

FILOSOFÍA

La encrucijada de Rocinante

Antropología de la emergencia
y hermenéutica crítica en Arturo Roig



Gerardo Oviedo

EDIFYL

Colección Conocimientos

LA ENCRUCIJADA DE ROCINANTE

Gerardo Oviedo

**LA ENCRUCIJADA DE
ROCINANTE**

**ANTROPOLOGÍA DE LA EMERGENCIA
Y HERMENÉUTICA CRÍTICA
EN ARTURO ROIG**

Colección Conocimientos

EDIFYL

La encrucijada de Rocinante: antropología de la emergencia y hermenéutica crítica en Arturo Roig / Gerardo Oviedo; Editado por Juan Barocchi; Prólogo de Yamandú Acosta. - 1ª ed. - Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2026.

Libro digital, PDF - (Conocimientos / Guzzante, Mariana; 1)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-774-450-1

1. Filosofía. 2. Hermenéutica. 3. Antropología. I. Barocchi, Juan , ed.

II. Acosta, Yamandú, prolog. III. Título.

CDD 100

EDIFYL - Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras,

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

editorial@ffyl.uncu.edu.ar

<https://ffyl.uncuyo.edu.ar/edifyl/>

ISBN 978-950-774-450-1

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723.

Encargados de la presente edición

Edición: Juan Barocchi

Diseño de tapa y maquetado: Carla Calabrese



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

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

A Vivi, siempre
(por nuestro primer viaje a Mendoza
para conocer a Arturo Andrés Roig,
en un Duna gasolero
y cenando un sánduche
en una pieza barata, 2003...).

A Carlos Pérez Zabala, *in memoriam*
(por confiar en mí, y por su ejemplo).

A Marisa Muñoz y a Dante Ramaglia
(por todos estos años de amistad,
y los que restan).

ÍNDICE

Prólogo | YAMANDÚ ACOSTA

Hermenéuticas emergentes y espíritu de ensayo 11

1. Senderos en el retamar 45

Hermes cabalgando con Rocinante 46

Fuerza pragmática y forma referencial: un círculo filológico 48

Orillando el sentido del mundo 56

Un Quijote transmigrado y reencarnado 62

Retórica de la sátira 67

Un escorzo programático: «Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética» (1993) 73

De «Tercer Mundo» a Norte-Sur: categorías sociales del *ego imaginor* 93

2. Alteridad y novedad en las objetivaciones aurorales 106

Rehabilitación de la tesis hispanoamericanista de José Gaos 107

Filosofía matutina, historia de las ideas y poder antropógeno de las manos y las palabras 115

Reconstruir *lo nacional* asediado en América Latina: integracionismo federativo, pluralismo igualitario, regionalismo universalista y cosmopolitismo situado 124

Reconducción antropológica de la pregunta por el *Ser* 130

3. Hermenéutica latinoamericana

***ancilla emancipationis* 135**

Nuevo, distinto, propio: una constelación terminológica de la moral emergente contra el egoísmo racional 136

Dignidad, rectitud, contingencia y universalidad 146

Habla y diferencia: de la *situación ideal de diálogo* a la *situación ideal de trabajo* 153

Signo y significación en la constitución del símbolo 158

Mordiscos metafóricos y reversión discursiva 164

Grados de recodificación y palabra-símbolo 174

Análogo barroco 184

El son alegórico: sentido de performatividad y estructura ilocucionaria 194

Contextualidad discursiva históricamente densa, regreso productivo del texto en el presente y formaciones identitarias de narratividad 204

Praxis de lectura, lectura como praxis: posición de comunicación, salto translingüístico y enunciación prescriptiva 215

Políticas de la filosofía, núcleo epistémico e historia subterránea 222

4. Una antropología hermenéutica de la recepción latinoamericana, entre Calibán y Antígona 232

Legado cultural y autoafirmación del sujeto: de las superposiciones acumulativas a las endogenaciones creadoras 233

La fenomenología transcultural de la Destrucción de las Indias en las huellas de Fernando Ortiz 250

La experiencia trágica de las Madres de Plaza de Mayo como forma de una nueva eticidad 258

- Excursus. Ricardo Salas Astraín y Zulma Palermo: dos recepciones de la obra de Roig en clave hermenéutica 268**
El puesto de la Hermenéutica en el *rearme categorial* 269
Hermenéutica en la antropogénesis orillera 276
- 5. Ontología de lo posible. Esperanza desesperanzada y mundanidad alternativa 281**
El modo de la expectativa al despuntar el sol: de lo utópico como función antropológica 282
Los nombres de nuestra América y sus proyectos de liberación 302
Modernidad, descentramiento y conciencia de la dependencia 324
- 6. El arte de la interpretación (I). Arturo Roig, lector del *Facundo* de Sarmiento 348**
Una filosofía-literaria latinoamericana 349
El rostro de Jano del *Facundo* como filosofía/ensayo 353
Semiótica emergente: leer una realidad cifrada en significantes de significados segundos 366
La «terceridad» dialéctica plebeya 380
- 7. El arte de la interpretación (II). Arturo Roig, lector de Carlos Astrada 388**
Giro existencial y léxico liberacionista 389
Desprenderse de la omnipotencia de la Autoconciencia 395
Liquidación del platonismo y lectura progresista de Nietzsche 408
Más allá de las fuentes mítico-telúricas 417
Una implicación narratológica 424
Afinidades electivas y afinidades analógicas 428

**Excurso. Pero, ¿existe la «filosofía argentina/
latinoamericana»? Apostilla a una tradición
contenciosa 449**
Filosofemas asincrónicos: leer y valer 450
Los efectos del contorno: recepción traductora y pregnancia
por la práctica 459
Aventura americana, comienzo rioplatense: a vueltas de
Alberdi 476

**8. Hacia una relectura del momento socialista-libertario en la
moral de la emergencia. Notas para un diálogo filosófico-
político entre Arturo Roig y Horacio González 495**
¿Regreso al Socialismo Utópico? Una deriva
cuasi-anarquista en el humanismo sureador roigiano 496
Recepción situacionista: de la profesionalidad derivativa al
vitalismo cultural 506
Entre 1810 y 2001: de la «otra revolución» independentista
popular a la «democracia primitiva bajo las
araucarias» 518
Natalidad *desde abajo* y virtualidades irrupcionales 534
Con la Razón comunicativa, contra el eurocentrismo
instrumental 552
Leyendo entre buzos y pescadores. Rompiente receptora y
deglución textual: una hipótesis figurativa 569

Bibliografía 605

Sobre el autor 636

PRÓLOGO

Hermenéuticas emergentes y espíritu de ensayo

YAMANDÚ ACOSTA¹

Gerardo Oviedo me ha hecho el honor de invitarme a redactar el prólogo a este libro, invitación que, no obstante los desafíos que suponía, acepté inmediatamente antes de leerlo. Así fue por tratarse de alguien muy próximo a Arturo Andrés Roig, con quien, además, compartí una visita a la casa de nuestro maestro común en Mendoza tal vez un año antes de su fallecimiento y, fundamentalmente, por tratarse de un libro en el que con centralidad Roig se hace presente. No solamente por Roig, sino

1 Yamandú Acosta (Montevideo, 1949) es Profesor de Filosofía y Magíster en Ciencias Humanas con opción en Estudios Latinoamericanos. Actualmente, se desempeña como docente libre en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República e investigador activo Nivel II en el Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay. Anteriormente, fue Profesor Titular y Director del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de dicha facultad, así como del Instituto de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho, en régimen de dedicación total en la misma universidad. A lo largo de su trayectoria, ha publicado numerosos artículos, capítulos y libros en las áreas de la filosofía, la historia de las ideas y los estudios latinoamericanos. Entre sus obras, destaca *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil* (Montevideo, 2003), libro que recibió el Premio Pensamiento de América «Leopoldo Zea» del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (México, 2004) y que tuvo una segunda edición en 2006. Para más información, su ORCID es <https://orcid.org/0000-0001-8345-8786> y su correo de contacto es yamacoro49@gmail.com.

por nuestro pensamiento, el de nuestra América, me sentí muy comprometido con el esfuerzo de Oviedo de hacerlo presente.

La lectura no ha hecho sino confirmar la hipótesis de los desafíos, pero también ha justificado plenamente el haberlos asumido. Me ha abierto la oportunidad de participar desde el lugar de prologuista de la «aventura de encrucijadas» en que el autor se embarca y nos embarca a sus lectores, no solamente como tales lectores, sino también —propongo— como compañeros de aventuras de Arturo Andrés Roig, motivándonos a continuarlas desde algunos de sus futuros posibles. Ante todo, es un privilegio participar de esta aventura de «cabalgar con Rocinante» a través del libro con que Gerardo Oviedo hace visibles «hermenéuticas emergentes» en las tramas y trayectorias del «espíritu de ensayo», expresión que se refiere no solamente a un modo de la escritura, sino fundamentalmente al modo de vivir de que Roig ha dado testimonio.

Este prólogo no ha sido posible sino a través de la lectura del cuerpo del libro que se despliega a continuación. Sin libro sobre el que trabajar no hay prólogo posible, aunque sin prólogo el libro igualmente se sostiene en su enunciación original. El libro hace posible el prólogo, pero no hay reciprocidad. ¿Para qué un prólogo si no le agrega al libro en cuanto tal ningún valor?

El objeto del prólogo es el libro, pero su objetivo es —o pretendo que sea— presentarlo a quienes en principio se disponen a leerlo, para alentar esa inicial disposición, dando testimonio de que los esfuerzos de atravesar los desafíos que su lectura supone se ven recompensados por el disfrute de las aperturas intelectuales, hermenéuticas, existenciales y espirituales que este libro magistralmente escrito vehiculiza.

Este es un nuevo libro sobre Arturo Andrés Roig, posiblemente el tercero que abarca el conjunto de su obra. Le preceden los trabajos de Carlos Pérez Zavala, *Arturo A. Roig. La filosofía*

latinoamericana como compromiso (1998, segunda edición corregida y aumentada en 2005), y de Horacio Cerutti-Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando* (2009), ambos incluidos en la bibliografía de esta obra. No es casual que este libro esté dedicado *in memoriam* a Carlos Pérez Zavala, así como a Marisa Muñoz y Dante Ramaglia; los cuatro fueron discípulos directos de Roig en distintas generaciones.

Este libro de Gerardo Oviedo, quien también es discípulo de Roig —aunque en su caso desde Buenos Aires—, es nuevo no solamente porque sea posterior a los mencionados, sino por objetivar una intención que lo hace muy distinto a ellos. Los libros de Pérez Zavala y Cerutti-Guldberg sobre Roig, ambos excelentes, con sus acentos propios, exhiben el perfil más tradicional de las investigaciones académicas sobre autores relevantes, quienes procuran fundamentalmente dar cuenta de su pensamiento.

La novedad del libro de Oviedo radica en el hecho de que en él se procura interpretar el pensamiento de Roig, pero también de proyectarlo —y de proyectarse Oviedo como lector de Roig y de habilitar la eventual proyección de nosotros como lectores de Roig a través de la lectura de Oviedo— en la perspectiva de la quijotesca *encrucijada de Rocinante* en clave hermenéutica, desde el presente y en relación con él, así como con el pasado y en dirección a futuros otros posibles.

Los ocho capítulos y dos excursos del libro condensan al menos otras tantas «encrucijadas» en que las «hermenéuticas emergentes» se hacen visibles. Ellos dan cuenta de que el «espíritu de ensayo» —por cierto, en cuanto modo de la escritura tan propio de la producción filosófica en nuestra América, pero fundamentalmente en cuanto modo de actuar orientado a quebrar con cualquier tipo de clausura a la humanización de todas y cada una de las expresiones y de las relaciones de lo

humano— atraviesa el libro constituyendo su sentido, el sentido de la liberación, orientación para la transformación del «sentido del mundo» que arraiga confesamente en la *praxis* roigiana.

El primer título del primer capítulo del libro, «Senderos en el retamar», condensa la novedad de esta propuesta: «Hermes cabalgando con Rocinante». «Cabalgar con Rocinante» es el enunciado con que Roig sintetiza y simboliza su peripecia intelectual y humana. Invita a la aventura, pero como para Don Quijote de la Mancha, no se trata de la aventura por la aventura misma, sino de correr los riesgos que ella supone para hacer un mundo mejor. La preocupación intelectual de procurar leer el «mundo del sentido» en los textos, en las personas, en las sociedades, se inscribe en la preocupación humana —de un humanismo crítico radical— por aportar a una transformación humanista del «sentido del mundo» para la cual la lectura interpretativa es la mediación que Roig transita. «Hermes cabalgando con Rocinante», formulado por Oviedo, pone a Hermes en el lugar de Roig, con lo que Roig —el Quijote nuestroamericano— pasa a ser un nuevo Hermes. Sobre Rocinante en suelos de nuestra América, la Hermenéutica despliega potencialidades críticas impensables en su ejercicio académico eurocéntrico tradicional, realizado por otros jinetes sobre otras cabalgaduras.

Se apunta, así, a recuperar las emergencias sociales e intelectuales del pasado, discernir las de hoy y proyectarse en las del futuro, como «fuerza referencial alegórica» que opera a través de una «hermenéutica de las emergencias» en nuestra América. Estas últimas son, entre otras muchas que iremos registrando, expresiones que el libro propone para interpretar el «mundo del sentido» en esas emergencias y en el entrelazamiento del discurso roigiano con ellas, y para apor-

tar a la transformación del «sentido del mundo» de manera consistente con las enseñanzas que arroja la interpretación. Para transformar el sentido del mundo hay que interpretar el mundo del sentido, y por esa mediación, el sentido del mundo; una suerte de transformación hermenéutica desde nuestra América de la tesis XI de Marx sobre Feuerbach que resignifica el papel de los filósofos y la filosofía. Ese sería el desafío para Roig y con él para Oviedo y también para quienes nos sintamos afines a la aventura que nos propone. Para ello —como Roig en cuanto Hermes, o Hermes en cuanto Roig y en Quijote nuestroamericano— debemos aventurarnos a «cabalgar con Rocinante».

Esa aventura pasa centralmente en este libro por interpretar a Roig, su escritura, su filosofía, su compromiso humanista. Para esa tarea, Oviedo hace pie, según confiesa, en dos libros de Roig: *Ética del poder y moralidad de la protesta* de 2002 del que dice «es en verdad mi obra de referencia dentro del corpus textual roigiano» y *El pensamiento latinoamericano y su aventura* de 2008, que es una actualización del texto que con el mismo título Roig había publicado en dos volúmenes en 1994. Este de 2008 tiene como imagen de cubierta *El Quijote de América*, escultura de Sergio Martínez, La Habana, Cuba, fotografía de Elisabeth Roig.

En lugar de buscar en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de 1981 —central en la biografía intelectual de Roig según todos sus lectores reconocemos, Oviedo incluido—, en estos libros posteriores, encuentra las claves para interpretar el conjunto de su obra, incluido el libro de 1981. Esta decisión por sí sola puede explicar en buena medida las novedades de esta nueva lectura de Roig que Oviedo realiza y nos propone.

Recreando preguntas de Patrice Vermeren a propósito de Roig, Oviedo se re-pregunta si Roig es un profesor de filoso-

fía atrapado por una interrogación hermenéutica original del pasado y del presente o el fundador de una filosofía de la liberación que desembocaría en un humanismo crítico. Mi respuesta a la disyuntiva sería que Roig es ambas cosas, que no se excluyen, sino que se complementan potenciándose, aunque ello sea problemático. Oviedo discierne una continuidad complementaria en Roig desde una «Moral emergente» hacia una «Hermenéutica emergente»; no hay ruptura epistemológica en Roig, sino profundización de su moral o antropología de la emergencia en una hermenéutica de la emergencia, que es una mediación necesaria.

Oviedo distingue en la obra de Roig «tres formas de referencia» que atraviesan su discurso: teórico-empírica, ensayístico-performativa y «una poética de ideas», que a su juicio es la que predomina «desde el punto de vista histórico-efectual». Este discernimiento, en la medida en que lo tengamos en cuenta, dado su valor heurístico, puede permitirnos nuevas lecturas, menos lineales, más problematizadoras, arrojando como resultado perfiles de un Roig hasta hoy escasa o nulamente transitados. *Poética de ideas* es la forma de referencia que da identidad al discurso roigiano; habla de la singularidad y fuerza —«ímpetu» según Oviedo— de este al interior del universo del discurso latinoamericano: ni discurso filosófico *tout court* ni literatura de ideas. Desde esa clave, Oviedo intenta y nos invita a compartir, desafiándose y desafiándonos con la incorporación del modelo de «lectura denegatorio-ontológica» de Horacio González, su ensayo de diálogo filosófico-político entre este y Roig, que desarrollará en el último capítulo del libro.

En «Orillando el sentido del mundo» —segundo título del primer capítulo—, Oviedo enuncia algunas tesis de Roig como hermeneuta y de sus distancias críticas con la hermenéutica filosófica. No hay, pues, en Roig una mera recepción de la her-

menéutica filosófica, sino una crítica de sus supuestos e implicaciones, para —enfatisa Oviedo—, desarrollar una Hermenéutica que afina su especificidad en la *praxis* como proceso de interpretación y transformación del sentido del mundo. Dado que Roig piensa y escribe desde la emergencia, Oviedo propone caracterizar su Hermenéutica crítica como *Hermenéutica Emergente*. Con relación a los textos de Arturo Andrés Roig respecto a los de Horacio González es que Oviedo ensaya en este libro el desafío de su «Hermenéutica Emergente del Sur» que requiere «altura cordillerana» y «profundidad barroca», imágenes que pintan la magnitud del desafío.

