

# La filosofía latinoamericana en la propuesta de Arturo Roig. Su contenido fundamental: el “nosotros” y lo “nuestro”; su forma predilecta: el ensayo<sup>1</sup>

The Latin-American philosophy in the proposal of Arturo Roig. Its fundamental content: the “we” and the “our”; its favorite form: the essay

**Estela Fernández Nadal<sup>2</sup>**

Fernández N. Estela  
miradas N°1 – 2018 ISSN digital N° 2539-3812 Págs 70 - 95  
Recepción: Octubre 3 de 2017  
Aprobación: Mayo 2 de 2018  
Publicación: Junio 29 de 2018

## Resumen

El artículo desarrolla la concepción de Arturo Roig (1922-2012) acerca de la filosofía latinoamericana como un vasto discurso que recorre la historia del continente y articula una infinidad de momentos (muchos de los cuales aguardan todavía ser descubiertos y puestos en valor), en los que un sujeto colectivo (“nosotros”), de composición variada según su contexto social y epocal, se afirma como valioso y considera valioso el ocuparse de sus cosas. Cada uno de esos momentos representa un “recomienzo” del filosofar de América Latina; en todos ellos se ejerce el “*a priori* antropológico”, condición de posibilidad de ese filosofar. Si el contenido fundamental de la filosofía latinoamericana es por ello el “nosotros”, en correspondencia con ello, su forma predilecta es el ensayo.

**Palabras clave:** Arturo Roig, filosofía latinoamericana, sujeto, ensayo.

1 El presente artículo es resultado de la investigación realizada en el marco del Proyecto (2014-2019) “Identidades y sujetos en tiempo de crisis global. Aportes del pensamiento latinoamericano contemporáneo para pensar nuestra América desde Mendoza”, dirigido por la Dra. Estela Fernández Nadal en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.  
2 Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Profesora Titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Investigadora Principal del CONICET, CCT-Mendoza, Argentina. [esfer@speedy.com.ar](mailto:esfer@speedy.com.ar)

The article takes into consideration Arturo Roig's conception (1922-2012) regarding the Latin-American philosophy as a vast discourse that traces the history of the continent which articulates an infinity of moments (many of which are still waiting to be discovered and valued), in which a collective subject (“we”), from diverse composition in its own frame according to its social and epochal context, affirms itself as valuable and considers it valuable to attend its issues. Each one of those moments previously pointed typifies a “re-start” of Latin-American philosophy; in all of them is exercised the “anthropological *a priori*”, the condition of the possibility of that philosophizing. If the paramount content of Latin American philosophy is consequently the “we”, in correspondence with it, its favorite form is the essay.

**Key words:** Arturo Roig, Latin-american philosophy, subject, essay

## Introducción

El filósofo argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012) fue un destacado maestro mendocino, reconocido en Argentina e internacionalmente como un impulsor del estudio de la Historia de las ideas latinoamericanas y de la Filosofía latinoamericana.

Su pensamiento encuentra una motivación profunda en el intento por producir una reorientación teórica y metodológica en el campo de los estudios latinoamericanos; preocupación ésta que es compartida por un amplio grupo de intelectuales de la región a fines de los años sesenta y principios de los setenta. A partir de su compromiso con este programa renovador, Roig produjo en las cuatro décadas siguientes una reflexión original y rica, que en buena medida se

desarrolla en polémica con el pensamiento eurocéntrico y, de modo especial, con la filosofía de Hegel, cuyo célebre veredicto sobre América como mero “eco y reflejo del viejo mundo”, condensa la ideología producida, desde el descubrimiento hasta el presente, en los centros hegemónicos del poder mundial<sup>1</sup>.

Frente a ese paradigma deshumanizador y negador de nuestra subjetividad, Roig desarrolla un pensamiento centrado en la categoría de *sujeto*. En torno a la misma, propone una concepción de la Historia de las ideas, la Filosofía y la Ética latinoamericanas como saberes asentados sobre la necesidad axiológica de considerarnos a nosotros mismos como valiosos.

## Desarrollo

### El *a priori* antropológico y los “recomienzos” de la Filosofía latinoamericana

Roig sostiene la necesidad de reformular los métodos y alcances del quehacer filosófico en América Latina y de entender la Filosofía como una forma de saber crítico y, por ello mismo, normativo. Entiende por tal, en primer lugar, un saber que se pregunta por las condiciones de su posibilidad, que mira más atrás de la actividad de filosofar misma o de sus resultados e indaga los *a priori* que la hacen posible. Como es evidente, Roig retoma en este punto a Kant, a quien atribuye el descubrimiento de la *normatividad* como elemento inherente a la criticidad:

No se ha observado, por ejemplo, hasta qué grado la crítica supone en Kant lo regulativo y hace que la

filosofía se constituya en un saber normativo, en el que la norma no resulta algo externo a la filosofía, sino algo derivado de su misma estructura (Roig, 2009: 9).

La pregunta por las condiciones de posibilidad de algo supone siempre un punto de vista normativo, pues toda perspectiva teórico-crítica contiene inherentemente pautas, regulaciones o normas que le marcan una orientación práctica y la condicionan desde dentro. Este sería para Roig un enorme aporte de Kant.

Sin embargo, este reconocimiento no obsta para que Roig diferencie nítidamente su enfoque crítico con respecto al de Kant. El “programa kantiano” reduce la criticidad de la filosofía como forma de saber a la investigación de los límites y posibilidades de la razón con un sentido exclusivamente epistemológico o gnoseológico. Por ello Roig aboga por incluir la interrogación por el *sujeto* que conoce, y por la realidad social e histórica en la que está inmerso y que lo constituye también de alguna forma. La normatividad de la crítica en cuestión es por ello más profunda: más allá de las condiciones de la cientificidad de la filosofía como forma de saber (de las “normas” que debe cumplir la filosofía para entrar en el “seguro camino de la ciencia”), están en juego las condiciones de posibilidad de una forma de vida, de una actitud frente al mundo y a sí mismo, del sujeto humano que filosofa. Tales condiciones de posibilidad también involucran una normatividad: criterios de regulación teórico-prácticos que responden a interrogantes, por ejemplo, del siguiente

este tipo: el sujeto que filosofa, ¿qué actitud debe adoptar para desplegar su disposición filosófica del modo más productivo y favorable a la vida que sea posible?; ¿qué posición debe tomar frente a su aspiración a la verdad y a sí mismo?; etc.

Si bien esta “amplitud mayor” de la filosofía como saber crítico —en relación con la “crítica de la razón”, acotada a estudio de las condiciones y límites del conocimiento posible—, no formó parte del programa kantiano en sentido estricto, tampoco fue desconocida totalmente, según Roig, por el propio Kant. Habría en este filósofo, si no una declaración explícita al respecto, sí un reconocimiento implícito de la existencia de una normatividad que regula la crítica más allá del ámbito de la razón pura en su papel cognoscitivo.

Y en verdad, esa amplitud de lo crítico se encuentra, aunque no sea objeto declarado y buscado, en la filosofía kantiana misma [que, como saber normativo...] atiende no sólo a los límites de la razón, sino también al modo de ser del hombre, incompatible muchas veces con aquellos límites tal como los plantea el kantismo (2009: 9).

La argumentación kantiana dejaría ver, a juicio de Roig, no sin cierto grado de incongruencia teórica, un nivel de criticidad de la filosofía que excedería el ámbito epistemológico o gnoseológico de su planteo en sentido estricto. En síntesis, podría por tanto señalarse en Kant la existencia de dos niveles de la crítica: uno explícito, de carácter

lógico-trascendental –que corresponde a la crítica de la razón pura en el sentido clásico (gnoseológico) del pensamiento kantiano–, y otro implícito en sus afirmaciones relativas a la tendencia metafísica de la razón humana, cuya índole sería antropológica y concerniría al sujeto humano como una realidad más compleja que la sola razón pura. En ambos niveles estaría presente la *normatividad* de la crítica, en el sentido de una capacidad, inherente a la actividad teórica, de orientarse según normas o pautas de acción que involucra necesariamente una dimensión práctica, no sólo cognoscitiva (relativa al primer nivel señalado) sino correspondiente “al modo de ser del hombre” (9) y a la filosofía como “saber de vida” (11).

Y así, una de las normas dice que “es necesario evitar todo juicio trascendente de la razón pura”, pero otra aconseja, de un modo que según el mismo Kant tan sólo en apariencia es contradictorio, “elevarnos hasta conceptos que estén dados fuera del uso empírico de la razón”[...]. La filosofía aparece, pues, como un saber normativo que tiene en cuenta no sólo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que hace uso de esa razón, aun en contra de sus propias posibilidades, con lo que la crítica adquiere una amplitud que le restituye su verdadero valor (2009: 9 y 10).

