

***Método y Teoría: el aporte de Arturo
Roig a la Filosofía y la Historia
de las Ideas Latinoamericanas***

ESTELA M. FERNÁNDEZ

Estela M. Fernández es Profesora y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Se ha especializado en Historia de las Ideas Latinoamericanas, bajo la dirección de Arturo Roig. Actualmente se desempeña como investigadora del CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (CRICYT) y como Profesora Titular de Problemática Filosófica en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

Puede tenerse una idea precisa de la alta estima con que se ha valorado fuera del país la producción intelectual y la tarea de formación de recursos humanos desarrollada por Arturo Roig, si se recorre con la mirada la lista de los premios y distinciones que han jalonado su trayectoria: la «Condecoración al Mérito Cultural», otorgada por el Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador en 1983; el «Homenaje académico», realizado por la Universidad de Guadalajara en 1989; la Orden Nacional «Honorato Vázquez», con la que fue condecorado por la Presidencia de la República del Ecuador en 1992; la distinción como «Visitante Ilustre de la Universidad de Las Villas», recibida en Cuba en 1993; la incorporación en la Academia Nacional de Historia del Ecuador; el Doctorado *Honoris Causa*, otorgado por la Universidad Nacional Autónoma de Managua en mayo de este año.

De allí que resulte particularmente gratificante participar en un acto como el presente, en el cual es una Universidad argentina la que esta vez toma la iniciativa de homenajear a este gran filósofo nuestro. Un filósofo que, más allá de su indiscutible proyección latinoamericana, nació en una ciudad situada al pie de los Andes y que además, después de diez largos años de exilio, decidió volver para continuar su tarea de docencia e investigación entre nosotros, pese al reconocimiento y al cariño que recibía en el hermano país del Ecuador, y pese a que las condiciones que ofrece la Argentina para el desarrollo del conocimiento distan mucho de ser óptimas.

No hemos sido pocos quienes nos hemos beneficiado de esta afortunada decisión del maestro Roig. Es en nombre de esa gente, mis compañeros de trabajo, es decir, de quienes tenemos la suerte de compartir con él infinitas lecturas y conversaciones, y de recibir habitualmente sus generosas enseñanzas -y no me refiero solamente a las teóricas, sino también a aquellas otras, las que tienen aplicación inmediata en la vida- que me dispongo a reseñar, en esta grata ocasión, la riqueza de aportes, tanto temáticos como metodológicos, efectuados por Arturo Roig, a lo largo de muchos años

de incansable labor.

Como es sabido, la Historia de las ideas latinoamericanas es una actividad teórica de larga tradición en nuestro continente, que ha estado permanentemente vinculada al esfuerzo de autoconocimiento y autoafirmación del hombre de estas latitudes. Su constitución como campo del saber específico se remonta a la década de los '40 y se asocia al nombre del mexicano transterrado, José Gaos. Pues bien, una de las líneas de trabajo más originales y fecundas del Dr. Roig es, precisamente, su propuesta de ampliación metodológica. Su importancia radica en que ha permitido una profunda reformulación del quehacer filosófico-historiográfico, posibilitando la consolidación disciplinar de nuestra Historia de las ideas.

Nos interesa destacar que los lineamientos metodológicos esbozados por Roig no son externos a su concepción de la filosofía. Como sabemos, la renovación por él impulsada tiene como punto de partida la comprensión de las ideas como signos lingüísticos, portadores de contenidos semánticos socialmente construidos y mediación de una realidad extradiscursiva. No es casual que descubramos esa misma relación entre lenguaje y contexto social en su concepción del discurso filosófico: es a partir precisamente del señalamiento de su raigambre social que nuestro autor se pregunta por el estatuto epistemológico de la Filosofía y la Historia de las ideas latinoamericanas. Ambas son caracterizadas como formas de un saber prospectivo, en el cual se produce la emergencia y constitución de un sujeto que, desde la recuperación de un pasado transido de rupturas y recomienzos, se proyecta hacia el futuro con una pretensión performativa (1).

Desde el punto de vista metodológico, el carácter de lenguaje acordado a los textos de los escritores latinoamericanos, objeto de la Historia de las ideas, ha conducido a Roig a sostener, como hipótesis de trabajo, la existencia de una estrecha relación entre el discurso y la dimensión histórico-social en la cual se inserta. A partir de esa hipótesis y concebida la realidad social como fundamentalmente conflictiva y no armónica, Roig ha postulado la incorporación -no directa sino mediada- del

contexto del discurso, en el nivel discursivo.