En «Un Quijote transmigrado y reencarnado», el siguiente título del primer capítulo, el asunto que registra es revisado en Carlos Astrada y Roig. Oviedo termina con cuatro interrogantes, de las cuales uno remite expresamente a estos dos filósofos, acerca de si Astrada y Roig compartieron en la figura del ingenioso hidalgo una apertura utópica de los ensueños libertarios y sus anhelos de justicia en nuestras comarcas sureñas. Esta pregunta, formulada con ostensiva riqueza conceptual y reflexiva, deja abierta la cuestión hermenéutica del «Quijote transmigrado y reencarnado» en nuestra América. En esta tesis, la hermenéutica como «hermenéutica crítica» pasa a ser una suerte de condición trascendental de la «moral de la emergencia». En analogía con una reflexión de Kant, podría decirse que en Roig la «hermenéutica crítica» sin la «moral de la emergencia» sería vacía, pero la «moral de la emergencia» sin la «hermenéutica crítica» sería ciega. Es en tanto que «hermenéutica crítica» que la «moral de la emergencia» podrá decodificar tanto el «mundo del sentido» como el «sentido del mundo» en lo que tengan de opresión y clausura, transformando la clausura en apertura y la opresión en liberación, de acuerdo con la perspectiva roigiana de humanismo crítico nuestroamericano.

Respecto de la lectura, se señala la distinción y articulación entre «*principios fenomenológicos de lectura*» y «*normas metodológicas*» que hacen a la instancia propiamente hermenéutica de esta práctica. En relación con los principios fenomenológicos, se pone el acento en el «*conatus*» de raíz spinoziana, un «*a priori ontológico*» sobre el que Roig fundamentará como su mediación para nosotros los seres humanos, y más específicamente los nuestroamericanos, el «*a priori antropológico*». Se señala la articulación de esta clave de la Ética de Spinoza con aportes de las *Lecciones de filosofía de la historia* de Hegel y de otros del canon filosófico occidental, principalmente del humanismo de Kant y Marx. Filósofos europeos cuyas tesis han de ser articuladas con una postulación ética de José Martí, «a guisa de lema programáticamente rector»: no se lee a Martí desde esos trayectos humanistas del «canon filosófico occidental», sino que este es leído y decodificado en lo que pueda tener de exclusión respecto de nosotros los nuestroamericanos desde José Martí.

Se trata, para los seres humanos, de perseverar en el ser humanamente, es decir, en cuanto seres valiosos o dignos, teniendo en cuenta que dicha dignidad solamente es posible sobre la base del reconocimiento de la dignidad de todo otro. Esto implica recuperar desde nosotros las orientaciones de la segunda fórmula del imperativo categórico de Kant, según la cual la humanidad en nosotros y en cada uno de los otros debe ser tomada siempre como un fin y nunca solamente como un medio.

«De 'Tercer Mundo' a 'Norte-Sur': categorías sociales del *ego imaginor*» se titula el sexto punto con el que se cierra el capítulo. En él se da cuenta del sentido de esa migración categorial en Roig, atinente a la «*Hermenéutica Emergente del Sur*», que él protagoniza como hermeneuta emergente que hace visibles otras hermenéuticas emergentes del Sur que responden

a las hermenéuticas establecidas del Norte renuentes a horizontes interpretativos otros alternativos. El segundo capítulo, «Alteridad y novedad en las objetivaciones aurorales» procede en su primer título a la «Rehabilitación de la tesis hispanoamericana de José Gaos» en cuanto «figura inspiradora del latinoamericanismo filosófico de Roig», tesis que Oviedo sostiene en una argumentación rigurosa y convincente. En su segundo título, «Filosofía matutina, historia de las ideas y poder antropógeno de las manos y las palabras» desarrolla, a partir de la recepción roigiana de Gaos, su comprensión de la filosofía latinoamericana como aquella que tiene como objeto las formas de objetivación de un sujeto y en la que la historia de las ideas latinoamericanas cumple –como la otra cara de esta filosofía– un papel protagónico. «Reconstruir *lo nacional* asediado en América Latina: integracionismo federativo, pluralismo igualitario, regionalismo universalista y cosmopolitismo situado», tercer título del segundo capítulo, es portador desde su mera enunciación de las claves de discernimiento de la cuestión nacional que atraviesa al latinoamericanismo filosófico de Roig, con especial anclaje en la recuperación y relanzamiento del programa alberdiano. Cierra el capítulo, el cuarto y último título «Reconducción antropológica de la pregunta por el *ser*». En él se reflexiona en torno a que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología.

«Hermenéutica latinoamericana *ancilla emancipationis*» es el título del tercer capítulo que, junto al primero que ya hemos considerado y al octavo al que llegaremos al culminar este prólogo, son aquellos en los que tal vez Oviedo realiza sus apuestas más fuertes. El primer punto de este tercer capítulo lleva por título «Nuevo, distinto, propio: una constelación terminológica de la moral emergente contra el egoísmo racional». Aquí se aborda de un modo comprensivo la cate-

ría de «emergencia», central en Roig y en la lectura de su obra que Oviedo nos propone, en la que acentúa las condiciones de «nuevo», «distinto» y «propio» para las emergencias sociales y las emergencias narrativas a ellas correspondientes, que son los correlatos de la moral, la antropología y la hermenéutica de la emergencia de Roig, que enlazan con la cuestión del «*a priori* antropológico» y, por lo tanto, con la de la «dignidad». Desde estos fundamentos se realiza la recepción roigiana del «giro lingüístico», la que lejos de ser una recepción pasiva de sometimiento a la *mainstream* de la filosofía moderno-occidental, es calibanescamente sinérgica entre «búsqueda identitaria» e «impulsos conativos libertarios». En esta recepción calibanésca del giro lingüístico, con acento en el giro hermenéutico, que se da en el marco de la muy señalada «ampliación metodológica» —yo la entiendo como transformación epistemológica con implicaciones metodológicas— de la Historia de las Ideas en Roig, indica Oviedo que la *historia de las ideas* deviene una *teoría del sujeto del discurso*, y de sus respectivas mediaciones semióticas, en la que, por la mediación de la semántica del signo, se abre la perspectiva hermenéutica en la dimensión pragmática que hace a la cuestión del valor social y político de las representaciones intelectuales.

Oviedo nos lleva a reflexionar sobre el sentido de la historia de las ideas en el latinoamericanismo de Roig que remite a la nacionalidad, que se trasciende en la realidad continental por la mediación de la idea regulativa de la *supra-nacionalidad continental*, desde el Sur, que como *locus* de investigación y enunciación aporta los *horizontes de comprensión* que hacen posible «un quehacer no meramente histórico, sino auroralmente historicista».

El ejercicio hermenéutico calibanésco a que Roig y Oviedo nos convocan implica «asumir el universo metafórico desde

una determinación de nuestra posición que, sin ignorar los valores de occidente ya no será occidental», ni seguidismo de la lógica de la occidentalidad nortecéntrica ni pretensión fundacional o refundacional: autoafirmación desde el Sur como metáfora de nuestras emergencias antropológicas, sociales, discursivas, hermenéuticas que, en relación con las utopías para sí, habilitan futuros-otros.

En «Dignidad, rectitud, contingencia y universalidad» —segundo título del capítulo que nos ocupa—, se señala a la Filosofía Latinoamericana como el anverso epistemológico y a la Historia de las Ideas como el reverso metodológico del programa filosófico-historiográfico latinoamericanista del maestro mendocino. En uno y en otro la utopía y su función crítico reguladora tienen centralidad: el humanismo filosófico latinoamericanista construido por Roig configura una *filosofía ética* que se orienta por un ideal *utópico-emergente* y también pivoteando sobre la categoría de *sujetividad*, la Historia de las Ideas procura recuperar *comienzos* y *recomienzos*, como una búsqueda de huellas, o como una serie de emergencias, discontinuas de esa *sujetividad*.

La *dignidad* como lo irreductible en todos y cada uno de los seres humanos, el *a priori antropológico* como resistencia y emergencia de dicha condición cuando es negativamente afectada, hacen —como ya se había argumentado— a la especificidad humana de perseverar en el ser que Roig elabora como *moral emergente* con potencialidad para interpelar a la eticidad del poder establecida y transformar en universalidad inclusiva concreta la universalidad excluyente abstracta del orden de dominación.

«Habla y diferencia: de la *situación ideal de diálogo* a la *situación ideal de trabajo*» es el tercer título de este capítulo. En él, la utopía de la ética comunicativa de Apel y Habermas es in-

terpelada desde el mundo de la producción y reproducción de la vida real, que desde la *situación ideal de trabajo* que Roig elucida como su utopía en función crítico reguladora, antepone a las condiciones de la comunicación las de la producción y reproducción de esa vida real, mostrando los límites de aquella ética eventualmente válida para aquellos contextos en los que las necesidades materiales de la vida corporal concreta están razonablemente satisfechas y dando cuenta del carácter *corporal-viviente* del *a priori antropológico* que es emergente en las sociedades del Sur.

En «Signo y significación en la constitución del símbolo», siguiente título, se reflexiona sobre la *simbólica latinoamericana* que Roig comienza a construir a propósito de la recepción alegórica del testimonio de las Madres de Plaza de Mayo en la Argentina. Se destaca que el *giro lingüístico* en Roig articula líneas del pensamiento europeo con otras de la tradición de la semiótica pragmatista latinoamericana con la que irrumpe la *función simbólica*, en la que se trasciende con originalidad los marcos del campo semántico y la relación significante-significado, en la comprensión de que hay palabras que son símbolos portadores de una energía performativa, y especialmente hay *símbolos de símbolos* respecto a los cuales el *círculo hermenéutico* roigiano hace visible su novedad y fuerza normativa emergente.

El quinto título, «Mordiscos metafóricos y reversión discursiva» explicita la tesis del maestro mendocino que sostiene que la filosofía latinoamericana posee un plano descriptivo y otro prescriptivo, a la vez especulativo y práctico, con pretensión de performatividad, que es percibida por Oviedo como la presencia de una función específicamente *alegórica* en las estrategias de representación conceptual del latinoamericanismo filosófico. La función simbólica expresada por Roig es, entonces, objeto de una especificación y trascendentalización en

la lectura de Oviedo como *función alegórica*. En el marco de esa lectura, Oviedo explicita la reflexión de Roig frente a la tesis de Ortega y Gasset la metáfora es evasión; enuncia Roig que para nosotros, partiendo de la sospecha de que lo real no coincide ni coincidirá jamás con el modo como lo objetivamos, la metáfora no es evasión, sino agresión, dado que las metáforas son victorias, aun cuando fugaces, sobre la opacidad de lo real, pues, con la «metáfora le damos un mordisco a esa realidad mediatizada, la que de otra manera terminaría siendo una repetición de la mudez». En Roig y en Oviedo «los símbolos son formas de expresión que pertenecen, así como las metáforas, a los recursos de una filosofía que no quiere, en absoluto, distanciarse del acto comunicativo y que pretende no renunciar a un grado de performatividad».

«...producimos textos y nosotros somos su contextualidad» es el acápite tomado de *Rostro y filosofía de América Latina* de Roig, que encabeza «Grados de recodificación y palabra-símbolo», sexto título del capítulo tercero. En él se consideran expresiones del ensayo filosófico-social que parecen ser una suerte de híbrido entre el *saber de aula* y el *saber de ágora*, que conforman una suerte de canon del latinoamericanismo filosófico: *Programa para un curso de filosofía* (1840) de Juan Bautista Alberdi, *Nuestra América* (1891) de José Martí, *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (1928) de José Carlos Mariátegui, *Calibán* (1973) de Roberto Fernández Retamar y *La ciudad letrada* (1984) de Ángel Rama. Entre ellos, más allá de la distancia crítica de Roig con el *Ariel* de Rodó en la que la mediación del *Calibán* de Fernández Retamar tiene una importante presencia, no obstante el talante conservador, restaurador y elitista de la autoafirmación americanista del arielismo, el acento en la unidad de la América Hispana y la de la lucha contra el imperialismo en cuanto dos grandes bande-

ras del legado de *Ariel*, llevan a Roig a reconocer al pensador uruguayo entre los que podemos invocar como latinoamericanos para construir *nuestro discurso*. En definitiva la recodificación del símbolo de Calibán, ha permitido reinstalar el verdadero valor simbólico de *Ariel*.

«Análogo barroco», séptimo título del capítulo, reflexiona sobre las tensiones y relaciones en el latinoamericanismo filosófico de Roig entre el *saber de aula* y el *saber de ágora* respecto del ensayo, para enunciar: «El discurso filosófico latinoamericanista de Roig —resumidamente dicho— opera retórico-conceptualmente —y aún ‘barrocamente’— mediante la sonoridad de su fuerza referencial alegórica, aun cuando no necesariamente aparezca *escrito* como un ‘ensayo’; mucho menos de estilo barroquizante. Pues su filosofía también opera con *alegorías nacionales periféricas*». Dicho más sintéticamente, «su escritura filosófica [la de Roig], acaso, haya sido *motivada* por la escritura ‘ensayística’ (*Ariel*, Calibán), mas no *realizada* como tal», escribe Oviedo casi al finalizar el desarrollo de este título del capítulo tercero.

El octavo título, «El son alegórico: sentido de performatividad y estructura ilocucionaria» se detiene en las perspectivas *tópicas* del sujeto situado del filosofar *crítico* que —Roig mediante— enuncia el discurso filosófico latinoamericanista, que el maestro mendocino denomina *ectopías*, *utopías* y *neotopías* —explica Oviedo— «en función de sus modos de objetivación y horizonte normativos respectivos». Se considera la emergencia social y discursiva de los sectores marginados, las prácticas decodificadoras del discurso vigente, el *humanismo práctico* de la filosofía latinoamericana *auroral* o *matinal* y *sierva de la emancipación*, frente a aquel discurso vigente —vespertino— configurado como eticidad de dominación y clausura, dan cuenta de una crítica que es social antes que epistemológica.

Entre los cuatro rasgos de la *críticidad* que Roig plantea, Oviedo destaca como decisivo —coincido plenamente— el descentramiento del sujeto en el sentido de un poner al sujeto fuera de su centro como condición misma de la *sujetividad*. Es sobre este rasgo que la mirada *ectópica* puede dar cuenta críticamente de lo dado, encontrando en la mirada *utópica* el complemento que —*función utópica* mediante— orienta hacia la realización de mundos deseables y posibles. La mirada *neotópica* convalida la apertura de la anterior a emergentes *topoi* eventualmente cualificantes e inclusivos de emancipaciones diversas como expresiones situadas de la emancipación humana.

El sentido de performatividad que atraviesa la ensayística latinoamericanista desde clásicos como *Facundo* de Sarmiento y *Ariel* de Rodó que hacen parte del horizonte de referencia de la filosofía antropológica de Roig, es evaluado por Gerardo Oviedo como un *modo alegórico*, que en una primera síntesis le permite señalar que Roig conserva de Rodó precisamente la centralidad de la forma alegórica, o dicho en su propio léxico conceptual, de la matriz semántica de la *significación de segundo nivel*, y añade: «El mérito del análisis de Roig en este punto reside en que aparta el problema del lenguaje de una perspectiva comunicativa o de simple referencialidad, y lo ubica en el campo de la *praxis* lingüísticamente mediada», en ello —pienso— radica buena parte de la singularidad del giro lingüístico en Roig y su atinencia a la cuestión de la constitución del sujeto en América Latina. Concluye Oviedo: «Continuidad discursiva históricamente densa, regreso productivo del texto en el presente y formaciones identitarias de narratividad», noveno título de este capítulo, retoma el hilo conductor hermenéutico de la teoría crítica de la recepción periférica formulada por Roig, según Oviedo la interpreta. Aborda la teoría del texto en Roig en toda su riqueza y en sus implicaciones en las *políticas*

del discurso que remiten a un nivel básico de interpretación, el del lenguaje cotidiano o de la vida cotidiana axiológicamente cargado, en el que se encuentran las claves interpretativas de los otros niveles de lenguaje en el marco del *universo discursivo* en cuanto estructura epocal mediadora de la totalidad social concreta de que se trate. Roig propone la *regresión metodológica* al leer un texto —que es portador de su propio contexto—: caminar, desde el cuerpo del texto hacia el *momento productivo del discurso*.

El décimo título, «Praxis de lectura, lectura como praxis: posición de comunicación, salto translingüístico y enunciación prescriptiva» profundiza sobre la especificidad del giro lingüístico en Roig que refiere al lenguaje en concreta *posición* comunicativa, que ubica tanto a la enunciación y su contexto como a la lectura y su contexto respectivo, en la dimensión de la *praxis* discursiva con capacidad normativa o prescriptiva al interior de la *praxis* social por el que lo estrictamente lingüístico se trasciende en lo translingüístico, habilitando una trascendentalización legítima del significado al sentido, así como —finalmente— del mundo del sentido al sentido del mundo. Al interior de esta reflexión se tematiza la cuestión de la identidad y la fundamentación del discurso filosófico en Roig que, sin desmedro de su especificidad, también es reconocido como ideológico en la medida en que no escapa a la ambigüedad, que es una categoría inevitable de todo el saber de una época. En mi estimación, *Nuestra América* en Roig se inscribe en los dos espacios de significación y sentido discernidos por Oviedo en un pasaje que ilustra la calidad, densidad y profundidad conceptual y simbólica de la prosa poética que hace al conjunto de su libro que intento prologar, de modo tal que, sin confundirse, se potencian como una suerte de círculo virtuoso entre discurso filosófico y *praxis* de liberación.