Mientras que en el primer caso se trata de una pauta emanada de la investigación kantiana sobre la necesidad de fundar el conocimiento científico en juicios

sinéticos *a priori*, entendiendo por tales una *aprioridad* de carácter formal o epistemológica, en el segundo caso, la pauta en cuestión “propuesta de un modo tal que no cayera en contradicción con la anterior, supone otro tipo de *a priori*, distinto, de carácter antropológico”. Esta diversa índole o carácter del *a priori* en cuestión en el segundo caso estaría reconocida por Kant cuando “nos habla de la metafísica como una exigencia espontánea e inevitable del hombre, o cuando nos afirma que existirá siempre una metafísica y que ella es apremiante necesidad de la que nos es imposible renunciar” (Roig, 2009: 10).

De esta lectura de la *Crítica de la razón pura*, Roig concluye:

De este modo, la filosofía, una vez que ha determinado sus posibilidades mediante un cierto tipo de crítica, que en el caso kantiano es llevada a cabo en dos niveles, el lógico-trascendental y el antropológico, no puede menos que organizarse sobre una cierta normatividad. Lo crítico mismo exige necesariamente lo normativo, como cosa interna de la filosofía (2009: 10).

Ahora bien, ambas exigencias normativas –la de movernos dentro de los límites del conocimiento posible y la de pautar el ejercicio de la filosofía como aspiración metafísica del sujeto humano más allá de los límites “científicos”, a fin de que esa aspiración se realice en un sentido productivo y valioso para la vida humana– están en una tensión

que resulta irresoluble dentro del marco del pensamiento kantiano por la concepción trascendental del sujeto. La misma encubre, según entiende Roig, una instancia subjetiva anterior, una forma de *a priori* que hace posible los dos niveles de criticidad y normatividad reconocidos por Kant, pero que él no puede apreciar en su importancia porque supone una inserción social e histórica del sujeto que hace ejercicio de su razón; perspectiva esta que es ajena completamente a los cánones kantianos.

El verdadero sentido y peso del *a priori* antropológico no podría surgir del sujeto kantiano, aún cuando, como hemos visto, Kant no pueda evitar el reconocimiento de este tipo de *a priori*, e incluso nos llegue a decir que su formulación, en los términos en que él nos la presenta, no es contradictoria con la norma que nos exige movernos dentro de los límites posibles de nuestro conocimiento (2009: 13 y s).

En definitiva, Kant no avanza más allá de entrever dos formas de *a-prioridad*. En todo caso, dada la tensión existente entre ambas, privilegia el papel del *a priori* lógico-trascendental de la razón frente al *a priori* antropológico del sujeto humano, apenas implícitamente sugerido pero nunca claramente formulado.

Por eso Roig afirma que será finalmente Hegel quien dará el paso decisivo cuando aborde claramente “la problemática de

la posibilidad de un saber filosófico, entendido en su naturaleza de saber histórico y enraizado en una *subjetividad* cuya categoría fundamental es la temporalidad en cuanto historicidad” (2009:14).

Para comprender la importancia del aporte hegeliano al enfoque de la filosofía como forma de saber crítico, Roig retoma la *Introducción a la Historia de la Filosofía* y enfoca particularmente la afirmación del filósofo alemán donde señala que el comienzo de la filosofía se produce entre los antiguos griegos, en la medida en que ellos, como pueblo, alcanzaron un grado suficiente de libertad para valorar positivamente el conocimiento de sí mismos, su cultura y su historia (Roig, 2009: 11). De allí Hegel concluye que la filosofía encuentra su condición de posibilidad en la presencia de una comunidad constituida como Estado, donde el individuo (particularidad) está integrado en una colectividad (universalidad), con consciencia de sí como pueblo (sujeto colectivo) depositario de dignidad y libertad.

Roig destaca la idea hegeliana de que la filosofía, para desplegarse, “necesita un pueblo”, esto es: en ella está necesariamente implicado un *sujeto colectivo* que, si no es completamente libre, al menos está abocado a la búsqueda y conquista de su libertad, y tiene consciencia de que esa libertad ejercida o buscada lo hace valioso; en definitiva se autovalora como sujeto, se autorreconoce en su cultura y en los productos de su actividad y valora ocuparse de sí y de sus cosas.

El sujeto que se afirma como valioso, condición por la cual

la filosofía según Hegel tuvo históricamente sus inicios con los griegos [...], 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, motivo por el cual podemos enunciar el *a priori* antropológico que plantea Hegel como un “querernos a nosotros mismos como valiosos” y consecuentemente un “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos”, aun cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida (2009:11 y 12).

A continuación, Roig se pregunta: ¿Qué podemos rescatar de ese célebre texto hegeliano, pero ya no en función de una mirada eurocéntrica como la de Hegel –para quien la filosofía era un desarrollo único, europeo, originado en la Grecia clásica–, sino en relación a *nosotros*, esto es, en función de la determinación del comienzo de la filosofía *para nosotros*, en tanto latinoamericanos?

La respuesta tiende a enfatizar el carácter social de la filosofía en cuestión: tendremos un comienzo de nuestra filosofía *cada vez* que se produzca la autoafirmación de un sujeto colectivo, un *nosotros*, que, poniéndose a sí mismo como valioso, tenga también por valioso el conocerse a sí mismo y ocuparse de sus cosas: su cultura, su historia, su identidad.

A partir de esta tesis hegeliana, y por analogía con el *a priori* lógico-formal de Kant, Roig postula la *aprioridad* antropológica del sujeto como principio del filosofar. Sin embargo, el sujeto en cuestión no es el *cogito* cartesiano, ni el sujeto trascendental de Kant, ni el Espíritu Absoluto de Hegel; se trata de un sujeto empírico, cuya temporalidad no se funda en la interioridad de la conciencia, sino en la historicidad como capacidad de todo ser humano de gestar su propia vida. Por lo tanto, el *a priori* que postula Roig no se refiere a las condiciones de posibilidad de la experiencia en general (que nos haría pensar en un sujeto de tipo trascendental), sino a aquellas que permiten interrogarse por la emergencia del pensamiento filosófico latinoamericano en particular; esto es, por aquellas condiciones que posibilitan la conformación de un discurso propio en América Latina y que remiten, no a los límites dentro de los cuales es legítimo el uso de la razón en general, sino al sujeto *concreto, empírico e histórico*, que, en cada caso, conoce, y a la realidad histórica y social en la que se inscribe su pensamiento y su acción. El *a priori* antropológico, condición de posibilidad del comienzo de la filosofía latinoamericana, es siempre la afirmación de un sujeto de esas características, que se valora a sí mismo y a su cultura, y que considera valioso el ocuparse de sí mismo.

Para expresar su peculiar concepción del agente de la historia, Roig utiliza la categoría de “sujetividad”. Este recurso supone, por una parte, una toma de distancia respecto de Hegel y su concepción del pensamiento como actividad determinante del sujeto. Para Roig, *sujetividad* remite, en primer lugar, a *empiricidad*.

En contra de Hegel mismo, en quien el sujeto histórico corre el riesgo permanente de disolverse en un mítico sujeto absoluto, que se hace cargo en última instancia de todo comienzo posible del filosofar [...], el *a priori* antropológico es el acto de un sujeto *empírico* para el cual su temporalidad no se funda ni en el movimiento del concepto ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra (2009: 12 y 13).

*Sujetividad*, en tanto condición de un sujeto *empírico*, significa, por tanto, sujeto con capacidad de experiencia. No implica una reducción de lo humano a “lo somático” —aclara nuestro autor— sino la valoración positiva de la posibilidad humana de “ponerse a sí mismo como valioso”, de realizar el “acto originario de autoafirmación a partir del cual el hombre se constituye como sujeto”. Este acto, que es de índole valorativa, muestra la prioridad de lo axiológico respecto de lo gnoseológico, pues sólo el “ejercicio valorativo originario permite una toma de distancia frente al mundo” y “genera el necesario alejamiento mediante el cual se enfrenta la realidad como objetiva” (2009: 82).

Por otra parte, con la introducción del término *sujetividad*, Roig busca sentar una diferencia con respecto al concepto, más usual, de “subjetividad”, naturalmente asociado a la esfera de lo individual. De esta forma se apunta a enfatizar 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, también colectivos, con los que se encuentra en conflicto, en una sociedad y una coyuntura histórica determinadas<sup>2</sup>. Aunque en muchos casos, el discurso en el cual se ejerce el *a priori* antropológico sea formulado por individuos, el sujeto que habla a través de su palabra es un colectivo, pues siempre se trata de una palabra que representa o expresa una visión que no es exclusivamente individual, sino que involucra a un conjunto social determinado dentro de la estructura social dada.