Difícilmente pueda exagerarse el empuje revitalizador que este enfoque ha puesto en marcha dentro del campo disciplinar de la Filosofía latinoamericana y la Historia de nuestras ideas. Del planteo anterior se sigue, en efecto, que la conflictividad social a la que hacíamos referencia, puede ser leída en los textos mismos a partir de la determinación de la organización axiológica particular que el discurso adopta. Habría así, en todo texto, un nivel que podemos llamar **político** en sentido amplio, 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 y en la cual desarrolla su actividad (2).

Desde esta perspectiva, el autor no es tomado como un sujeto individual, creador en sentido absoluto y enfrentado a una realidad desnuda, sino que se lo concibe inmerso en la sociedad y se intenta descubrir el «nosotros» que afirma y propone, es decir, el *a priori* antropológico a partir del cual se condiciona su horizonte de comprensión de la realidad.

Una categoría metodológica de fundamental importancia es, en este sentido, la noción de **universo discursivo**. Roig entiende por tal la totalidad discursiva de una sociedad en una época dada, que incluye tanto los discursos actuales como aquellos meramente posibles (3).

En razón de la función mediadora del lenguaje respecto de la realidad social y sus contradicciones, el universo discursivo encierra estructuralmente diversidad y polaridad. Todo discurso supone la existencia de un **discurso contrario**, organizado a partir de una orientación valorativa distinta. El discurso contrario puede no haber alcanzado manifestación textual, es decir, no haberse cristalizado en una materia significativa a la que podemos recurrir como «fuente». Sin embargo, en tanto funciona como el contexto simbólico más inmediato del discurso analizado, es susceptible de ser reconstruido a partir de éste. Esto es posible porque el texto, al inscribirse en el contexto del universo discursivo y mediar la realidad social desde la perspectiva determinada que le confiere su autor, posee un grado de

referencialidad discursiva, esto es, introduce en su propia trama otros discursos.

Referencialidad discursiva y dimensión política son dos propiedades íntimamente relacionadas de todo texto. El horizonte axiológico a partir del cual un sujeto organiza la trama en la que interactúan enunciados, textos y contextos referidos, contiene una toma de posición, implícita o explícita, frente a las relaciones sociales entre los hombres y a la necesidad de su mantenimiento o transformación.

A partir de estos lineamientos metodológicos, Roig acuerda especial atención a la organización categorial de la simbólica latinoamericana, una de cuyas expresiones más acabadas se encuentra en la oposición sarmientina de «civilización» y «barbarie». Por **categorías histórico-sociales** entiende Roig determinadas herramientas discursivas que funcionan como formas generales o básicas de atribución. Las mismas poseen una doble función: de 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; y, en segundo lugar, una función axiológica, de transmisión e imposición de convicciones relativas al deber ser social, por la cual cumplen un papel de regulación y orientación de la práctica (4).

Si los textos expresan en forma mediatizada la conflictividad social y la perspectiva ideológica del autor, es posible operar una decodificación de los mismos a partir de las formas de alusión-elusión presentes en él. La profundización y ampliación del esquema de la comunicación elaborado por Jakobson, le permite entonces a Roig reconocer dos nuevas funciones discursivas, a saber la de «apoyo» y la de «deshistorización-historización». Ambas operan como recursos ideológicos de verosimilitud, por los cuales se privilegia el propio discurso o se relativiza la palabra del adversario (5).

Decíamos que la propuesta de lectura elaborada por Roig está íntimamente vinculada a su proyecto teórico. En efecto, en concordancia con esa orientación metodológica sostenida por la búsqueda de lo no dicho, lo excluido, lo oculto, pero susceptible de decodificación y

reconstrucción a partir de lo dicho, es decir, impulsada por la vocación de encontrar tras el enunciado al sujeto de la enunciación, Roig aborda el problema del sentido y función de la filosofía, desde la convicción de que no es sobre un manto de olvido y de silencio que puede recomenzar el proceso, violenta y reiteradamente interrumpido en nuestro continente, de afirmación y autoconstrucción del sujeto latinoamericano.

Roig entiende la filosofía como un «hacerse y gestarse» de un hombre insertado en la estructura y dinámica sociales; como una «función vital», atravesada, por tanto, por los conflictos y luchas que cruzan y escinden a la sociedad e impulsan la historia. Se trata de un desarrollo discursivo que, en tanto lenguaje, se presenta siempre y necesariamente como mediación de aquella realidad heterogénea, en la que el filósofo vive de modo tan primario a como lo hace cualquier otro hombre. Ese contexto social constituye su a priori respecto de todo desarrollo teórico. Es en su seno -donde el filósofo opta, decide, evalúa y se compromete- que se configura el conjunto de posiciones previas y posibilitantes del lenguaje filosófico (6).

