los civiles que actuaron en las universidades, en la elaboración de listas negras, en el cumplimiento estricto de las órdenes de los cuerpos gubernamentales y en la justificación, desde un cierto halo de neutralidad científica o metafísica religiosa, del régimen impuesto. Aun así, fue y es más grave en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Porque cuando en otras casas de estudios quienes colaboraron con el gobierno de *facto* fueron repudiados, expulsados e incluso inhabilitados para el ejercicio de la función pública, aquí no ocurrió lo mismo. Es más, una gran parte de ellos siguió ejerciendo cargos o la

¹⁸ Martínez fue rector entre el 15/9/76 y el 18/5/1981, lo reemplazó por unos días el Cont. José Jorge Maselli hasta 29/5/81 y, finalmente, completó el período dictatorial el Prof. Enrique J. M. Zuleta Alvarez, incluso hasta el retorno a la democracia cuando asumió como rector normalizador el Dr. Isidoro Busquets el 28/12/83.

docencia, algunos inclusive con distinciones de honor, hasta el fin de sus días. En cambio, quienes se involucraron con lo que entendemos la última gran iniciativa innovadora de las políticas académicas de nuestro país, profesores y estudiantes, provenientes de distintas posiciones teóricas, padecieron un alto costo: atentados, exclusiones, exilios e intentos sistemáticos de olvido. Sin embargo, aún retumban, en aulas y pasillos, sus palabras y utopías. Por eso, nuestro texto es un sentido homenaje a todos ellos pero, en esta ocasión, especialmente para Arturo A. Roig. Un pensador de “las cosas nuestras”, filósofo y pedagogo. Admirador de Carlos Vergara, amigo de Paulo Freire, Darcy Ribeiro y Mauricio López. Impulsor y gestor desde la Secretaría Académica de una pedagogía integradora, comprometida, democrática y participativa, que según él:

En líneas generales debemos decir, en honor a la verdad, que pocas veces la Universidad Nacional de Cuyo, desplegó una capacidad de autocrítica y una fecundidad de propuestas pedagógicas y de políticas universitarias como las que se vivieron en esos años. Con esa riqueza espiritual y con la generosidad que impulsó las iniciativas que se llevaron adelante, contrasta de modo violento la oscuridad y hasta la mediocridad en la que se cayó luego, situación que, desgraciadamente, aún sigue siendo un obstáculo en el actual regreso a la convivencia democrática. (Roig, 1987, p. 109)

Bibliografía

BEORLEGUI, Carlos (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.

D'ALTON KILBY, Cristina (s./f.). *Las Políticas Académicas en la UNED*. Recuperado el de: <http://www.youblisher.com/p/164549-Las-politicas-academicas-en-la-UNED-Cristina-D-Alton-Kilby>

FRANK, André Gunder (1991). *El subdesarrollo del desarrollo*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

FREIRE, Paulo (1999). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

GROISMAN, Enrique I. (2001). *Utilización del Derecho en la Dictadura de la Junta Militar*. Recuperado de: http://www.salvador.edu.ar/vrid/iiefigs/tr_dcho_dictadura.pdf

KLAPPENBACH, Hugo; MARINCEVIC, Juan; ARIAS, Germán E. & BERASAIN de MONTOYA, Otilia. C. (1995). *Crónicas de la vida universitaria en San Luis*. San Luis: Universidad Nacional de San Luis.

PERÓN, Juan D. (2007). *La comunidad organizada*. Buenos Aires: Quadrata.

RIBEIRO, Darcy (1973). *La universidad nueva, un proyecto*. Buenos Aires: Editorial Ciencia Nueva.

ROIG, Arturo A. (1987). "Áreas y departamentalización (Experiencias U.N.C., 1973 – 1975), Problemática actual". En *La Nueva Reforma Universitaria*. San Luis: Editorial Universitaria.

ROIG, Arturo A. (1998a). *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo A. (1998b). La reforma universitaria en los países hispánicos y las ideas pedagógicas de Francisco Giner de los Ríos. En *La Universidad hacia la democracia* (p. 177-195). Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo A. (2005). Aquellos años de esperanza y dolor. En *Mendoza en sus letras y sus ideas* (p. 363-383). Edición corregida y aumentada. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.

Fuentes

- Carretero, Roberto (1971, 29 de setiembre) *Carta enviada a su amigo Italo*. Mendoza: Centro de Documentación Histórica, Dr. Edmundo Correas, SID – UNCuyo.
- Circular N° 51 (1974, 29 de marzo) Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Circular N° 52 (1974, 3 de abril) Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Ley 20.654 (B.O. 25/IV/74) *Ley orgánica de las universidades nacionales – Sustitución de la Ley 17.245*.
- Resolución N° 6 (1975, 27 de enero) Mendoza: Rectorado, Universidad Nacional de Cuyo.
- Resolución N° 13 (1975, 29 de enero) Mendoza: Rectorado, Universidad Nacional de Cuyo.

- Resolución N° 91 (1975, 21 de febrero) Mendoza: Rectorado, Universidad Nacional de Cuyo.
- Resolución N° 120 (1975, 28 de febrero) Mendoza: Rectorado, Universidad Nacional de Cuyo.
- Resolución N° 1619 (1975, 1 de agosto) Mendoza: Rectorado, Universidad Nacional de Cuyo.
- Resolución N° 1287 (1976, 14 de julio) Mendoza: Rectorado, Universidad Nacional de Cuyo.
- Resolución N° 1288 (1976, 14 de julio) Mendoza: Rectorado, Universidad Nacional de Cuyo.
- Roig, Arturo A. (2006, 24 de agosto) Entrevista personal.
- “Una bomba de gran poder estalló en la casa de un profesor de la U.N.C” (1973, 3 de octubre) Diario *Mendoza*.
- Universidad Nacional de Cuyo, Rectorado (1971, agosto) *Reforma educativa – Estudio de comisiones – Primer informe*. Mendoza: UNCuyo.
- Universidad Nacional de Cuyo – Facultad de Filosofía y Letras (1974) *Un año de labor en la Nueva Facultad*. Mendoza.

IV.

TESTIMONIOS Y ENTREVISTAS

Arturo Andrés Roig

Cartas a colegas y amigos¹

Carlos Pérez Zavala

Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (ICALA)
Universidad Nacional de Río Cuarto

Las cartas de los escritores son pensamientos en acción, ligados a circunstancias concretas de tiempo y lugar. Por una parte son iluminaciones sobre trabajos realizados, por otra parte se muestran como fermentos de una futura maduración, pero siempre muestran la riqueza de la confrontación y del diálogo. En las Cartas de Arturo Andrés Roig a colegas y amigos, aparece el pensador riguroso, cuidadoso de la precisión y la claridad, la franqueza del que va de frente, pero a la vez la calidez del amigo.

Portada

Al maestro mendocino le debo la iluminación sobre muchos lugares de la filosofía y de la historia de las ideas, pero sobre todo el haberme contagiado el impulso de pensar.

Iniciado el diálogo con él, con motivo de Juan Bautista Aberdi, me atreví a confiarle mi propósito de escribir una tesis doctoral sobre su obra. Grande debió ser su audacia para confiar en un ignoto profesor

¹ El presente trabajo fue publicado sin recortes con el título: "Arturo Andrés Roig: cartas en el camino", en *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, 3 (140), abril-junio de 2012. Agradecemos a la familia de Carlos Pérez Zavala permitirnos publicar en forma póstuma este valioso testimonio.

de una recién fundada Universidad en el corazón de la pampa argentina.

Creyó que estaba capacitado para hacerlo y comenzó a ofrecerme un apoyo cada vez más significativo. No solo me brindó materiales, algunos inconseguibles, otros todavía sin publicar, sino que tuve la suerte de contar con su asesoramiento y con una franca, valiosa y minuciosa crítica. Con estos elementos fui afinando mi propio instrumental, descubriendo poco a poco los puntos medulares de su pensamiento y revisando yo mismo los presupuestos de que debía partir.

1. Esta carta está en relación con los primeros capítulos que le hice llegar a Arturo de mi trabajo de Tesis para el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba. El capítulo “La superación del positivismo en Roig” no superó la primera prueba.

Ahora, deseo aclarar que mi situación con respecto al positivismo era distinta de la de Arturo, comenzando porque él estaba pensando en el positivismo académico de Ingenieros y en el de los normalistas de Paraná, mientras que mi preocupación caía sobre los postulados de la filosofía de la ciencia, la filosofía analítica y el positivismo lógico. Mi postura fue expuesta en las Jornadas Nacionales de Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana. La cultura filosófica en la Argentina del siglo XX. UNS. Bahía Blanca, 22-24 de junio de 2006.

Mendoza, 20 de diciembre de 1994

Lcdo. Carlos Pérez Zavala
Río Cuarto

Mi querido amigo:

Recibí oportunamente lo que has escrito sobre el “Historicismo empírico” y si no te he respondido antes se ha debido a la cantidad de cosas que siento necesidad de aclararte.

Lo he leído con interés, tal como te lo imaginarás. Antes, sin embargo, desearía hacerte algunos comentarios a un trabajo anterior tuyo sobre mis cosas al que has titulado “La superación del positivismo...”. Te confieso que el título me ha resultado un tanto extraño, pues nunca he tenido al positivismo como algo que debía “superar” ya sea que entendamos el verbo con espíritu dialéctico o no. En verdad esa fue una preocupación que caracterizó a pensadores como Korn y Alberini. Por mi parte, la mayoría de las veces que me he ocupado del positivismo ha sido dentro de mi interés por la historia de las ideas. Por cierto que no he sido indiferente a aspectos ideológico-políticos de los positivistas y, en particular aquellos que fueron más violentamente rechazados por los grupos reaccionarios, que integraron al “anti-positivismo”. No hay que olvidar que el positivismo, más allá de sus contradicciones, que no fueron pocas, expresó una idea de democracia.

En verdad, si se trata de hablar en nuestro caso de alguna “superación”, habría más bien que referirse a la filosofía de los que se autotitulaban “espiritualistas” y que fueron los que en nuestras castigadas universidades reemplazaron al positivismo. Mi *Platón*, por ejemplo, nada tiene que ver con tesis positivistas, y sí, evidentemente, con posiciones discutidas en el seno de lo que podría ser un “espiritualismo” o, si quiere, un “idealismo”. Todo esto no significa, como te decía, que no haya valorado aspectos de los positivistas que me han sido ciertamente valiosos. Así, por ejemplo y en relación con

aquella democracia de la que te hablaba, poseen una evidente importancia las ideas pedagógicas de Pedro Scalabrini, escritor del que me siento orgulloso de haberlo rescatado para nuestro pensamiento nacional. Y precisamente, a propósito de Scalabrini debo contarte cuál fue mi experiencia con los “espiritualistas” que se dedicaron con furor inquisitorial a destruir su memoria. En mis búsquedas en Paraná, venerables maestras y maestros ya retirados de la vida académica y, lógicamente, anteriores a la invasión “espiritualista” que capitaneaba Giordano Bruno Genta, me describieron cómo se procedió con todo lo de aquel maestro fundador del odiado normalismo. Genta y sus secuaces se ocuparon de “limpiar” las bibliotecas de la benemérita antigua “Escuela Normal de Paraná” y de ordenar la quema de folletos y documentos. Así que de Scalabrini, en lo que son las actuales instituciones que se supone que deberían conservar los antiguos repositorios, no pude encontrar, de hecho, nada de interés. Pues bien, esos señores eran cruzados que militaban en el “espiritualismo”. (...)

Ese “espiritualismo” fue el que orientó, desde una multiplicidad de tendencias, no todas acompañadas de reaccionarismo militante, el filosofar académico, que acabó por instaurarse después del golpe de Estado de 1930 y que adquirió nuevos matices, a partir de 1943, y se extendió, con suerte diversa, hasta los inicios de la década de los 60. Y esos fueran los años en los que me fui haciendo, bien o mal, intelectualmente. Aquí en Mendoza, casi como en Córdoba, ese “espiritualismo” fue obra de sectores de militancia católica reaccionaria que se sentían orgullosos herederos de la “Action Française” y que acogieron hospitalariamente a un grupo ciertamente importante de refugiados europeos nacifascistas, algunos de ellos funcionarios de Vichy y de otros gobiernos de ese tipo. Demás está decir las amistosas relaciones con el franquismo español.

La década de los sesenta, como dije, abrió perspectivas inesperadas. Fue en aquellos años en los que se dio para mí el interesante hecho del diálogo con católicos, consecuencia de la aparición en el seno del catolicismo de posiciones críticas y, sobre todo, comprometidas diría que generosamente con sectores sociales

emergentes. Todo esto, que te lo cuento a título privado y que te ruego que lo tomes en cierta medida como confesión personal, te explica por qué me resulta extraño que hables a propósito de mi historia intelectual de una "superación del positivismo".