Roig reconoce la diversidad social como un hecho operante en la posibilidad del filosofar: la dimensión colectiva, social, del sujeto, su carácter de “nosotros”, implica que “se juega por eso mismo dentro del marco de las contradicciones sociales en relación con las que se estructura el mundo de códigos y subcódigos” (2009: 15).

Dicho de otro modo, toda sociedad está atravesada de conflictos, y ninguno de los sectores que intervienen en ellos posee una perspectiva privilegiada sobre lo real; no hay una verdad, sino diversas interpretaciones de la realidad social. Ahora bien, tampoco son tantas las perspectivas puestas en juego como los individuos que tiene esa sociedad, puesto que los sujetos se conforman colectivamente en torno de ejes conflictivos básicos: los de clase, desde luego, y también otros que pueden ser importantes en diversos momentos: de género, de etnias, de generaciones, etcétera.

De allí surge la importancia de determinar desde qué diversidad social se postula en cada caso el “nosotros” que toma la palabra, que se autorreconoce como valioso y que da comienzo, con ese acto de autoafirmación, al filosofar latinoamericano. Pues, en el

marco de las sociedades de clases en las que vivimos y en las que se ha desarrollado nuestra historia, es evidente que no existe ni ha existido un único proyecto latinoamericano, sino varios y diversos, dependiendo en cada caso de los alcances del “nosotros” que ha tomado o toma la palabra. Por tanto, toda propuesta de unidad, se formula desde una diversidad social e histórica, y está condicionada por un determinado “horizonte de comprensión”, desde el cual se mira el mundo y se construye cualquier proyecto.

En la “ventana” desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, no estamos solos. No es un “yo” el que mira, sino un “nosotros”, y no es un “todos los hombres” los que miran con nosotros, sino “algunos”, lo de nuestra diversidad y parcialidad (Roig, 2009: 23).

Como decíamos, la unidad postulada o propuesta siempre contiene inclusiones y exclusiones; en el marco de la conflictividad social existente, siempre algunos sujetos son rechazados o negados. Pero, justamente, el reconocimiento de la diversidad desde la que se formula cualquier proyecto de unidad o de identidad, debería servir para ejercer la crítica y autocrítica del discurso y del sujeto que en él se afirma, así como también para aspirar a formular un programa lo más amplio posible, donde tengan cabida los sujetos oprimidos e, incluso, en el que ejerzan directamente su palabra, no a través de una representación que se arroga para sí un “nosotros” que verdaderamente no los incorpora aunque pretende hablar también por ellos.

En este sentido, Roig sostiene que la clara conciencia de la diversidad desde la cual se plantea cualquier unidad e identidad ayuda a alcanzar un mayor grado de universalidad en la propuesta, y, en consonancia con ello, una mayor legitimidad del *a priori* antropológico, esto es del “nosotros” que se afirma y da origen al filosofar.

Lo fundamental es [...] tener en claro que la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el “nosotros” y, en la medida en que tengamos de ese hecho una clara conciencia, podremos alcanzar un mayor o menor grado de universalidad de la unidad [...]. De este modo, cada uno de nosotros, cuando se declara “latinoamericano” lo hace desde una parcialidad, sea ella su nacionalidad, el grupo social al que pertenece, las tradiciones dentro de las cuales se encuentra, etc. Tal es el anclaje del que, como hemos dicho, no siempre tenemos conciencia (2009: 21).

Ahora bien, la diversidad de América Latina no sólo es intrínseca (interna a nuestras sociedades), sino también extrínseca, relativa al mundo no-latinoamericano. En este nivel, Roig desarrolla un aporte muy importante desde el punto de vista epistemológico, pues plantea que el reconocimiento de nuestra diversidad encierra en sí mismo una fuerte (aunque implícita) crítica a la noción de historia

universal; noción por lo demás muy presente en el texto hegeliano que sirve a Roig de punto de partida.

La idea de que *la* filosofía tiene su comienzo con el pueblo griego antiguo, en tanto encarnación histórica de un sujeto que asoma a un proceso de autoconciencia y puesta en acto de su libertad, se inscribe claramente dentro de la concepción de que la historia es un decurso universal, que nace en la antigüedad y en el que Europa desempeña un papel fundamental. Roig sospecha de esta idea y nos invita a

[...] poner en entredicho aquella “historia mundial” que se organizó sobre una división de hombres que habían “entrado” en ella y de hombres, en algunos casos, simplemente subhombres, que no lo habían hecho, ni tal vez lo podían hacer. Y de la misma manera habrá de quedar en cuestión la tesis según la cual había un cierto grupo privilegiado, perteneciente a una determinada cultura y, dentro de ella, a ciertas naciones, que había recibido la misión de hacer entrar a los demás hombres en aquella historia (Roig, 2009: 131).

En efecto, la historia universal es una categoría pensada desde la perspectiva del conquistador, con la que se pretende universalizar una visión particular: lógicamente, la suya. Lo cierto es que los pueblos dominados y conquistados tienen sus historias, y que estas son independientes de su incorporación forzosa a la historia

del dominador, como también del hecho de ser considerados seres “históricos” sólo en la medida en que son vinculados a ella. La “historia universal” no es más que la historia particular de un pueblo que tiene la capacidad militar de imponerla a otros.

Si, de acuerdo con Roig, no hay una Historia universal, tampoco hay un sujeto único, a partir de cuya afirmación comience *la* filosofía. Por tanto, es necesario proceder a la crítica del sujeto absoluto y a-histórico hegeliano, y sustituirlo por la comprensión de una diversidad y pluralidad de sujetos colectivos, todos ellos con capacidad de lanzar y relanzar el desarrollo de la filosofía. Por lo tanto, no hay una historia única de la filosofía, ni un comienzo absoluto de ella, sino “comienzos” y “recomienzos”: siempre impulsados por sujetos reales, concretos, situados social y epocalmente. Son estos sujetos plurales los verdaderos hacedores de la historia; con respecto a ellos un sujeto único no es sino una entidad metafísica, que encubre la historia real y los procesos de afirmación social de los diversos “nosotros”.

Con lo dicho hasta aquí queda suficientemente claro que el *a priori* antropológico introducido de este modo por Roig encuentra un punto de apoyo en el pensamiento hegeliano, pero opera luego una “inversión de Hegel” en la medida en que levanta una crítica a la concepción de la dialéctica hegeliana como proceso afirmativo, en el cual la humanidad alcanzaría cada vez grados más altos de conciencia.

La noción hegeliana de la historia como un recorrido continuo, donde sobresalen hitos que no quiebran el desarrollo sino que lo articulan en momentos de una unidad y

donde transita un sujeto-uno que sostiene el proceso, es soporte de los cambios y marcha en una determinada dirección y hacia una meta prefijada y racional, no es otra cosa que la expresión de una “política filosófica”, de un “proyecto de continuidad”, nacido de un modo particular de ejercicio del poder, que, en su afán por sostenerse, culmina por revestir esa exigencia con el carácter de una “necesidad racional”.

Las filosofías de la historia, en particular las que produjo el siglo XIX, pueden ser consideradas como discursos políticos abiertamente intencionados, en los que se ha planteado como objeto señalar el camino que se debía recorrer, como asimismo los escollos que se debían evitar para que las potencias europeas pudieran cumplir con un destino al cual se sentían volcadas dentro del vasto proceso de dominación del globo, iniciado en el Renacimiento [...]. Todo esto se debe a que la historiografía, y con ella la filosofía de la historia que supone, aparece inevitablemente organizada desde un sistema axiológico que es el que determina fundamentalmente su sentido ideológico [...]. El hecho llega a sus extremos cuando el historiador cree encontrarse con datos que no sólo no poseen un mínimo de peso histórico, sino que no tienen ninguno. Un ejemplo clásico nos lo ofrecen las *Lecciones sobre la filosofía*

*de la historia universal de Hegel*, que se siente en la necesidad de abrir su historia con un capítulo dedicado a la geografía, en donde se pone todo lo no-absolutamente seleccionable y por tanto dialectizable, con el agravante de que dentro de lo que se declara como no-histórico se coloca una porción inmensa de la humanidad misma: África, América y las islas del Pacífico (2009: 183-188).

