

Arturo Roig, filósofo de Nuestra América

María Luisa Rubinelli
Universidad Nacional de Jujuy

Resumen:

Arturo A. Roig es un pensador cuyo estudio se torna insoslayable por sus aportes a la filosofía latinoamericana. En el presente trabajo nos ocupamos de algunas categorías propuestas por el autor, que muestran su riqueza al posibilitar indagar aspectos centrales del pensamiento de Nuestra América. Tales son, entre otras: a priori antropológico, antropología de la emergencia, moralidades emergentes, universo discursivo, dignidad plena (en sentido martiano), las tres figuras del ego moderno europeo. La densidad de análisis que las mismas promueven incitan a releer críticamente a los clásicos de la filosofía europea, a fin de elaborar contextualmente un pensamiento propio, alternativo y emancipador.

Palabras clave: Arturo A. Roig, filósofo crítico de Nuestra América, pensamiento alternativo, emancipación.

Arturo A. Roig, como filósofo y como persona ha sido capaz de sostener la coherencia entre su trayectoria profesional y su propia vida. Ello le ha significado enfrentar sucesos y momentos dolorosos, como el exilio durante la última dictadura, la ausencia de colegas de la Facultad en que ejerció no sólo la docencia sino también la gestión, secuestrados y asesinados durante ese terrible período.

Sin embargo, siempre ha mantenido vivo su compromiso con los sectores más desfavorecidos de nuestros pueblos latinoamericanos, con quienes ha hecho causa común a lo largo de su vida. Una expresión de ese compromiso fue su

elección de un país latinoamericano (Ecuador) para exiliarse y desarrollar su labor.

La experiencia de desarraigo y de trabajosa construcción de un nuevo lugar-hogar no lo acalló, y a su regreso al país -en 1984 - los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo fueron testigos de ello, al oírlo exhortar:

Arranquemos a Coatlicue, la diosa devoradora de corazones humanos, de nuestro corazón. Necesitamos una teoría de la crítica: no tengamos miedo de hablar de ideologías, por lo mismo que en ellas anidan los ídolos, en ellas vive Coatlicue. No temamos decir que la filosofía es un saber de sospecha y de denuncia, de sospecha de la maldad y de denuncia de la perversidad. No temamos pensar en la filosofía que sea filosofar con los no - filósofos, más allá de los ámbitos de una universidad que ha sido encerrada en sí misma, por el temor generado desde afuera y por el temor generado desde dentro. Pensemos en un pensar auroral y dejemos definitivamente todas las filosofías del búho ... el búho de Minerva es un pájaro embalsamado. El país nos espera, las clases marginadas y explotadas nos esperan; América Latina nos espera. Empecemos una nueva aurora, aún cuando hayamos dejado desgarradas nuestras carnes -y tan dolorosamente- en este camino que vamos llevando (Roig, 1984)

Su análisis del pensamiento moderno señala la complejidad del mismo, mostrando la imbricación entre los distintos aspectos que encierra la concepción del sujeto que en él se hace presente. Así, la afirmación del *ego cogito* cartesiano, lleva implícito otro aspecto que le es complementario e inherente: el *ego conqueror* que, simbolizado en la figura de Hernán Cortés, expresa el proceso de dominación del mundo no europeo y, en especial - en nuestro caso- de América Latina. Tal vez se encuentra más explícita esta idea en Bacon, quien sostiene

Véase qué gran diferencia existe entre la vida de un hombre del país más culto de Europa y la del de una región salvaje de la Nueva India, y se concluirá que están tan lejos entre sí que pudiera decirse con razón que el hombre es Dios para el hombre...y esta diferencia no es obra del suelo, del cielo, ni de la raza, sino exclusivamente de las artes (Bacon, 1973:92).

Del conocimiento -cuya producción es requerida por el proyecto de la burguesía de su tiempo - es excluida la sub-humanidad, que -incapaz de tal desarrollo de las artes-, permanecerá en una relación de pasiva y absoluta dependencia respecto a Europa. Con lo cual, la relación con el salvaje colonizado descansará en el reforzamiento de su exclusión de la civilización, la contemplación de los beneficios que desde la misma le son negados, y la transmisión del mensaje de esa convicción de inferioridad congénita, a sus semejantes.