Si me entregué con ahínco a estudiar a los positivistas, negados e ignorados sistemáticamente en las cátedras, fue sin duda alguna por reacción contra todos aquellos para quienes José Ingenieros era "mala palabra". Movidado por esa misma actitud, siempre fue mi intención escribir un libro sobre el positivismo argentino, si bien entendí que primero y antes que nada, debía rescatar bibliográficamente todo ese rico pasado, sepultado en el olvido. Tal vez lo más importante en este terreno sea la bibliografía de José Ingenieros que en buena parte la hice en Europa y que fue publicada en Washington y que sigue siendo, esto dicho sin pecar de inmodestia, lo mejor o tal vez lo único hecho hasta la fecha.

Atendiendo a la "Historia de las ideas", tal vez podría decirse que sí he intentado "superar" la tarea realizada por nuestros positivistas, pero sucede que también he hecho lo mismo con la historiografía de los anti-positivistas. He criticado el pan-positivismo que en Korn es de origen positivista, y he redescubierto todo un universo ideológico, el del "Espiritualismo de la segunda mitad del siglo diecinueve XIX", pero asimismo he denunciado el olvido al que fueron sometidos los positivistas. (...)

Por lo demás, mi "empirismo" muy poco o nada tiene que ver con científicismos o positivismos, tal como por tu parte lo has observado.

En cuanto al primer capítulo de tu tesis al que has titulado "El historicismo empírico de..." me permitiré hacer las siguientes observaciones: la primera, en relación con la expresión "filosofía sin más" y lo que con ella he querido decir en un comienzo. Te diré que muy pronto, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, la abandoné ya. Originariamente había pensado incorporar en ese texto como una de las "pautas" del pensamiento latinoamericano, la

exigencia de elaborarlo como “filosofía sin más”. Esto se puede ver en la conferencia que di en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en 1974. (“Algunas pautas del pensamiento latinoamericano”, Quito, 1975). En *Rostro y filosofía* aclaré esta ya vieja línea definicional de un filosofar por considerar que lo de “filosofía sin más” es “expresión poco feliz”.

Respecto del “emergentismo” que hay en mis escritos –tema sobre el cual te envíé adjunto a esta un artículo del filósofo uruguayo Yamandú Acosta, así como unas respuestas que le he hecho– te diré que mi estudio sobre la cuestión en Nimio de Anquín no ha pretendido en ningún momento establecer coincidencias, y si de lo que digo respecto de la univocidad del ser se desprende alguna coincidencia, debo decirte que el sentido que la ontología de Nimio tiene para mí lo he expresado en *Teoría y crítica* y sigo pensando la cuestión en esos términos. En pocas palabras, para mi toda metafísica (u ontología metafísica) vale por lo que “metafóricamente” nos permite entender lo que se quiere decir no tanto lo escatológico, como de la realidad inmediata que vivimos. La emergencia social, el impulso humano vivo y concreto que le tocó vivir a Nimio, no podía explicarlo con una filosofía analógica, la que en un determinado momento de su agónica vida intelectual se le presentó como una desnuda ideología opresiva. De este modo, de caudillo del neo-tomismo pasó a otra cosa, siempre dentro de los términos de un pensamiento cristiano. Este es el mensaje que leo en su doctrina de la univocidad del ser. Por lo demás, su tesis acerca de la “alteridad” como “distancia” y “oscuridad” le permitía evadirse de referentes alienantes. Nunca he asumido, por otra parte, su peregrina teoría del “presocratismo americano”, que en él –sin desconocer ciertos atisbos interesantes– no dejó de ser una concesión a la moda del presocratismo generalizada por el heideggerismo, si bien es cierto que aquí aparecía enfrentado desde un ángulo “vernáculo”. De todos modos todo eso no ha sido otra cosa que un aspecto más del mensaje que metafóricamente podemos leer en el pensamiento de Nimio de Anquín. En *Rostro y filosofía de América Latina* nos hemos ocupado precisamente de la cuestión de esa lectura metafórica, en nuestro

ensayo contra los pos-modernos al que hemos titulado “Qué hacer con los relatos...?”.

En la parte que te dedicas al tema del historicismo hablas del circunstancialismo orteguiano como una de las fuentes o, simplemente, antecedente en el que me habría apoyado. Desde ya te digo que nunca he asumido el circunstancialismo de raíz orteguiana y si bien en algunos esquemas históricos hemos aplicado un criterio generacional, lo fue como una concesión del grupo de trabajo en que me movía entonces y en relación con la historiografía local mendocina. (...)

Mi querido Carlos, mucho te agradezco el empeño con que te has entregado a leer mis cosas. Siempre estaré atento a tus inquietudes, con la franqueza que como amigos nos debemos. Tu lectura me incita a repensar muchas cosas, lo cual de otra manera sin duda alguna no lo haría. Lamento decirte que los comentarios que Nimio de Anquín hizo sobre lo que escribí sobre él, no los he encontrado todavía, en el maremagnum de mis libros y papeles. Siempre estaré atento y si lo ubico te enviaré, como te lo he prometido, una copia. Mucho me alegro que ya estés bien, como dices en un 99,85 %, yo quisiera encontrarme tan perfecto. Te ruego que les hagas llegar mis besos a tu esposa e hijitas y tú recibe el abrazo cordial de tu amigo y colega,

Arturo

Felices fiestas para ti y los tuyos

2. El Dr. Gustavo Ortiz, al que se hace referencia en la siguiente carta, hizo sus estudios en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba. Después de 1970 compartimos añoranzas en Alemania. Volvió a la Argentina y obtuvo un Master en Sociología en la Fundación Bariloche, de feliz memoria. Residió en diversas oportunidades en Alemania, realizando investigaciones relacionadas con las ciencias

sociales. Es así como ofreció en Berlín la Conferencia que origina estas fecundas disidencias. Aludo a ellas en mi libro Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso.

Mendoza, 4 de agosto de 1994

Lic. Carlos Pérez Zavala
Río Cuarto

Mi querido y recordado amigo:

En el mes de mayo, antes de partir para Nicaragua, te escribí unas líneas que espero que las habrás recibido, junto con tres trabajos, dos sobre ética y un tercero, que era la conferencia que después dicté en Managua, en ocasión del doctorado *honoris causa* del que también te hablé. El viaje a Nicaragua, más allá de la terrible situación que vive ese malhadado pueblo, fue hermoso en cuanto que no hay nada más humano que el diálogo franco y amistoso.

Ahora te envío un artículo que ha escrito un doctorando austríaco, junto con su carta. Me interesaría mucho saber tu opinión sobre lo que ha escrito el amigo Günther Mahr, vos que lees bien el alemán. Además, como verás por la carta, él me pregunta acerca de ciertas tesis que ha sostenido nuestro querido amigo Gustavo Ortiz en Berlín, en una ponencia o conferencia que no conozco (...)

Deseo que tú y toda tu gente estén todos bien. Te ruego que les hagas llegar besos a todas y para ti un muy fuerte abrazo,

Arturo

3. Por mi amistad con el Dr. Ortiz y la relación consolidada con Arturo, me tocó circunstancialmente mediar en este asunto. Toda esta

problemática se refleja en mi libro Arturo Andrés Roig. La Filosofía como compromiso y allí consta que soy depositario de estos documentos que se publican ahora por primera vez.

Mendoza, 20 de Noviembre de 1994

“Respuestas a algunas preguntas planteadas por el Sr. Günter Mahr (Viena), con motivo de una conferencia dada en Berlín por el filósofo argentino Gustavo Ortiz y a otras cuestiones”.

Apreciaciones sobre la Filosofía de la Liberación:

En la conferencia dictada por el Dr. Gustavo Ortiz, este año en Berlín, titulada “La filosofía en Argentina. Una interpretación de sus problemas actuales”, el autor parte de la constatación de un hecho que a él le parece evidente: el sentimiento de “fracaso” de los antiguos filósofos de la liberación y de sus herederos, así como al parecer de otros grupos de filósofos que han militado o militan en tendencias próximas al “liberacionismo”.

Es claro que para participar de ese sentimiento, quienes lo experimentan han debido, en algún grado y momento, haber asumido la filosofía fracasada, así como el presunto plan político que la acompañaba; ese sentimiento de fracaso se ahonda, además, si le echamos la culpa de los errores políticos a la filosofía, lo que la sensación de fracaso de los filósofos se profundiza.

Creo que mis ideas no entran abiertamente en ninguno de los esquemas que hace el Sr. Ortiz, quien está preocupado de modo particular y más que nada por la filosofía de la liberación. De esta filosofía nos apartamos hace muchos años y no precisamente porque hubiéramos entendido que con ella íbamos a “fracasar”. Simplemente, desde un punto de vista filosófico, veíamos las diversas versiones de

esta filosofía como inconsistentes, y en más de un caso, como contradictorias.

Por lo demás, si bien Ortiz en otro trabajo suyo ha dicho que “se sabe de lo difícil que es hablar de la filosofía de la liberación, sobre todo, de dar nombres que la representen acabadamente”, los filósofos que pareciera tener más en cuenta parecerían ser Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel y no creo que sus críticas apunten a posiciones mías, aun cuando estaría en pleno derecho de hacerlo. Por lo demás, tampoco sé hasta qué punto aquellos pensadores se sienten en nuestros días como integrantes de un pensamiento fracasado (Cfr. Gustavo Ortiz “Racionalidad y personalización”, en: *Concordia*, Aachen, 1993).

Pasando a otro aspecto no me parece muy acertado pensar que lo que el Sr. Ortiz denomina “Filosofía culturalista crítica” (la que sería una de las líneas de la Filosofía de la liberación, según nos lo dice el mismo Ortiz) “no juega más un papel importante en Argentina”. En primer lugar, no sé si alguna vez lo jugó, sobre todo como forma crítica. En cuanto al culturalismo, en general, sí hubo y hay algunos filósofos, en particular los que se apoyan en la categoría de *ethos*, tal como ellos la manejan, que han tenido y tienen presencia. Me refiero a todos aquellos que de alguna manera se sienten deudores de posiciones teóricas que bordean el irracionalismo como son los de un Rodolfo Kusch. En lo que a mí respecta nunca me he sentido próximo a un culturalismo. Ni a un culturalismo subjetivo que se preocupe por descubrir nuestra “personalidad básica” o “recóndita” que explique la “originalidad” o especificidad de nuestra cultura; ni un culturalismo objetivo que intente encontrar aquella originalidad en el universo cultural producido. Ninguno de los dos, aun cuando muestren según sus cultores, posiciones presuntamente “críticas”. Si tuviéramos que decidirnos por un “ismo”, cuestión ciertamente siempre riesgosa y desagradable, diría que en nuestro caso se trataría más bien de un historicismo que pone el acento, no en la historia, sino en la *historicidad* y que, atendiendo a esta, parte de dos supuestos: nuestra necesaria afirmación de nosotros mismos, la que no es en ningún caso demostración, ni reclamo de reconocimiento, sino simplemente

afirmación de humanidad, aun cuando los que se declaran como detentadores de formas modélicas no nos tengan en cuenta; y la determinación de los modos de producción del mundo objetivo, la manera, defectiva o no, de poner en ejercicio la función de objetivación, la que no depende de una cierto “modo de ser” (derivado de la raza, o el suelo, o de otros elementos místicos y míticos), sino de un trato racional con el mundo. Y por cierto que la pregunta por el modo como hemos puesto y ponemos en ejercicio aquella función no apunta para nada en absoluto, a averiguar muestra “originalidad”. Nada hay más inconsistente que esa pregunta. En resumen, la problemática de la objetivación implica la de la cultura, pero no supone culturalismo de ningún tipo.

Ese “trato racional con el mundo” lógicamente no parte de cero y como todo ejercicio de racionalidad tiene sus supuestos. Precisamente siempre he pensado la filosofía como una aproximación indefinida hacia la construcción de una objetividad, consciente en el mayor grado posible de los supuestos sobre los que se construye. Y entre esos supuestos los hay, indudablemente, culturales, mas también los hay sociales. Y es precisamente en relación con estos que se pone de manifiesto aquella dialéctica permanente entre historicidad e historia, entre *faciendum* y *factum*, entre *natura naturans* y *natura naturata*, entre moralidad y eticidad y, en fin, recordando una expresión de Giambattista Vico, entre nacer y ser.