Para Roig, el estudio de nuestra propia y vasta tradición —atravesada por innumerables episodios prácticos y discursivos donde se afirma el valor de la cultura, la historia, el pensamiento y la vida de los seres humanos de América Latina— descubre la puesta en acto, por parte de los grandes intelectuales latinoamericanos, de una inversión del modelo europeo —y específicamente hegeliano— de la filosofía, dentro del cual América era considerada como un “continente vacío”, pura naturaleza sin historia, destinado a ser habitado por el espíritu de Europa. Ese veredicto hegeliano debe ser leído en su valor ideológico, como discurso justificador de relaciones de dominio y como teorización de una pretendida distinción entre hombres “naturales” (los americanos) e históricos (los europeos). Frente a ese paradigma eurocéntrico, el pensar latinoamericano es definido por Roig como una forma de saber asentado sobre la afirmación de nuestra capacidad creadora y sobre el valor de nuestras cosas.

Este acento en el *sujeto* como condición de posibilidad del pensamiento propio (como

*a priori* antropológico) es el eje en torno del cual gira la reconstrucción y reorganización del pensamiento producido en nuestras tierras desde la conquista hasta el presente. Nuestra historia no nos muestra un recorrido unitario e ininterrumpido, donde un sujeto también unitario avanza sin interrupciones desde “un” comienzo hacia una meta final; nos muestra, en cambio, un itinerario transido de luchas y marcado por derrotas e interrupciones, pero también por victorias y renacimientos. En consonancia con ello, la producción simbólica latinoamericana tampoco responde a ese tipo de dialéctica afirmativa, sino que conforma una compleja y conflictiva discursividad, que se encuentra quebrada en muchos pedazos y en la que “recomienza” cada vez la tarea interrumpida de autoafirmación y autorreconocimiento. En conjunto, empero, ese gran discurso funciona como la espina dorsal de nuestro pensar y articula las diversas formas históricas de emergencia del hombre y la mujer latinoamericanos. En su trama se desarrolla la historia de la larga constitución de un sujeto que, de modo recurrente, debe enfrentar un referente inevitable: aquel que Las Casas denunció como “Destrucción de las Indias”.

La denuncia lascasiana es para Roig una clave interpretativa de la historia de América Latina, continente azotado por la violencia desde el momento mismo de la conquista, donde los sujetos históricos han sido innumerablemente aplastados y despojados de su dignidad, y han debido recomenzar incansablemente la autoafirmación y autorreconociendo de sí, muchas veces desde la negación más completa. De allí que, para nuestro filósofo, la imagen lascasiana constituye la “figura condicionante” del proceso histórico y cultural de nuestros pueblos,

y ello en un doble sentido: por una parte, es el “punto cero” de la identidad latinoamericana, avasallada y aniquilada por el acto destructivo original *del ego conquiro* europeo (la conquista); por otra, es un símbolo que recuerda los sucesivos quiebres de la continuidad en el proceso de constitución de nuestra subjetividad y proyecta permanentemente la amenaza de su reiteración.

Y todos ellos [los textos de la Historia de las ideas latinoamericana], que integran esa larga historia de la afirmación y auto-reconocimiento de un sujeto, tienen un referente inevitable [...], ese “grado cero” histórico de subjetividad desde el que partió y parte nuestra realidad latinoamericana, tal como quedó expresado de modo patético en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) de Fray Bartolomé de Las Casas. Si el discurso de que estamos hablando es fundamentalmente la historia de la larga y azarosa destrucción de toda subjetividad, como primer acto del *ego conqueror* [*sic*] europeo y sienta las bases sobre las que obligadamente se habría de ordenar la conformación del sujeto colonial [...]. La *Relación* [...es] el referente inevitable de esta forma discursiva nuestra. “Hallaron grandes poblaciones de gentes muy bien dispuestas, cuerdas,

políticas y bien ordenadas. Hacían en ellos –nos dice Las Casas– grandes matanzas (como suelen) para entrañar su miedo en el corazón de aquellas gentes. El intento de los españoles era –dice por su parte Fray Marcos de Niza, citado por el mismo Las Casas que no quedase señor en toda la tierra y que arraigara en el alma de los vencidos horrible miedo y espanto”. Este comienzo que constituye la parte irrefutable de la *Brevísima relación* y que le da vigor y permanencia, pone en evidencia el esfuerzo lento, pleno de contradicciones, pero así y todo hasta ahora progresivo, de la reconstrucción de nuestra subjetividad en una serie de comienzos y recomienzos, en los que el regreso a aquel “grado cero” se mantiene como amenaza y a la vez –tal como lo decíamos– como el gran referente histórico (1993: 168 y s.).

En todo ese recorrido histórico, Roig descubre un interrumpido pero renaciente esfuerzo de afirmación del ser humano latinoamericano. Siempre marcados con las limitaciones propias del sujeto concreto que toma la palabra, cada vez, en el discurso, pero siempre cargados con utopías que rebasan esos propios límites, los sucesivos “recomienzos” de nuestro pensar conforman, en conjunto, los cimientos de nuestras posibilidades presentes y futuras.

Precisamente, la disposición programática que el filosofar latinoamericano evidencia en sus recomienzos es otra de sus características fundamentales, que marcan otro punto de quiebre con el modelo hegeliano y eurocéntrico de la filosofía. Forma de saber asentada en la autoafirmación y el autorreconocimiento del sujeto colectivo que se expresa en ella, la filosofía latinoamericana es además un saber “matinal”, por oposición a la función vespertina, de justificación y consagración del pasado, que otorga Hegel a la filosofía, cuyo símbolo sería el “búho de Minerva” que levanta vuelo al atardecer<sup>3</sup>. Como pueblos jóvenes, los latinoamericanos miran hacia el futuro, y procuran construir desde el presente (repleto de injusticias y opresiones) hacia el porvenir formas de convivencia más justas y más libres. Por eso el símbolo de la filosofía latinoamericana no es el búho sino la calandria o cualquiera de las aves del territorio latinoamericano que cantan al amanecer. Su función es utópica: anuncia el nacimiento de un nuevo día.

Muchos re-comienzos del filosofar latinoamericano están a la espera de ser rescatados por el historiador de nuestras ideas; muchas veces han sido menospreciados o excluidos de la historiografía oficial por parecer “insignificantes”. Sin embargo, contienen un poder disruptivo, auroral, y en los que tiene lugar el relanzamiento de la problemática de nuestra identidad. Roig destaca su carácter “episódico”, idea ésta que encuentra su inspiración en Gramsci:

Gramsci, en uno de sus *Cuadernos de la cárcel*, lo ha dicho con frase escueta y fecunda: “La historia de las

clases subalternas –dice– es necesariamente disgregada y episódica”. [...] Gramsci nos pone con esta observación suya frente a la contraposición entre la “historia oficial”, periódica y por cierto continua, y la historia de los sectores marginados respecto del poder que no gozan del ocio que necesitan los historiadores para su labor, historia que se reduce a momentos puntuales que quedan señalados como rupturas sin significado, momentos de “irracionalidad” que no encajan dentro de una “racionalidad” que podría justificarlos (2008: 138).

En cada uno de esos episodios “recomienza” nuestra filosofía. Todos remiten, desde la conquista y hasta el presente, tanto a las diferentes formas de subordinación respecto de los sucesivos centros mundiales del poder, como también a las reiteradas derrotas de los procesos históricos de cambio impulsados al interior de nuestras sociedades. Nos muestran que, dentro de un panorama de violencia sorda y prolongada, la humanidad latinoamericana ha puesto en juego un permanente, aunque interrumpido, esfuerzo de apropiación creadora y superadora, en cuyo desarrollo se opera la inversión teórica y práctica del discurso colonialista, imperialista y globalizador.

Infinitas son las manifestaciones textuales de ese *a priori* antropológico en que “recomienza” nuestro pensar, que han sido estudiados por Arturo Roig: Sor Juana Inés de la Cruz, Eugenio Espejo, Simón Bolívar, Manuela Sáenz, Leona

Vicario, Policarpa Salavarrieta, Rosa Campuzano Cornejo, Simón Rodríguez, Mariano Moreno, Mariquita Sánchez de Thompson, Juana Azurduy, Andrés Bello, Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Montalvo, Flora Tristán, Francisco Bilbao, Laureana Wright, José Martí, Julieta Lanteri, Manuel Ugarte, José Ingenieros, Elvia Carrillo Puerto, Gabriela Mistral, Oswal de Andrade, Alfonsina Storni, José Carlos Mariátegui, José Gaos, Paulo Freire, Ernesto Che Guevara, Esperanza Brito de Martí, Patricia, Minerva y María Teresa Mirabal, Rigoberta Menchú, Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, Francisca Linconao, Máxima Acuña, Berta Cáceres, etc. En todos ellos subyace 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. En cada uno se relanza el comienzo del filosofar y la problemática de nuestra identidad; cada uno representa la formulación de un sujeto colectivo que se afirma y se autovalora, se considera capaz de luchar por sus derechos y de formular un proyecto. Y en cada caso es necesario analizar los límites y alcances del sujeto en cuestión, las incorporaciones y rechazo que se ejercen, el modo cómo se posiciona frente al poder, si reconoce otras voces o las silencia, qué propuesta de identidad nacional o latinoamericana vehiculiza, etcétera.