«Políticas de la filosofía, núcleo epistémico e historia subterránea» es el título en el que Oviedo ensaya un último repaso metodológico para cerrar este capítulo tercero, de inocultable importancia en su libro. Señala allí que no sería el caso en Roig ni de una sobrepolitización del discurso filosófico ni de una sobrefilosofización del discurso político en su historia de las ideas latinoamericanas, como señalara Javier Sasso en su libro *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia* de 1998, ni en consecuencia el montaje de «escenas» en la que se les haría cumplir a los autores y a sus textos papeles que les serían ajenos, sino que la presencia de lo filosófico en lo político y de lo político en lo filosófico sería constitutiva de lo filosófico y de lo político respectivamente.

El cuarto capítulo «Una antropología hermenéutica de la recepción latinoamericana, entre Calibán y Antígona» se desarrolla a través de tres títulos y un *excurso*. «Legado cultural y autoafirmación del sujeto, de las superposiciones acumulativas a las endogenaciones creadoras» es el primero de esos títulos. En él, Oviedo despliega un rico, exhaustivo y valioso análisis que considera la cuestión de la recepción del *legado* en clave roigiana. Aquí, a los efectos de una presentación mínima que pudiera hacer justicia a la riqueza del planteo que el autor desarrolla, podríamos decir que las *endogenaciones creadoras* que hacen a la comprensión roigiana de la recepción cultural en América Latina, implican objetivamente una respuesta y eventualmente una superación de la tesis de las *yuxtaposiciones culturales* de Leopoldo Zea que el título expresa como *superposiciones acumulativas*. La autoafirmación del sujeto a través de su calibanización del legado cultural, constituyente del sujeto mismo en cuanto tal sujeto, se hace en esa relación comparativa y crítica, evidente. Por ello en el segundo título, «La fenomenología transcultural de la *Destrucción de las Indias* en las

huellas de Fernando Ortiz», se trata del concepto de *transculturación* que en 1940 acuñó Fernando Ortiz, y de su dialectización por parte de Roig con explícita referencia a la denuncia lascasiana de la *Destrucción de Indias* y sus derivas en la categoría de mestizaje cultural con la que el maestro mendocino, despojando al concepto de *mestizo* de sus connotaciones racistas, la recupera en función crítica en el contexto argentino y latinoamericano por extensión.

«La experiencia trágica de las Madres de Plaza de Mayo como forma de una nueva eticidad», tercer título del capítulo cuatro, interpreta la recodificación del mito de Antígona en clave latinoamericanista-liberacionista realizada por Roig. Las complejidades —sobredeterminadas por la cuestión de género— de esa recodificación sin suprimir la dialéctica de Calibán que hace al fundamento de transculturación desde las emergencias de nuestra América son abordadas en profundidad por Oviedo.

El *Excurso* «Ricardo Salas Astraín y Zulma Palermo: dos recepciones de la obra de Roig en clave hermenéutica», que sigue a continuación, se desarrolla a través de los siguientes títulos: «El puesto de la Hermenéutica en el *rearme categorial*» y «Hermenéutica en la antropogénesis orillera». El primer título desarrolla las posiciones del filósofo chileno Salas Astraín sobre la Hermenéutica latinoamericana y, especialmente del lugar de Arturo Andrés Roig con su *a priori antropológico* y su *moral de la emergencia* que de cierta manera hace suya Salas en su filosofía intercultural. El segundo título refiere a la recuperación que la crítica argentina Zulma Palermo realiza de la moral emergente de Roig en términos de una teoría literaria comparatista, en la que dicha moral opera metodológicamente en términos de una hermenéutica situada que aporta —en sinergia con inspiraciones que la au-

tora tiene en Antonio Cornejo-Polar y en Walter Mignolo—, al campo de la teoría crítica literaria.

«Ontología de lo posible. Esperanza desesperanzada y mundanidad alternativa» es el quinto capítulo del libro que discurre por la mediación de los títulos: «El modo de la expectativa al despuntar el sol: de lo utópico como función antropológica», «Los nombres de nuestra América y sus proyectos de liberación» y «Modernidad, descentramiento y conciencia de la dependencia». En el primer título, Oviedo da cuenta de la idea fuerza del *horizonte de expectativa* que atraviesa la obra de Roig desde sus tempranos trabajos sobre Platón hasta los relativos al pensamiento de nuestra América —como recuperación y como ejercicio propio— de su madurez. Con exuberante exposición, se aborda la cuestión de la utopía —distinción mediante entre *género utópico* y *función utópica* realizada por Roig— sugiriendo en el maestro mendocino una noción de mundo que supone una *ontología de la posibilidad*.

Bajo el segundo título, «Los nombres de nuestra América y los proyectos de liberación», respecto a los ejes que el mismo propone, Oviedo efectúa recorridos en la obra de Roig considerada en virtud de los distintos contextos históricos en que la misma se construye o a los que se refiere, abriendo perspectivas hermenéuticas en la línea de las emergencias desde nuestra América que expresan identidad emancipatoria articulada como proyectos de liberación —proyectos de futuros otros vividos y formulados en sucesivos pasados y también en tiempos presentes— que contestan a identificaciones que desde poderes exógenos y endógenos establecen —también y para comenzar a través de los nombres con que identifican a *Nuestra América*— y reproducen procurando consolidarlos, proyectos y estructuras de dominación. La complejidad de las tramas hermenéuticas en la lectura de la obra de Roig contextualiza-

da, tanto en sus contextos de enunciación como en aquellos referidos en sus construcciones discursivas, es recreada por Oviedo en una lectura interpretativa que, de un modo complejo, estimulante y de cierta manera poético, con la exuberante riqueza terminológica y conceptual que le caracteriza, abre para nosotros, sus lectores, horizontes de comprensión relevantes a los tópicos del título y a todos aquellos que de distintas maneras están en relación con ellos y son puestos en el recorrido en negro sobre blanco.

En el tercer título con el que se cierra el capítulo «Modernidad, descentramiento y conciencia de la dependencia», Oviedo se refiere a la concepción de la modernidad en Roig y a sus relaciones con ella. En su valoración, lo que para Roig debe rechazarse de la modernidad es la lógica sistémica del capitalismo colonialista y su posterior globalización neoliberal. Recorre luego sumariamente hitos del descentramiento periférico para llegar a los maestros de la sospecha Marx, Nietzsche y Freud, que aportan en clave de una Hermenéutica Crítica que Roig reclama para su propia moral de la emergencia. A partir de allí se despliegan otras emergencias de ese *des-centramiento* en la *modernidad occidental periférica*, especialmente en América Latina, en última instancia para Roig, según Oviedo en su reconducción y reconfiguración *socialista-libertaria*.

Los capítulos 6 y 7 refieren a Roig como hermeneuta de textos de Sarmiento y de Carlos Astrada, respectivamente. «El arte de la interpretación (1). Arturo Roig, lector del *Facundo* de Sarmiento» presenta las relaciones entre filosofía y ensayo —como una relación constitutiva— en América Latina a través de las aportaciones de Horacio Cerutti-Guldberg y de José Santos-Herzeg, las que —mediadas por la lectura de Oviedo— complementan una valiosa presentación del tópico. El segundo título, focaliza ya el análisis de Roig del que denominó como

ensayo filosófico-social a partir del *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* de 1837 de Juan Bautista Alberdi y del *Facundo* de 1845 de Domingo Faustino Sarmiento, que fundan paradigmáticamente a la *filosofía-literaria* en la Argentina. En explícita sintonía con Rodó, Roig valora que el *Facundo* de Sarmiento puede ser leído como texto filosófico y Oviedo recorre algunos de los tramos y elucidaciones que surgen de esa lectura.

El capítulo siete «El arte de la interpretación (II). Arturo Roig, lector de Carlos Astrada», se organiza en seis títulos que desembocan en una «Inconclusión». Especialmente, el libro de Astrada, *Existencialismo y crisis de la filosofía* de 1952, reeditado con el título *La revolución existencialista* al inicio de la década de los '60, imprime —señala Roig— un giro existencial en la filosofía argentina, libro en el que se hablaba de *liberación*, impactando, esa *idea fuerza*, en la generación filosófica que se perfilaba y asumía con agenda propia en el curso de esa década, eclosionando en la de los '70. Respecto a la Filosofía de la Liberación y Astrada, Oviedo deja abierta la pregunta: ¿precursor explícito o fundador solapado?

También se trazan proximidades y distanciamientos de Roig respecto del último Astrada lector de Marx (aunque desde Heidegger). Los distanciamientos tienen que ver sobre todo con el telurismo de las ontologías del ente, orientación de la que tal vez Rodolfo Kusch sea el representante más paradigmático. Por lo que respecta a las proximidades, además de lo antes señalado, surge lo que podría ser en el maestro cordobés la anticipación de una *moral de la protesta*, así como con su lectura progresista de Nietzsche, que impactara a Roig en sus años juveniles. Oviedo reflexiona sobre el lugar —o no lugar— de Carlos Astrada en la Filosofía de la Liberación, en la narración —tal vez hegemónica— realizada por Enrique Dussel. Pese a las luces y sombras en la relación de Roig con Astrada, en

definitiva, podrían imponerse las luces. En definitiva, sobre el lugar —o no lugar— del pensamiento de Astrada en el nacimiento de la Filosofía de la Liberación en su conjunto y en la filosofía de Arturo Andrés Roig —una de sus expresiones más relevantes—, hay aún un trecho a recorrer en la investigación y en la reflexión correspondiente.

Oviedo retoma el artículo «Carlos Astrada y Arturo Andrés Roig: afinidades sobre conocimiento y *praxis*», que Clara Alicia Jalif de Bertranou publicó en la revista *Cuyo* en 2014. Afinidades electivas en la relación de Roig con Astrada relevadas por Jalif de Bertranou y explicitadas por Oviedo son varias, entre las cuales mencionaré aquí el *quijotismo latinoamericanista*, que es uno de los motivos centrales del libro que prologamos. Acto seguido, a partir de observaciones de Michel Löwy, Oviedo propone distinguir entre *afinidad electiva* y *afinidad analógica*. Este segundo tipo correspondencia, más allá de la que tiene que ver con la más directa *influencia* que nos remite a la afinidad electiva abre un campo de homologías estructurales e isomorfismos espirituales entre nociones, términos, categorías, conceptos y filosofemas, apenas visibles fuera de los contornos de un parentesco intelectual, como sería el caso del concepto mismo de *liberación* y a la significación del cual en uno y otro autor Oviedo le dedica un detenido análisis.

La breve «Inconclusión» deja abierta la cuestión hermenéutica de Astrada en Roig. En particular, en la pregunta acerca de si el Astrada *filósofo de la liberación* es quien siguió hablando *referidamente* en la obra de Roig.

En el Excurso «Pero, ¿existe la ‘filosofía argentina/latinoamericana’? Apostilla a una tradición contenciosa», se presentan los ejes que hacen a la fundamentación de una filosofía latinoamericana, en relación con la cual una filosofía argentina no sería sino una expresión de un sentido de auto-afirmación

compartido con las emergencias filosóficas en otros territorios de nuestra América en que el *conocerse por sí mismo* en el terreno del discurso de la letra vendría a complementar el *ponerse para sí mismo* conquistado con el discurso de la espada en las luchas independentistas; *valer* que se puede *leer* en el *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* de Juan Bautista Alberdi y sus programas montevideanos de 1840, asunto que Roig ha profundizado y desarrollado en términos de una suerte de re-comienzo del programa alberdiano. A través de un *leer* y estimación del *valer* de los *filosofemas* que desde lugares-otros respecto de las sucesivas manifestaciones de la filosofía europea —que ya por imposición desde fuera o ya por importación desde dentro vertebraron filosófico-políticamente los proyectos más visibles tanto de dominación como de emancipación en nuestras latitudes— como procesos y actos de creación, fueron el caso de emergencias hermenéuticas con capacidad de denuncia de lógicas de dominación también en proyectos de emancipación que implicaban un ponerse para otros mediado por un conocerse por otros. Oviedo entiende de interés poner en diálogo los muy importantes aportes de Roig en esta cuestión de la fundamentación y el sentido de una filosofía latinoamericana con la propuesta de Samuel Cabanchik en su texto *Nosotros valemos. Horizontes latinoamericanos del filosofar*, de 2019, que hace parte de esta tradición contenciosa. Compartiendo con Roig el linaje alberdiano de sus posiciones en este tópico, Oviedo señala la postulación de Cabanchik de *unidad iberoamericana*.

En rigor, al referirse la propuesta de Cabanchik a la filosofía en lengua española, entiendo que está postulando un sujeto hispanoamericano como el nosotros, que ha de tener como valioso conocerse por sí mismo. Tal sujeto hispanoamericano es menos que un sujeto iberoamericano —excluye a Brasil y

Portugal— y su sentido es radicalmente distinto al del sujeto nuestroamericano implícito en Roig en su articulación del programa alberdiano con el programa martiano. La diferencia estaría entre el lugar de la lengua postulado por Cabanchik y el lugar antropológico político elaborado por Roig y su círculo virtuoso entre Alberdi y Martí. Pero no le doy a este párrafo más importancia que la de una valoración mía, tal vez no del todo justa con Cabanchik. De todos modos, al cierre de su *Excurso*, Oviedo vuelve a Cabanchik y su comprensión del *a priori* antropológico roigiano como clave hermenéutica para sustentar la existencia de una filosofía americana —o latinoamericana— cuyo significado enunciara Alberdi ya en el Uruguay. Interesa a Oviedo el cabal registro que Cabanchik realiza de la fundamentación roigiana y, especialmente, la proyección hermenéutica que de ella realiza en su clave de la filosofía *iberoamericana*. La *asincronía receptora* que en la valoración de Leopoldo Zea daría en nuestra cultura intelectual latinoamericana a una lógica de yuxtaposiciones por la que siempre se estaría comenzando de cero, en la de Roig es el caso de un descentramiento *asincrónico* que hace a una *dialéctica discontinua*. La cuestión de la hermenéutica emergente y sus re-comienzos, que involucra a sujetos de enunciación, textos y contextos, hace a la especificidad de la *dialéctica discontinua* de nuestra filosofía, comprometida con nuestra liberación y por lo tanto con nuestra facticidad, postula Roig sobre el antecedente de Alberdi en diálogo como el «regresar a los hechos» de Carlos Vaz Ferreira.

«Hacia una relectura del *momento socialista-libertario* en la moral de la emergencia. Notas para un diálogo filosófico-político entre Arturo Roig y Horacio González» es el octavo y último capítulo de este libro, en el que el título que he elegido para este prólogo «Hermenéuticas emergentes y espíritu de ensa-

yo», alcanza su definitiva validación. Oviedo ensaya un diálogo filosófico-político entre Roig y González, quienes, sea desde la filosofía hacia la política o de la política hacia la filosofía, dan testimonio en sus actos de enunciación, así como en lo en ellos enunciado, de que ese diálogo es constitutivo de sus modos —personalísimos y por lo tanto diferentes— de ejercer el pensar y el escribir en los que el saber contempla las exigencias del *saber de aula*, pero teniendo a la vista las necesidades y demandas del *saber de ágora* como aquel que da sentido a todo saber. La dimensión del *saber de ágora* tiene en el momento *socialista-libertario* en la moral de la emergencia una sustantividad compartida por Roig y González y también por Oviedo, quien recupera esos comienzos potenciados en su encuentro dialógico, en la perspectiva de un recomienzo que el libro, y especialmente este capítulo que lo cierra, abre a un horizonte de un futuro *socialista libertario* en la moral de la emergencia, que Oviedo verosímilmente quiere impulsar. No es el de Oviedo el caso del cronista de un diálogo del que haya sido testigo, sino del constructor de un diálogo imaginario que estima posible y valioso, entre dos interlocutores —Roig y González— ambos fallecidos, que ya no pueden dialogar en persona.

Si algo que se estima axiológicamente valioso es de realización posible, entonces debe ser realizado. Y Oviedo, fiel a su convicción y a su compromiso con sus maestros Roig y González —compromiso con las personas, sus trayectorias intelectuales, sus proyecciones políticas y sus aportes en términos de *hermenéuticas emergentes* y *espíritu de ensayo*—, elabora el diálogo posible y valioso entre ambos en relación con los cuales —sin desmedro de otros muchos considerados en el libro—, fundamenta la perspectiva de la *Hermenéutica Emergente del Sur* o *Hermenéutica Emergente Sureadora* que nombra la orientación sobre la que ha elaborado este libro y desde

la que, a la luz de los aportes del mismo, es razonable esperar relevantes realizaciones futuras.

En el *que se vayan todos* en la Argentina del 2001, se hacen presentes hermenéuticas emergentes desde la sociedad que con sus consignas y sus prácticas ponen en escena la cuestión de la *democracia directa*. Es con relación al contexto de esa crisis que Oviedo concibe la posibilidad de establecer un diálogo filosófico-político entre el humanismo libertario de Roig y el humanismo libertario de González, que establece y recorre en los siguientes títulos de este último capítulo. A esos efectos, traza la diferencia en el campo intelectual local —se refiere a Argentina, pero puede trascendentalizarse legítimamente a América Latina— entre *recepción profesional derivativa* y *recepción cultural emergente*, tomando en cuenta expresamente una hipótesis de Jorge Dotti sobre la diferencia entre recepción profesionalizada y recepción politizada en la cultura filosófica argentina. Frente a dicha hipótesis, Oviedo, bajo la forma de pregunta, a su vez con intención de hipótesis, formula —a mi juicio— la tesis de que la oposición descriptivamente establecida por Jorge Dotti no solo ha sido superada desde dentro por la obra de Roig, sino por la Filosofía de la Liberación en su conjunto. También, bajo forma de pregunta y con intención de hipótesis, formula —nuevamente según mi juicio— la tesis de que el modo de *trama de collage* discursiva urdida tanto por González como por Roig ha sido aquella que puede retener para sí el *espíritu de ensayo* de intención práctica, de un lado, sin resignar la lógica de la *investigación académica*, del otro.