Asimismo debería hacer algunos comentarios a lo que para el Dr. Ortiz serían manifestaciones de superación dentro de la Filosofía de la liberación “y las corrientes que se orientan en el mismo sentido”, las que se habrían percibido en el VII Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en ciudad de Río Cuarto (1993), en al acento dado a la Historia de las ideas. Pues bien, sucede que la conferencia magistral con lo que se abrió ese Congreso fue la que tuve el honor de dictar y que versó sobre el tema: “La historia de las ideas y la Filosofía latinoamericana” (Conferencia que Ud. podrá leer en nuestro último libro *El pensamiento latinoamericano, y su aventura*, Buenos Aires, 1994, II, pág.125 y sgs.) Debemos decir que de nuestra parte, tal interés por la Historia de las

ideas no surge de un intento de superar un “fracaso” sino que es una de nuestras posiciones más arraigadas y antiguas, a tal punto que nuestras ideas no podrían ser entendidas al margen de una Historia de las ideas, desde sus inicios mismos.

Y a propósito de esta cuestión debo decirle que nunca asumí la “teoría de la dependencia” de modo radical y en tal sentido, ideológico de algunos, por lo mismo que esa posición llevaba a negar la posibilidad misma de historiar nuestras formas de pensamiento, acusadas en bloque de alienadas. Dicho de otro modo, la “teoría de la dependencia” tal como fue usada en algún caso, desembocó en una ultracrítica, lo cual no quiere decir que tal teoría fuera infundada o no mereciera ser tenida en cuenta, antes y ahora. (...)

Sobre el *a priori* antropológico:

Ud. me pregunta, además, “cuál es la relación entre el *a priori* antropológico y los derechos humanos”. Y asimismo, si interpreto bien, me pregunta si el *a priori* mencionado es una categoría que la sostenemos respecto del hombre latinoamericano con el objeto de asegurarle una humanidad no inferior a la del hombre europeo. Si este fuera el sentido de su interrogación le diré abiertamente que no hay tal cosa. Lo que nos ha movido ha sido en primer lugar, exponer desde el punto de vista de una reflexión teórica, el principio mismo de autoafirmación de todo ser humano; y, en segundo lugar, establecer, desde una crítica racional, las pautas en relación con las cuales ese principio debe ser ejercido a fin de que no concluya negándose a sí mismo. Y si el *a priori* antropológico es inescindible de la puesta en acto de nuestra historicidad, aquellas pautas nos permiten señalar sus modos históricos. (...)

El “*a priori* antropológico” y los derechos humanos:

Hemos caracterizado al *a-priori* antropológico como un “tenernos a nosotros mismos como valiosos” y, lógicamente, hemos afirmado que esa exigencia no se cumple de modo pleno e inclusive puede llegar a desvirtuarse a sí misma, si no la hacemos extensiva, en

principio, universalmente. En este sentido hasta el “nosotros” de su enunciación podría resultar estrecho. Ese requerimiento de plenitud, sin el cual nuestro propio valor no vale, nos impulsa a mirar a todos los demás desde la capacidad de todo ser humano de acceder a su propia plenitud, de poner en ejercicio su historicidad; nos impulsa, en otras palabras, a afirmar que absolutamente todo ser humano es ente histórico (Cfr. *Teoría y Crítica*, p. 122-124). De esta manera podemos decir que el *a priori* antropológico, para alcanzar una afirmación legítima, ha de ejercer también un acto de negación de sí mismo (*Ibídem*, p. 198). (...)

Aquel requerimiento de plenitud se nos presenta como un duro y largo trabajo, como un emerger constante de humanidad. Desde esa emergencia se van perfilando conflictivamente las normativas jurídicas, en una reformulación y enriquecimientos constantes. Ese ejercicio de subjetividad que es el *a priori* antropológico, en cuanto *a priori* moral es pues, fuente de toda juridicidad, por lo mismo que el derecho no es una realidad objetiva externa a nosotros (*Teoría y crítica*, p. 206-208). Los derechos humanos muestran un constante crecimiento a medida que se concede positividad jurídica a nuevos campos, mas, el impulso de este vasto proceso, no se encuentra en el universo del derecho, sino en esa moral de la emergencia que acompaña a aquel ejercicio de subjetividad que hemos mencionado.

4. Esta carta se entiende en estrecha relación con la anterior. Agrega, eso sí, algunos aspectos como el de la ontología considerada desde la categoría de “sujeto empírico” y el juicio sobre ontologías como la de Apel o Habermas.

Mendoza, 28 de noviembre de 1994

Dr. Gustavo Ortiz
Buenos Aires 1229, Piso 4, Depto. 9
5000 CORDOBA

Mi querido amigo:

Recibí en su oportunidad tu afectuosa carta del 9 de septiembre de este año, la que mucho te agradezco. Junto con ella venía un trabajo titulado “La razón universal filosófica históricamente situada”. Por su parte Carlos Pérez Zavala me hizo llegar la conferencia que leíste en Berlín sobre la Filosofía de la liberación y sobre cuyo texto me ha hecho algunas preguntas un estudiante vienés que está estudiando mis cosas, el Sr. Günther Mahr. Mucho me alegra que, como lo dices en tu carta, hayas decidido regresar a los estudios de Filosofía latinoamericana después de tu experiencia europea. Respecto de la conferencia “La filosofía en Argentina. Una interpretación de sus problemas actuales”, te envió copia de las respuestas que le he dado a Mahr, sobre las interpretaciones que ha hecho él por su cuenta. El texto, como verás, respondió básicamente a aclararle posiciones o líneas personales mías. En cuanto a lo que dices de que mantengo “La idea de una ontología, irreductible a perspectivas sociológicas e históricas”, según se desprendería de mi libro *Teoría y crítica*, así como de que por mi parte “quizá una ontología ‘lingüística’ me parezca demasiado débil”, debo decirte que lo que entiendo por “ontología” debe ser considerado desde la categoría de “sujeto empírico” y, en cuanto a lo segundo, debo confesarte que para mí una ontología tipo Apel o Habermas, no me resulta tanto “débil” como reduccionista. Y esto lo digo porque me da la impresión de que sobre ambos pesa todavía el temor a la “razón instrumental”, fantasma que llevó a los maestros de ambos a un callejón sin salida. Sigo pensando que desde nuestra óptica y de nuestra situación, no podemos dejar de pensar en los valores positivos del trabajo. Algo de esto he dicho en la conferencia que leí en Münster en 1991 y que acaba de ser reimpressa en el librito *La Filosofía latinoamericana y su aventura* del que te envió un ejemplar por correo

aparte. Con la esperanza de que podamos reunirnos a charlar de nuestras cosas y deseándote a ti y a tu familia muy felices fiestas, te envío un fuerte abrazo.

Arturo

5. Esta carta dirigida a Yamandú Acosta, colega uruguayo, me la hizo llegar Arturo consciente de que muchos de los puntos que se tratan en ella servirían para aclarar su pensamiento a más de un colega.

Aclara que no hay divorcio entre teoría y praxis. Resume muy bien su posición diciendo que la teoría es una forma de praxis.

Con respecto a la emergencia, arroja luz sobre lo que ya ha escrito, pero también hay atisbos de ideas que seguirán desarrollándose. Lo que da unidad a las “emergencias discontinuas” no es un sujeto mítico (hegeliano o cripto-hegeliano): es un sujeto histórico.

No hay momentos absolutos de liberación, sino momentos relativos a una liberación.

Roig insiste también en que no hay que desesperarse, como hacen algunos académicos, por ser “originales”. Lo importante no es que lo que digo sea nuevo o viejo, sino que sirva para promover la dignidad de los sujetos.

Mendoza, 18 de diciembre de 1994

Prof. Dr. Yamandu Acosta
Alarcón 1519
MONTEVIDEO - URUGUAY

Mi querido amigo:

Recibí en su momento, su estimada carta del 22 de agosto de este año que ya termina, sin haber podido respondérsela antes debido a que vivo tapado de obligaciones. Estoy en estos días muy contento, pues, de los seis doctorandos que tengo en marcha, han salido dos y con mucho éxito. (...)

De la lectura de su artículo “Sujeto de la liberación” aparecido en *Papeles de filosofía* de la Universidad de la República (...) me siento en la necesidad de hacerle a Ud. algunas aclaraciones, las que pueden resolverse en coincidencias en más de un aspecto. Ud. se ocupa de dos temas básicamente: a) La constitución de un sujeto de la liberación latinoamericana y b) Las dificultades que ofrece el “emergentismo”. (...)

Ahora viene la parte que a mí me parece discutible dentro de su planteo. Según Ud. la constitución de un sujeto de liberación latinoamericana se produce como expresión de la *sincronía* entre el sujeto (colectivo) de la praxis y el sujeto (individual) del discurso (p. 15). De manera que el sujeto colectivo y el sujeto individual aparecen como contrapuestos, el primero en cuanto sujeto de la praxis y el segundo, del discurso. De donde lógicamente tienen que surgir dos planos dicotómicos: colectivo/individual y praxis/discursividad. Pues bien, sucede que siempre hemos hablado de que no hay sujeto individual y hemos insistido en un sujeto plural, un “nosotros” enunciador de un discurso y nos hemos cuidado de caer en un individualismo sin más. En todo caso nuestro individuo siempre ha sido pensado como “individuo social”. Por otro lado, dentro de nuestra “Teoría del discurso” no cabe

una concepción de discurso como opuesto a la praxis, sino que todo discurso es una forma de praxis. (...)

Ud. considera, además, que nuestra filosofía es un “emergentismo” y entiende que, como sucede con todo emergentismo, no hemos salvado ciertas dificultades que le serían intrínsecas. Una de ellas consistiría en una ineficacia “en la explicación de la novedad de lo nuevo” (p. 15). Los hechos emergentes son tomados como “una simple facticidad histórica”, debido a lo cual quedan, según Ud., siempre la duda acerca de “su presunto sentido liberador”. Además, como nuestro emergentismo se conecta con un intento de rescate de “discursos emergentes discontinuos” se plantea otro problema: ¿cómo rescatar desde nuestra situación el “sentido” presuntamente liberador de un “discurso” surgido dentro de otro contexto que ya no es el nuestro?; para salvar estas dificultades hemos tenido que suponer, según entiendo lo que Ud. dice, un sujeto “que atraviesa las determinaciones históricas de un modo en última instancia hegeliano” (p. 16)

Ahora bien, si por miedo a caer en hegelianismo, rechazamos todo principio de “continuidad y unidad de sentido” de los momentos del pasado, pues, se acabó la historia. Según el modo como Ud. interpreta nuestro emergentismo y, a su vez, según el modo como interpretamos a Ud., o somos hegelianos o no hay historia.

Pero la historiografía no necesita de un Espíritu absoluto que vaya haciendo de garantía de unión. La historiografía es un discurso y en cuanto tal, es una praxis y es una praxis que la ejerzo desde un horizonte de comprensión. (...)

En fin, querido Yamandú, disimule Ud. la fuerza de algunas afirmaciones y tenga en cuenta que si le he escrito esta tan larga carta en respuesta a algunas afirmaciones tuyas, lo es más que nada por la estima personal y el respeto que Ud. me merece. Le deseo muy felices fiestas y le ruego que reciba un cordial abrazo de

Arturo Roig

6. En setiembre de 1996 terminé de redactar el último capítulo de mi tesis doctoral sobre el Historicismo empírico de Arturo Andrés Roig y le envié todo el trabajo para que lo leyera. Me movía la preocupación de interpretar con fidelidad su pensamiento. Comprobé con asombro que mi lectura de su obra portaba una interpretación que iba más allá de la estricta corrección, que ella había llegado a ser como un espejo, en que el autor veía aspectos de su rostro no tenidos en cuenta, o tal vez novedosos. La carta que sigue muestra también cuán fecundo había sido su magisterio, cuánto se había enriquecido mi visión del mundo circundante y mi modo de concebir la filosofía, más allá de haber captado lo que él quiso decir.

Mendoza, 13 de setiembre de 1996

Mi querido Carlos:

Ahí va la tesis. La he leído con todo mi interés. Debo decirte que en lo fundamental no tengo nada que decirte, sino que me parece un acierto de lectura. La estructura que le has dado –y creo que es una de las cosas más difíciles– la encuentro fecunda, y plenamente acertada. He aprendido con tu tesis, pues, has sabido destacar cosas y aspectos que para mí, o no tenían relevancia, o no las había visto nunca. Ya te puedes imaginar el entusiasmo con el que he leído. Si tienes en cuenta todo esto, las propuestas de otras redacciones, que a mí me parecen más didácticas o, tal vez, más claras, así como otras observaciones, pierden importancia. Si estas propuestas te parecen pertinentes, no temas en glosarlas, pues no las he escrito para que me cites. Es una simple colaboración de amigo y sobre todo de un amigo que espera y desea no afectar tu delicadeza. Querido Carlos, muchas gracias por las horas apasionadas de lectura que me has dado. Te abraza

Arturo

Ventura junto a Arturo Roig

Susana Godoy

INCIHUSA-CCT-CONICET

Hablar de Arturo es atesorar recuerdos de muchos años compartidos; de enseñanzas y vivencias muy significativas. Gran parte de mi vida transcurrió a su lado acompañándolo en sus tareas.