### **La simbólica latinoamericana y moral de la emergencia**

Los textos donde se hacen patentes los comienzos y recomienzos de nuestra filosofía recurren a una búsqueda permanente de símbolos, que impugnan el discurso opresor vigente y ponen

en movimiento una inversión de su organización axiológica, develando un impulso utópico que busca devolver al sujeto americano su dignidad perdida.

El ejemplo paradigmático de esa simbólica es, para Roig, Calibán, a quien contraponen el esclavo de Hegel, tal como éste aparece en la célebre figura del “Amo y el esclavo”, a partir de la cual el pensador alemán desarrolla el tema de la constitución de la conciencia en el enfrentamiento con el otro. Mientras que en Hegel 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:

Se pasa [con Calibán] 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”. En términos clásicos, no se trata de una *eleuthería* sino de una *apólysis* [...]. La emergencia de Calibán generó dentro de nuestra modernidad, primero, la respuesta liberadora indígena, de cuyos innumerables alzamientos fue símbolo Túpac Amaru y, luego, los movimientos independentistas criollos tanto del Continente como del Caribe. Y en ninguno de los casos la libertad 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 (1993: 183).

El símbolo de Calibán<sup>3</sup> 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, así como en los posteriores movimientos populares de liberación nacional y social, y en los actuales movimientos de afirmación de los pueblos originarios, de lucha por la paz, feministas, ecologistas, etcétera.

El *a priori* antropológico —esta posición subjetiva que implica la autoconciencia y el autorreconocimiento de sí como valioso y que Roig considera condición de posibilidad de una filosofía latinoamericana— posee una dimensión ética. Por una parte, es expresión del principio conativo de perseverancia en el ser, que Spinoza atribuye a todos los entes<sup>4</sup>; pero, además y en la medida en

3 Calibán es, por supuesto, el personaje de Shakespeare de *La Tempestad*; pero es este personaje en la medida en que ha tomado conciencia de sí, de su valor y de su dignidad y ha podido revertir las marcas de su dominación —particularmente la lengua, que le ha sido impuesta por el amo— en un grito de libertad. Roig, por tanto, se incorpora a la tradición latinoamericanista de interpretación de este símbolo como legado cultural, impuesto inicialmente como factor de dominación, pero susceptible de ser transformado *por un sujeto* en instrumento de emancipación. El hito fundamental de la literatura sobre Calibán en este sentido es el texto de Roberto Fernández Retamar (1974: 19-53). Sobre la específica posición de Roig sobre este particular, puede consultarse Arturo Roig (1995: 14-17).

4 “Pues bien, [Spinoza] en el Escolio de Ética IV, 18, se nos habla del ‘deseo de la propia conservación’ (*conatus*) que hay en todo ser y que despierta lo que para los seres humanos se nos da como el sentimiento de ‘amor a sí mismo’. No se trata, sin embargo, de una simple voluntad de perseverar en el ser en cuanto que aquel amor no sería pleno si o fuera también una apetencia que impulsa a una perfección más grande. Perseverar en el ser,

que está referido a la condición humana, supone el reconocimiento de la dignidad intrínseca de todo ser humano y de su valor como fin en sí mismo. Este reconocimiento no es de carácter puramente teórico ni surge “naturalmente” en las relaciones humanas. Según Roig, el mismo se origina históricamente cuando tiene lugar un proceso de emergencia social, que expresa exigencias éticas formuladas desde abajo –“morales emergentes”–; proceso éste que siempre se encuentra impulsado por necesidades humanas insatisfechas.

Las MORALES EMERGENTES SON un pensar y un obrar, dado en la misma praxis social, expresado espontáneamente y sin pretensiones teóricas por sectores de población femenina, campesina, indígena, negra, mestiza, proletariado industrial, sectores de los suburbios, clases medias empobrecidas, niños arrojados a la calle y la masa, en nuestros días creciente, de desocupados y parados, 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 (2002: 153).

De este modo, la afirmación de la dignidad humana está asociada en la historia al fenómeno de la emergencia social; mas hacerlo cada día más plenamente” (Roig, 2002: 22).

además siempre se da acompañada por el surgimiento de formas de decodificación espontánea del discurso opresor, que luego se expresan en las variadas y ricas modalidades del discurso popular –dichos, canciones, cuentos fantásticos, poesía, teatro satírico, etcétera–.

En tal sentido, Calibán, el esclavo que aprende el lenguaje del amo para maldecirlo, simboliza, en el campo ético, la “moral de la emergencia” o “de la protesta”: una moral de los oprimidos, opuesta a la institucionalidad vigente o el *statu quo* –“eticidad” en la terminología de Hegel– que sostienen los opresores.

La historia de la “moralidad de la emergencia” en América Latina está, en buena medida, por escribirse aún. La misma se ha expresado en los sucesivos movimientos sociales de emancipación y liberación, generados permanentemente por “la particular situación de dependencia, tanto colonial como neocolonial, 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” (2002: 131). Estos movimientos han significado, en la historia del continente, una protesta contra las diversas manifestaciones de la “ética del poder”, sistemáticamente renuente a reconocer las necesidades co-esenciales a la dignidad de todo ser humano.

En definitiva, para Roig, el reconocimiento de la dignidad humana está vinculado a las formas históricas de resistencia frente al poder; es siempre el resultado de un “duro trabajo de la subjetividad” que se levanta contra la objetividad dada.

A esa emergencia subjetiva Roig la denomina “moralidad”, y la concibe como un principio subjetivo, siempre en rebeldía frente a una “eticidad”, esto es, el conjunto de valores y normas objetivadas en las instituciones sociales vigente, que siempre representa la ética de los dominadores. De este modo, retoma categorías hegelianas correspondientes al campo de la ética, pero lo hace, una vez más, para invertir el significado que las mismas tienen originalmente.

En efecto, Roig critica la figura hegeliana del “Varón y la mujer”, donde Antígona, tomada por Hegel de Sófocles, representa el momento de la *subjetividad* o *moralidad subjetiva*, que no puede prevalecer frente a la *objetividad* del Estado, representante de la ley universal, o *eticidad*. La figura hegeliana, completamente embebida de los viejísimos prejuicios de la “racionalidad patriarcal”, plantea de este modo el conflicto entre “las leyes oscuras de la tierra (*tellus*) que se expresan a través del ser femenino”, por una parte, “y las claras, apolíneas y por eso mismo universales, del principio masculino”, por otra (1993: 186). Las primeras representan la “moralidad”; las segundas la “eticidad”.

Ahora bien, para nuestro autor, la dialéctica histórica entre ambos principios —ética del poder/moral de la protesta—, tiene connotaciones totalmente antagónicas a las que presenta Hegel y el conflicto que los enfrenta debe plantearse y entenderse en otros términos. Como para Hegel, también para Roig la faz objetiva de la moral, la eticidad, comprende el mundo de normas, leyes e instituciones establecidas desde el poder del Estado, con el objeto de regular los deberes y derechos de los miembros de la sociedad civil. Pero ese carácter de

institucionalidad establecida no significa una superioridad frente a la moral subjetiva o moralidad que es, por el contrario, la fuente desde dónde toda eticidad surge originalmente, y la instancia viva, el poder instituyente, que exige su transformación en un sentido favorecedor de la dignidad humana.

Desde la última lucha emancipatoria de la guerra contra la dominación española, a fines del siglo XIX, cuya gesta implicó una reformulación de la figura de “el Amo y el esclavo” y que nuestra Filosofía latinoamericana ha puesto bajo el símbolo de Calibán, hasta la reencarnación de Antígona, realizada por las Madres de Plaza de Mayo, no ha pasado un siglo. En efecto, el fin de la Guerra de Cuba tuvo lugar en 1899 y las primeras protestas de las Madres por la desaparición de sus hijos, asesinados por la dictadura de los militares argentinos del llamado “Proceso”, ocurrieron a partir del mes de abril de 1977. Si Antígona, en contra de la voluntad del tirano, rindió culto al cadáver de su hermano condenado a ser destrozado por las aves de rapiña y al que se le había negado sepultura, las Madres arriesgaron su vida y no fueron pocas las que resultaron secuestradas y asesinadas, en su voluntad de ejercer ese culto a los seres queridos,

cuyo paradero se ignoraba y se ignora. Y lo mismo que Antígona fueron declaradas “locas”. [...Ellas representan] el intento de restablecer desde una subjetividad herida y violentada, una nueva eticidad [...]. 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 (1993: 187)<sup>4</sup>.