Haciendo referencia a las nociones de *recepción rigurosa* y *recepción cultural* introducidas por González leyendo a Dotti y traducidas por Oviedo como *recepción derivativa*, siguiendo en este caso a Oscar Terán, y *recepción emergente*, de acuerdo aquí con Roig, quedamos ubicados en la relación y tensión entre

filosofía profesional y *filosofía viva* tematizada en relación con la filosofía en Argentina. En el marco de esta relación y tensión, se pasa revista a recepciones de Kant en José Ingenieros y Macedonio Fernández, que Dotti considera como deficientes en razón de su preferencia por la *recepción rigurosa* frente a la *recepción cultural*. Frente a ello, en Roig, en González, en Oviedo —y me identifico con esta posición— no por preferencia sino por necesidad en la perspectiva de nuestra autoafirmación nuestroamericana, esto es, de una *filosofía viva* sin la cual la *filosofía rigurosa* estaría vacía de sentido para nosotros, es la *recepción cultural* o, mejor aún, *emergente*, la que, atenta a nuestras necesidades, puede ser, por añadidura, auténtica y original sin dejar de ser por ello de ser filosofía que trasciende el *saber de aula* profesional, aportando al *saber de ágora* más allá de los límites de aquella. Podemos adelantar —creo que en sintonía con Oviedo— que, en lo que a Roig se refiere, la tensión entre lo vital y lo técnico y, por lo tanto, entre compromiso y profesionalidad, en su convivencia al interior del proyecto filosófico latinoamericanista de nuestro maestro mendocino, así como en sus objetivaciones en el aula y en el ágora, hace a un círculo virtuoso en el que lo sustantivo viviente se tramita por la mediación de lo procedimental de la institución filosófica, con lo que su filosofía latinoamericana, en cuanto *filosofía viva*, gana en rigor, y en cuanto *filosofía profesional*, gana en legitimidad en el universo socio-cultural que se siente reflejado e interpelado en y por ella.

Acompaña este análisis el intento de Oviedo de procurar un diálogo inmanente entre el latinoamericanismo liberacionista de Roig y el ensayismo libertario de González. Se trata de un diálogo inmanente en razón de las afinidades de fondo que, en relación con una democracia directa en la que la asamblea es más que una escenificación de esa democracia radical sin

mediaciones institucionales, hacen a una utopía democrática iluminadora de *praxis* sociopolíticas y discursivas de transformación de lo dado, que atraviesa las respectivas trayectorias intelectuales y políticas de Roig y González y que tienen en 1810 y en 2001 expresiones sociopolíticas emergentes en la historia argentina —*topos*— en que esta utopía democrática, con sus prácticas asamblearias, vuelve en función crítico reguladora, *liberadora del determinismo de carácter legal y anticipadora de futuro* en cuanto futuro-otro, si lo consideramos en la perspectiva de la función utópica del discurso elaborada por nuestro maestro mendocino. Especialmente, el *que se vayan todos* de 2001 hace a un contexto democrático-libertario del que tanto Roig como González, más que testigos que se hayan colocado en el lugar del sujeto observador, se han puesto como activos partícipes en el lugar del sujeto de la *praxis*, aportando desde su *filosofía viva* a la visibilización de las *hermenéuticas emergentes* que ponían en evidencia el vacío de representación en la democracia representativa vigente pero, en razón de su vaciamiento, con fuerte crisis de legitimidad. Los antecedentes de mayo de 1810 en que la otra revolución independentista popular termina siendo desplazada por la en definitiva triunfante y los de la Comuna de París de 1871, presentes en las reflexiones e interpretaciones de González y Roig en sí y en relación con los acontecimientos de 2001, son revisitados por Oviedo, marcando mayores y menores afinidades entre sus dos maestros, constatando que la más decisiva es la afinidad analógica entre democracia directa y asambleísmo popular entre Roig y Horacio González, agregando que no menos decisivo en ambos es que se trata de un conocimiento utópicamente constituido. A propósito de esto, Oviedo pone en relación con González y Roig con Hannah Arendt y la noción de *natalidad* de la pensadora judía, de fuerte conexión con la cuestión de la *emergencia*.

Muy presente tanto en González como en Roig, cuyos trabajos, así como el diálogo propiciado por Oviedo, serían expresión paradigmática de emergencias hermenéuticas y *hermenéuticas de la emergencia*. La *radicalización democrática* tiene su *natalidad* y consecuente *emergencia desde abajo*, tanto en la realidad sociopolítica como en las *praxis* discursivas de González y Roig que acompañan, sin vanguardizar esas emergencias. En ambos y en los procesos de emergencia que tematizan, es el caso de una *razón práctica en ejercicio*, en un ida y vuelta entre el universo social y el universo del discurso. Oviedo pasa revista a las elaboraciones de González en torno al asambleísmo, los piqueteros y el kirchnerismo que especialmente recupera en su fase irrupcional de una razón ensayística en ejercicio. Esta cuestión de la *irrupción* es luego abordada en Roig con especial referencia al *hombre natural* martiano, emparentándola con la figura de Antígona, ejemplo clásico de una moralidad enfrentada a una eticidad. Así, pues, *emergencia*, *irrupción*, *insurgencia*, con sus matices de significado, hacen parte de un mismo sentido, el de eventualmente quebrar con las totalizaciones opresivas.

El quinto título, «Con la razón comunicativa, contra el eurocentrismo instrumental», trata de las afinidades de Roig con la racionalidad comunicativa de la «segunda generación» de la Escuela de Frankfurt y su oposición —en posible alianza crítica con ella— al eurocentrismo instrumental. El recibir de modo creador a la ética comunicativa desde la moralidad emergente, podría trascenderse —sugiere Oviedo— en una *lectura latinoamericanista* de la propia Teoría Crítica. Frente a la Escuela de Frankfurt articulada en la propuesta de la ética comunicativa en torno a las figuras de Apel y Habermas, Oviedo se plantea la pregunta de si acaso sería lícito hablar de una Escuela de Mendoza, cuyo canon viene dado por la obra fundadora de Roig y por los aportes de la mayoría de sus dis-

cípulas y discípulos. Mi respuesta a esta pregunta —con algunas precisiones— es francamente afirmativa. No puedo responder a ella sino desde mi personalísima situación. Suscribo que es lícito hablar de una Escuela de Mendoza sin entenderla como una réplica periférica de la Escuela de Frankfurt, sino como un grupo de investigación y pensamiento que tiene una identidad propia, autónoma en cuanto auténtica y no derivada ni reflejo de vida ajena. En la hipótesis de que en algunos de mis aportes la huella de Roig pueda haber sido mínimamente ampliada o ahondada, comparto y celebro que residir en Mendoza —o en la región del Cuyo— no sea condición para reivindicar mi pertenencia a esta Escuela, de la que me siento parte, no obstante haber nacido y vivido siempre en Montevideo. No obstante, otros colectivos intelectuales en América Latina o en el Sur global —aunque no estrictamente sudamericanos como la Escuela de Mendoza—, seguramente pueden también entablar un diálogo a fondo con ese legado. Además, para la Escuela de Mendoza en el horizonte de sentido planteado por Roig, tal vez en un orden de prioridades, estaría el entablar un diálogo a fondo Sur-Sur como auto-reconocimiento y auto-afirmación. Desde esos diálogos —Sur-Sur y Sur-Norte— con la Escuela de Frankfurt nos fortaleceríamos para el indeclinable debate Sur-Norte con el que podríamos denominar *nortecentrismo instrumental* sucedáneo del eurocentrismo instrumental en la actual profundización de la globalización y sus amenazas globales.

Al mentar una promesa emancipatoria de la modernidad en el Sur periférico, Oviedo introduce una digresión en la cual vuelve la ya planteada cuestión del posicionamiento de Roig respecto de la modernidad, en términos de una modernidad periférica que se desmarca de la modernidad eurocéntrica y sus implicaciones colonialistas pero no del humanismo de la

modernidad cuyo universalismo abstracto debe ser rectificado desde las periferias a los efectos de hacer lugar al universalismo concreto. Encuentra en los argumentos de Aníbal Quijano el discernimiento entre modernización y modernidad. Desde esta postura no se sostiene —al igual que Roig— una anti modernidad, sino que se defiende una modernidad descentrada periférica.

El capítulo sexto «Leyendo entre buzos y pescadores. Rompiente receptora y deglución textual: una hipótesis figurativa», desarrollado a través de tres numerales, explicita un libro de final abierto. En el primer numeral el foco está puesto en la ética de la recepción en la Hermenéutica Emergente del Sur inspirada —fundamentalmente— en Roig y González y los procesos de mestización, hibridación, calibanización y transculturación a través de los cuales se constituye, fagocitando diversas traiciones o autorías de diverso signo —aún filosófica o ideológicamente opuestos al sentido liberador/sureador de esta emergente hermenéutica. Acto seguido, convoca a Carlos Jáuregui en su *Canibalia, Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* de 2005, reflexionando sobre sus aportes y los de otros autores involucrados en la problemática y en sus planteos —Oswald de Andrade, Antonio Cornejo-Polar, Fernando Ortiz, Ángel Rama y Roberto Fernández Retamar— y las relaciones y tensiones entre modernidad e identidad en América Latina, digresión que aquí no recorreré en sus estimulantes vericuetos argumentativos, para conocer los cuales, les remito al texto de Oviedo cuya presentación estoy —casi— terminando. Como corolario de esta digresión argumental, Oviedo plantea —para nosotros— un desafío y una pregunta, ahora respecto a las borraduras superpuestas del palimpsesto de las *alegorías de la emergencia* de la cultura latinoamericana, anticipatoriamente reguladas desde una *ontología de lo posible*.

Pronto Oviedo pasa revista al estatus epistémico de su/nuestra estética de la *hermenéutica emergente* y críticamente quiere evitar toda eventual recaída en una ontología culturalista. Con el trasfondo de la clave de discernimiento profesión académica vs. compromiso político la integralidad filosófico-política de la *hermenéutica emergente* del latinoamericanismo filosófico de Roig y su constitutiva historiografía de la Historia de las ideas latinoamericanas, se ha hecho posible — sostiene Oviedo— leer en Roig, en fin, una metonimia paradigmática del latinoamericanismo filosófico. En este tránsito elabora un modelo de lectura *an-tropo-fágico*. A tal efecto, Oviedo propone tres momentos de una *metáfora hídrica*: a) flotación, b) inmersión y c) emersión. A la luz de esta tríada categorial de un modelo de apropiación cultural periférico, plantea que si la *flotación* expresa la condición *derivativa* (a), entonces la *inmersión* (b) y la *emersión* (c), connotan su estatus específicamente *emergente*. Por cierto, los tres momentos en su sinergia posible son imprescindibles para que nadar pueda ser algo más que no ahogarse. En todo caso —pensando especialmente en Roig—, en la *emersión* está el *re-comienzo*.

Por último, Oviedo propone una suerte de balance de la aventura de las encrucijadas de Rocinante desplegadas en el libro por la central mediación de la *hermenéutica crítica* y la *antropología de la emergencia* en Roig. No es el caso de un balance de tipo contable, cuantitativo, sino una explicitación de las intenciones —subjetivas y *sujetivas*— que motivaron el libro, en tanto incluyen perspectivas de futuro. Como suele decirse habitualmente: balance y perspectivas. Entre Roig, González y otros, Oviedo en este libro procuró identificar un doble proceso de recepción activa de la cultura euro-occidental en las prácticas situadas de *lectura sureadora*, diferenciando un *modelo hermenéutico derivativo* y un *modelo hermenéutico emergente*. Este último,

es el que paradigmáticamente representa Roig en cuyo ejercicio resuelve dialécticamente el falso dilema entre profesión o *saber de aula* y compromiso o *saber de ágora*. Oviedo confiesa que junto al legado de Fernando Ortiz encuentra el canon básico del latinoamericanismo intelectual transculturador contemporáneo que intenta releer en clave hermenéutica emergente, desarrollado en las obras de esos cuatro grandes maestros que ha dado el estrabismo eidético del Cono Sur rioplatense: Carlos Astrada (1894-1970), Ángel Rama (1926-1983), Arturo Andrés Roig (1922-2012) y Horacio González (1944-2021).

Este *estrabismo eidético* no implicaría —interpreto— una discapacidad sino propiamente una capacidad diferente, adecuada para relacionarse autónomamente desde la periferia con el mundo de las ideas. El canon básico del latinoamericanismo intelectual transculturador contemporáneo que Oviedo propone es pertinente, pero debo observar que —paradójicamente— entre los cuatro grandes maestros que ha dado el estrabismo del Cono Sur rioplatense incluye al maestro que centralmente motiva este libro, que precisamente no es rioplatense sino cuyano y por lo tanto cordillerano, así como también al otro maestro referente de este que tampoco es rioplatense sino cordobés y por lo tanto serrano. Tal vez, hablar de cuatro grandes maestros que ha dado *el estrabismo del Cono Sur*, resolvería este punto.

Oviedo destaca el carácter inmanente de su recepción de la filosofía de Roig y agrega que la *Hermenéutica Emergente* es una Filosofía del Sur, enunciativamente localizada en la modernidad periférica poscolonial y normativamente atendida a su *promesa* de racionalidad histórica liberadora. La *función práctica* en la que el género discursivo del ensayo libre y el latinoamericanismo filosófico, manifiesta Oviedo, tienen un rol estratégico geocultural. De este modo, lo que el autor con-

sidera el objetivo práctico supremo de la *Hermenéutica Emergente del Sur* a través de su repertorio de criterios, perspectivas y posibilidades axiológico-normativas, apunta a aventar el espectro recurrente de la *guerra civil* en nuestros pueblos iberoamericanos. Pero la orientación de sentido para conjurar esa amenaza va en el sentido opuesto al de la modernidad del *Leviatán* hobbesiano. Se trata de una modernidad periférica alternativa. Como en Hobbes, se trata también de leer seres humanos además de leer libros, pero a diferencia de Hobbes —que yo me tomo la licencia de introducir en la reflexión—, la guerra civil no se conjura a través de la construcción de un poder absoluto por temor al cual todos y cada uno aceptemos nuestro sometimiento. El *espectro* de la guerra civil se conjura, en cambio, a través de la quiebra de todos los poderes de dominación por la mediación de emergencias antropológicas, sociales, políticas, democráticas, libertarias, simbólicas y hermenéuticas concurrentes en la realización de la *promesa* de racionalidad histórica liberadora.

En la propuesta de Oviedo, se trata de leer textos, aunque no solamente en su dimensión interna, sino también mundana e histórica. Entre el *hermeneuta que lanza anzuelos* y el *hermeneuta buceador*, donde el *entre* tiene el talante de una articulación constructiva, este magnífico libro de Gerardo Oviedo, generoso en lecturas, palabras, imágenes, símbolos, conceptos, categorías, preguntas, hipótesis, argumentos y propuestas, configura, para quienes aceptemos su invitación, una orientadora brújula —pese a las múltiples *encrucijadas* de la aventura quijotesca a que nos convoca— que nos ayuda a mantener nuestro rumbo Sur.

Montevideo, 27 de junio de 2022

1. Senderos en el retamar

... «explorar Utopía» no es un juego vago,
sino una de las nobles empresas, con todo
el valor que estas tienen dentro
de un quijotismo renovado.
(Roig, 2009 c, p. 210)

Hermes cabalgando con Rocinante

Cuando se constata la disparidad entre la exuberancia del barroco ibérico y la aridez de las estepas castellanas, o en nuestra América, del exceso ornamental de las iglesias coloniales frente a los páramos altoperuanos, la alegoría contrastiva no reviste una cualidad descriptiva, sino funcional. Advertir esa divergencia no implica constatar un estado de cosas, cuanto retener el enigma de un prodigio. La analogía admitiría la misma aporía genesiaca a cuenta de no denominar caprichosamente «barrocas» a las filigranas de cierto legado intelectual que se ensortija y prolifera en incesantes implicaciones categoriales y normativas.

La obra del filósofo mendocino Arturo Andrés Roig (1922-2012), brotada a la vera urbana del pedregoso pedemonte cordillerano, se derrama en la altura como un bosque de alerces y crece tropicalmente en múltiples direcciones. Su paradoja vital entre paisaje y concepto se resuelve en el regadío de una meditación fertilizante que vence toda amenaza desertizadora de los archivos periféricos, como su propia región natal lo viene haciendo con la tierra sedimentaria desde su fundación hispanoamericana. El Zonda, ardiente y revuelto, es polvareda levantisca y remolino turbulento. Ese hijo pensativo de los vientos del Sur supo abrir surcos para las futuras vendimias filosóficas de las auroras libertarias continentales.

Entre vides escriturales y viñas eidéticas, el dios Hermes ha encontrado allí transitorio refugio, haciendo un alto en una encrucijada de caminos. Arturo Roig le donó una cabalgadura criolla para que reemprendiera su andar con el Rocinante de las esperanzas humanizadoras. Expectativas que supieron templarse desde las cuencas fluvialmente inclinadas hasta la asediada y contrita Isla de Utopía. Aquí recorreré solo *uno* de esos senderos alegóricos, prosiguiendo las huellas dispersas que dejaron el nombre de Hermes entre el retamar florecido que rodea a cada paso el valle matinal de la aventura filosófica roigiana.

Fuerza pragmática y forma referencial: un círculo filológico

Hace unos años, Patrice Vermeren se hacía dos preguntas, solo en apariencia discordantes, sobre el legado vivo de Roig: ¿es un profesor de filosofía atrapado por una interrogación ontológica original del pasado y del presente? ¿O el fundador de una filosofía de la liberación que desembocaría en un humanismo pleno y una moral de la emergencia? La respuesta de Patrice Vermeren era que Roig es ambas cosas, pero que «él mismo mezcla las pistas»¹.