En 1974 ingresé a la administración pública nacional a trabajar en el IADIZA (Instituto Argentino de Investigación de las Zonas Áridas) cuyo Director era el Ing. Agr. Virgilio Roig, uno de los hermanos de Arturo. Me desempeñé en la Biblioteca donde tenía como compañero de tareas a Horacio Roig, hijo menor de Arturo. Fueron los primeros contactos con parte de su familia.

Conocí al “profesor”, como lo llamaban, y a su esposa Irma en su casa de la calle Vicente López, cuando acompañé a Horacio Rosa, otro de los compañeros, a recibir un ropero que generosamente le prestaban. Aún tengo presente la cordialidad con la que nos recibieron.

Poco tiempo después, en 1975, Arturo y su familia partieron al exilio. Recién volví a reencontrarlos en 1986, cuando, instalada la democracia en nuestro país. Él regresó y luego de un breve tiempo, se hizo cargo de la dirección del CRICYT (Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas).

A escasos días de asumir sus funciones, recuerdo que me llamó a su despacho –yo me encontraba trabajando en la biblioteca– y me pidió

que lo acompañara en su gestión. Ahí comenzó la ventura junto a Arturo Roig.

Estuve como responsable de la Oficina de Recursos Humanos donde permanecí hasta 1989. Para mí su propuesta significó todo un desafío. Fue una etapa de aprendizaje de estatutos y normativas que diariamente compartíamos junto al Arq. Horacio Ávila y al Ing. Eduardo Fabre, responsables de otros sectores. Todos junto a Roig, con verdadero espíritu de equipo.

Arturo, siempre estaba disponible, abierto, comprensivo y criterioso; con una escucha atenta a todas las opiniones y posiciones. Fue así que, conociendo las sugerencias expuestas por un grupo de madres trabajadoras en el Centro Regional acerca de la necesidad de cuidar de sus hijos pequeños, realizó las gestiones pertinentes para la creación del Jardín Maternal. Comenzó a funcionar en 1988 para alegría y alivio de padres y madres entre quienes me incluyo pues allí concurrí nuestro hijo menor durante cuatro años hasta iniciar la etapa escolar.

Esta obra pionera en los anales del CONICET fue elogiada por el entonces Presidente del mismo, Dr. Raúl Matera, quien realizó un viaje desde Buenos Aires para conocer este emprendimiento. Fue la primera de otras guarderías que se abrieron en distintas instituciones del organismo nacional.

Arturo estuvo presente en cada fiestita y en cada “colación” de egresados del Jardín Maternal, siempre acompañado de su esposa. En la actualidad, sigue funcionando habiendo cumplido recientemente sus bodas de plata.

Roig deja la dirección general del CRICYT y se hace cargo, en 1990, como Jefe del Área de Ciencias Humanas y Sociales, uno de los sectores de investigación del Centro Regional. A fines de 1994 y siguiendo su espíritu inquieto, crea el INCIHUSA (Instituto de Ciencias

Humanas, Sociales y Ambientales) y en 1995, asume como su primer Director. Nuevamente me convoca a que lo acompañe en esta nueva etapa como secretaria. Una vez más, cumpliendo estas tareas, palpo de cerca su humanidad, su ética siempre presente.

En el año 2004 paso a integrar la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas donde Arturo es el que dirige al grupo de investigación. Allí cumpla tareas de apoyo a los investigadores. Comienzo entonces a acercarme a su gesta intelectual participando en seminarios permanentes que organiza y en distintos congresos que me permiten conocer de cerca su enorme capacidad de maestro incansable y lector insaciable.

Transcurrieron para mí años de valiosos aprendizajes humanos e intelectuales. Un contacto concreto con su modo de filosofar, de ser en el mundo. Descubro pensadores maravillosos como Francisco Miranda, Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Francisco Bilbao, Eugenio María de Hostos, José Martí, Agustín Álvarez, Macedonio Fernández, José Carlos Mariátegui, Mauricio López, entre muchos otros. Arturo fue también quien me prestó su libro de Flora Tristán para que conociera su vida y su ideario libertario.

Comprendí que él vivía la filosofía como compromiso. No solo pensaba, sino que transformaba con sus aportes. Lo dejaba claramente expuesto: “si estamos inmersos en una praxis de vida recibiremos orientación para una praxis teórica”.

Pude así nutrirme de las ideas krausistas, del utopismo, de la problemática latinoamericana, de la afirmación del sujeto y de sus constantes desvelos por situarse en el lugar del otro. No dejaba de sorprenderme su mirada abarcadora y la fecundidad de sus enseñanzas.

Su enorme horizonte de comprensión acerca de la realidad de nuestra América, su historia y su persistente interés por la compleja cuestión de la identidad. Respiro con él la búsqueda de una condición humana como meta y camino de lucha contra las diversas formas de alienación que solo se logra cuando el sujeto comienza sabiéndose sujeto, es decir, recuperando su poder transformador en un horizonte de dignidad y justicia.

Arturo “recupera la voz de los que nunca la tuvieron o de los que la han perdido” pero siempre cuidándose de no hablar por ellos sino con ellos. Es marcadamente un filósofo auroral que redescubre la utopía. Lo expresa con mucha fuerza cuando nos dice: “el país nos espera, América Latina nos espera. Empecemos una nueva aurora, aun cuando hayamos dejado desgarradas nuestras carnes –y tan dolorosamente– en este camino que vamos llevando”.

Él soñaba despierto, lo desvelaba la posibilidad de afirmación del sujeto, de los sujetos, su auto-reconocimiento y autovaloración. Por este motivo definió claramente y con énfasis el ejercicio de la sujetividad como la disconformidad con una existencia marginal, de alienación y opresión.

¿Qué puedo decir en este momento? Puedo decir que sigo atenta a su presencia, respirando sus enseñanzas a través de las reediciones ampliadas de sus libros y del análisis crítico de sus fieles discípulos, quienes como hormigas tesoneras avanzan en equipo en la búsqueda constante de nuevos saberes.

Para mí, Arturo Andrés Roig es un legítimo amauta, quien con su filosofía liberadora, contra toda desesperanza, nos ha hecho un aporte contundente con su extensa y enriquecedora obra. En este sentido, hago mías y afirmo, aquellas palabras que lo llamaron “artesano de las ideas en su día a día, orfebre de la palabra en su libertad”.

Arturo trasciende, deja huellas. Conocerlo y acompañarlo durante tantos años me ha enriquecido en forma significativa. Me siento especialmente agradecida y por eso hablo de “ventura”.

Para un diálogo con Arturo Roig en torno al existencialismo en Argentina

Marcelo Velarde Cañazares¹

Universidad de París VIII y Universidad de Lanús

Introducción

Dos gruesas motivaciones complementarias inducen a entablar este diálogo con Arturo Andrés Roig sobre lo que podríamos denominar “existencialismo argentino clásico”. Por un lado, el valor excepcional de sus interpretaciones de cuestiones claves en Miguel Ángel Virasoro, Carlos Astrada y el último Nimio de Anquín. Por otro lado, el hecho de que la incidencia a su vez de estos filósofos en el pensamiento de Roig aguarda aún estudios detenidos. El caso de Virasoro, cuya obra madura vio la luz mientras él enseñaba en Mendoza (entre 1960 y 1966), y con quien Roig tuvo así trato habitual, es particularmente relevante en los dos sentidos apuntados. Porque Roig, no obstante los reparos que puedan señalársele, fue hasta ahora quien más lúcidamente discutió el pensamiento de Virasoro, según nuestro en una exhaustiva investigación inédita². Y porque Roig no solo practicó una autocrítica al compás de sus críticas al filósofo santafecino³, ni se limitó a reconocer en él (como en Astrada y de Anquín) los antecedentes locales de la

¹ Doctor en Filosofía (Universidad de París VIII y Universidad Nacional de Lanús). Profesor de Filosofía Argentina y Latinoamericana en el I.S.P. Dr. Joaquín V. González, Buenos Aires.

² Toda la segunda parte (150 págs.) de mi tesis doctoral está consagrada a Virasoro (cfr. Velarde, 2011).

³ Cfr. Ferreyra (2013), conclusiones del cap. III, en especial el apartado “De Platon à l’*ontologia entis*”.

ontologia entis que, a su juicio, debía estar a la base de una genuina filosofía de la liberación, sino que asimiló no poco de los planteos antropológicos de Virasoro. Pero el examen de los alcances de esta asimilación es aún tarea pendiente, y por lo pronto, aquí solo pretendo estimular una relectura de la valoración crítica de los existencialistas argentinos por parte de Roig.

Acaso esta valoración roigeana nos resulte hoy limitada en ciertos aspectos; pero dada la “historia efectual” en la que ha prevalecido con creces la crítica a esos filósofos, hay que subrayar no solo la excelencia sino la excepcionalidad de las interpretaciones de Roig en su propio horizonte histórico. Al respecto, recordemos que los referidos existencialistas argentinos soportaron una fuerte marginación ideológica, por sus filiaciones peronistas, así como el rechazo de su “academicismo” (desde el grupo Contorno en especial), y aun objeciones abiertamente *ad hominem* de algún heideggeriano políticamente correcto⁴, además de haber tenido que resignar espacios al avance de la filosofía analítica. De manera tal que la recusación de sus filosofías por ontológicas nunca tuvo un peso puramente teórico. Incluso Astrada, no obstante su giro al marxismo –o bien, desde otros sectores, por eso mismo–, estaba ya “devaluado” cuando Dussel (1976) sostuvo que la filosofía de la liberación debía dejar atrás el “momento ontológico” y más bien hegeliano que veía en tales filósofos. La interpretación divergente de Roig, que procuraba equilibrar su propia crítica con un franco rescate de esos mismos antecesores –sobre todo según su distinción entre ontologismo (u ontologías del ser) y ontologías del ente–, no fue suficiente para frenar la tendencia general de la época a la deslegitimación del existencialismo argentino clásico. Pero hoy, cuando se verifica un renovado interés por releer a estos filósofos, y

⁴ Aludo aquí a las sintomáticas agresiones de Carpio (1961) a Virasoro (1961).

cualquiera sea el alcance que le corresponda a su reivindicación, Roig se nos revela al efecto como un interlocutor insoslayable⁵.

Del apartado siguiente al final, presento aquí una versión modificada de lo que quiso ser una discusión con Roig, que leyó mis preguntas a fines de 2011, pero no llegó a responderlas. Sin duda, no pocas de estas respuestas pueden hallarse en la obra del maestro, o inducirse de ella. Pero no obstante adaptaciones y agregados de notas, opté por preservar el estilo y las características del texto original. No solo porque darle el estilo más convencional de un artículo equivalía a reescribirlo entero, sino porque, sobre todo a manera de homenaje, tanto más prefiero mantener la intención original, y dirigirme así a un Roig todavía vivo.

Existencialismo y política hacia 1949

Al recordar las conversaciones de Mauricio López y usted con Abbagnano y Berger, en ocasión del Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza en 1949, nos cuenta usted que la incitación del eminente pensador italiano a problematizar la razón les dejó una huella perdurable. Agrega que en sus apuestas por un filosofar comprometido, usted y López estaban “más próximos al *engagement* del que tanto hablaron los existencialistas que del ‘descompromiso’, el *dégagement*, que predicaba muy académicamente el maestro de Aix-Marseille, Gaston Berger” (Roig, 2005, p. 266). Allí mismo nos aclara además: “no mirábamos con malos ojos al peronismo en cuanto lo

⁵ Jalif (2009) y Velarde (2010), entre otros, brindan panoramas históricos recientes sobre el existencialismo en Latinoamérica. Astrada en especial –sin duda el más atractivo por su ensayística y su giro al marxismo– ha sido objeto de libros, tesis y numerosos artículos o ensayos de Horacio González, Guillermo David, Gerardo Oviedo, etc. Pero además de mi ya referido trabajo sobre Virasoro, hay diversos estudios que promovieron o aprovecharon reediciones de libros por largo tiempo inhallables de otros filósofos existencialistas o afines de la misma generación, como Homero M. Guglielmini, Nimio de Anquín, Luis Juan Guerrero, Vicente Fatone y Ángel Vassallo. Sobre este último, véase Velarde (2012).

veíamos como un movimiento de emergencia social de amplios sectores marginados, aun cuando desconfiábamos del populismo y del personalismo autoritario” (p. 265). Si consideramos entonces los lugares protagónicos de Carlos Astrada y Miguel Á. Virasoro en ese gran evento mendocino, ¿diría usted que un filosofar comprometido implicaba por entonces una convergencia con el peronismo, y que era incluso posible una militancia orgánica, preservando esa desconfianza crítica?