Siempre en conflicto con la ética del poder, con la moral objetiva u objetivada en instituciones, los movimientos sociales emergentes expresan, con diversos grados de espontaneidad, sus requerimientos de dignidad y de justicia, sus exigencias de reformulación de la “eticidad” a fin de que se reconozca en ella las necesidades no satisfechas y la dignidad negada o pisoteada. Representan, por tanto, una “moral de la protesta” o una “moral emergente”, una fuerza que brota desde abajo, desde formas diversas de resistencia y desobediencia.

La “moralidad de la protesta o de la emergencia” es portadora de un régimen axiológico diferente al vigente, que quiebra permanentemente los postulados de la ética del poder y anuncia la constitución de una sociedad civil en la que impere una eticidad distinta, que permita el pleno desarrollo de la riqueza y plenitud humanas.

### **El ensayo como forma y la filosofía latinoamericana**

Corría la década de los cuarenta del pasado siglo cuando José Gaos se preguntó por

las razones que explicaban la pertinaz negación de la existencia de una filosofía hispanoamericana. El filósofo español “transterrado” en México encontró una respuesta en las características formales y materiales de esa filosofía: *formas* libres de expresión, predominantemente orales o, cuando se ha optado por la escritura, imitativas de la expresión oral, siempre en función comunicativa, y, acorde con ello, *temas* primordialmente pedagógicos, estéticos, éticos y políticos, tendientes a la formación de los ciudadanos, a la educación de las masas o de las minorías que deberían conducir la política de nuestros países. Gaos advertía que la negación de la existencia de nuestra filosofía derivaba de la comparación de las grandes obras de nuestros pensadores (los *Motivos de Proteo* de Rodó, los *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui, el *Facundo* de Sarmiento, etcétera) con las obras paradigmáticas de la filosofía europea (la *Metafísica* de Aristóteles, la *Crítica de la razón pura* de Kant, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, etcétera). Y como de tal comparación no surgía semejanza alguna, ni en lo formal ni en lo material –pues las segunda son metódicas y sistemáticas por la forma y metafísicas por el fondo, y las primeras, lo contrario: ametódicas y asistemáticas por la forma y aplicadas a la moral, la política, la estética y la educación, por el contenido–, se concluía entonces su inexistencia.

¿Qué tienen de original, por lo menos sustantivamente, qué es lo decisivo?; estas obras maestras del pensamiento hispano-americano ¿qué diablos tienen que ver con aquellos monumentos del sistema, en el fondo de temas,

comprensivo de aquellos “grandes de la metafísica”, y del método, en la forma de exposición de estos temas? Nada. Ya por los temas, cuando las formas se acercan más a los de estas obras; ya por las formas, cuando son los temas los que se acercan a los de las mismas obras; ya por los temas y las formas a una. [...]. Filosofía es lo propio de las llamadas obras maestras de la filosofía; es así que las obras del pensamiento hispano-americano no se parecen a estas obras; luego el pensamiento hispano-americano no es filosofía. Gracias, pues, que sea pensamiento. Lo más probable es que no sea más que literatura” (Gaos, 1943: 69 y s.).

Por supuesto Gaos no está de acuerdo con esta conclusión y su argumentación se dirige a demostrar la relatividad de ese modelo de filosofar, así como el valor e importancia de nuestro pensamiento. Recurre para ello a Dilthey, quien señala una alternancia en la historia de la filosofía entre períodos en que prevalecen las filosofías metafísicas, sistemáticas y metódicas, por una parte, y períodos en los que predominan filosofías aplicadas a la moral, la política, la estética, en fin, a los diversos sectores de la cultura que conforman la “circunstancia” que las rodean. Ese énfasis en temas de la circunstancia permite caracterizarlas como filosofías “inmanentistas”; y en correspondencia con esa clase de contenido, suelen ser estas últimas ametódicas y asistemáticas desde el punto de vista de

su forma. “Este alterno ritmo –nos dice Gaos– no sería, naturalmente casual. Sería el ritmo respiratorio, vital, de la filosófica vida humana” (Gaos, 1943: 70).

La alternancia señalada, por una parte, hace justicia a formas del filosofar que no replican el modelo clásico, plasmado en las obras señeras de la filosofía europea; permite reconocer la envergadura filosófica de otras formas de pensamiento, cuyas características coinciden con la producción hispano-americana. Pero además Gaos agrega a la observación diltheyana una apreciación de su propia cosecha: el relevo sucesivo de un tipo de filosofías por otro no sería un fenómeno estable a lo largo de la historia, sino que, por el contrario, se daría bajo el signo de un “inmanentismo creciente”, apreciable sobre todo a partir de la Edad Moderna y decididamente desde los tiempos contemporáneos.

A la luz de estas consideraciones, Gaos concluye que la filosofía hispanoamericana no solo existe, sino que es una expresión de lo más nuevo y actual en el terreno filosófico y que, por sus características formales y materiales, posee una doble fuente de originalidad:

El pensamiento hispano-americano es una promoción voluminosa y original de este último extremo inmanentismo contemporáneo. “Las circunstancias” imponen su esencial diversidad a todas las filosofías en cuanto que estas son oriundas *de* ellas, pero la imponen por una segunda vía a las filosofías que se ocupan *con* ellas, de suerte que estas filosofías tendrían sobre las

demás una segunda fuente de originalidad (Gaos, 1943: 73).

Esta caracterización formal y material de la filosofía latinoamericana<sup>5</sup> pone en el centro de la cuestión un tema reconocido ampliamente por la tradición latinoamericanista: si hay un “modelo” del filosofar en América Latina, el mismo no responde a los cánones europeos. Arturo Roig está en un todo de acuerdo con Gaos<sup>6</sup>, y para caracterizar ese recurso a un modelo-otro –que a veces es también rechazo de todo modelo canónico– echa mano al concepto de “ensayo”. Lo entiende, no en el sentido restringido de un género literario particular –aunque en esta forma también ha estado presente de modo notable en nuestra filosofía durante largos períodos históricos– sino en un sentido amplio y lábil, como “espíritu de ensayo”, esto es, un “estilo” o una modalidad formal-discursiva propia o predominante en la expresión filosófica latinoamericana.

Hay una filosofía hispanoamericana, con estilo propio, con medios comunicativos que le son específicos –entre ellos, el de la comunicación oral– y con una temática congruente con esa profundización del inmanentismo que habría caracterizado a nuestra América según el maestro Gaos (Roig, 2008: 155).

Y, en otro lugar, agrega: “Viene al caso notar que la relación entre la cuestión de la identidad y el género ensayístico se ha dado como

una constante hasta nuestros días” (2001: 44).

El ensayo en tanto “estilo propio” es una forma discursiva que guarda correspondencia con la búsqueda y afirmación de la propia identidad, cuestión básica y decisiva, para Roig, en nuestra filosofía. Hay, de este modo, una concordancia entre forma y contenido: la filosofía que se ejerce a partir del *a priori* antropológico requiere de formas libres, provisionarias, utópicas, abiertas. Tal es la forma ensayística.

Mas, no sólo la problemática filosófica del “reconocimiento” movilizó la fundamentación del discurso filosófico, tanto respecto de las clases sociales, como de la búsqueda de identidad nacional, sino que se expresó en los escritores nucleares del siglo XIX, en el estilo mismo del discurso dentro del cual la filosofía jugaba su papel epistémico. Ese estilo se organizó en general sobre las pautas expresivas del ensayo, en relación con un fuerte sentido anti-institucional [...]. Entendemos aquí por “ensayo” un conjunto de formas de mensaje alternativas respecto de las que habían estado vigentes. Desde este punto de vista, todas las formas de comunicación de ese tipo, surgidas ante la imperiosa necesidad de poder expresar una realidad inestable para la que no servían las formas tradicionales, fueron buscadas

y logradas rompiendo con las normas expresivas. Las nuevas formas, las que surgieron en el siglo XIX, lógicamente no encajan todas en lo que después se entendería restrictivamente como “ensayo” y lo que las define como tales es, más bien, un “espíritu ensayístico”, reflejo directo del gran ensayo que significó el proceso de ordenamiento dentro del cual se intentaba lograr la solución de la contradicción entre la realidad nacional y el proyecto de estado (Roig, 1984: 161).