Análogamente, re-pregunto: ¿Roig es un profesor de filosofía atrapado por una interrogación hermenéutica original del pasado y del presente? ¿O es el fundador de una filosofía de la liberación que desembocaría en un humanismo que pone a cabalgar a Hermes con Rocinante? Claro que él mismo mezcla las pistas.

1 Patrice Vermeren inquires si el maestro mendocino es el teórico de una historia de las ideas latinoamericanas en crisis o sobre todo un historiador de la filosofía universal anclado en América Latina. Al advertir (2008) que si «Arturo Andrés Roig puede sostener que la historia de la filosofía es reemplazada en el pensamiento latinoamericano por la historia de las ideas, pero no deja él mismo de movilizar los conceptos y las figuras de la historia de la filosofía, de Platón a Kant y de Hegel a Foucault», se pregunta pues si se trata de «un profesor de filosofía atrapado por una interrogación ontológica original del pasado y del presente», o del «fundador de una filosofía de la liberación que desembocaría en un humanismo pleno y una moral de la emergencia». Su respuesta es que bien «es ambas cosas», en realidad, «él mismo mezcla las pistas» (p. 5).

Siguiendo estas huellas entrecruzadas, arriesgo, en el recorrido de esta aproximación, una hipótesis de re-lectura de su obra. Uno entre otros modos posibles de *re-comenzarla*. Sostengo aquí que es el propio Roig quien aporta la clave de una prosecución en términos *hermenéuticos* de la *moral de la emergencia*.

El viraje o reconducción de la Moral Emergente hacia una *Hermenéutica Emergente*, si no me equivoco, es anunciado por el propio autor de modo a veces expreso, otras elusivo. En esto un escrito suyo de 1993 (originalmente una conferencia pronunciada en Porto Alegre) adquiere para mí el valor de un esbozo programático. Me refiero a «Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética», posteriormente incorporado a *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002), que es en verdad mi obra de referencia dentro del *corpus* textual roigiano, junto a *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (2008). O sea que leeré su obra de adelante hacia atrás, si pudiera decirse así en términos biográfico-intelectuales, desplazándome un poco respecto del justificado puesto canónico que se le confiere a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981).

Se hace necesario decir que cuando un filósofo como Roig, ya en los tramos finales de su dilatada producción, acepta habilitar el camino hacia una *hermenéutica crítica*, no lo hace por una mera concesión terminológica a la *koiné* filosófica de la época. Con ese vuelco —anunciado entusiastamente, y se diría, casi de inmediato abandonado— Roig parecía reconfigurar, con un nuevo alcance teórico, la comprensión de la historicidad de los procesos de emancipación y liberación latinoamericanos, decididamente encarados en términos de una *hermenéutica antropológica de intención práctica*.

Mi re-interpretación *hermenéutica* de esta *antropología crítica de la lectura* se propone analizar las implicaciones conceptuales de una proposición que Roig supo formular en ese

artículo de 1993 (2008 a), cuando afirmaba que *la «moral de la emergencia» no requiere tan solo de una hermenéutica, sino que la misma deberá ser planteada como una hermenéutica crítica*. Con esas palabras termina el texto. Pero es allí mismo donde yo quisiera retomar su conato de una hermenéutica de motivación ético-política, que no se coagule en una ontología de la tradición, si fuera este un riesgo de las tesis gadamerianas. Se trataría de proseguir *hermenéuticamente* una de las trazas del *antropologismo emergente*. Sin perder de vista un instante que el «mismo antropologismo emergente es el que incitó a propiciar, en los albores, el ensayo como vía específica de expresión de lo americano» (p. 145).

Creo que ello comportaría también no solo cultivar una hermenéutica inspirada en el ensayo latinoamericano —en el sentido en que no resignaría una escritura híbrida «a campo abierto»²—, sino construida de forma sistemáticamente ensayística, si se me permite el oxímoron lúdico; polifónicamente dispuesta a asumir múltiples préstamos teóricos, disciplinares y culturales, entreverándose en un juego hermenéutico

2 Pues el ensayo corresponde, según Fausta Antonuicci (2006), a un modo de discurso «no dirigido a argumentos específicos y especializados (como ocurría, por ejemplo, con buena parte de la ensayística positivista), sino más bien a un abanico de argumentos y problemas lo más amplio posible», ya que se trata «de una producción cuyo común denominador es una gran versatilidad; se trata de un interés 'a campo abierto'» (p. 540). Francisco Martín Cabrero se refiere (2018) al género «híbrido, el ensayo, mestizo y abierto, cambiante, cuyo rigor se hace recreo y su pauta capricho y juego, o quizá voluntad inter-genérica que no se pliega ante límite normativo alguno, aunque también tenga sus reglas, o haga de la libertad su disciplina, su método y su costumbre», gracias a lo cual refleja «un orden de geopolítica textual de cuya inter-posición» hace «disidencia, y sufre, de consecuencia, marginación y desalojo», puesto que «es literatura y es filosofía, es decir, una modalidad de pensamiento que se afirma con expresa voluntad de estilo» (p. 71).

de síntesis inestable, hecha a empujones y ramalazos a la hora de rearticular sus materiales heteróclitos. Heterogeneidad aquí sumamente controlada, empero, conforme a una recepción circunscrita a los escritos roigianos de comienzos de los años setenta en adelante, leídos, entonces, como aportes a una estética de la recepción y el efecto en contextos periféricos poscoloniales. Del efecto de la *alegoría*³. De ahí que la perspectiva metodológica de mi acceso hermenéutico apunta a despejar y clarificar, en el campo discursivo del latinoamericanismo filosófico, en general, y a través de la obra de Roig, en particular, lo que llamaré su «fuerza referencial alegórica»⁴.

3 Mi apelación a la centralidad del tropo alegórico en el discurso filosófico latinoamericanista, en general, y roigiano, en particular, es una prolongación —acaso abusiva, pero no deshonesta— de una conocida tesis de Fredric Jameson sobre la literatura del tercer mundo. Según este crítico norteamericano (2011), todos «los textos del tercer mundo», son «necesariamente alegóricos, y de un modo muy específico: deben leerse como lo que llamaré *alegorías nacionales*, incluso —o tal vez debería decir particularmente— cuando sus formas se desarrollan al margen de los mecanismos de representación occidentales predominantes, como la novela» (p. 170).

4 Me permito introducir el término metodológicamente operativo de «fuerza referencial alegórica» variando un poco una argumentación del filósofo cordobés Gustavo Ortiz, quien desde una perspectiva pragmático-hermenéutica distinguió tres formas de referentes de la *praxis* comunicativa, identificando la más elevada y compleja, de textura metafórica, pero para mí, en general tropológica. Por razones que iré aduciendo luego, lo que Gustavo Ortiz restringe al nivel metafórico creo que amerita una concepción más amplia de la configuración *retórica* del discurso, que en mi caso resumo en la noción muy amplia de «alegoría» en tanto modo simbólico matricial. Gustavo Ortiz distingue (2003) tres *nociones de referencia*: a) clásica, atribuida al lenguaje enunciativo, asertivo o empírico, y en la cual se dice que se da un hecho en el mundo; b) pragmática, implicada performativamente en la acción social, en tanto interviene en el mundo transformadoramente — aspecto central en el pensamiento latinoamericano—; y c) aquella que «infiltra la experiencia en su totalidad, la hace inteligible, refiere modos de ser o de existir en

Si se acepta que en los textos latinoamericanistas de Roig, el primer plano referencial del discurso es teórico-empírico, y el segundo, ensayístico-performativo, entonces el tercero, atinente a una poética de ideas, dialécticamente los integra sin que necesariamente los sintetice ni suprima sus líneas de fuga. Si no me equivoco, la estrategia enunciativa de Roig se despliega en estas *tres formas de referencia*. Donde conjeturo que desde el punto de vista histórico-efectual, predomina la tercera forma referencial. Cuyo «ímpetu ontológico», en vez de genéricamente metafórico, prefiero concebirlo como una textura poético-eidética de hibridación pragmático-normativa entre tropología y concepto, *pathos* enunciativo e intelección teórica, drama de conocimiento situado y lógica de la investigación historiográfica. Pues si sus estudios apelan al primer nivel de referencia y muchos de sus escritos de intervención —sobre todo en reportajes y artículos o conferencias de coyuntura— apelan a la argumentación performativa propia del ensayo político, su misma escritura filosófica presenta una *dispositio figurativa* profunda, articulada como una poética de ideas (Oviedo, 2013 b). Poética conceptual que si en su adustez estilística prescinde servirse estéticamente de la frase ornamental —más bien lo contrario—, se deja captar efectualmente en el desciframiento de su estremecido horizonte de expectativa.

No es este el lugar para desarrollar detalladamente esta clave de lectura, que aquí solo cumple un papel heurístico. Mi idea conductora es que el humanismo filosófico de Roig configura una *transculturación periférica* de la filosofía práctica occidental, orientada a la formación regulativamente utópica de la vo-

el mundo, abre posibilidades, establece proyectos», mostrando ontológicamente «modos de articular la realidad, modos de verla, de construirla», por lo cual, este «ver cómo sería propio de la metáfora, o del relato, o de la ficción» (p. 48).

luntad democrática radical de las ciudadanías del Sur. En adelante intentaré mostrar que su *fuerza referencial alegórica* opera a través de una *hermenéutica de las emergencias*, cuyo objeto de estudio general son las experiencias liberadoras de Nuestra América, desde su Primera Independencia aún inconclusa a su Segunda Independencia ya prefigurada. Esta es la visión de fondo que justifica la figura conceptual que denomino *alegorías de la emergencia*. ¿Cómo dar interpretativamente con las mismas?

Aquí ensayaré un método de lectura de la obra de Roig, encarado al modo del «círculo filológico»⁵. Resumiendo lo recién sugerido, creo que del *centro vital interno* de la filosofía

5 Recupero aquí, muy libremente, una categoría metodológica del romanista e hispanista vienés Leo Spitzer. El gran exponente de la escuela estilística recomienda al crítico literario (1955) —por extensión, creo no abusar, al intérprete de textos no solo artísticos sino también argumentativos— «que proceda en su trabajo desde la superficie hasta el ‘centro vital interno’ de la obra de arte», y para mí, si cabe, de la obra de pensamiento, en tanto sea capaz de «observar primero los detalles en el aspecto superficial de la obra particular», y que «agrupe después aquellos detalles y trate de integrarlos en un principio creador que pueda haber estado en el alma del artista» (pp. 37-38). A continuación, Leo Spitzer sugiere «que finalmente intente un hábil ataque por la espalda sobre los otros grupos de observaciones, para comprobar de este modo, si la ‘forma interna’, que ha reconstruido por vía de ensayo, da razón del conjunto de la obra», y donde el experimento podrá, luego de tres, cuatro de estos «‘movimientos regresivos’, percatarse de si ha dado con el centro vital, el sol del sistema planetario (y con ello se sabrá si realmente se halla él mismo instalado permanentemente en este centro, o si se encuentra en una posición ‘excéntrica’ y periférica)» (pp. 38-39). Asimismo, el autor aclara que «no es un círculo vicioso; al contrario, es una operación fundamental en las humanidades el *Zirkel im Verstehen* o movimiento circular en el entender», respecto a «que en filología el conocimiento no se alcanza solamente en la progresión gradual de uno a otro detalle, sino por la anticipación o adivinación del todo» (pp. 39-40). Leo Spitzer concluye que su «método de vaivén de algunos detalles externos al centro interno y, a la inversa, del centro a otras series de detalles, no es sino la aplicación del ‘círculo filológico’» (pp. 40-41).

roigiana asoma una *hermenéutica crítica pragmático-alegórica de intención socialista-libertaria*. Claro que dicho así es solo el remate asertivo de una hipótesis de trabajo en cuyo desarrollo quizá se desprenda una intuición menos enfáticamente predicativa, y a la vez, más conjetural aún en su clave de aproximación. Se trata de jugar hermenéuticamente con la tensión entre totalidad y fragmento, espíritu de sistema y concreción asistemática en el seno de una obra que, en rigor, rehúye toda nomenclatura apresadora por fuera de las que el propio autor ha sugerido, sin tentación dogmática alguna.

A propósito de decisiones lexicales, asistimos a un legado cuyo primer problema —si acaso el hilo conductor de este escrito— es la elusiva, y, sin embargo, crucial presencia de la Hermenéutica filosófica en sus intelecciones fundamentales. Para mayor complicación, en un autor que más bien se autocomprende a guisa de un pragmatista discursivo, y si se pudiera decir así, como un *sui generis* formalista materialista, o más precisamente quizá, cultor de un formalismo antropológicamente dialéctico. Aspectos que aquí apenas menciono. Frente a la cuestión de la alusión/elusión terminológica de la Hermenéutica filosófica en el *corpus* textual roigiano, en cambio, opto por abrir el cristalino —si se me permite la analogía ocular— del «círculo filológico», cuyo vaivén permite enfocar de cerca o de lejos, según convenga al objeto, su centro vital interno. A su vez, a este modelo interpretativo le adoso, *intentio lectoris*, el modelo de «lectura dene-gatoria-ontológica»⁶ de Horacio González. Por lo general recha-

6 Horacio González declara (2002) injustificado «sustituir la idea de que los textos producen distintos grados de relación con un tipo muy interesante de la imaginación mítica, que podríamos llamar la *lectura denegatoria*, la que rechaza la primer oferta de literalidad que siempre proponen tales textos» (p. 146). Con esta actitud hermenéutica, Horacio González proclama «una forma de revivir

zo la oferta de literalidad de la escritura filosófica de Roig —lo que admito que a veces puede llevar a confusión—, con el propósito deliberado de sondear las energías emergentes, recreadoras del presente vivido, de su retórica intelectual profunda. Creo que es lo que hubiera querido Roig en su no menos elusiva *intentio auctoris*. En cualquier caso, la tentativa de extraer un «círculo filológico» práctico de las alegorías de la emergencia roigianas entabla, en tanto *re-comienzo hermenéutico*, una «crítica inmanente»⁷ de su normatividad sureadora.

los textos en el interior de una práctica política comunitaria y en los pliegues del presente histórico real». Denomina «*lectura ontológica* (emparentada, desde luego, con nuestra lectura denegatoria) a esta variedad del tratamiento del archivo de textos del memorial de las sociedades históricas» (pp. 150-151). Se trata de hacer explorar virtualidades de textos que si «nunca lo dicen todo y cuando dicen no cuentan con el significado pleno de lo que dicen, por lo tanto la lectura debe ser atributo de sentido que contemple lo que todo texto ya carga como negatividad de sí mismo» (p. 151).

7 Theodor Adorno enseñaba (1977) que «inmanente» significa, en el plano lógico —o como diríamos hoy, argumentativo— «consideraciones o deducciones que deben hacer su crítica permaneciendo dentro de los supuestos dados» de una «afirmación, o si se trata de una estructura sistemática o de un sistema global objetivo, permaneciendo dentro del sistema». Pero también significa «inmanente» aquello que «permanece dentro de una realidad» (p. 236). Para este filósofo frankfúrtiano, lo más importante pasa por distinguir «entre una crítica inmanente que mide un objeto por sus propios presupuestos, y en cierto modo consigo mismo, es decir, confrontándolo con sus propias consecuencias, y una crítica trascendente que tiene lugar desde fuera». Theodor Adorno considera pues que la «crítica trascendente es de antemano una crítica que aborda una cosa con ideas firmes y abstractas, que no se entrega a su experimentación y, por tanto, no alcanza la cosa misma», y que, además, «tiene materialiter un carácter casi siempre reaccionario, el del punto de vista dado de antemano, mientras que el momento progresivo del pensamiento radica allí donde el pensamiento se entrega él mismo al objeto con el que tiene que ver» (p. 237).

Orillando el sentido del mundo

Si hubiera que decirlo con un golpe de vista, Roig fue un extraordinario hermeneuta práctico, pero un muy renuente teorizador de la Hermenéutica. Su aprensión suponía razones no tanto conceptuales o metodológicas, se presume, sino más bien ideológicas y políticas. Para decirlo en una palabra: Roig habrá tomado sus recaudos respecto del carácter «conservador» de la Hermenéutica filosófica. Incluyendo tentaciones léxicas a la moda, que en el Sur geocultural no fueron al cabo lo suficientemente pregnantes.

Semejante cautela explica también ciertas alusiones sardónicas al término «hermenéutica», excepto cuando él mismo la recondujo a una teoría inspirada en la crítica ideológica de autocomprensión marxista, o si se prefiere, bajtiniana. Un ejemplo de empleo irónico —que de ningún modo es tópico en su obra— es cuando Roig señala —a mediados de los años ochenta— (2002 a) que la

filosofía no podrá jamás refugiarse en hermenéuticas, en ‘métodos internos’, en una búsqueda de un ‘mundo de sentido’, en esa desesperada e inútil lucha por ponerse ‘más allá del nivel proposicional’, que lo único que hace es desfondarlo, sino que deberá invertir urgentemente la fórmula: no se trata de un ‘mundo del sentido’, sino del ‘sentido del mundo’. (p. 248)

Frente a los peligros de un formalismo inmanentista de la interpretación de textos —que hace de los tropos un juego abstractamente flotante sin carnaduras fácticamente trascendentes— es que Roig desarrolla su *Hermenéutica crítica*. Precisamente aquella Hermenéutica —he aquí una primera clave— que interroga, antes que el mundo del sentido, el *sentido del mundo*. Sentido intramundano cuya búsqueda porta una aureola salvífica laica⁸.