En la misma época, Leopoldo Zea y otros integrantes del grupo Hiperión que practicaban en México una asimilación crítica y situada del existencialismo, rehusaron participar del Congreso mendocino de 1949, solidarizándose así con filósofos argentinos contrarios al peronismo –Francisco Romero y Risieri Frondizi en especial–, o no menos convencidos de que el peronismo era fascista. En la Argentina, en cambio, exceptuando a Vicente Fatone –por ocuparse del existencialismo desde un orientalismo filosófico y místico–, todos los filósofos opositores se enrolaban en la fenomenología o en líneas aun más distantes de planteos existencialistas, algunos de ellos asumiendo a su modo un *engagement* de resistencia al peronismo y al existencialismo por igual; mientras que los exponentes locales de esta corriente filosófica en sus distintas variantes –Astrada, Virasoro, Ángel Vassallo, Ismael Quiles, entre los más destacados– mantenían cuando menos buenas relaciones con el peronismo. Por otra parte, en su conferencia de clausura de aquel Congreso, pronto publicada como *La comunidad organizada*, el propio Perón (dicho sea esto al margen del enigma sobre el autor real o el asesor de ese texto) hizo referencias al magisterio de Heidegger, y hasta aludió a “la náusea” sartreana, si bien solo como signo de la crisis de valores en Occidente. Ahora bien, si esa marcada división del campo filosófico argentino no era casual, ni ajena a las funciones ideológicas de cada discurso, y aunque los existencialistas estuviesen a su vez enfrentados con los neo-tomistas dentro de un mismo marco “oficialista”, ¿a qué atribuye usted la

distancia entre argentinos y mexicanos con respecto a las convergencias o a las divergencias entre existencialismo y peronismo? ¿Se debería esto a la incidencia que tempranamente tuvo Sartre entre los mexicanos, habida cuenta de que el existencialismo argentino de entonces remitía mucho más a Heidegger, y de que esto último abonaba la idea de un peronismo demagógico? Aun cuando las dispares repercusiones de Sartre y de Heidegger sean pertinentes para comprender aquellas diferencias, pero más allá también de simplificaciones ideológicas falaces, y dado sobre todo que los argentinos no eran repetidores acríticos de ningún europeo, ¿piensa usted que había alguna afinidad relevante entre el existencialismo argentino y el peronismo, en el sentido de que era acaso más difícil, si no imposible, comprometerse desde otras opciones filosóficas con la emergencia de los sectores oprimidos de la Argentina? A su manera, Luis Farré no estaba lejos de suscribir una respuesta afirmativa a esta última pregunta cuando destacaba los méritos de *El mito gaucho* de Astrada (1948), no obstante el celo academicista que lo inducía a advertir que este ensayo no era filosófico. Le pediría entonces precisiones adicionales acerca del enfoque historiográfico de su propia respuesta a la cuestión sobre las diferencias entre argentinos y mexicanos, en relación a estos otros juicios de Farré (1958), no sobre el peronismo, pero sí sobre el pueblo argentino: “Hay sistemas que parecen responder mejor que otros al alma de un pueblo o, por lo menos, a caracteres de esta alma. El existencialismo se encuentra en esta línea. Aquí su estudio, impugnación y exaltación son intensos” (p. 337).

Ontologia entis y alteridad

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, usted ha mostrado cómo desde *El mito gaucho* y durante las décadas del '50 y el '60, Astrada, Virasoro y de Anquín habían optado por desarrollar

ontologías del ente. Allí sugirió que en ese tipo de discurso ontológico estaba en juego, por lo común implícitamente, la prioridad de lo social frente al Estado, así como la reivindicación de *natura naturans* para el sujeto latinoamericano, es decir, la comprensión de este no como un mero *ens ab alio* de algún arquetipo europeo, sino como un sujeto que se hace a sí mismo en su propia historicidad (Roig, 2009 [1981], cap. VIII). En una entrevista, usted precisó la cuestión en estos términos: “La categoría de ‘ente emergente’ que hay en todos ellos, era la metáfora del ascenso de los sectores marginales y oprimidos y era también la emergencia de nuestra América, profundamente convulsionada entonces” (Herrero, 1994, p. 172-173). Ciertamente, alude allí a la principal categoría con la cual esos filósofos pensaron y reivindicaron la alteridad. Ahora bien, esa *ontología entis* suponía críticas al idealismo hegeliano y a la preeminencia heideggeriana del Ser, pero sin derivarse del concepto sartreano de “situación”. ¿Inscribiría usted aquella metáfora entre las formulaciones más originales y valiosas que acuñaron las recreaciones argentinas del existencialismo?

Que usted vea en la idea de ente emergente una metáfora, me da pie para plantearle cuestiones relativas al discurso filosófico. Porque, en efecto, tal calificación habla de la procedencia histórica concreta de la idea, y de su respectiva función ideológica; todo lo cual es acorde a su ejemplar interpretación de esas ontologías. Sin embargo, en este recurrir a la metáfora, ¿operaba a la vez algún tipo de limitación de los saberes académicamente válidos con respecto a la conciencia filosófica de la propia historicidad? Se lo pregunto teniendo en cuenta otra afirmación suya: “Más allá del valor del saber ontológico en sí mismo considerado (...) ha sido una virtud de estas ontologías (...) la universalidad de sus planteos y, consecuentemente, el abandono del antiamericanismo revestido de americanismo que encerraban todas las búsquedas de originalidad radical, fuera ella positiva o negativa” (Roig, 2009 [1981], p. 181-182). Aunque allí mismo previene también que estas

ontologías del ente “no alcanzaron a constituirse en una clara denuncia de una alteridad manipulada” (p. 182). Quisiera señalar entonces: ¿no sería quizás más acertado decir que ese mérito de universalidad, incluidas sus metáforas, no está en rigor “más allá del valor del saber ontológico”, sino que es justamente lo que le confiere su valor a este saber, el cual de todas maneras siempre cumpliría funciones ideológicas de un signo u otro? Porque si al menos la metáfora mencionada consiste ya en un cierto ir “más allá”, en un desplazamiento desde su referente concreto hacia un nivel universal, desechando o atenuando así pretensiones de una originalidad americana ahistórica, pero si a la vez usted estaría reclamando un compromiso más situado, ¿no se produciría acaso un conflicto entre esa deseable universalidad y la denuncia explícita de la manipulación de la alteridad? De un lado, pareciera que al metaforizar en pos de una validación universal del discurso filosófico, aunque pensemos en la alteridad, perdemos de vista las situaciones concretas, mientras que, por el otro lado, si optamos por tal denuncia, al parecer mejor haríamos en olvidarnos de las metáforas y, con ellas, de la aspiración filosófica a lo universal, para atenernos a las contingencias, asumiendo el riesgo de someter nuestro discurso a estas contingencias. ¿Cómo sortear el dilema? Pero suavizando ahora el tono un tanto provocativo o sofisticado que elegí para este planteo, tal vez podríamos decir que justamente en ese conflicto discursivo estaba en juego el desafío que enfrentaron las ontologías del ente como avances hacia un filosofar comprometido con la defensa de la alteridad, procurando la convergencia de lo contingente y lo necesario, de lo concreto y lo universal; procurando así eludir tanto las enajenaciones del materialismo estrecho como las enajenaciones ontológicas del Ser...

Sus trabajos sobre las funciones ideológicas de los discursos filosóficos en nuestra América, y particularmente en relación al desconocimiento de la historicidad, indicarían que toda ideología

opresora requiere y propicia ontologías del ser. Pero me atrevo a preguntarle si a eso habría que agregarle la inversa: que toda ontología del ser cumple una función ideológica opresora. O en términos equivalentes: ¿ninguna ontología del ser podría cumplir funciones utópicas liberadoras, abiertas a la alteridad? Si se concibiera al ser como un “no-algo” etéreo, inasible, abstracto, inmutable, etc., ciertamente esto implicaría una huida del mundo. Sin embargo, el propio Heidegger previno en *Ser y tiempo* contra la presunta vaciedad del ser, enfatizando la historicidad humana como horizonte exclusivo de la finitud del ser. Tal era justamente el Heidegger que tanto apreciara Astrada; aunque sabemos también que cuando el filósofo alemán nos hable de habitar poéticamente la tierra, esa exclusividad se revelará como asunto de su *Heimat*, de esa tierra natal suya que, con la guerra, se le mostró signada por un “ocultamiento del Ser”: terrible metáfora que expresaría –en notorio contraste con la “emergencia del ente”– la opresión en la que, a sus ojos, caía su propio pueblo y, con él, el pensar mismo... Así visto, lo paradójal de este caso, u ocaso, residiría en valerse aún de una ontología del ser, no ya para negar la historicidad en nombre de algún universal ideológico, sino para afirmarla *in extremis* explícitamente solo para el espíritu germano, y no ya por ignorar toda opresión, sino por denunciar tan solo la opresión de esa privilegiada mismidad. No hay allí, claro está, funciones utópicas liberadoras. Pero entonces, ¿en esto último, y no en la historicidad ni en la opresión, se concentraría el problema? Seguramente, sería oportuno revisar las formas que las ontologías del ser adoptaron en nuestra América. Hay además casos heterodoxos como el de Rodolfo Kusch, para quien lo diverso del ser no era el ente sino el estar, pero con el cual estima usted que vuelve a negarse la historicidad de América. Sin embargo, aquí me limito a recordar que sus propias clases sobre Platón en Mendoza, según usted mismo ha señalado, eran una manera de resistir frente al Aristóteles de los neo-tomistas. Un ejemplo similar lo brindan las recientes clases de Alain Badiou sobre Platón (donde tiene origen su

adaptación libre de *La república*), sugiriendo que un discurso de esencias, más aun que un discurso de substancias, puede estar animado por una vocación revolucionaria de izquierda. En suma, dejándole a usted las precisiones que juzgue oportunas sobre palabras como “ser” o “esencia”, le pregunto nuevamente: que toda ideología opresora – o vocera de privilegios espirituales – procure sostenerse en una ontología del ser, ¿implica que todas las ontologías del ser, incluso las de designios liberacionistas, cumplen indefectiblemente funciones opresoras? Y supuesto que asintiéramos, ¿no nos arriesgaríamos a recaer en una oposición estimativa entre el Ser y el ente, como oposición entre el Occidente europeo y Latinoamérica, a la manera de Caturelli en *América bifronte*, aunque invirtamos su signo ideológico?

Sujeto, historicidad y funciones míticas

Poco y nada se habría logrado con que nuestra historia sea admitida en el marco de la historia mundial, si se nos relega allí a un lugar subalterno y pasivo. Pero no sería menos defectiva la pretensión de quedarse afuera, en el sentido de oponerle a esa historia mundial una presunta originalidad ontológica de Latinoamérica, ya sea por vaciedad de pasado o de futuro, cuando no de ambos, aunque quiera verse en ello una historicidad *sui generis*. Ahora bien, si lo he leído correctamente, la llamada historia mundial se sustenta para usted en filosofías de la historia que, a su vez, derivan de filosofías de la conciencia, las cuales se caracterizarían por su ceguera para la alteridad y por cumplir, lo sepan o no, funciones legitimadoras de la dominación europea sobre el mundo. En tal sentido, ni siquiera un Zea habría logrado evitar que en su filosofía de la historia pervivan restos de esta función opresora en cuanto constitutiva del paradigma de la conciencia. Pero también sé que a usted, con plena razón, no le simpatizan para nada ciertos ideólogos posmodernos que un día vinieron a decirnos algo así como: “¡Qué pena por ustedes, que precisamente cuando estaban maduros

para ser sujetos históricos, la historia se terminó y la idea misma de sujeto está agotada!” Como si hubiésemos logrado ingresar a la historia mundial, pero justo cuando ellos ya habían salido de ahí, ‘superándola’... ¿Cuál sería entonces la distinción pertinente entre conciencia y sujeto, en vista de un discurso filosófico de la historicidad y de la alteridad que evite las trampas tradicionales de la filosofía de la historia, pero que preserve de otro modo un alcance universal, sin amos ni esclavos, evitando también y por igual, en consecuencia, tanto aquel recurso a la originalidad ontológica, donde la historia era asunto de Occidente y no de Latinoamérica, como esta variante posmoderna de anacronismo, donde, por el contrario, la historia habría pasado a ser cosa nuestra pero inefectiva?