Como se ve, la primacía del ensayo como forma expresiva de la filosofía latinoamericana tiene, además del motivo mencionado de la coherencia interna entre fondo y contenido, otras razones, de índole histórica, vinculadas a un momento fundacional de esa actividad teórica entre nosotros, un *recomienzo* particularmente importante en la trayectoria del pensamiento latinoamericano: “no el primero, pero sí de los primeros y más ricamente significativos” (Roig, 2001: 39), pues refiere al momento de la toma de conciencia de la necesidad de independencia, no solo política, sino también cultural, lingüística, filosófica. Ese particular “recomienzo” es el del romanticismo social latinoamericano, movimiento cultural inmediatamente posterior a la Ilustración latinoamericana (que finaliza con las independencias), cuyo rasgo principal es la aparición de la problemática social y “nacional” de los nuevos Estados.

A propósito del paso del clima ilustrado hacia lo que podría ser entendido como clima romántico, hemos de señalar un aspecto que consideramos definicional, a saber, el paso desde una comprensión política hacia una comprensión social de la vida de nuestros pueblos, que tuvo su origen, a nuestro juicio, en la dura conflictividad de las Guerras de Independencia y en las sucesivas guerras civiles que asolaron nuestros países (2001: 44).

El romanticismo social latinoamericano se desarrolla en pleno siglo XIX, en el período que Roig denomina “interregno”, que abarca la transición entre las guerras de independencia y la conformación de los nuevos Estados. Es entonces cuando irrumpe con fuerza inusitada el ensayo latinoamericano. Forma comunicacional descubierta y utilizada por la generación romántica, abocada con urgencia a pensar y producir la necesaria organización nacional, su auge está ligado al nacimiento y la generalización de la prensa periódica, que puso a la orden del día las herramientas tecnológicas que permitirían la difusión rápida de las ideas. El “diarismo” se imbricó con el “ensayismo”, y ambos fueron puestos al servicio del “descubrimiento antropológico de la vida cotidiana” que tuvo lugar cuando tomaron el centro de la escena social los sectores subalternos, que habían sido convocados a tomar las armas para el logro de la independencia, y que, luego de conseguida esta, permanecieron movilizados, exigiendo el cumplimiento de las promesas que se les habían hecho.

Tanto el “diarismo” como el “ensayismo” fueron dos espíritus o tendencias que colorearon a todos los medios de comunicación y a la totalidad de los géneros literarios, en un sentido u otro. Aquella importancia de la vida cotidiana con su rica y contradictoria diversidad [...] alcanzó una inestabilidad y plasticidad que imponían formas discursivas acordes con esos caracteres (1986:129).

Ante una América que se presentaba “como una realidad inorgánica y a su vez plástica, frente a la cual no cabían respuestas definitivas” (1986: 133), nuestros grandes intelectuales de la época asumieron la tarea de organización nacional como un gran ensayo político, que no podía sino acompañarse de una forma escrituraria y discursiva acorde con la tarea generacional asumida.

El fin de la etapa colonial, después de tres siglos de dominación española, marcaba el cierre de un ciclo y el inicio de una nueva era, donde habíamos alcanzado la libertad política, pero aún no lográbamos la “emancipación mental”: la independencia, no ya conquistada por las “armas”, sino por la “pluma”. La tarea por delante, era, por tanto, la consolidación de una cultura propia, no imitativa ni repetitiva, que en todos los planos nos otorgara una conciencia nacional y continental autónoma.

La Revolución de 1810 significó la quiebra de una sociedad fuertemente textualizada. Un complejo

régimen de códigos [...] imperaba en una sociedad estamentada y marcadamente estacionaria. El proceso de descodificación tuvo dos etapas: las armas cumplieron con la primera; la siguiente fue asumida por la generación posterior a las guerras contra España –se trataba de completar la primera, pero no ya contra la Metrópoli, sino contra los hábitos y costumbres que nos había dejado, propios de una sociedad que no había conocido los aires del siglo. Surgió de este modo el plan de una “segunda independencia” o “emancipación mental” (2001: 33).

Éramos por entonces ya formalmente libres y republicanos, pero las nuevas instituciones, pomposamente declaradas, no enraizaban en una realidad social inestable y caótica. Se había proclamado el fin del régimen social de castas de la Colonia, pero la presencia de las masas populares, movilizadas por las guerras de independencia y en permanente estado de agitación y demanda social, dibujaba un panorama complejo y renuente a encajar en una organización pronta y verdaderamente republicana. Como sostiene Daniela Rawicz, se hacía necesario “gobernar por primera vez con los sectores populares (aunque fuese para encontrar la mejor forma de subordinarlos)” (Rawicz, 2003: 65). Había que “educar al soberano” y elaborar un nuevo código cultural que diera cuenta de “la Nación”, entendida en el sentido de esa realidad social heterogénea y conflictiva, necesitada de reconocimiento

y, al mismo tiempo, de conformación institucional. Ensayo social y ensayo discursivo se mostraron entonces como dos caras de la misma moneda.

Si bien fue en el “interregno” y en el marco del programa romántico de “emancipación mental”, cuando el ensayo brilló en la pluma de nuestros más egregios pensadores, lo cierto es que luego, con el transcurso de los siglos, el “espíritu ensayístico” continuó permeando las formas discursivas de la filosofía latinoamericana. Sufrió el embate del positivismo, a fines del siglo XIX, pero retornó con fuerza a principios del XX, con las corrientes críticas del positivismo y la reflexión surgida bajo el impacto político sufrido por nuestros intelectuales por el descubrimiento del imperialismo estadounidense a partir de la intervención de esa potencia en la guerra de Cuba. Y, a partir de entonces e incluso hasta nuestros días, el ensayo se consolidó como forma preferente del discurso filosófico latinoamericano.

Es que, según Roig, nuestras características sociales de novedad histórica, así como también las habituales inestabilidad política e insurgencia social de nuestras gentes, se acomodan al estilo ensayístico como forma discursiva apropiada para expresar una realidad social convulsionada, cambiante, nueva; en definitiva, explican la importancia y continuada presencia del ensayo en nuestra filosofía. Como ya se ha dicho, hay una correspondencia entre ciertas constantes de nuestra historia, que imprimen sesgos en nuestras identidades, y las características del ensayo. Entre estas últimas, Roig subraya “el valor provisorio” del ensayo, “expresión sumaria de un momento del pensamiento” según el decir de Alberdi; que no enuncia

verdades definitivas, sino que las expresa con convicción, en el convencimiento de que siempre podrán ser corregidas gracias al modo como son enunciadas”, pues “es un aprendizaje”, cuyo punto de partida es “la conciencia de no saber”; “está volcado vitalmente hacia el lector”; no expresa “un pensar meramente universal”, sino un “pensar preocupado por su ineludible subordinación al espacio y al tiempo, un pensamiento nacional”; es “un esfuerzo de aproximación a una realidad que se siente como eminentemente propia” y que aprovecha los “instrumentos lingüísticos que esa misma realidad ofrece”; es, finalmente, “un modo de escribir típico de la juventud” (1986: 134-135).

Todos estos rasgos del ensayo —más allá de su vigencia específica como género literario, acotada a determinados períodos históricos— y del “espíritu ensayístico” en sentido amplio se avienen a las características del filosofar latinoamericano. Para Roig, la razón última de ello es una “antropología” intrínseca al “núcleo ético-estético-político-pedagógico” que, según Gaos, caracteriza a la filosofía hispanoamericana desde el punto de vista material o del contenido. De allí que el maestro argentino afirme: “En una relación muy estrecha con este núcleo ‘ético-estético-político-pedagógico’ que vertebra el filosofar nuestro, es posible reconocer asimismo una antropología” (2008: 155).

La antropología en cuestión revela una modalidad de ser de la humanidad latinoamericana, del sujeto americano que se expresa en cada uno de los recomienzos de nuestra filosofía y que funciona como *a priori* de ella en cada caso. Es, por tanto una antropología ligada estrechamente

a la historia y la realidad social de ese sujeto. Ambas, historia y sociedad, están y han estado, como es sabido, atravesadas siempre por la permanente irrupción de movimientos sociales, de resistencias renovadas frente a los recurrentes intentos de disciplinamiento social que se imponen desde arriba. Pues bien, el ensayo se acopla a la “dialéctica discontinua” que recorre nuestra historia y a la “antropología de la emergencia” que se despliega en ella.

Una Filosofía latinoamericana –vale decir, un preguntar que involucra la realidad humana de un hombre que se identifica de una particular manera histórica– que no se nos presenta, en sí misma, como una continuidad asegurada por una necesaria secuencia, sino como un enunciado de discursos circunstanciales que han sido para cada época diagnóstico, denuncia, proyecto y también, por cierto, compromiso. Tal vez podríamos acuñar para ella la categoría de ‘dialéctica discontinua’ (2008: 157).