Es entonces en aquel nivel primario y cotidiano, donde se juega el sentido y la función de la filosofía. La posibilidad de su legitimación como forma del saber, se vincula precisamente con el ejercicio de la sospecha, vale decir de una actitud vital preteórica que, sin embargo, impulsa la crítica teórica, verdadero núcleo epistemológico del filosofar.

La referencia del discurso a la contextualidad remite, en definitiva, al señalamiento de una instancia que lo excede y desborda. Es la praxis, que, con su potencialidad de negación y disrupción, y motorizada por una dialéctica real, acota los procesos históricos y desanuda los universales ideológicos construidos en el nivel puramente discursivo, despejando horizontes nuevos para el pensamiento y la acción humanas.

La preeminencia otorgada por Roig a la praxis como condición de transformación histórica y la acentuación de la categoría de «negatividad», operan una inversión de Hegel y contienen el programa de una filosofía lati-

noamericana como pensamiento «auroral», abierto al futuro, con una explícita vocación utópica, y en clara oposición con la función vespertina, que le fuera acordada por el filósofo alemán, de justificación de lo sido (7).

Ahora bien, la fecundidad de esta exigencia de «inversión de Hegel» trasciende, en el pensamiento de Roig, el marco programático de un quehacer teórico futuro, pues el autor encuentra, en el pasado latinoamericano y en la reconstrucción intelectual de nuestra memoria, un esfuerzo permanente, aunque interrumpido, de apropiación creadora y superadora, puesto en marcha por el hombre latinoamericano. En la historia de Nuestra América se operaría la inversión teórica y práctica del discurso colonialista europeo, uno de cuyos exponentes indudables ha sido Hegel. Así, mientras en el pensamiento del gran filósofo idealista, la figura de la dominación del hombre por el hombre se resuelve en el reconocimiento de la libertad del dominado como actitud interior, de la simbólica latinoamericana emerge Calibán, el esclavo que recibe y resemantiza un legado cultural hasta convertirlo en instrumento de liberación y autoafirmación. El símbolo de Caliban remite a los sucesivos movimientos de rebelión anticolonialista y encuentra una expresión paradigmática en la gesta y el pensamiento independentistas del continente y del Caribe (8).

La acentuación de los momentos negativos, de ruptura de la continuidad de los procesos de nuestra historia, no significa, de ningún modo, desconocer lo que somos o lo que hemos sido; al contrario, es necesario «reconocerlo, pero a partir de un futuro, que ha de ser objeto de una filosofía que se ocupe... de lo que será»(9). Para abocarse a esta tarea, la filosofía latinoamericana no debe partir de cero: en su propio pasado encontrará, más bien, una larga tradición de crítica y de proyección utópica, expresión de un sujeto que se ha afirmado como valioso y ha tenido como valioso el conocerse a sí mismo. Roig encuentra antecedentes de ese *a priori* antropológico en Eugenio Espejo, Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Estevan Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Fran-

cisco Bilbao, José Martí, Manuel Ugarte, Enrique Dussel, Leopoldo Zea, Mauricio López, etc.; en cuyos textos subyacería una Filosofía de la historia organizada a partir de la asunción de la dimensión conjetural del saber y la afirmación de una voluntad política transformadora (10).

Se entiende así la importancia que concede Roig a la Historia de la ideas latinoamericanas como conocimiento de nuestro pasado y a la autoafirmación de nuestra identidad como americanos.

Así como toda filosofía latinoamericana que procure ser liberadora no puede prescindir de su propio pasado ideológico, del mismo modo es una exigencia de nuestro pensar la asunción crítica de la tradición filosófica europea. Roig se aleja de los telurismos y esencialismos que ponen en duda nuestra incorporación en la «modernidad». «Ella sería algo externo que ha venido a recubrir ficticiamente un suelo o un hombre primigenios, desde los cuales surgiría nuestra verdadera identidad... Este discurso... nos lleva... a escamotear una realidad que no puede ser ignorada, la de nuestra inserción en un mundo que nos ha construido y que nosotros, por nuestra parte, hemos construido desde dentro de nosotros mismos» (11).