Querría que nos detengamos ahora en la visión telúrica que dominaba las búsquedas de la identidad nacional, o del “ser nacional”, en tiempos del primer peronismo. En su conferencia “Negatividad y positividad de la ‘barbarie’ en la tradición intelectual argentina” (Roig, 1993, p. 65-91), usted mostró cómo el telurismo astradiano de *El mito gaucho* revertía el signo fatalista que Ezequiel Martínez Estrada le asignara a la pampa. Cabe recordar que tampoco Luis Juan Guerrero estaba exento de esta impronta cuando veía a la pampa como escenario de un drama de corte romántico, apuntando incluso que, en ese tipo de dramaturgia, el escenario termina siendo “el eje de toda la obra” (1981 [1945], p. 44). Es significativo además que Guerrero ensayara aproximar al peronismo el ideario sarmientino, tradicionalmente un referente de visiones europeizantes. Pero lo que más me sorprende es que unos y otros, peronistas y antiperonistas, recurrieran por igual a una imagen tan elocuente de vacío, soledad e insociabilidad para explicar y valorar, positiva o negativamente, un fenómeno social de la magnitud del peronismo. Y tanto peor cuando, a mi entender, la pampa como mito no era algo realmente popular, menos aún entre los campesinos, sino un mito urbano, sobre todo en círculos intelectuales. ¿Cómo entiende usted

esta curiosa paradoja? Claro está que Astrada y Guerrero ubican tal imagen de ausencia de sociedad en lo que llaman “el primer acto del drama”, dando lugar de inmediato a la historia. Ambos afirman que la tarea histórica ya estaba inscripta en ese mismo paisaje en principio inhóspito, y al respecto, el título mismo de un breve texto de Astrada (1949) lo dice casi todo: “Historicidad de la naturaleza”. Sin embargo, si nos remitimos a los clásicos fundadores que ellos tienen en mente, y exceptuando algunos pasajes del *Facundo* sobre el estremecimiento que provocaría la pampa aún no civilizada, ni en aquella obra ni en el *Martín Fierro* hay elementos suficientes para forjar el mito. De hecho, Martínez Estrada, observando que allí la pampa está más bien sobreentendida, sugería que precisamente por eso era necesaria la visión europea para “descubrirla” –en la misma línea de Borges elogiando a Guillermo H. Hudson. Al fin y al cabo, Astrada tendría buenas y situadas razones ideológicas para indignarse con que aquellos tuvieran por argentino al admirado William, pero bastante menos razones para empeñarse en argentinizar el mito, en lugar de evitar el fetiche. La pampa de Martínez Estrada era al menos más coherente con su reticencia a admitirle dignidad civil a esa alteridad “aluvial”, ¿pero qué pasó entonces en Astrada y Guerrero? ¿Deberíamos decir que, sin aval institucional para una lectura de tipo marxista, o alguna otra mirada más o menos desencantada, el mito de la pampa cuajaba bien en la convergencia de improntas románticas, nietzscheanas, vitalistas, fenomenológicas y existencialistas que acusan estos autores, pero en definitiva como un mito que satisfacía las condiciones de legitimidad del discurso intelectual comunes a partidarios y opositores? ¿Serían estas, además, las mismas reglas de juego que inducían a Astrada a interponer una y otra vez palabras alemanas en medio de su

argentinitismo por momentos tan lírico, como si así garantizara la alta alcurnia filosófica y académica de las audaces tesis de su ensayo?⁶.

Dejando atrás lo telúrico como variante específica del recurso mitológico, lo cierto es que Guerrero y Astrada se habían pronunciado a favor del mito como forma de saber superior, subrayando ambos, también expresamente, que el mito no se agota en el pasado, sino que es tarea, prospección, destino a realizar. Por su parte, Martínez Estrada y su círculo, aunque sus discursos no fuesen en absoluto ajenos a un mitologizar y a una política intelectual, rechazaban que se hiciese de la literatura gauchesca un asunto político con proyecciones en el presente. Sin embargo, suele sostenerse que los mitos van ligados a concepciones fundamentalistas o conservadoras negadoras de la historia y de la alteridad. ¿Cómo se entiende entonces que Martínez Estrada haya sido más ciego que Astrada y Guerrero a la historicidad y a la alteridad? Pero a la vez, ¿no le parece a usted que la pretensión de estos filósofos de darle un sustento mitológico al peronismo ponía en evidencia el desconcierto general sobre cómo hablar de tal fenómeno, y que en cierto modo esos ensayos fueron ellos mismos mitologías intelectuales provocadas por la enigmática “oscuridad” del propio peronismo? ¿O sería mejor sostener, siguiendo sus propios comentarios sobre de Anquín (Roig, 1973), que la alteridad emerge justamente como una oscuridad de esencia, como una impensada desnudez existencial? Pero en tal caso, ¿no resultaría hasta cierto punto natural entonces que una alteridad emergente se exprese, incluso para afirmarse, mediante algún mito singularizador cargado de oscuridades, salvando sus funciones utópicas, pero no a través de la luminosidad previsor de la utopía en

⁶ Para mayores detalles sobre las cuestiones planteadas en este párrafo, puede verse Velarde (2009). Me permito acotar también que, si bien pienso que este pasaje del diálogo preserva su sentido, ahora estimo que cabe desarrollar en torno a la pampa genuinas cuestiones metafísicas muy ajenas, sin embargo, a todo telurismo.

tanto que género donde lo universal sería ya un punto de partida y no de llegada?

Usted ha rechazado enérgicamente cualquier atribución de un “pecado original” a nuestra América, así como toda pretensión de que nuestra historicidad fuese la de un puro futuro. Sin embargo, si aceptamos que los mitos no son todos fundamentalistas y herméticos a la historicidad, mucho menos por definición, así como por su lado las utopías suelen connotar cierto retorno a una edad de oro, quisiera preguntarle por su énfasis personal en las funciones utópicas. Porque, a mi juicio, las funciones míticas juegan un papel identitario nada despreciable y no menos dinámico en la afirmación de alteridades particulares. Pienso incluso que habría que saber defender estas funciones de la reducción esteticista y turística a la que quisiera condenarlas la globalización neoliberal, como si se tratara apenas de residuos de la historia. Pero creo que usted, no obstante su probado interés en las funciones utópicas de discursos de tiempos pasados, se mantiene reticente a los mitos en general. Le pediría entonces, aunque parezca obvia, una clarificación acerca de la diferencia entre el futurismo que ha criticado y su propio acento en las funciones utópicas. Y le preguntaría si no le parece además que, al margen de la ontologización radicalizada de la tierra, hay también funciones míticas tan relevantes como las utópicas en la construcción imaginaria pero no menos efectiva de la identidad, y particularmente relevantes para la comprensión del pasado, sin por ello suscribir posiciones retrógradas o fatalistas.

Compromiso y liberación

Tras la caída de Perón, Francisco Romero vuelve a la cátedra, pero a pesar de haber publicado poco antes su obra mayor –*Teoría del hombre*, de 1952–, no tardaría en experimentar una progresiva pérdida del aura que mantenía en calidad de filósofo proscrito. Mientras tanto,

Astrada ya se había orientado hacia el marxismo. Sin embargo, la “nueva izquierda” que se gesta desde mediados de los años cincuenta con el grupo Contorno, con Sartre y su literatura comprometida como emblemas, no se identificó ni con Romero ni con Astrada, descalificados por viejos y demasiado académicos. ¿Estaría usted de acuerdo en ver allí un episodio más de lo que Dardo Cúneo llamó “el desencuentro argentino”? O bien, ¿qué lugar le asignaría al grupo Contorno, a su modo de entender y practicar el compromiso existencialista, sin olvidar sus provocativas idas y venidas con la revista *Sur*, en relación a las crecientes turbulencias políticas en las que se agitaban los sectores populares en los años sesenta? ¿Y cómo caracterizaría usted la diferencia entre esa actitud sartreana y el compromiso que poco tiempo después sería un rasgo distintivo de la filosofía de la liberación?

En un diálogo con Ramón Plaza, “La ética del poder y la moralidad de la protesta”, usted expresaba: “no se puede negar que una de las raíces de esta filosofía [latinoamericanista] se encuentra en aquella noción de ‘engagement’ que propuso en su momento el existencialismo francés” (Roig, 1993, p. 194). Y en diálogo con Raúl Fornet-Betancourt, usted acotaba el alcance de esa incidencia, observando que la cuestión de “la responsabilidad social del filósofo” en Latinoamérica, surgió “no tanto por el impacto que pueda haber causado la lectura de Jean Paul Sartre y en especial su idea del *engagement*; no creo que sea tanto eso, sino que es fruto de una lucha interna en las universidades” (Roig, 1993, p. 202). En los años aludidos, en torno del regreso de Perón, sin duda no faltaban situaciones ante las cuales muchos intelectuales, sartreanos o no, se vieron impelidos a asumir posiciones. Por otra parte, ciertamente no es lo mismo hablar de la procedencia de un concepto filosófico de compromiso que del compromiso social del filósofo. Sin embargo, si como justificación teórica de ese papel, la potente idea sartreana de compromiso no venía tampoco nada mal, ¿por qué los filósofos argentinos no la invocaban?

¿O es que dadas las reglas de juego del peronismo, esa invocación habría sido tan inoportuna y riesgosa como cualquier expresión de simpatía o de diálogo con el marxismo? Pero si el marxismo, como indicó usted en otra parte, había entrado a la universidad siquiera solapadamente mediante el hegelianismo, ¿qué pasó con Sartre?⁷.

Cuando usted señala que el problema de la responsabilidad del filósofo estaba ligado sobre todo a conflictos internos en las universidades, entiendo que nos está advirtiéndolo, frente a ciertas variantes de la filosofía de la liberación, que tal responsabilidad no pasaba por el presunto hecho de que los filósofos profesores hubiesen alcanzado una presencia política de peso en la sociedad, y mucho menos que pudiesen arrogarse tareas mesiánicas. Sin embargo, si las universidades no eran tampoco islas ni torres de marfil, y si tantos universitarios fueron perseguidos o asesinados, ¿cuáles eran, a su juicio, los aspectos sociales y políticos inherentes a la responsabilidad del filósofo en cuanto tal en esas circunstancias?

Retomando la cuestión de la alteridad, en su artículo sobre Nimio de Anquín, usted calificaba al concepto de alteridad como “concepto axial dentro de una filosofía de la liberación” (1973, p. 203). Por su parte, Enrique Dussel también lo subrayaba, aunque inspirándose en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Sin embargo, en esos años Dussel consideraba que la filosofía de la liberación no tenía antecedentes locales, juzgando que filósofos como Astrada y Virasoro se mantenían en una óptica ontológica enajenada de la realidad social. Mientras que usted, en cambio, ya en aquel mismo texto donde enfatizaba justamente el “ontismo” de Nimio de Anquín, reivindicaba expresamente a estos tres filósofos. En tal sentido, parece lícito

⁷ Parte de la respuesta a esta cuestión es obvia, pues el riesgo aludido era razón más que suficiente en tiempos de las persecuciones que ya anunciaban la peor dictadura en la Argentina. Y en efecto, el propio Roig (1975, p. 221 y 224) elude la mención de Sartre al recortar y citar dos veces un mismo pasaje donde Virasoro (1963, p. 22) cuestionaba al filósofo francés.

interpretar que un propósito indirecto de su artículo de 1973 residía en desmentir la lectura historiográfica de Dussel⁸. Pero ahora quisiera observar un punto de convergencia; porque así como Levinas desarrolló su filosofía en discusión con Heidegger y Hegel, a su vez Nimio de Anquín (1962) había girado hacia un filosofar existencial marcado también por lecturas críticas de Heidegger y de Hegel, declarando el agotamiento histórico del “*eón* cristiano”, y quedando “excomulgado” por sus antiguos colegas neo-tomistas y fascistas. Mientras tanto, incluso Virasoro se había alejado mucho ya de Hegel, criticando a la vez el viraje ontologista de Heidegger con no menor vehemencia que Astrada. Aunque pasado por el cuestionamiento y la mutación, el existencialismo –siempre en sentido amplio– estaría así detrás tanto de Levinas como de Virasoro, Astrada y de Anquín. Es decir, detrás a su vez tanto de Dussel como de usted. ¿Cuáles serían entonces los rastros del existencialismo y de su crítica en la filosofía de la liberación, también en su acepción amplia? ¿Podríamos afirmar además que aquellos planteos contra Heidegger contribuyeron a salvar las diferencias señaladas entre argentinos y mexicanos, al tiempo que el existencialismo en general perdía empuje, aunque no sin habernos ayudado, como bien decía Zea, a ver no ya solo las limitaciones de los europeos, sino las propias posibilidades de los latinoamericanos? ¿Y en qué radicarían, sobre todo, las coincidencias y las diferencias entre el existencialismo y la filosofía de la liberación, con respecto a las maneras de plantear la cuestión de la alteridad?⁹.