Las manifestaciones discursivas de una realidad histórica social marcada por ese tipo de dialéctica, son “huellas dispersas” o, como ya se ha dicho, “discursos episódicos”, que marcan los recomienzos de una labor teórica siempre signada por el cambio, la provisoriedad, el dinamismo, la búsqueda de la identidad, y, fundamentalmente por lo que Roig sintetiza en el concepto de “emergencia” social, que daría el sesgo determinante a la “antropología” del mismo signo, propia del sujeto latinoamericano.

Dicho de modo breve, una antropología de la emergencia, de no muy fácil caracterización debido a la variedad de situaciones y a la riqueza étnica y social, pero que estaría jugando como una de las tendencias fuertemente dinámicas en América Latina. Dentro de este ancho cauce se dio el movimiento de la “autonomía cultural” del siglo XVIII, continuado con el de la “emancipación mental” en el siguiente: del mismo modo se dio desde la continuidad del americanismo filosófico de 1840 hasta la “Filosofía latinoamericanista” de nuestros días; y se pasó del primitivo “americanismo literario” a la “literatura latinoamericana” actual. [... En todo ese recorrido] es de nuestro hombre que se trata. El mismo antropologismo emergente es el que incitó a propiciar, en los albores, el ensayo como vía específica de expresión de lo americano. Así lo entendieron Juan Bautista Alberdi y Simón Rodríguez. El “discurso escuelero” del primero y el “discurso pintado” del segundo, son claras manifestaciones de discursividad entendida desde el devenir y no desde el “ser”. Es el mismo espíritu que se mantiene vivo en Mariátegui y en tantos otros de nuestros grandes maestros que en los momentos decisivos

La filosofía latinoamericana en la propuesta de Arturo Roig. Su contenido fundamental: el “nosotros” y lo “nuestro”; su forma predilecta: el ensayo  
declararon que su discurso no estaba cumplido (2008: 145).  
atiende exclusivamente el pintoresquismo (2008: 144).

### **Conclusión. Lo “nuestro” en el contenido y en la forma de la filosofía latinoamericana de Arturo Roig**

La “antropología de la emergencia” señala una orientación de la identidad de los hombres y mujeres latinoamericanos que surge de la historia, la cultura, las formas y conflictos específicos de sus sociedades. Es importante señalar, entonces, que con esta formulación identitaria nuestro autor remite a una fuente histórica y social que, por ser esta su condición, es renuente a recalcar en la atribución de una esencia a lo latinoamericano. Roig advierte el peligro y lo disipa claramente:

El principio configurador de los rasgos de identificación cultural no se encuentra ni en la “tierra” (telurismo), ni en la “sangre” (racismo), ni siquiera en el “legado” (tradicionalismo), sino en [...] un sujeto [...]. Atendiendo a la conservación y crecimiento de ese sujeto –a saber, el hombre latinoamericano como realidad plural– se determina la sustantividad o adjetividad de los rasgos de identificación. Con lo que venimos a querer decir que hay modos identificadores que hacen a la totalidad de formas de objetivación, a los que llamaríamos “básicos”, y otros “ligeros” que integran el decorado y que son aquellos a los que

Con lo anterior, Roig señala que la identidad cultural del sujeto latinoamericano (plural, diverso, pero que en esa diversidad y pluralidad manifiesta históricamente proyectos de unidad) se hace manifiesta en todas sus formas de objetivación, en todos los productos culturales generados por su actividad, pero sobre todo en las que llama formas “básicas” de objetivación, que son tales porque sirven de mediación entre ese sujeto y todas sus restantes objetivaciones. Esta función de mediación es la propia del lenguaje y de las formas expresivas que lo entrañan: las prácticas discursivas en general y, dentro de ellas, en el caso que nos ocupa, las que ha ejercido y ejerce el “escribir y pensar desde la emergencia”, esto es, nuestra filosofía, la de Nuestra América.

El ensayo como forma discursiva, con énfasis pedagógico, ético, estético y político, congenia estupendamente con la principal tarea del filosofar latinoamericano: acompañar la emergencia de un sujeto colectivo, que se identifica y afirma como un “nosotros”, valora su cultura y su manera de vida y considera valioso ocuparse de sus cosas y de sí mismo. Al mismo tiempo, el ensayo se presta, por sus características, a poner de manifiesto la profunda “antropología de la emergencia” de ese sujeto como la raíz histórico-social de sus variadas y plurales identificaciones, expresadas en sus luchas, revueltas y resistencias.

Forma y contenido se complementan y potencian. Y ambas convienen al propósito del sujeto que se afirma y reconoce a través de ellas. Ocuparse de lo propio y

ensayar nuestra identidad es, según Roig, la principal tarea de nuestra filosofía y qué mejor que hacerlo desde la forma lábil, expresiva de la interioridad, autorreflexiva, crítica de los dogmatismos, consciente de la historicidad del discurso, alejada del formalismo, directa y preocupada por la comunicación con el otro, por la formación ética, política y pedagógica, que es el ensayo.

## Referencias

Fernández Retamar, Roberto (1974). *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. 20 ed. México: Diógenes.

Gaos, José (1943). “Significación filosófica del pensamiento hispano-americano (Notas para una interpretación histórico-filosófica)”. En: *Cuadernos Americanos VIII* (2). México, pp. 63-86.

Hegel, G. F. W. (1970). *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Barcelona: Zeus.

Rawicz, Daniela (2003). *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*. Simón Rodríguez y Domingo F. Sarmiento. México: Universidad de la Ciudad de México.

Roig, Arturo (1984). “Notas para una lectura filosófica del siglo XIX”. En: *Revista de Historia de América* (98). México, pp. 140-167.

Roig, Arturo (1986). “El Siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas”. En: Paladines, Carlos (coord.), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX* (pp. 127-140). Quito: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

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

Roig, Arturo (1995). “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”. En: *Prometeo I* (2). Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 14-17.

Roig, Arturo (2001). *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia.

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

Roig, Arturo (2008 [1994]). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego.

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

## (Endnotes)

1 “América cae fuera del terreno donde, hasta ahora, ha tenido lugar la historia universal. Todo cuanto viene ocurriendo en ella no es más que un eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena” (Hegel, 1970: 110).

2 Aspecto este del sujeto que sí está presente en Hegel, particularmente en su referencia al “pueblo” como dimensión histórica concreta en la que debe producirse el comienzo de la filosofía. Por eso Roig sostiene que las afirmaciones hegelianas del sujeto “no implican una reducción a la mera subjetividad, en cuanto que el individuo lo es en la medida en que se reconoce a sí mismo en lo universal y

en cuanto la filosofía necesita (*müssen*) además de la forma concreta de un pueblo (*die konkrete Gestalt eines Volkes*)” (2009: 11).

3 Según Roig, el único modo que concibe Hegel para pensar el futuro es como *futuro sido*, como el momento dialéctico que ya estaba contenido en el momento anterior, y que solo puede apreciarse *a posteriori*, cuando “ha sido”, cuando ha fenecido. “El resultado de todo esto ha sido la supeditación de la historia de la filosofía rigurosamente a los esquemas de una lógica, donde se creyó poder someter toda forma de pensamiento a la necesidad silogística [...]. Tal es la tesis de la filosofía como ‘saber de lo acaecido’ que, en relación con la exigencia de necesidad y el rechazo de la contingencia, funda la negación de la posibilidad de toda forma de saber conjetural [...]. Se trata sin más de un movimiento ontológico de carácter circular, cuyo sujeto es el Espíritu que, en cada una de sus ‘caídas’ en la temporalidad, se confirma en su mismidad absoluta. Y por esto mismo, la filosofía no puede ser ni un progreso en sentido lineal ni menos aún, anticipatorio. Toda novedad surge dentro de los férreos marcos del sistema” (2009: 105). A diferencia de Hegel, a Roig le interesa la posibilidad de pensar el futuro en sentido fuerte, como lo nuevo, como lo absolutamente otro en relación al presente, como un quiebre radical en la historia.

4 Cabe aclarar que el texto de Roig citado fue escrito cuando todavía estaban plenamente vigentes las leyes de impunidad (1986 y 1987) y los indultos (1991), que impedían el juicio a los militares que participaron en el genocidio perpetrado durante la última dictadura militar (1976-1983). Esa legislación recién fue derogada en 2004,

más de diez años después de la publicación de estas páginas.

5 Gaos prefiere hablar de “hispanoamérica” porque incluye en ese concepto a su patria de origen: España.

6 “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” (Roig, 2008: 147).