No es una labor aliviada rastrear las modulaciones e incidencias de esta *Hermenéutica crítica* en los escritos roigianos. Los he leído pacientemente durante años sin que deje de asaltarme la sensación de que siempre (me) falta algo. Pero no creo equivocarme al asociar esta impresión de lector atento, pero jamás exhaustivo —ni del *corpus* de fuentes u obras del autor ni de la bibliografía crítica, vale aclararlo desde el vamos—, a una virtud hermenéutica ínsita en la engañosamente tersa textualidad roigiana. Es que sus textos *nunca lo dicen todo, y cuando dicen no cuentan con el significado pleno de lo que dicen*. Tendremos, entonces, que reunir motivos a menudo fragmentarios sobre el tema, extrayéndolos de las fases más importantes del desarrollo de su pensamiento a partir de la década del ochenta. Sin embargo, sus espaciadas pero incisivas aserciones predicativas sobre la Hermenéutica poseen para mí un valor crucial.

Opacadas por la importancia de sus análisis historiográficos de la antropogénesis de la conciencia moral latinoamericana —que posibilitaron la fundamentación de la historia de las ideas entendida como filosofía práctica—, las sugerencias

8 Dando crédito a la opinión de Luis Gonzalo Ferreira, cuando propone (2016), respecto a Roig, que «debido a la lucidez y desintoxicación que aporta su metodología, podemos definir su filosofía como 'salvífica'» (p. 70).

hermenéuticas terminológicamente *explícitas* —no meramente aludidas o inferidas— que intermitentemente supo plantear Roig, cayeron en el olvido o bien se contrajeron entre los bordes más imperceptibles de su *corpus*. Mi re-lectura, por el contrario, pretende poner de relieve la amplia gama de intereses hermenéuticos en el campo semántico de sus operaciones interpretativas; se centra para ello en los textos más cercanos al vocabulario conceptual de la teoría de la *recepción*. Esto, de un lado. Del otro, intenta arrojar luz sobre aspectos importantes, aunque insuficientemente atendidos, en textos que postulan o siquiera insinúan problemas propios de la metafórica performativa, y en general de toda *significación alegórica* de efectos práctico-normativos; concretamente en relación con su teoría de la «simbólica latinoamericana».

Convencido de que el filósofo mendocino no se muestra de ninguna manera más hermenéutico cuando se sirve del tradicional lenguaje académico de los filósofos de esta corriente que cuando se desenvuelve en el campo de sus propias investigaciones latinoamericanistas, tomo aquí en consideración, con mayor holgura que la habitual en las exposiciones y valoraciones de su obra, sus incitaciones programáticas sobre el *sentido doble* del discurso, conforme a encarar el tema —sumamente actual— de la dimensión tropológica de la interpretación de textos; sin olvidar, en ningún momento, la primacía de la *praxis* que Roig le confiere a su modelo de lectura situada.

Ciertamente, no debemos pasar por alto que la recepción de la hermenéutica europea continental en la obra de Roig se centra fundamentalmente en los escritos tempranos de Ricoeur. El modo de lectura crítica de Roig se circunscribe en torno a la noción de *sospecha*. Asistimos, como es sabido por los especialistas, a una concepción crítico-ideológica ela-

borada en términos de una «Hermenéutica de la sospecha», en su caso, nutrida de elementos principalmente marxistas, y en menor medida freudianos. Menos evidentes son sus implicancias para una estética contextualista de la recepción participativa, para decirlo con Adolfo Sánchez Vázquez (2007). Pero no iré por aquí.

Hay algo más importante con respecto al texto de 1993 — que abordo enseguida—: más allá de ser uno de los lugares decisivos, dentro de la prolífica obra de Roig, en los que este asume expresamente su deuda con el pensamiento de Marx, es el hecho de que lo *aplique* —aquí el verbo es deliberado— a la premisa metodológica del acto de *interpretación hermenéutica* entendido como desciframiento *alegórico* de un *doble nivel de lectura*. Se puede apreciar, manifiestamente, que Roig concibe la *hermenéutica* en términos de *normas metodológicas* encaminadas, tras diferenciar *dos planos de lectura*, el literal y el simbólico, a *descubrir lo encubierto* y generar efectos ilocucionarios a partir de dicha revelación. Dicho desde el *pathos* de la *praxis* de liberación: una lectura puede transformar el mundo y reconfigurar la totalidad de la experiencia. En la hermenéutica roigiana (Pizarro y Santos Herceg, 2012, 44) (Ripamonti y Yori, 2018, p. 117), si la recepción interpretativa se encarna en la temporalidad vivida, el texto deviene acción subversora de las instituciones positivizadas. ¿Cuál sería su *procedimiento interpretativo*, implicado pragmático-existencialmente en la Historia viviente?

Mi posición interpretativa frente al humanismo latinoamericano de Roig es que su Hermenéutica crítica, al centrarse metodológicamente en la semántica profunda de la andadura tropológica que traman inmanentemente los filosofemas periféricamente situados, procede mediante la captación interpretativa, y conmoción efectual, de una secuencia figural de

*alegorías de la emergencia*⁹. Pues, en fin, estoy decididamente persuadido de que la escritura filosófica de Roig, *al mismo tiempo se debe 'entender' como una palabra que bloquea todo acceso literal, de una vez para siempre, a un significado que, sin embargo, nunca deja de reclamar ser comprendido*. Si hubiera que enunciar mi hipótesis de trabajo en un parpadeo al cabo literal, diría que aquí planteo una tentativa de releer/recomenzar la obra de Roig descifrándola/reconstruyéndola —esto es, *interpretándola*¹⁰— como una *hermenéutica crítico-alegórica de las emergencias latinoamericanas*.

Que conste desde el principio que la actitud fundamental que subyace a este estudio es predominantemente su tentativa de tematizar la alegorización de una práctica hermenéutica

9 Como se podrá advertir, estoy notoriamente infundido del lema «alegorías de la lectura», acuñado por Paul de Man. Sin adherencias conceptualmente lineales, pero sí como libre apropiación confesa, admito a mi manera con el crítico norteamericano (1990) que «ya no se trata de alegorizar el entrecruzamiento o quiasmo de dos modos de lectura, sino la Lectura en sí misma», a la vez, sin sucumbir «a la representación alegórica de la Lectura que actualmente consideramos como componente irreductible de cualquier texto», pues si todo «lo representado en tal alegoría se desviará del acto de la lectura y bloqueará el acceso a su comprensión», ello se debe a que la «alegoría de la lectura narra la imposibilidad de leer». Así, ante «la Lectura» —sigue refiriendo en su recepción de Proust—, «al mismo tiempo se debe 'entender' que esta palabra bloquea el acceso, de una vez para siempre, a un significado que, sin embargo, nunca deja de reclamar ser comprendido» (pp. 92-93).

10 Porque, como supo indicar Hayden Withe (2005), aunque «normalmente una interpretación desee ofrecer la verdad literal respecto a su objeto de interés, brota de una sensación fundamental de inadecuación de cualquier convención de literalidad con la representación de ese objeto», de manera que «cualquier discurso genuinamente interpretativo siempre debe aparecer, a un mismo tiempo, como un juego de figuraciones posibles de su objeto de interés y como una alegorización de su propio acto de interpretación» (p. 920).

tan situada y corporizada como indignada e iracunda; en Roig adopta la representación del *pensar y escribir desde la emergencia* (Oviedo, 2013 a). Figuración del *acto de leer situacional* como acontecer histórico de un *emerger moralmente humanizador*, que en su envés receptor define el modelo de la *interpretación crítica* en tanto despliegue del *valer vital liberador* de los sujetos oprimidos en contextos de modernización periférica capitalista-dependiente. Claro que esta literalidad ya porta sílabas con formas ganchudas, y en su revés de trama, racimos de anzuelos.

A la prosecución del legado de Roig en clave de modelo de lectura —y de desafío intelectual, y de envite moral— la vengo denominando, últimamente, *Hermenéutica Emergente*. Lo hago por algo más que por homenajear a mis dos grandes maestros. Uno más lejos y de montaña, Arturo Andrés Roig. El otro más cerca y de estuario, Horacio González. Ambos igualmente decisivos en mi formación —o si se me permite, en mi propia biografía intelectual— y que ya no están presencialmente por aquí, en sus estancias en la Tierra. Lo que sí, nos quedan sus *textos*. Si puedo darle a —mi perspectiva de— la *Hermenéutica Emergente del Sur*, a la vez, profundidad barrosa y altura cordillerana, es otro problema. En los momentos de sinceridad conmigo mismo, siento que me quedo sin aire al trepar, de tanto chapotear en las orillas.

Un Quijote transmigrado y reencarnado

En 1975, un ensayista argentino publicaba, por medio de la editorial de la Academia de Letras local —de la que era miembro correspondiente—, un libro cuyo título parecía anacrónico, y su boato hispanista, aún más: *Castilla. Altura de España*. Era un escritor de provincia —Santiago del Estero—, y para colmo, conservador: Orestes Di Lullo (1898-1983), de profesión médico, de afición, folklorista. Allí escribía (1975) —comentando la vida del autor de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*— que «Cervantes ha de abandonar su casa y su cómodo bienestar para luchar por un ideal». «Y se lanza a la aventura» (p. 49).

El autor de estas palabras —un nacionalista regionalista imbuido de mística católica— jamás hubiera sospechado que años después, esa misma *alegoría* quijotesca de la *aventura* sería elevada a divisa filosófica libertaria por un pensador procedente de otra provincia argentina, Mendoza: Arturo Andrés Roig. Menos —en la recepción de izquierdas argentina de la invención literaria cervantina—, que un filósofo oriundo de Córdoba, pero largamente asentado en Buenos Aires tras regresar de su estancia académica alemana —donde fuera alumno de Edmund Husserl y Martin Heidegger— ya había apelado a la figura quijotesca como representación del ideal utópico latinoamericano: Carlos Astrada (1894-1970).

A comienzos del año siguiente de la aparición del ensayo de Orestes Di Lullo¹¹ se abatía sobre la Argentina la dictadura militar más criminal que conoció el Cono Sur en el siglo xx (el llamado «Proceso de reorganización nacional», que se extendió desde el 24 de marzo de 1976 hasta el 10 de diciembre de 1983). El terrorismo de Estado dispuso y ejecutó, minuciosamente, una represión exterminadora de la voluntad radicalizada de los «años setenta»¹². En vísperas de esa atrocemente cercenada «primavera de los pueblos» (Romero, 2013, pp. 52-53), nació la llamada «Filosofía de la Liberación Latinoamericana» (Cerutti Guldberg, 2006 a, pp. 328-329) (Dussel, 2018, pp. 32-33) (Scannone, 2018, pp. 39-40). Semejante lema —*filosofía de la liberación*— engloba hasta el presente una heterogénea tradición filosófica de orígenes argentinos y proyección latinoamericana. Roig es uno de sus fundadores más descollantes; Carlos Astrada, uno de sus velados inspiradores centrales. Roig, por lo demás, debió padecer, tras esa experiencia fundacional y su compromiso participativo con una pedagogía de transformación, el exilio.

11 La antropóloga Beatriz Ocampo (2005) indica que en Orestes Di Lullo se da un «nativismo ibérico, no indigenista, esencialista y fundamentalista», que «consiste en una rememoración del pasado, particularmente ético, que exalta los valores y creencias de otrora y se constituye como una especie de nacionalismo étnico de la región», reaccionando, así, «frente al cambio que percibía como la modernización anglófila o francófila de la nación» (p. 197).

12 Según Oscar Terán (2008 a), sobre fines de los años sesenta y principios de la década del setenta, «encontramos por un lado con una radicalización de las tendencias modernizadoras —que impulsará el abandono de la práctica específica del intelectual en beneficio de la política— y, por otro, con los diversos frenos, internos y externos, de esos impulsos modernizadores», de modo tal que una «sociedad crispada, movilizadada, dividida entre la apuesta revolucionaria y las salidas conservadoras, va a sumergirse en el peor de los horrores, cristalizado en los años del Proceso» (Terán, 2008 a: 281).

En la pluma de Carlos Astrada, el Don Quijote latinoamericano es una *alegoría* del tránsito *emergente* hacia la modernidad destinativamente *periférica*, y la consiguiente sustitución de la misión secular del Sur europeo ibérico —originalmente el Centro del sistema mundial— hacia el Sur periférico americano (y en su convicción más íntima, del desplazamiento del eje cultural corporizado en Madrid hacia la ascendente Buenos Aires). El estatuto *mito-alegórico* de la obra magna de Miguel de Cervantes Saavedra es determinante para el filósofo argentino. En palabras de Carlos Astrada (1963 a), el

verismo de Cervantes, equilibrada síntesis de idealismo y realismo en la creación literaria, creó con espíritu, sangre y vísceras de un hombre español de su época —*Alonso Quijano el Bueno*— la figura de don Quijote, y puso en pie un símbolo que, en virtud de su intrínseco sentido, ganó proyección histórica y universalidad;

Y por lo que es posible «contemplar a don Quijote como símbolo, en el que una estirpe ha condensado y exaltado su peculiar modo de ser, y, a la vez, como mito en el cual sus más entrañadas aspiraciones han encontrado su centro de gravitación temporal». Es así que

Don Quijote, al encarnar en su dimensión real lo típico humano de un pueblo y una época, vino a representar la pugna del esfuerzo con la resistencia que las cosas le oponen, el choque del ensueño con la realidad (p. 105).

El *juego* literario de tensión creadora entre extracción histórica y proyección mística de Don Quijote representa filosóficamente, para Carlos Astrada (1963 a), una zona de pasa-

je temporal entre la cultura colonizadora hispana y la cultura descolonizadora americana, cuyo fundamento conativo es *la pugna del esfuerzo como resistencia*. Es el símbolo re-mitologizante de la transición y *apropiación poscolonial* de un emblema de la cultura imperial en retirada, en un aspecto, y en otro, la *emergencia* de una colectividad autonomista, finalmente cuajada en Estados nacionales independentistas. El declive de Don Quijote y su transfiguración simbólica dramatiza el trayecto epocal del estado crepuscular de la civilización española al estado *auroral* de los pueblos americanos. Por ello el filósofo cordobés aporteñado afirma que «don Quijote, en comparación con los ‘fingidos caballeros andantes de que estaba lleno el mundo’, era uno auténtico, histórico, puesto que encarnaba el ideal ya fenecido, la pujanza declinante de su pueblo», lo cual lo muestra

tan histórico como el momento cenital que conoció España y de cuyo declive y tránsito esta adquiría conciencia en esa hora crepuscular de su destino, en la que su alma comienza a recogerse en sí misma, en tanto que don Quijote, con su salida, acomete el intento imposible de restaurar una grandeza pretérita, de vivir como si esta pulsase todavía en su real plenitud. (p. 107)

Así, en esta proyección mítica e idealizante, quedaría pues-to de manifiesto que «Don Quijote es el microcosmos de la voluntad hispana, ciego ímpetu irisado por la luz de un ideal occiduo, que rueda a contracorriente del curso irreversible del macrocosmos de la historia ecuménica» (p.108).

Según la clave de recepción periférico-latinoamericanista de Carlos Astrada (Astrada, 1963 a), la reserva mito-metafórica del texto de Cervantes, sin embargo, no habría de ser liquidada por la modernidad, sino más bien traspuesta y reconducida

en su orientación poscolonial en las naciones emergentes del Sur de América. La conversión de Don Quijote en signo americano es una apuesta filosófica radical en Carlos Astrada, quien con esta operación hermenéutica retiene su fuerza simbólica a la vez que la refigura utópicamente desde el área periférica del moderno sistema mundial. «Dejó la vida Don Quijote —escribe Carlos Astrada—, pero por los senderos y caminos de la Mancha sigue peregrinando su figura esforzada, en la ignorancia siempre de lo que quería conquistar con su penoso ambular». Sin embargo, en verdad «murió para resucitar como símbolo y como mito», pues «don Quijote ha transmigrado a América latina, donde también ha conocido frustrados intentos de reencarnación». En suma, «Don Quijote ha trasvasado sus hormonas ideales a una nueva vena, con más pulso vital y rico caudal sanguíneo; es germen mítico que, en suelo americano, puede cobrar nueva fuerza y ganar prospección histórica» (pp. 116-117).

¿Acaso Carlos Astrada anunciaba el nuevo quijotismo mito-revolucionario al que el «Che» Ernesto Guevara le ofrendara la vida, y Roig, los esfuerzos reflexivos que acuciaron el nudo exiliar y trágico de su biografía filosófica? ¿Astrada y Roig divisaron en la andadura figuracional del ingenioso hidalgo una flexión utópica del existente americano lanzado a la aventura de los ensueños libertarios y sus anhelos de justicia en las comarcas sureñas? ¿Un Quijote erguido contra los molinos de viento que impiden el asalto final a las puertas del cielo abierto-en-la-historia? ¿El drama de cabalgar con Rocinante en una América revolucionariamente reparadora, cuyo momento socialista-libertario padece ciclos de derrota y frustración entre medio de tantas perseverancias conativas y textualidades de resistencia?

Retórica de la sátira

A poco de internarnos en la obra del filósofo mendocino, no tardamos en descubrir la función hermenéutica de su *alegorismo quijotista*. Pues en la imagen del Quijote de la Mancha, Roig supo simbolizar, re-interpretándolo, *re-comenzándolo*, el temple fundamental de su *humanismo latinoamericano de la liberación*. Humanismo periférico que incluye críticamente, a la vez que rebasa, el enfoque canónico de la Filosofía de Liberación Latinoamericana que abrazó en la década del setenta¹³. Cabalgar con Rocinante opera en el discurso filosófico de Roig como una figura literaria fundante de la aventura de pensar y escribir desde Nuestra América, andando los duros caminos hacia su Segunda Independencia.