A manera de cierre, por ahora, de este diálogo, valga una pregunta amplia: ¿qué hemos aprendido de esas aventuras del pensamiento argentino a través del existencialismo, el compromiso y la

⁸ Ferreyra (2013, § 2.5.3, n. 423) también ha observado allí esta crítica implícita de Roig a Dussel.

⁹ Sobre estas últimas cuestiones, véase Velarde (2008).

alteridad, pasando por las filosofías de y para la liberación, en relación a lo que actualmente llamamos pensamiento alternativo?

Bibliografía

ASTRADA, Carlos (1964 [1948]). *El mito gaucho*. (2da. ed. revisada y ampliada). Buenos Aires: Kairós.

ASTRADA, Carlos (1949). Historicidad de la naturaleza. *Cuadernos de Filosofía* (FFyL, UBA), II(3-4), 158-161.

CARPIO, Adolfo (1961). La filosofía en la Argentina (1930-1960) según el Dr. Virasoro. *Sur*, 275, 67-83.

DE ANQUÍN, Nimio (1962). *Ente y Ser. Perspectiva para una Filosofía del Ser naciente*. Madrid: Gredos.

DUSSEL, Enrique (1976). La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. En A. Ardao y otros, *La filosofía actual en América Latina* (p. 55-62). México: Grijalbo.

FARRÉ, Luis (1958). *Cincuenta años de filosofía en Argentina*. Buenos Aires: Peuser.

FERREYRA, Luis Gonzalo (2013). *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig. Vers une philosophie de la libération latino-américaine 1945-1975*. Prefacio de P. Vermeren. Paris: L'Harmattan (Coll. La philosophie en commun).

GUERRERO, Luis Juan (1981 [1945]). *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo*. Buenos Aires: Docencia.

HERRERO, Alejandro y HERRERO, Fabián (1994). Arturo Andrés Roig (entrevista). *Estudios Sociales* (Universidad Nacional del Litoral), 4 (7), 167-179.

JALIF DE BERTRANOU, Clara A. (2009). La fenomenología y la filosofía existencial. En E. Dussel; E. Mendieta y C. Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (p. 278-318). México: Siglo XXI / CREFAL.

ROIG, Arturo A. (1973). El problema de la "alteridad" en la ontología de Nimio de Anquín. *Nuevo Mundo* (Buenos Aires: San Antonio de Padua), 3 (1), 202-220.

ROIG, Arturo A. (1975). El neo-platonismo aporético de Miguel Angel Virasoro. *Cuadernos de Filosofía* (FFyL, UBA), XV(22-23), 215-234.

ROIG, Arturo A. (2009 [1981]). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. (2da. ed. corregida y aumentada). Buenos Aires: Una Ventana.

ROIG, Arturo A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

ROIG, Arturo A. (2005). *Mendoza en sus letras y sus ideas* (2da. ed. corregida y aumentada). Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.

VELARDE CAÑAZARES, Marcelo (2008). Alteridad. En H. Biagini y A. Roig (Dir.), *Diccionario del pensamiento alternativo* (p. 30-33). Buenos Aires: UNLa y Biblos.

VELARDE CAÑAZARES, Marcelo (2009). Facundo y Martín Fierro en las claves filosóficas de Luis J. Guerrero y Carlos Astrada. En P. Vermeren y M. Muñoz (Coords.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje a Arturo Andrés Roig* (p. 361-369). Buenos Aires: Colihue.

VELARDE CAÑAZARES, Marcelo (2010). Existencialismo y pensamiento latinoamericano: situación y autenticidad. En B. González Bossio y J. Zanardini (Coords.), *Enseñanzas del bicentenario ante los desafíos globales de Hoy* (p. 309-316). Asunción: CEADUC. Online: Existencialismo latinoamericano, <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=122>

VELARDE CAÑAZARES, Marcelo (2011). *Alteridad y existencialismo en la Argentina*. Tesis doctoral sin publicar. Université Paris 8 y Universidad Nacional de Lanús.

VELARDE CAÑAZARES, Marcelo (2012). El itinerario de Angel Vassallo. En A. Vassallo, *Obra reunida* (Vol. 1, p. 23-137). Buenos Aires: Las Cuarenta.

VIRASORO, Miguel Angel (1961). Filosofía. En *Argentina 1930-1960* (p. 276-280). Buenos Aires: Sur.

VIRASORO, Miguel Angel (1963). *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica*. Cuadernos de Humanitas, n° 17, Universidad Nacional de Tucumán.

Diálogo con Arturo Andrés Roig

Memorias de la Universidad Nacional de Cuyo

Fabiana Mastrangelo¹

Universidad Nacional de Cuyo

Este diálogo con Arturo Andrés Roig se dio en el marco de dos investigaciones históricas referidas a la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo) que fueron realizadas en momentos diferentes. Una, en el año 2000, surgida en el contexto de una recopilación histórica para fundamentar una indagación sobre la UNCuyo; y la segunda, en el año 2004, en el Programa Los protagonistas de la Universidad Nacional de Cuyo del Centro de Documentación Histórica de la UNCuyo.

*¿Cómo fueron sus primeros años de alumno en la UNCuyo?
¿Quién era el rector?*

Ingresé en 1943 a la carrera de Filosofía, pero antes había hecho un año de Inglés. Estaba Edmundo Correas que fue impulsor y el primer rector de la UNCuyo creada hacía pocos años, en 1939. En aquel momento yo quería trabajar en algún lugar de la universidad y así poder ganarme unos pesos. Previamente habíamos trabajado como maestros con mi hermano Fidel, desde los 17 años, en las escuelas nocturnas de Godoy Cruz creadas por el Intendente Della Santa. Era un

¹ Profesora de historia, especialista y máster en docencia universitaria por la UNCuyo. Responsable del Programa *Los protagonistas de la UNCuyo* del Centro de Documentación Histórica de la UNCuyo (2003-2005). Su tesis de maestría (2009) versó sobre *La configuración político-ideológica de la gestión académica y las prácticas educativas en la UNCuyo en el período 1947-1951*. Fue dirigida por el doctor Cristian Buchrucker.

trabajo bastante sacrificado. Desde esa época (1941 aproximadamente) hasta el día de hoy (2004) he trabajado, imagínese si son años.

Cuando ingresé en la UNCuyo, quería trabajar en la Biblioteca Central. Le pedí audiencia a Correas y me recibió. En el momento que le estaba explicando lo llaman por teléfono y me dice: “Mire, acompañeme, vamos a ir a la Legislatura y ahí seguimos conversando”. Llegamos a la Legislatura, sale un conocido y le dice: “Hay revolución en Buenos Aires, se ha levantado el ejército”. Era el golpe del 4 de junio de 1943, ese día le fui a pedir trabajo [risas]. Entonces Correas en ese instante me dijo: “Mi amigo, no vale la pena que hable conmigo porque ya estoy en la calle”. A los pocos días vino la intervención y Correas dejó de ser rector.

¿Cómo dividiría las etapas de la historia de la Universidad Nacional de Cuyo?

Un criterio inevitable es el de las intervenciones. La UNCuyo ha sido intervenida en varias ocasiones y muchas veces significaron cambios muy profundos. Por esta razón, creo que justifica tener en cuenta las intervenciones. Por ejemplo, después del golpe del año ´43 se produjo una intervención que acabó con la universidad primitiva, la fundacional de Edmundo Correas. En ese momento se van los grandes maestros extranjeros que había tenido la universidad. Correas promovió las contrataciones de gente de nivel² aprovechando la

² Profesores de trayectoria académica fueron contratados por Correas. Entre estos encontramos a Salvador Canals Frau, oriundo de España y argentino por naturalización, cursó sus estudios en Francia y especialmente en Alemania donde se especializó en antropología general; Carlos Becker ocupó las cátedras de Economía Política e Historia de la Economía en la Escuela de Ciencias Económicas, alemán de nacimiento con estudios hechos en Berlín, Friburgo, París y Ginebra; el conocido grabador belga Víctor Delhez que dio lecciones de arte a los alumnos de la Academia de Bellas Artes; Roberto Marfany, profesor de historia y abogado recibido en la Universidad de La Plata que se había perfeccionado en España en historia americana y fue contratado para dictar la cátedra de su especialidad y dirigir el recién creado instituto de Investigaciones Históricas; procedente de Italia se incorporó a la UNCuyo como director del

emigración española, posterior a la Guerra Civil. Los más importantes eran emigrados de esta guerra, por ejemplo, el caso de Salvador Canals Frau y Juan Corominas³. Esa gente elevaba el nivel de la universidad. Recuerdo una importante profesora de historia de la Universidad de Buenos Aires que, hace unos años, estaba haciendo su doctorado sobre la emigración española de la guerra civil en Argentina y una de las personas a las que le estaba siguiendo el rastro era el profesor Juan Corominas. Le comenté que en Mendoza tenemos hermosos recuerdos de ese profesor, sobre todo porque tuvimos una relación personal.

¿Juan Corominas fue su profesor en la UNCuyo?

Sí, además tuvo amistad con mi padre Fidel Roig Matóns⁴ que compartían ser catalanes y catalanes separatistas. Tuve la oportunidad de conversar mucho con él. Juan Corominas era una persona muy

Instituto de Olivotécnica el profesor Giulio Savastano, quien dictó clases en la Universidad e inició trabajos para estimular en todo Cuyo el cultivo de distintas especies de olivo; el enólogo italiano Luis Casale se desempeñaba como Director de la Estación de Enología de Asti, fue invitado por Correas y se incorporó como profesor para profundizar los estudios enológicos y enoquímicos en la UNCuyo. Estos fueron algunos de los profesores contratados por Edmundo Correas en la etapa fundacional de la universidad (EN: MASTRANGELO, Fabiana. *La configuración político-ideológica de la gestión académica y las prácticas educativas en la Universidad Nacional de Cuyo en el período 1947-1951*. Tesis de Maestría en Docencia Universitaria, UTN, Inédito, Mendoza, 2009, p. 13).

³ Juan Corominas nació (1905) y murió (1997) en Barcelona. Recibió el Premio Nacional de las Letras Españolas.

⁴ Fidel Roig Matóns (1885-1977). Músico y pintor, nació en Girona, España. Cursó estudios de música y pintura en la Academia de Bellas Artes de Barcelona y en el Politécnico de la misma ciudad donde completó su formación en 1907. En 1908 llegó a Buenos Aires y se trasladó a Mendoza donde contrajo matrimonio con María Elizabet Simón. En 1922 fue uno de los fundadores de la Sociedad Orquestal de Mendoza. En 1925 se entregó de lleno a las actividades plásticas y fue uno de los fundadores de la Academia Provincial de Bellas Artes. La temática de su obra plástica versa sobre desnudos, retratos, paisajes cordilleranos, la gesta libertadora de San Martín y las costumbres y los habitantes de la Laguna de Guanacache (Mendoza). Una colección de cuadros representativos de sus distintas épocas se guarda en el Museo Emiliano Guiñazú, en Luján de Cuyo. Las telas de composición histórica, acompañadas de numerosos bocetos y paisajes de montaña constituyen la Pinacoteca Sanmartiniana Fidel Roig Matóns de la Municipalidad de Mendoza, ubicada en el Honorable Concejo Deliberante de la misma. (EN: ROIG, Fidel A. y otros. *Guanachache, Fidel Roig Matóns, pintor del desierto*. Mendoza: EDIUNC, 1999).

trabajadora y supo aprovechar los tres o cuatro años que estuvo en Mendoza. Fue director del Instituto de Lingüística dado que se fundó para que él ocupara ese cargo. Los números de la revista de Lingüística que él publicó, son absolutamente preciosos, joyas bibliográficas. Actualmente se venden a un alto precio en las librerías de textos usados. También aprovechó su estancia en Mendoza para hacer un importantísimo fichero de voces regionales. En este también trabajaba Canals Frau quien buscaba antecedentes sobre los huarpes y le pasaba a Corominas todos los informes de palabras extrañas, arcaicas, que aparecían en los antiguos documentos del siglo XVI o XVII. De este modo tenía una doble información. Así, por ejemplo, Corominas descubrió en Mendoza la expresión “enseres de la cocina”. Es un término que usaban los escribanos en el siglo XVI o tal vez antes, escribían, por ejemplo, “una silla” y abajo “enser” quería decir que estaba entera. Así que los enseres eran los objetos que estaban enteros, un plato roto ya no era enser. Después, con el tiempo, pasó a llamarse de esa forma a todos los utensilios tanto enteros como rotos. Eso lo descubrió Juan Corominas en Mendoza. Posteriormente cuando se publicó el gran *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* de Corominas, compuesto por seis tomos inmensos, colocó todo ese vocabulario mendocino. Además leyó a todos los escritores mendocinos antiguos, algunos en forma completa como Juan Draghi Lucero quien había recolectado el cancionero popular donde aparecían arcaísmos. Hoy uno lee en algunas aclaraciones del Diccionario de Juan Corominas: “consultar Draghi Lucero”. Esa enciclopedia la terminó y publicó en Estados Unidos y después en España. Cuando murió Franco, Corominas pudo regresar a su país.