Se trata de modos de afirmar una identidad (europea) que se complementa con otro *ego* contemporáneo y

consustancial con ellos, que tampoco fue ajeno a la realidad americana, el *ego imaginor* de los utopistas...La naturaleza, el mundo colonial y...la propia sociedad europea y su proyecto, quedaban en manos de un sujeto cuya identidad se ejercía como diversas formas y niveles de dominio, desde lo real hasta lo imaginario (Roig, 1994: 40).

Ego cogito, conqueror e imaginor, tres figuras que conforman al sujeto europeo de la modernidad, y que - durante el proceso de la primera independencia latinoamericana- serán resignificadas y asumidas desde los pueblos latinoamericanos, en busca de su propia afirmación identitaria a través de las luchas independentistas y de la proyección de utopías concretas de liberación. Son tres figuras fecundas que se nos ofrecen como instrumentos de análisis de los discursos de sectores dominantes -o que pretenden serlo-

al interior de nuestros propios pueblos, en la actualidad, y de los procesos históricos por ellos transitados.

Al ser deshistorizadas, las versiones convergentes de ese *ego* europeo moderno adquieren carácter ontológico, por lo que es necesario realizar la tarea de ubicarlas en el contexto de su aparición, para producir su historización y desocultar su carácter ideológico, desmontando los supuestos naturalizados a lo largo de procesos históricos de larga duración. Valga como ejemplo el “mandato civilizatorio” (versión moderna del mandato evangelizador) profusa y extensamente invocado como legitimación de la dominación de las ex colonias americanas y africanas por los ex imperios europeos. Mediante ese ejercicio de la sospecha y la contextualización es posible recuperar al “otro” no europeo como sujeto de su propia historia, despojándolo del carácter de objeto pasivo, sumiso e incapacitado de elaboración de ideas propias que le es adjudicado. Es por ello necesario participar en la gestación de una segunda independencia de Nuestra América, afirma Roig, retomando la categoría de José Martí. Pero, refiriendo el término independencia a la dimensión política, recupera el de “emancipación mental”, para aludir a la necesidad de superar “hábitos heredados de servidumbre [y] opresión” (Roig, 2007:43 y 45) funcionales a las formas del capitalismo trasnacional y sus políticas económicas de dependencia. Otra categoría (la de dependencia) que propone retomar para el análisis de nuestra historia y de nuestro presente.

La tarea de someter a riguroso análisis categorías centrales en la construcción del pensamiento hegemónico de la modernidad europea, deconstruyéndolas para someterlas a crítica desde Nuestra América, recorre toda la obra de Roig, dejando una profunda huella en la historia de las ideas latinoamericana. A su vez, es una tarea que -por no estar concluida- requiere empeñar cada vez más esfuerzos para asegurar su continuidad. Tarea que podemos relacionar con lo

que De Sousa Santos denomina la construcción de “una epistemología del Sur”, en tanto distinción de

prácticas de conocimiento que permitan intensificar la voluntad de transformación social... [diferenciando] prácticas de colonización para sintonizar mejor las prácticas que se les deben oponer (De Sousa Santos, 2009: 13).

Y en ese camino también empeñan esfuerzos representantes del llamado pensamiento decolonial, aunque – tal vez por un exceso de ejercicio crítico a veces falto de contextualización apropiada- no siempre acierten a reconocer los avances previos realizados en ese sentido por otros pensadores, o a explicitar los criterios puestos en juego en sus propios análisis acerca de la obra de aquéllos.

En la obra roigeana, un aspecto especialmente fecundo es la consideración del lenguaje en sus formas históricas concretas, asumido como forma de definición de un modo cultural de existencia, un modo de objetivación del sujeto que opera y se organiza a partir de la vida cotidiana. Para Roig, el sujeto ejerce auto-identificaciones culturales, sociales y políticas al concebirse a sí mismo como social e histórico. Es un sujeto plural, en tanto existe diversidad cultural, pero también diferencias y desigualdades no sólo entre unos pueblos y otros, sino al interior de cada uno de los pueblos. El sentido positivo de la diversidad cultural estará dado por la presencia de diferentes aportes que conforman el capital cultural de América Latina, pero requiere el desarrollo de una *antropología de la emergencia* desde la que sea posible rescatar lo episódico, la discontinuidad que irrumpe en la historia cuando esporádicamente ese sujeto social que reclama ser reconocido, hace visibles las contradicciones, conflictos y fisuras de la sociedad, en relación con los diferentes lugares y personajes en ella investidos de poder. Esas irrupciones discontinuas forman parte de la continuidad de la lucha de