Ni la filosofía producida en América ni aquella procedente de Europa pueden ser rechazadas en bloque como pensamiento enajenado o imperial. En ambas tradiciones existen formas alienadas del pensamiento, justificadoras de las relaciones de dominio entre los hombres, pero también formas contestatarias y liberadoras (12).

Esto vale muy particularmente para el modo de racionalidad caracterizado como «modernidad». Los teóricos de la posmodernidad han puesto en evidencia las sombras proyectadas por el sujeto tradicional pleno. Sin embargo Roig enfatiza que la permanente puesta en crisis de ese *ego* es un fenómeno tan propio de la modernidad como su esfuerzo por construir identidades fuertes, a través de totalizaciones

ocultantes de la diferencia.

Desde Hegel mismo hasta hoy se ha hecho presente una tradición de autocrítica interna a la modernidad y de «largo y riquísimo proceso de deconstrucción del sujeto moderno».

La autocrítica de los teóricos posmodernos se inscribiría, para Roig, dentro de esa tradición, y tendría el valor de ejercer un modo de pensamiento paradójico que, al poner en duda lo que se presenta como obvio e incuestionable para el «sentido común», nos obliga a abandonar los esquemas simplistas. La «ideología posmodernista» posee entonces un valor pedagógico: la ultracrítica, en tanto paradójica, deviene condición de posibilidad del establecimiento de los límites necesarios y legítimos de la crítica a la modernidad. Pero encierra un riesgo: puede acabar arrastrando tras de sí a los propios enjuiciadores de la razón. Renunciar a la utopía y al sujeto como capacidad de negación de la conciencia frente al devenir histórico, equivale a lanzarse de lleno en un proceso conducido por fuerzas impersonales, abandonando todo proyecto con capacidad de orientar ese proceso y evitar su destructividad (13).

No se trata, entonces, de denunciar la metafísica como violencia ontológica, justificadora de los modos de dominio establecidos por la razón moderna sobre el mundo y los hombres, para refugiarse en la experiencia estética, mística, o en otras formas de irracionalidad. Roig aboga por un rescate de los momentos de ruptura de los universales ideológicos creados por la razón moderna, y por la remisión de la teoría a la praxis, como fundamento del pensar, que desanuda las aporías de la razón, destruye las formas pretendidamente universales de identidad de un sujeto -que siempre es histórico- y acota la crítica dentro de sus límites. El filósofo argentino recupera, finalmente, la vocación latinoamericana de un pensar auroral, y la función emancipadora de la filosofía y la Historia de las ideas latinoamericanas.

Referencias

- (1) Cfr. A. Roig, «Introducción», en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ed. cit., p. 11 y ss. Todas las notas corresponden a obras del autor
- (2) Cfr. Arturo Roig, «Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías, dentro de una historia del pensamiento latinoamericano», en *Filosofía y Liberación*, Centro de Divulgación, Colegio Mayor de Santa Fe, Argentina, Nro. 3, Serie 5, 1973
- (3) Cfr. «Propuestas metodológicas para la lectura de un texto», en *Revista del IDIS*, Ecuador, Universidad de Cuenca, Nro. 8, mayo de 1982, pp. 131-138.
- (4) Cfr. «Civilización y barbarie. Algunas consideraciones preliminares para su tratamiento en cuanto formas categoriales», en *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1987, vol. III, p. 1448 y ss.
- (5) Cfr. «La construcción de la filosofía de la historia en la modernidad», en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, F.C.E., 1981, p. 129 y ss.
- (6) Cfr. «Narrativa y cotidianidad: la obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano», en *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, Quito, vol. 2, 1979.
- (7) Cfr. «El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana», en *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central y Corporación Editora Nacional, 1987.
- (8) Cfr. «Acotaciones para una simbólica latinoamericana», en *La latinidad y su sentido en América Latina*, México, UNAM, 1986, pp. 233-247; y «Figuras y símbolos de Nuestra América», en *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, pp. 183-189.
- (9) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ed. cit. p.131.
- (10) Cfr. «Acerca del comienzo de la filosofía americana», en *Revista de la Universidad de México*, México, UNAM, vol. XXV, Nro. 8, abril de 1971, p. 2 y ss.
- (11) «Ciencia, tercer milenio y post-modernidad», Mecanog, 1988, p.1 y ss.
- (12) Cfr. «América Latina y su identidad», en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1994.
- (13) Cfr. «Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuesta a los post-modernos», en *Rostro y filosofía en América Latina*, ed. cit., pp. 105-129.