También su hermano estuvo en Mendoza, Ernesto Corominas, era matemático y trabajaba en la Facultad de Ciencias Económicas. Se casó con una mendocina y luego se fueron a vivir a Barcelona.

¿Cuál fue el impacto cultural en Mendoza a partir de la creación de la UNCuyo en 1939?

El impacto cultural fue muy importante, un acontecimiento. De golpe aparecen personalidades como Juan Corominas en Mendoza. Sus clases eran “magistrales” [enfatisa esta palabra] y maravillosas. Él también solía conversar con los alumnos. Si bien había un gran desnivel entre esos maestros y los profesores locales, la UNCuyo fue un foco cultural importante. Tenía presupuesto nacional y empezó a formar esta biblioteca [se refiere a la Biblioteca Central de la UNCuyo donde se estaba realizando la entrevista y que hoy lleva su nombre]. No había una biblioteca ordenada en Mendoza porque si bien la Biblioteca Pública San Martín era una gran biblioteca, no estaba ordenada. En pocas palabras, la UNCuyo significó el ingreso de una institución que de alguna manera seguía las pautas de otras instituciones equivalentes como podían ser las universidades de Buenos Aires, Córdoba, La Plata y Tucumán. En nuestro caso se tuvo muy presente el proceso de organización de esta última porque la UNCuyo se creó con el mismo criterio de universidad regional. Han tenido desarrollos paralelos y una mentalidad provinciana, conservadora. Recordemos que Edmundo Correas, el fundador de nuestra universidad, surgió del núcleo de las familias conservadoras. Era la faz cultural de esas familias.

Cuándo usted era estudiante universitario ¿Cómo era la relación docente-alumno? ¿Las clases eran dictadas en forma magistral o algún profesor se salió de ese marco?

La relación docente-alumno era vertical y nadie se salía de la tradicional clase magistral. Por lo tanto, si el profesor era brillante y daba una buena clase era como ir a escuchar una buena conferencia.

Ireneo Cruz fue el rector de la UNCuyo entre 1947 y 1954 ¿Qué recuerdos tiene?

Fui alumno del doctor Cruz. Los alumnos de filosofía teníamos obligación de hacer tres cursos de lengua griega y los estudiantes de literatura tenían que hacer esos tres y además un curso de literatura griega que daba Cruz. Hice los tres cursos de letras, de gramática y sintaxis griega y, además, cursé la literatura griega con Cruz que no tenía obligación de hacerla. Me interesaba escucharlo, entusiasmaba al público. Cruz inspiraba en sus alumnos el cultivo del humanismo clásico y, especialmente, la cultura griega. Fue un fervoroso maestro que despertaba vocaciones e interés intelectual. Se entregaba realmente con pasión a sus cosas. La teoría del héroe fue muy fuerte en Cruz, esto tiene que ver con su adhesión al peronismo. Lo que hizo desde el punto de vista intelectual fue proyectar una serie de teorías que él ya venía trabajando en sus lecturas del mundo helénico, a la política.

En su función como rector tuvo la inteligencia y la capacidad de percibir la necesidad de crear dentro de la Universidad dos polos de desarrollo. Un polo fue el de las Ciencias Básicas, polo que puso en marcha con el DIC (Departamento de Investigaciones Científicas). Alcanzó un importantísimo nivel en diferentes campos, especialmente en matemáticas, acá la persona que participó en el DIC fue el doctor Zarantonello que trabaja en el CRICYT [año 2000]. Él puede dar la opinión sobre cuál fue el valor y la importancia del grupo de matemáticos que se nucleó en el DIC. Después del rectorado de Cruz, lamentablemente, lo cerraron. Había gente de primer nivel como Klimosky, Varsasky, Zarantonello, Cotlar, Bosch, Gentile, Ricabarra, Villamayor...⁵.

El otro polo fue el que organizó dentro del Instituto del Trabajo. Puso en marcha los viejos ideales de extensión Universitaria, típico de la Reforma del '18, pero mucho más allá de la Reforma. El objetivo era

⁵ El instituto adquirió fama por su trabajo y por el prestigio de sus integrantes, así en 1955 Rey Pastor declaró que “el centro de gravedad de la matemática argentina se había desplazado hacia la cordillera”.

que la Universidad también diera conocimiento a niveles terciarios, a niveles medios, a amplios sectores sociales. En la creación del Instituto del Trabajo hay un principio de vocación social, que es necesario destacar. La relación con sectores que no tienen posibilidad de acceso económico a la Universidad y a la producción de conocimiento. La idea de la formación profesional de niveles medios, ahora vuelve a aparecer como una necesidad imperiosa, justamente por la demanda de trabajos que exigen de mayores estudios. Descartando el clima ideológico-político allí había algo que rescató y debe ser valorado. Cruz tenía un espíritu creador permanente en ese sentido sus rectorados fueron muy productivos.

¿Usted participó del Congreso Nacional de Filosofía de 1949 que se hizo en Mendoza?

El secretario del Congreso fue Mauricio López y su secretario fui yo. Estuve metido totalmente en el Congreso.

¿Se puede definir a Ireneo Cruz como un pragmático?

No como un pragmático, sino como un hombre práctico que no es lo mismo. Pragmatismo es una cosa muy compleja y tiene variantes muy ricas y variadas. Hay líneas y formas de pragmatismo que son altamente importantes en filosofía. Cruz era un hombre práctico con capacidad política eso sí, capacidad de mando y de nuclear ideológicamente a un grupo y llevar adelante iniciativas, eso no cabe ninguna duda. Cruz era un nacionalista abierto hacia lo latinoamericano. En su última etapa, organizó reuniones sobre la problemática latinoamericana con vasto alcance para América Latina. Lo hizo, por supuesto, concentrando a la gente dentro de lo que era el hispanoamericanismo de la época representado en su misma línea ideológica. Así trajo por ejemplo, a José Vasconcelos a quien conocí en esa época en Mendoza, conversé con él personalmente. Cuando en México les digo que he conocido a Vasconcelos no lo pueden creer dado

que es una especie de mito en México y además él estaba en el exilio cuando vino a Mendoza. De acá salió para Lisboa donde murió al poco tiempo. José Vasconcelos, era el representante de la ideología católica dentro de lo que fue la revolución mexicana.

Usted fue un gran colaborador del rector Pascual Colavita ¿Qué nos puede decir de este período?

Cuando termina Ireneo Cruz viene el reformismo universitario. Los estudiantes que habíamos militado dentro del movimiento de la reforma tuvimos un papel activo, ya como profesionales. A nivel nacional coincide con la etapa del desarrollismo y fui Secretario General de la UNCuyo durante el rectorado de Pascual Colavita (1958-1961). Él era físico de la Universidad Nacional de La Plata y pertenecía al movimiento reformista. Un hombre lleno de méritos, de una honestidad absoluta. No he conocido persona más honesta, honrada y noble que el doctor Colavita.

¿Usted cuándo y dónde ubica el surgimiento de la filosofía de la liberación?

En primer lugar, hay que establecer una diferenciación. Una cosa es la filosofía de la liberación y otra es la problemática de la liberación. Mucho antes de que algunos profesores de filosofía de Mendoza, como Dussel y yo, comenzáramos a hablar de filosofía de la liberación, los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo habían sacado un boletín que se llamaba “Boletín de la liberación” o algo así, porque esa problemática era algo que estaba en el ambiente. Tengo un ejemplar de esa revista. En el Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba del año 1972 se produjo la oficialización del movimiento en una Comisión sobre Pensamiento Latinoamericano que presidí. Pero antes de eso había posiciones estudiantiles sobre el tema que hoy se han olvidado. Casualmente estaba con la idea de recopilar esos datos para que se supiera cómo fue todo. No son los filósofos los que la inventan,

era una cuestión de clima y la palabra “liberación” se la encuentra usada no solamente en Mendoza, también en textos periodísticos de Buenos Aires. Hay que rastrear eso, era una cuestión de época. Ahora, desde el punto de vista teórico, filosófico, eso sí lo hicimos nosotros en 1972.

¿Qué le gustaría que quedara grabado como “su memoria” en la memoria de la UNCuyo?

Digo las cosas que he dicho siempre: la universidad tiene que ser un organismo volcado al medio, tiene que tener una clara idea de su misión social. Una mirada hacia todos los sectores que integran el país sin excepción más allá de la división entre marginados e incluidos. La Universidad tiene que denunciar las formas de marginación e integrarse con todos los sectores, incluidos los populares y los grupos pudientes. No hay ningún humano que no necesite algo. Pero no puede convertirse en una universidad elitista al servicio del poder económico y político. Debe ser una institución donde se generen, permanentemente, formas críticas y se ejerza la crítica en todo sentido y con toda libertad. Eso me parece absolutamente prioritario en cualquier tipo de gobierno.

Si usted fuera rector ¿por dónde empezaría?

Empezaría de abajo hacia arriba, hablando y diciendo, conversando y promoviendo un movimiento entre la juventud.

Si tuviera que elegir el nombre de un rector ¿Cuál daría?

El doctor Pascual Colavita con quien trabajé y conocí mucho. Lo elegiría por su honestidad; su vocación académica universitaria; su impulso; su empeño para mejorar los estudios, levantar el nivel y conseguir apoyos para la universidad. Teníamos algunas cosas que desde el punto de vista político no estábamos de acuerdo pero fue un rector excepcional en todo sentido.

Usted también ejerció la función de Secretario Académico de la UNCuyo entre los años 1973 y 1974 durante el rectorado del ingeniero Carretero y elaboró las ordenanzas 24/73 y 24/74 que son el símbolo de la reforma de departamentalización.

Si, así es. Nunca me voy a olvidar de ese rector. Lo que pasa es que Carretero no llegó a madurar su rectorado, estuvo poco tiempo. En cambio Colavita fue rector dos veces. A Carretero le hice una dedicatoria en el capítulo dedicado a la experiencia de los años 1973-1974⁶.

En la Reforma de 1974 usted era muy optimista respecto de la relación docente-alumno. Hablaba de la socialización de las relaciones educativas, la desescolarización y de promover en el alumno el interés por el conocimiento. Pero cuando el alumno ha estado acostumbrado a ser un receptor de conocimiento y a no tener motivación propia ¿Qué hace el docente en esos casos?

Es un poco más complejo el asunto. Por un lado, hay una cierta pasividad estudiantil respecto de los insumos teóricos que recibe y, por otro, hay una deformación de ese interés que proviene de la profesionalización de la universidad. Ese estudiante asimila conocimientos porque son los que necesita para obtener el título, por ejemplo, de abogado o médico que son carreras que siguen siendo consideradas importantes. Me he hartado de decirles a los estudiantes que no se trata de ser médico o abogado para tener éxito en las profesiones. Lo que sucede es que cuando la universidad se convierte en profesionalista donde todo apunta a obtener el título para ejercer en el medio, esos conocimientos quedan pervertidos. El conocimiento se

⁶ En la introducción al texto *Un experimento de pedagogía universitaria participativa. El ensayo de los años 1973-1974 en Mendoza*, la dedicatoria dice: "A la memoria del Ing. Roberto Carretero, amigo leal y universitario íntegro, entregado con vocación ejemplar a la lucha a favor de las causas populares" (ROIG, Arturo Andrés. *La Universidad hacia la Democracia*. Mendoza: EDIUNC, 1998, p. 99).

debe transmitir al niño, a la niña, al joven como valor autónomo, es decir, el conocimiento vale por sí mismo, no por un título. Es misión del docente despertar en el estudiante el interés por el conocimiento, es decir, desprofesionalizar la universidad desde los mismos sectores de enseñanza, eso es fundamental. En primer lugar, los planes de estudio deben apuntar al conocimiento y, en segundo lugar, a satisfacer las necesidades de conocimientos ordenados que exige un título. Pero al mismo tiempo provocar la pasión y el deseo de conocimiento por el conocimiento mismo. No vamos a tener nunca filósofos, literatos, poetas o gente inteligente que pueda hacer tareas críticas a fondo si no se logra el gusto por el conocimiento. Eso es absolutamente prioritario.

En los seminarios, los docentes quieren que los alumnos investiguen por sí mismos. Pero se observa que, a veces, no saben o no tienen interés. Es probable que no se les haya enseñado a investigar.

Así es, a los niños y los jóvenes no les han creado “alitas” para volar por sí mismos. Tienen que intentar unos vuelos aunque sean cortitos [risas].