estos pueblos por su propia dignidad, y son las huellas de lo que Roig denomina “dialéctica discontinua” (Roig, 1994: 119). Identificar, seguir, analizar e interpretar esas huellas es una de las tareas fundamentales de la historia de las ideas latinoamericana porque están directamente relacionadas con demandas de reconocimiento de la dignidad, la que se constituye en legítima necesidad primera de todo ser humano, en tanto “la *dignidad* juega como un principio ordenador y de sentido tanto de las necesidades, como de los modos de satisfacción de las mismas” (Roig, 2002: 117). Roig niega que el criterio para determinar el nivel de satisfacción de las necesidades se limite al reaseguro de tan sólo el nivel de subsistencia, a través del acceso a productos necesarios para la conservación de la vida biológica, reducción operada desde la concepción neoliberal, en que desde una lógica de mercado, las necesidades son subordinadas a las satisfacciones, lo que no sería más que una forma de “inmoralidad profunda” (Roig, 2007:43).

Las morales emergentes de grupos humanos que demandan ser considerados como “fines” en sí mismos, hacen de la protesta su modo de irrupción histórica. De esta manera la cuestión de la satisfacción de las necesidades cobra una dimensión ética, por lo que se hace preciso considerar la necesidad de la “dignidad plena”, que siempre implica como presupuesto la dignidad de la humanidad toda. Esa moral de la emergencia es entendida como propia de nuestros pueblos latinoamericanos” de la que es posible desentrañar principios teóricos que la sustentan, pero que se caracteriza por ser una moral vivida.

Sus principios son fruto de una praxis que ... se ha expresado fundamentalmente como proyecto de liberación ... [buscando] afianzar y consolidar su autonomía social, política y cultural ... [Pero también tienen] relación directa con la concentración mundial del poder tecnológico e industrial, en medio de un

proceso de irracionalidad creciente (Roig, 2002: 78).

La antropología de la emergencia que nos propone encierra sentido moral, “político, económico y... social” y se relaciona con “un ejercicio vivo de la *función utópica* y una afirmación de *alteridad* como lo no comprendido en los marcos de una lógica imperante, expresada como *resistencia*” (Roig, 2002: 110, 111). Recupera así la potencialidad de la diversidad que nos constituye y del disenso como dimensión práctica de la utopía proyectiva que caracteriza a la filosofía latinoamericana. El reconocimiento de nuestra diversidad nos requiere una práctica permanente de desocultamiento de prejuicios y discriminaciones, así como de reflexión acerca de nuestras relaciones con los otros, a partir de la cotidianidad. La valoración positiva y el reconocimiento de la complejidad y conflictividad presentes en la cotidianidad como dimensiones autoconstituyentes de nosotros mismos como sujetos históricos concretos, no deben quedar invisibilizados tras estereotipos homogeneizantes, funcionales al ejercicio de formas de dominación.

Al formular su *a priori antropológico*, como un “ponerse” a sí mismo, en tanto sujeto plural, como tema de la reflexión, reclama la necesidad de asumirnos como valiosos desde la propia cotidianidad, en tanto en y desde ella cada *nosotros* se gesta a sí mismo. Esa tarea se desarrolla en la historicidad, e implica dar cumplimiento al deber de conocernos a nosotros mismos, lo que constituye un saber de liberación que excede a la filosofía, incluyéndola. Esa afirmación es *a priori* en tanto punto de partida que sustente la construcción de normas que legitimen el auto-reconocimiento y auto-valoración de la dignidad humana como fundamento de toda praxis política, social y cultural; es antropológico, en tanto profundamente humano, y cobra sentido en tanto histórico, por lo que es contingente. En sentido concordante, Dussel sostiene

que los presupuestos de carácter normativo, no se pueden plantear en una comunidad de la comunicación o “totalidad” que no incorpore a los excluidos porque “el Otro oprimido y excluido no es una realidad formal vacía: es un mundo pleno de sentido, una memoria, una cultura, una comunidad...como realidad re-sistente” (Dussel, 1994: 87).