Según todo parece indicar, el lema *Cabalgar con Rocinante*, recodifica en Roig una postulación antropológica inspirada en José Martí: *el hombre se mide por el poder de erguirse*. Con Ernesto «Che» Guevara, este principio se imbuye de una inusitada mística política, tal como aquel les escribió a

13 Ya que ciertamente —advierte su discípula Adriana Arpini (2012)— «asume Roig la problemática de la liberación, pero señala las ambigüedades de la Filosofía de la Liberación, rechazando su anti-historicismo, así como los residuos ontologistas y antidialécticos presentes en las producciones de varios representantes de ese movimiento» (p. 14).

sus padres antes de su muerte: *Siento en mis talones las costillas de Rocinante*. Tras recobrar la perseverancia conativa que portan estas metáforas —vibrando en la carne de la utopía insurgente que comparece ante la experiencia de la Revolución Cubana como anticipación de una Segunda Independencia continental—, Roig (2005 a) comprende —y proclama— que el sujeto,

así como se hace plenamente humano cuando entiende que la vida es aventura, así como que vida y muerte son inescindibles y esta última es la que nos empuja precisamente en nuestros intentos y riesgos por lo mismo que hemos de dejarla construida, constantemente pasa delante nuestro, cabalgando, la sombra de Don Quijote. (p. 116)

Apresurémonos a añadir que si este Quijote, no ya hispanista sino «calibanizado»¹⁴ —como lo calibanizara ya Carlos Astrada— proporciona la configuración tropológica de la autoafirmación venturosa de la andadura filosófica liberadora de Nuestra América, es porque Cervantes le aporta a Roig un modelo de escritura comprometida y encarnada con un ideal regulativo utópicamente intencionado. En esta criba normativa se juega dramáticamente una *moral* del texto latinoamericano. Roig (2008 a) lee en Cervantes la escritura que «nos presenta la pluma como la propia carne del escritor confundida en su ser, en su propia mano, para decirnos al final que ella y don Quijote nacieron la una para el otro». Conformá,

14 Comentando el sentido dialéctico situado de la operación filosófica latinoamericanista de Arturo Roig, Horacio Cerutti constata: «Porque 'Calibán' es nuestro símbolo no debe temerse más a la 'barbarie', como denomina Sarmiento a 'Calibán'» (Cerutti Guldberg, 2006 a, p. 109).

así, una doble «identificación con el autor y el personaje que nos pone frente a uno de los temas profundos que nos plantea Cervantes: el de la existencia o no de mediaciones en el acto creador» (Roig, 2008 a, p. 262).

Deberíamos añadir que la figura cervantina del «cabalgar con Rocinante»¹⁵ permite a Roig desencajar y desestabilizar la tradición hispánica del símbolo, a través de la mediación dialéctica situada de un conato utópico que relea la lección del Quijote en clave libertaria. Este reenfoque calibanístico del Quijote desorganiza su sustrato ideológico originario, sin dejar de retener para sí la potencia estética de la lengua históricamente imperial devenida enunciación de una filosofía que acepta una única servidumbre: la emancipación. Pues hay un impulso liberador de la aventura filosófica cuya significación moral es donada ya por el tesoro de la lengua española calibanizada, renovada en la intersección de posibilidades autonomistas que lleva del dominio colonial al poscolonialismo antiimperialista. En palabras de Roig (2008 a), «cada recommienzo es justamente una aventura, la que no es ‘aventura de ínsulas’ como la que esperaba correr el codicioso Sancho, sino ‘aventura de encrucijadas’, tal como la que buscaba Don Quijote». Dicha *aventura de encrucijadas* —cifra fundamental de la misión del dios *Hermes*, de acuerdo con la tradición occidental— supone «como referente constante no solo la injusticia social que el Caballero de la triste figura pretendía

15 «No podemos evitar imaginarlo montado en su Rocinante» —testimonia su discípula Marisa Muñoz—, en tanto «símbolo de la utopía que sostiene al jinete aun cuando esté acechado por la desesperanza», pues siempre «valió la pena recorrer los caminos del pensar y escribir, alimentado por ansias de justicia y dignidad, rescatando y dibujando una antropología de la emergencia» (Muñoz, 2012 a, p. 202).

borrar, sino también la ‘Destrucción de las Indias’, figura condicionante de todo nuestro agónico proceso histórico-cultural» (pp. 15-16).

Se ha de tener presente que América Latina, según la perspectiva filosófico-histórica de Roig, se da a la tarea de dar sentido al tiempo del mundo en un juego constante de necesidad y contingencia, teniendo como fondo trágico de experiencia temporal la figura cuasi-invariante de la «Destrucción de las Indias». Para Roig (Roig, 2008 a) es preciso encaminar lo contingente desde un sistema de ideas reguladoras ligada a un ejercicio de lo que supo denominar *función utópica*. Se trata de comprender que «no hay racionalidad que no sea excedida», porque —alegoriza el filósofo mendocino— en «esto consiste aquel saber ‘de achaque de aventuras’ del que Don Quijote le hablaba a Sancho», pues «cabe no solamente asegurarnos de lo que entendemos que se ha de dar de modo necesario, sino también que apostemos dejándonos llevar por Rocinante». Lo que no implica arrojar un manto de olvido, precisamente, sobre el hecho de que

esa fuerza le viene a la aventura también de una decisión, aquella misma que le llevó al personaje cervantino a enfrentarse con la Santa Hermandad, expresión de una eticidad vigente, desde una moralidad liberadora que veía más el sufrimiento de los galeotes que la violación de los códigos establecidos dentro de aquella misma eticidad. (Primera Parte, Cap. XII, p. 16)

De consiguiente, en el campo semántico de la *moralidad liberadora* que figura y refigura la *fuerza que le viene* a Don Quijote, confluyen representaciones normativas y no solo imágenes desiderativas frente a todo orden injusto. Don

Quijote representa el perfil de una resistencia *andante*, lírica y a la vez política, frente a cualquier sistema negador, en última instancia, de la condición humana misma. Esta fuerza de la protesta y ese encomio de la resistencia, poéticamente aludidas, es la que debe ser filosóficamente explayada. Ese andar —el marchar mismo de la historia— se monta, en última instancia, en la dignidad humana misma como fuente de todo derecho posible. Por ello Roig (2008 a) llega a afirmar que «la categoría de *aventura* sobre el cual se desarrolla la figura entera del *Quijote* nos abre, en fin, a la historicidad del derecho y al surgimiento de los derechos humanos» (p. 17).

Tenemos, así, que Roig efectúa una lectura alegórica práctico-moral de la figura de Don Quijote. Lo interpreta como un luchador irredento contra toda forma de opresión social. En la metonimia imaginaria del Quijote, Cervantes simboliza la escritura intelectual activada como denuncia del poder y ejercicio de la esperanza. Por ello Roig (2008 a) estima que «si la peñola es arma para la lucha contra la injusticia, de lo que la Primera Parte del *Quijote* es ejemplo acabado, es porque tiene el recurso de la denuncia de los males sociales», ya que puede «atacar molinos de viento o desencadenar galeotes y puede llegar hasta la sátira y la mordacidad». Del propio modo, esto «último es básicamente el recurso al que echa mano un contemporáneo de Cervantes: Francisco de Quevedo, quien con el ridículo, la exageración, la hipérbole, el retruécano y la metáfora satiriza la sociedad de su época y sus gentes» (p. 266).

Forma parte de una misma tradición moral que la *retórica satírica* procedente de la prosa y la poesía de Miguel de Cervantes Saavedra y Francisco de Quevedo configuren una simbólica de oposición y resistencia al poder, que luego Roig denominará «emergente», designando así su carácter de mo-

ral de la protesta y vehículo textual de una *praxis* de liberación. Una *moral emergente* «calibanista» cuyos orígenes se remontan, por cierto, a la muy hispana «ética picaresca», denunciante de la incongruencia entre conciencia privada y sentido de lo público¹⁶.

16 Esto es, connotando un estado de escisión de la subjetividad potencialmente disruptivo de la coagulación del poder público en tanto cristalización objetiva de la conciencia colectiva como eticidad concreta. Considerando que la «picaresca —escribe Horacio González (2017)— es la historia, literariamente tratada, de la inadecuación del sentido público a la conciencia privada», pues para «contar esta historia habría que descender tantos peldaños como los que exija nuestro encuentro con la literatura del siglo xvi español... y de allí en adelante» (p. 107).

Un escorzo programático: «Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética» (1993)

...la «moral de la emergencia» no requiere tan solo de una hermenéutica, sino que la misma deberá ser planteada como una hermenéutica crítica.
(Roig, 2002, p. 136)

Si hubiera que decirlo de algún modo, Roig ha sido un quijotista filosófico de la aventura del humanismo latinoamericanista en lo que ese prometía de autonomía racional colectiva y felicidad teleológica común. ¿Tan grave equivocación representaba semejante anhelo? ¿De veras era un *ideal* tan funesto como pernicioso a la hora de devenir mundo? La cosa es que Roig — confiando en las promesas emancipatorias de la modernidad revolucionaria, que en el primer lustro de la década del setenta no eran solo material bibliográfico destinado a las aulas— supo ahondar y estilizar una antropología filosófica acuñada ya en su período juvenil, cuando se especializaba como estudioso platonista (Contardi, 2014, pp. 213-214). No tardó mucho, sin embargo, en ocuparse de las menudencias latinoamericanas en sus carnaduras regionales, minuciosamente localizadas. Acaso en este vuelco —que lo llevara de Grecia a América Latina pasando por su Mendoza natal— influyera uno de los máximos ensayistas de la Argentina, Ezequiel Martínez Estrada, al

recomendarle que *no se arrepienta de haber regresado encariñando con nuestras pobres cosas* (Oviedo, 2015).

Lo que me interesa señalar acá es que, en su escorzo de 1993, la idea de una «hermenéutica crítica» es concebida por Roig como método decodificador inherente al operar interpretativo de la «moral emergente». De ahí, presumiblemente, que nuestro filósofo, en su recuperación del término «hermenéutica», se recostara en Ricoeur antes que en la línea germanista que va de Heidegger a Vattimo pasando por Gadamer. Es que Ricoeur, al parecer, le aporta no solo un diálogo con Marx (en particular con su concepto de ideología, central en toda la obra de Roig) y sobre todo con la Escuela de Frankfurt, sino también una lectura denunciante de la tradición heideggeriana, ante la que el maestro mendocino no deja nunca de tomar recaudos.

En vistas de esta re-proyección interpretativa de su teoría del texto, consignemos que el artículo de 1993 está construido entre *emergencia, fenomenología, ética y hermenéutica*. Funciona también como una síntesis programática de la propia filosofía moral roigiana. Desde una posición axiológica incardinada en su humanismo filosófico-historiográfico, Roig (2002 a) intenta resemantizar —dice en tono propositivo— «una de las tradiciones morales más fuertemente arraigadas e interesantemente expresadas en América Latina: la ‘moral de la emergencia’ o ‘moral emergente’» (p. 131).

La afirmación de que la «moral emergente» es una de las *tradiciones* prácticas latinoamericanas comporta de por sí un posicionamiento hermenéutico de pluralidad y autonomía, puesto que rehúsa desde un comienzo estimular una perspectiva interpretativa monológica y políticamente hegemónica asentada en un *ethos* esencializado (neoindigenista, neobarroco, ecologista o de otro signo). Lo que implica que el acento interpretativo no esté puesto en la tradición occidental y

lo clásico griego —al modo de Gadamer— sino en el *método* crítico de la «sospecha», en la línea de Ricoeur. Por lo que lejos de complacerse con esbozar una analítica abstracta de las operaciones de recepción e interpretación cultural en contextos poscoloniales, la posición enunciativa de la moral emergente, y su metodología crítico-hermenéutica, se localiza expresamente en América Latina concebida como una sociedad capitalista periférico-dependiente requerida de auto-mediación filosófica. Aquí un Hegel interpósito —putativamente protagonista, si se acepta un chiste malo— no puede nunca subestimarse en las devoraciones calibanísticas roigianas al *corpus* canónico de la filosofía moderna, a la par de su caldero hirviente de recepciones metabólicas, entre Kant y Marx. Pasados a su vez por la criba airada de la Teoría de la Dependencia, no menos compuesta por tarascones traviosos y dentelladas astutas dadas al marxismo-leninismo oficial de las jerarquías partidarias prosoviéticas y sobre todo quizá —calladamente— post-soviéticas. Valentías disidentes; alternativas antiburocráticas de la imaginación socialista. En cualquier caso —y volviendo a palpare con las yemas de los dedos la piel de durazno de la literalidad del propio autor—, la moral emergente se *autocomprende* políticamente como una teoría de la *praxis* de *liberación* antiimperialista, y solo subsecuentemente como el modelo de lectura de la historiografía filosófica latinoamericanista. Desde el punto de vista de Roig (2002 a), se debe considerar en su especificidad la «situación de dependencia tanto colonial como neocolonial latinoamericana, así como las formas de opresión, marginación y miseria que han vivido y viven vastos sectores sociales de nuestro Continente», y esto «por causas que no solamente son externas, han generado de modo constante movimientos de emancipación y liberación». Se trata pues de asumir reflexivamente —misión del filósofo

socialmente esclarecido— una tradición periférica colonial, primero, y poscolonial, luego, que «desde fines del siglo XVIII, ha dado lugar a una moral a la que hemos denominado ‘emergente’, la que tiene como idea reguladora la ‘dignidad’», en tanto esta «se ha expresado básicamente a través del lenguaje de la vida cotidiana de nuestros pueblos y su contenido ha alimentado y alimenta otras formas discursivas, en particular, la novela y el discurso político» (p. 131).

La *moral emergente*, se llega a apreciar, comprende tanto la *praxis* de *emancipación* independentista anticolonial (Primera Independencia) como la *praxis* de *liberación* antiimperialista poscolonial (Segunda Independencia), en un movimiento de «desde abajo» (Krumpel, 2009, pp. 729-730). De la cultura popular hacia la alta cultura. Por ello reviste el carácter de una tradición práctica a la vez que define un horizonte regulativo humanizador, requerido de fundamentación filosófica y dilucidación sociopolítica. Tal el propósito que impulsa el breve giro hermenéutico de Roig en su teoría antropológica de la conciencia moral. Mirado de este modo, el momento crucial de este texto de 1993, para mí, es reconocible cuando Roig (2002 a) se pregunta cómo «podríamos dibujar teóricamente esa moral» —refiriéndose a su *tradición emergente*—, respondiendo que lo hará siguiendo «dos caminos». Si el primero es cercano al procedimiento de la fenomenología, el segundo —nos advierte— «será propiamente hermenéutico, si bien la primera parte será de importancia para el problema de la ‘interpretación’ en cuanto de la ‘descripción’ surgirán algunos principios que juegan, dentro de esta moral, como principios de lectura inevitablemente» (p. 131).

Sería falso suponer que esta distinción entre los dos caminos, uno andado por la fenomenología y el otro por la hermenéutica, se apoya solamente en un criterio metodológico. Se

trata, como vemos, de los momentos constitutivamente internos de una *filosofía antropológica de la lectura*. Un humanismo situado de la *interpretación* que se cerciora de sí diferenciando entre una instancia de fundamentación fenomenológica u ontológica, y una instancia de operación metodológica o exegética. En cuanto procedimiento, solo esta última sería propiamente la instancia «hermenéutica». De ahí que Roig reserve el plano metodológico al ámbito de la actividad interpretante o trabajo de desciframiento, desde donde habrá de separar analíticamente el nivel de lectura manifiesto respecto del nivel de lectura oculto en las objetivaciones sintagmáticas de la intersubjetividad lingüísticamente mediada. Conforme a estas demarcaciones y a la luz de la tradición canónica de la Hermenéutica —que Roig sigue solo parcialmente y de manera sumamente libre, es menester admitirlo— creo adecuado retener la diferencia sistemática entre los dos planos hermenéuticos fundamentales, el ontológico y el metodológico. Pero son precisamente esos dos campos, el de la ontología y el de la metodología, los que Roig distingue y articula como la parte fenomenológica y la parte «hermenéutica» de su argumentación. Conviene subrayar, pese a esta oscilación denotativa, o mejor, a esta restricción terminológica o mejor, control epistemológico —siempre Ricoeur— del vocablo «hermenéutica», que su construcción fenomenológico-ontológica apunta a precisar lo que llama «principios de lectura». O siendo más directos y esquemáticos. Un modo de comprender este texto, pues, consiste en advertir que Roig diferencia los *principios fenomenológicos de lectura* respecto de las *normas metodológicas de lectura*.

¿Cómo determinar el punto de partida hermenéutico de una antropología filosófica dominada por la premisa rectora de la *emergencia*? Aquí la jerarquía fenomenológica de los principios de interpretación hace pie en la noción, rigurosamente

metafísica, del *conatus*, hasta alcanzar —de acuerdo con el imperativo categórico de la razón práctica— su cúspide categórica en el ente humano considerado universal e incondicionadamente como un fin en sí mismo. Particularmente significativo es que esta postulación kantiana opere como premisa conductora del humanismo filosófico latinoamericanista de Roig en sus transposiciones radicalmente contextualistas. Sin embargo, el rol cumplido por la recepción de Spinoza en este plano de justificación ontológica no puede subestimarse (Oviedo, 2010). Por ello es importante mostrar precisamente cómo se constituyen los principios de interpretación en el despliegue reflexivo que se abre como suelo de posibilidad desde la potencia perservante del ser en tanto conato de perduración.