Pero para Roig, el *nosotros*, construido en el devenir de la sociedad como ente histórico-cultural, desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado social y epocalmente, desde el cual se juega toda identificación y por tanto la afirmación del sujeto, requiere una profunda actitud crítica (Roig, 1981: 21, 22,198). La fuerza del *a priori* reside en su carácter de punto de partida de la afirmación de la dignidad plena de todo ser humano “como principio ordenador de toda existencia” (Roig, 2002:119), rechazando la posibilidad de que ello sea puesto en cuestión. Denuncia así a

las ideologías justificatorias de las relaciones de dominación,... [que vienen a establecer] una incompatibilidad entre lo que ...[presentan como] dos órdenes disociados, el del ser y el del tener, el del alma y el del cuerpo, el del sujeto puro y el del sujeto empírico, el de la fuerza y el derecho, el del significado y el significante,...a costas del ocultamiento de la tenencia, la corporeidad, la empiricidad, la emergencia social y la palabra (Roig, 1981: 202).

Pero “el principio del valor intrínseco del ser humano, no es excluyente respecto al ... valor propio de todo ser vivo. La dignidad sería el modo como los seres humanos... [lo practican] en la medida en que no supone derechos de destrucción y degradación de la naturaleza”(Roig, 2002:28). Siendo el ser humano parte del orden inmanente a la naturaleza, éste incumbe intrínsecamente a la condición humana, y por tanto a su responsabilidad en relación con el mismo, que requiere de respeto y preservación, constituyéndose ello en un aspecto de la lucha por el logro de

la dignidad humana misma. Al incluir a la naturaleza en la lucha por la dignidad humana, nos hace responsables del “reconocimiento de la dignidad de todo otro” (Roig, 2002:132). Ni el hombre ni la naturaleza deben ser entendidos como “recursos” disponibles para su instrumentación, con lo que se enfrenta a la concepción instrumental de la modernidad y a los postulados neoliberales. Podemos señalar aquí una coincidencia con Ricoeur, quien -siguiendo a Sen- propone el reconocimiento de la capacidad de todo ser humano como parámetro para la evaluación del nivel de justicia social vigente en cada sociedad.

Rechazando la categoría deshistorizada y homogeneizante de naturaleza en tanto conjunto de objetos-recursos, Roig demanda su reconocimiento de necesaria dimensión de nuestra humanidad, con lo que -rechazando su carácter externo y ajeno supuesto por la modernidad europea-, la naturaleza es asumida como intrínseca a nuestra humanidad.

La moral de la emergencia antes mencionada, que se expresa como cuestionamiento de las exclusiones generadas por el ordenamiento de la eticidad establecida, suele explicitarse a través de conflictos en que se hace posible identificar múltiples voces que generalmente son silenciadas desde el orden regulador. Es entonces necesario explorar la diversidad del universo discursivo de un grupo o comunidad recurriendo a la intertextualidad en que se generan las redes de sentidos gestadas diacrónica y sincrónicamente por ese grupo, haciendo lugar a formas discursivas y no discursivas diferentes, expresadas mediante códigos diversos y respondiendo a valores muchas veces contradictorios, sustentados en posicionamientos ideológicos diferentes. Y ello a fin de no reproducir concepciones totalitarias y excluyentes del saber. La narratividad en sus diversas dimensiones, incluyendo los relatos populares orales, los relatos mitológicos de los distintos pueblos, la poesía popular, y todas las

expresiones simbólicas de diversas formas identitarias, son considerados así textos a ser analizados filosóficamente. Los textos son leídos como expresión metafórica, en que emergen personajes, posicionamientos y valores en conflicto. Las diferentes dimensiones que juegan en el análisis promueven su consideración como discursos vivos de grupos socio-culturales que expresan conflictividades permanentemente presentes en toda comunidad, que al ser evaluadas como positivas o negativas por distintos grupos, ponen en juego diversas estrategias en las cuales están en juego valores y principios que promueven nuestra reflexión crítica en torno a aquellos que son habitualmente presentados como supuestos legitimados y no cuestionados.

Desde una mirada epistemológica, y en términos de De Sousa Santos, sería entonces posible hacer surgir las ausencias, las voces descalificadas y silenciadas por el discurso canonizado como expresión de la verdad única, plasmada en la concepción moderna de la ciencia (De Sousa Santos, 2009: 82).

Sin descalificar a esa ciencia –como tampoco lo hacen Arturo A. Roig ni Boaventura de Sousa Santos- Fornet Betancourt anota como una tarea que compete a la filosofía latinoamericana, impulsar el diálogo con otras formas de filosofar y de pensar no encerradas en los límites de la modernidad capitalista europea, a fin de que aporten su fuerza a los procesos de intermundialización en la búsqueda del equilibrio epistemológico y social necesario, alimentado por expectativas de construcción del diálogo intercultural (Fornet Betancourt, 2004: 119, 120).

Ahora bien, Roig nos plantea como problema la factibilidad de construcción de esa interculturalidad:

¿Cuáles son las relaciones de “interculturalidad” que se podrían generar dentro de la heterogeneidad cultural de una sociedad capitalista, en la que nos encontramos con una “sociedad de consumo” que practica una “cultura del consumo”, y una “sociedad marginal” que ha

desarrollado una “cultura de la pobreza”? ¿será posible una autocrítica cultural que parta de las mismas culturas para alcanzar alguna forma de interculturalidad?, ¿pero tendrá sentido? (Roig, 2004: 163, 164).

Con estas afirmaciones no cuestiona la necesidad de avanzar hacia formas más justas de convivencia, sino las posibilidades de que ello ocurra en los marcos de una sociedad organizada desde cánones capitalistas. Y es que esa filosofía intercultural deberá ser entendida como conjunto de voces dentro de un universo discursivo en que se manifiestan presencias y ausencias, siendo éstas expresión de la conflictividad social.

La interculturalidad implica así una necesaria transgresión de fronteras y la problematización tanto en dimensiones intra como inter culturales, basadas en el reconocimiento de posibilidades de apertura que el diálogo genere, a través del intento de comprensión del otro. Transida por el requerimiento de la acción conjunta y solidaria, supera el afán de un desinteresado conocimiento de los otros y sus culturas, la tolerancia pasiva y la coexistencia pregonada por el multiculturalismo para constituirse en una forma de pensamiento alternativo como el postulado por Arturo Roig (2006: 11), en que se haga posible considerar a los diversos sujetos, y rescatar los esfuerzos ya realizados en la búsqueda y gestación de posibilidades más humanas, y por tanto más dignas y justas para todos, frente a los discursos pretendidamente únicos y universales.

Pero, en tanto la interculturalidad pregonada una pretensión liberadora, deberá hacerse cargo de abordar el tratamiento de las profundas asimetrías económicas, sociales y políticas que tienden a profundizarse y a naturalizar cada vez más la imposibilidad de participación de los sujetos sociales más desposeídos, entre los cuales se destacan los pueblos

indígenas que –aunque no sean los únicos sectores empobrecidos-, son generalmente los más excluidos, así como la población afrodescendiente²⁶.

Para que sea posible generar diálogos interculturales en el sentido en que lo hemos entendido, es imprescindible significar las ausencias mencionadas por Roig, desde las voces de quienes las protagonizan expresando formas de moralidades emergentes alternativas y cuestionadoras del orden actual.

Bibliografía

- Bacon, Francis. Fragmento de *Novum Organum*, Göhre E. (Selecc.) en 1973. *Método científico y poder político. El pensamiento del siglo XVII*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Castro-Gómez, S. 1998. “Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de ‘lo latinoamericano’” en Follari, Roberto y Lanz Rigoberto (comp.): *Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina*. Caracas. Editorial Sentido.
- De Sousa Santos, B. 2009. *Una epistemología del sur*. México. CLACSO-Siglo XXI.
- Dussel, E. 1994. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México. Siglo XXI.
- Fornet Betancourt, R. 2004. “Perspectivas de diálogo y acción mancomunada” en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid. Trotta.
- Ricoeur, P. 2004. *Caminos del reconocimiento*. México. FCE. Trad. 2006.
- Roig, A. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México. FCE.

- 1984. Palabras ante la Asamblea de estudiantes convocada por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- 1994. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. T I y II. Bs. As. Centro Editor de América Latina.
- 2000. “Filosofía latinoamericana y ejercicio de la subjetividad”. Conferencia. Universidad de Playa Ancha. Chile.
- 2002. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza. EDIUNC.
- 2004. “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana” en Fornet-Betancourt, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid. Trotta.
- 2006 “A manera de prólogo. Hacia una acotación teórico-crítica del pensamiento alternativo como esperanza” en Biagini H y Roig A. (directores) *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)* Tomo II. Buenos Aires. Biblos.
- 2007 “Necesidad de una segunda independencia” en Biagini, H. y Roig, A.A. *América Latina hacia su segunda independencia*. Buenos Aires. Aguillar. Altea, Taurus, Alfaguara.

²⁶ Si bien son numerosos los tratados internacionales y leyes nacionales que tienden a asegurar específicamente el ejercicio de los derechos indígenas, abundan los ejemplos de desconocimiento culpable y de transgresión de los mismos por parte de los gobiernos latinoamericanos.