Este piso ontológico del que parte Roig en su fenomenología de la conciencia moral es el *conatus* puede ser entendido, concluimos sin esfuerzo alguno, desde el léxico conceptual de la ontología spinociana. Este trayecto autocomprendido arranca, pues, del impulso conativo, por el cual todo ente se esfuerza por perseverar en su ser, tal como es formulado en la *Ética* de Spinoza (Libro VI, Proposición VII). Al considerar este principio —verdadero tópico ontológico de su teoría moral—, Roig apela, sin embargo, a su inscripción dialéctica, signada por el movimiento estratificado de la conciencia escindida y reencontrada como condición de posibilidad de la constitución del sujeto. En este marco fenomenológico —ahora en el sentido de las escarpaduras reflexivas y escalamientos autorreferenciales de las mediaciones cognoscentes entre subjetividad y mundo—, las remisiones a la *Ética* de Spinoza y a las *Lecciones de filosofía de la historia* de Hegel serán complementadas con otros envíos textuales de recepción selectiva y precisa del canon filosófico occidental, principalmente, cabe reiterar, del humanismo de Kant y de Marx. Filósofos europeos cuyas tesis han de

ser articuladas con una postulación ética de José Martí, a guisa de lema programáticamente rector. Cruzas sudamericanas del canon nordatlántico; indisciplinas disciplinares. Porque conste desde el principio que la actitud fundamental que subyace a este enfoque es predominantemente de reapropiación selectiva y creadora —auténtico mestizaje textual— de perspectivas modernas de la filosofía práctica occidental. Apropiaciones cribadas, a su vez, con el hipo-canon periférico latinoamericano. Roig construye, así, una secuencia de fundamentos originarios escalonados, cuya culminación es el reconocimiento de la alteridad humana como un absoluto no sustancial. A su vez, estas mediaciones reflexivas, que llevan de la perseverancia conativa a la apertura a la dignidad del otro, atraviesan una experiencia trágica de cuño sofócleo, también elevada a concepto desde una matriz hegeliana de izquierda, si pudiera decirse así, expresamente jovenmarxiana al estar centrada en el problema de la enajenación del trabajo o de la figura de la «alienación» bajo la forma-mercancía.

Como se desprende de todo lo anterior, Roig le confiere a su estructura fenomenológica de la conciencia moral una dimensión filosófico-antropológica, cuyo fundamento ontológico originario —pues concierne al *ser*— es el *conatus*, en el orden de su esfera específicamente humana. Partiendo de la universalidad del principio conativo de la *perseverancia en el ser* en lo que concierne al cuerpo viviente subjetivado, el filósofo mendocino sostiene que, bajo determinadas circunstancias, ese principio del que se participa junto con todas las cosas o todos los entes, no solo es cumplido en cuanto *en sí*; se enriquece con el juego de otra relación, *el para sí*. Según Roig, se trata de la constitución de la autoconciencia que implica la transformación del principio conativo que funciona como un *a-priori* ontológico, en el *a-priori* antropológico. Es el *a priori* antropológi-

co el que media y así reflexiviza el *a priori* ontológico —entre la piel y el *nóema*, por así decirlo—, si estamos entendiendo bien la perspectiva del maestro mendocino. Este tránsito del perseverar en el ser en cuanto *en sí* elevado al *para-sí*, quedará expresado a través de dos imperativos —uno práctico, el otro cognoscitivo— acuñados por Hegel, a saber, el *tenerse a sí mismo como absolutamente valioso* y el *tener como valioso el conocerse a sí mismo*.

El resultado de este doble imperativo teórico-práctico implica, en la construcción categorial roigiana, que el *a-priori* antropológico, en tanto condición de la constitución de todo sujeto posible —subjetividad devenida «sujetividad» —, revela algo implícito en el principio conativo, pero no expresado o «reflexivizado», como decimos aquí, siempre en función de la *alteridad*. Lo que no es elevado a concepto es la condición humana misma en tanto siempre urgida empiricidad trascendental. Según las palabras de Roig (2002 a), «nuestro ‘perseverar en el ser’ quiere serlo humanamente, es decir, en cuanto seres valiosos o dignos», sin olvidar que «si la profundización del principio conativo y su formulación como *a-priori* antropológico, suponen la autoconciencia, aquella dignidad únicamente es posible sobre la base del reconocimiento de la dignidad de todo otro» (p. 132).

En el marco interpretativo proporcionado por la dialéctica de señorío y servidumbre —no exento aún de fuertes ingredientes del paradigma de la conciencia, como es notorio, pese a adentrarse ya en el paradigma del lenguaje—, Roig llama la atención respecto al hecho de que esa mediación entre auto-reconocimiento y hetero-reconocimiento nunca es universal. Es siempre potencia, pero solo a veces es acto. Antes bien, la universalidad es su meta ulterior o finalidad meta-empírica. Ello quiere decir que la universalidad del inter-reconocimien-

to humano se construye como un ideal regulativo orientador de la formación ética de la voluntad democrática civil en tanto proyección/idealización de una humanización teleológicamente asequible de la *praxis* histórica. En efecto, la realidad histórica —explica Roig (2002 a) «nos muestra formas de reconocimiento, que sin dejar de serlo, se encuentran muy lejos de aquel ideal», pues si «el amo obliga al esclavo a reconocerlo, necesita de la autoconciencia del dominado, pero a su vez la limita», ya que, en verdad, la «conjunción del *en sí* con el *para sí*, comienzo del *a-priori* antropológico, no se da en el esclavo, puesto que el *para sí* del esclavo es el del amo». Ello también «sucede con la figura del Varón y de la Mujer». Se entiende, así, por qué si «Ismena, la hermana de Antígona, es la mujer que se somete y acepta, como el esclavo, a un amo, en este caso el varón», de similar manera, solo «la mujer y el esclavo son 'dignos' por la dignidad del varón y del amo» (pp. 131-132).

Debido al hecho de que la humanización del principio conativo no ha quedado cumplida en la historia intramundana —con exclusiones de clase y de género—, el principio regulador de *tenernos a nosotros mismos como valiosos* no puede ser realizado ni por el esclavo animalizado ni por la mujer sometida. Para Roig, el verdadero auto-reconocimiento y hetero-reconocimiento recién se cumple cuando todos llegamos a asumir que no somos «medios», sino *fin*es; que no somos «valores de uso» o «valores de cambio», sino *valores intrínsecos*, pues aquellos corresponden a las mercancías, no a los seres humanos, como enseñara Marx. Se trata de la máxima kantiana de la *Metafísica de las costumbres* que recomienda *obrar de tal modo que se use a la humanidad, tanto en la propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*. Para alcanzar ese nivel de profundización de la humanización —afirma Roig, ahora no

solo hegelianamente, sino calibanísticamente— se precisa «el ‘duro trabajo’ de la subjetividad contra la objetividad, de la moral de los oprimidos contra la ética de los opresores», puesto que es este «el ‘duro trabajo’ de Calibán que aprende el lenguaje del amo para maldecirlo, es decir, mostrar su indignidad; o es el mucho más ‘duro trabajo’ de Antígona que no teme a la muerte y rechaza mediante ella la voluntad patriarcal». En tal modo —concluye Roig (2002 a) en clave alegórica—, «Calibán y Antígona son las figuras máximas que nos muestran de qué manera el principio conativo constituido en *a-priori* antropológico, impulsa hacia lo universal desde la propia historicidad del ser humano». Asimismo, «José Martí, claro exponente de nuestra ‘moral de la emergencia’, enunció aquel imperativo: *Con los oprimidos (hay) que hacer causa común para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores (Nuestra América)*» (p. 133).

De esta forma, Roig muestra que el despliegue del *a priori* antropológico y su auto-constitución conativa tiene siempre como *telos* regulativo la dignidad del ente humano considerado un fin en sí mismo. De modo que la humanización del fundamento conativo no admite intermisiones del poder que hiegan su universalidad intrínseca, móvil teleológico de toda antropogénesis. Es por ello que la dignificación de las relaciones humanas equivale a un proceso de desatamiento y despliegue de la potencia conativa misma, hasta coronarse en su apertura a la alteridad como experiencia reflexiva consumada (en el sentido hegeliano original respecto a que la fenomenología del espíritu es la ciencia de la experiencia de la conciencia). Para llegar a este nivel de *humanización* es que se debe desplegar el «duro trabajo» (Hegel) de la subjetividad contra la objetividad. Sirviéndose de esta singularización «calibanista» del movimiento de la negatividad, si la «moral emergente tiene como

idea reguladora la ‘dignidad’ del ser humano», entonces —precisa Roig (2002 a) — la «fuerza que esa ‘emergencia’ muestra nos permite ver la relación que hay en ella entre ‘dignidad’ y ‘necesidades’, la que es propiamente coesencial a tal extremo que podemos decir que la ‘dignidad’ es la necesidad primera», entre «otros motivos, porque la ‘dignidad humana’ da sentido a las restantes necesidades y permite el enunciado de un criterio para la evaluación de las mismas, así como de los infinitos modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas» (p. 134).

El criterio regulativo universalista funciona a la vez como horizonte meta-narrativo de referencia para la historicidad fáctica. Ontológicamente, Roig (2002 a) sostiene que afirmar «la historia y, junto con ella, afirmar la cultura, es abrir las puertas a formas de universalidad, en cuanto está en el hecho mismo histórico su potencia de trascendencia» (p. 123).

Se hace necesario decir, pues, que las *necesidades* constituyen un fundamento práctico insoslayable de toda *praxis* humanizadora *emergente*, cuyo horizonte regulativo de universalidad lo define el principio de la *dignidad*. Es cierto que Roig introduce un baremo normativo meta-empírico. Ello expresa filosóficamente la co-esencialidad entre *dignidad* y *necesidades*. Según el planteo roigiano, la «dignidad» funciona como una suerte de meta-necesidad, o necesidad originaria e intraspasable a la vez que idealmente justificadora y orientadora. La dignificación del ente humano se erige, así, en un criterio evaluativo trascendental de las necesidades empíricas, conforme a su racionalidad práctica inmanente.

Como nota al margen de un problema que desarrollo al final de este libro, quisiera dejar sentado, desde este momento, que para mí también, la «dignidad humana», en su pretensión de universalidad insoslayable e intransferible, es el hambre de hambres, *necesidad fágica* antropológicamen-

te regulativa. Puesto que la *dignidad* es el horizonte empírico-trascendental que justifica normativamente toda operación cultural de antropofagia hermenéutica en su hambruna devoradora de textos.

Aunque podamos retener, por conveniencia y para fines analíticos, categorías como las de «dignidad» y «necesidad», lo decisivo aquí es el modo en que la *interpretación* asume para Roig un estatuto filosófico determinante. A través de esta tematización del fenómeno de la comprensión del sentido es que Roig (2002 a) se abre paso a la dimensión propiamente *hermenéutica*. En sus palabras, la fundamentación fenomenológica suministra «una serie de principios orientadores para un preguntar hermenéutico, los que pueden ser tenidos, por eso mismo, como ‘principios de interpretación’» (p. 134).

Se trata pues de configurar el modo de actuación de los *principios de interpretación* ontológicos, antropológicos y normativos del *preguntar hermenéutico*. Precisamente en esta distinción se revelan los dos planos estructurales de la Hermenéutica filosófica de raíz gadameriana que, recordemos, Roig no adopta, prefiriendo, en la línea ricoeuriana, la separación —esquemáticamente dicho— entre fundamentación fenomenológica (comprensión ontológica, *Verstehen*) y metodología de la interpretación (exégesis interpretativa, *Auslegung*). Esto queda puesto de manifiesto en la concatenación categorial de la serie de los cuatro *principios hermenéuticos* que introduce Roig para justificar filosóficamente, desde el ideal regulativo de la dignidad humana en tanto meta de toda historicidad posible, los fundamentos de la *lectura* interpretativa. El marco categorial que nos ofrece Roig (2002 a) conforma la estructura analítica de su *teoría crítica de la lectura*, como nos gustaría denominarla. Cabe una transcripción completa del mismo (2002), dado su valor programático:

1. Principio de perseverancia en el ser o principio conativo (*a-priori* ontológico) Spinoza; 2. Principio de auto y hetero-reconocimiento (*a-priori* antropológico) Hegel; 3. Principio de la naturaleza intrínseca del valor del ser humano (*a-priori* ético-axiológico) Kant-Marx; 4. Principio del ‘duro trabajo’ de la subjetividad o de la emergencia de los oprimidos (*a-priori* ético-político): Antígona (Sófocles), Calibán (Shakespeare). De la interpretación que se dé a la ‘dignidad humana’ a partir de estos principios, surgirá el criterio para la evaluación de las necesidades, lo que constituiría un último principio derivado de los anteriores. (p. 134)

No es este el lugar para tratar el alcance y justificación de cada uno de los fundamentos aprióricos identificados por Roig; ello ameritaría un estudio en sí mismo. Sí nos interesa poner de relieve, conforme a nuestro enfoque de esta temática, que dichos fundamentos aprióricos proporcionan el esquema categorial de los *principios de interpretación*; funcionan como criterios fenomenológico-dialécticos orientadores del *preguntar hermenéutico*. Una vez establecido este conjunto de principios fenomenológicos de fundamentación de la *interpretación* —no solo textual sino en general simbólica—, queda habilitado el pasaje a la cuestión metodológica o del funcionamiento explicativo-exegético de la lectura. Por ello nuestro filósofo aduce (2002 a) que antes de abordar la parte hermenéutica, era preciso describir «los principios ontológico, antropológico, ético-axiológico y ético-político», en la medida en que estos «juegan como principios respecto de una interpretación en sí misma» (p. 134).

Tras configurar los principios de la *interpretación en sí misma*, queda pues por abordar la dimensión específicamente *hermenéutica* de la moral de la *emergencia*. No ha de sorprendernos, cabe insistir, que Roig apele a Ricoeur a la hora de ma-

nifestar explícitamente su vínculo con la Hermenéutica filosófica. Lo decisivo aquí es que el filósofo mendocino asocie la *interpretación hermenéutica* con el desciframiento de un *doble nivel de lectura*. En efecto, Roig (2002 a) refiere que «Paul Ricoeur ha definido la hermenéutica como ‘la inteligencia (o captación) del doble sentido’ (*De l’Intérpretation*, 1)», ya que se «trata de la existencia de dos planos de lectura, uno manifiesto y el otro oculto»; y a la pregunta de si de esto depende el «descubrimiento de lo encubierto» de ciertos principios, responde afirmativamente, añadiendo que «se trata de normas metodológicas que son las que surgen de las líneas de cuestionamiento de la conciencia desarrolladas, principalmente, por Carlos Marx y Sigmund Freud» (pp. 134-135).

A fin de no adelantar características específicas de la filosofía del discurso de Roig que estudiaremos necesariamente luego, aquí el único paso que se puede adelantar es el que nos remite a la representación *metodológica* o aun procedimental que nuestro filósofo compone del concepto de «hermenéutica». La distinción, en modo de *sospecha*, entre un nivel de literalidad proferente y un nivel velado de significación —el cual suele estructurarse como un tropo—, constituye ya la regla hermenéutica central. Roig (2002 a) sostiene que con ello asistimos a un «tratamiento científico, que ha establecido normas para el ejercicio de lo hermenéutico». Subraya en ello «el fenómeno de la decodificación espontánea del discurso opresor que se lleva a cabo en todo acto de emergencia social», pues ese «tipo de decodificación que integra las formas variadas y ricas del discurso popular, se expresa en los dichos, en la canción, en el teatro satírico contemporáneo, en el cuento fantástico, en el chascarrillo y, en fin, en la poesía y en todas las restantes expresiones del arte folk», de manera tal que si este resulta «tan importante como las lecturas científicas de códigos», se debe a

que «favorece la constitución de formas de sospecha, motor de toda crítica». Así, pues, «en este plano, el del saber crítico, es necesario mencionar como un método hermenéutico de indudable importancia» aquel organizado

sobre el sistema de 'referencialidad discursiva', teorizado por Valentín Voloshinov (¿Voloshinov o Bajtín? *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, III, 2); a lo que se ha de agregar la 'Teoría del texto', con sus diversas líneas de desarrollo, que constituye el punto de confluencia de *le tournant linguistique* con la 'Teoría de las ideologías', cuya obra clásica sigue siendo *Die deutsche Ideologie*. (p. 135)

La organización interna del «discurso referido» en tanto fenómeno textual central —Roig lo rebautiza como «referencialidad discursiva», empeñado siempre en contextualizaciones resemantizantes y reinversiones nominativas— clarifica, pero no reduce, la retórica de la recepción periférica por la cual, por ejemplo, Martí *dialoga* —enfático la remisión bajtiniana— con Kant en la escritura roigiana. De similar manera, este procedimiento de meta-codificación inmanente explica su modo de intervenir selectivamente en el propio canon euro-occidental. Porque es cierto que al conectar *La Ideología Alemana* de Marx y Engels con *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje* de Voloshinov¹⁷, Roig expone asertivamente su postura marxista¹⁸

17 Es notorio que Roig tiene en consideración la siguiente definición general, que a su vez reproduce en otros lugares: «El discurso referido es discurso dentro del discurso, enunciado dentro del enunciado, y al mismo tiempo discurso acerca del discurso, enunciado acerca del enunciado» (Volóshinov, 1976, p. 143).

18 Claro que la adjudicación del «momento marxista» de la filosofía roigiana no deja de ser un efecto de recepción. Por ejemplo, en su reseña a Esquemas para

—giro que experimenta en el primer lustro de los años setenta¹⁹—, que conecta el espacio de posibilidad antropológico del discurso —objetivaciones semióticas y lingüísticas— con sus modos de funcionamiento textual y con su conflictividad contextual, procedente de las estructuras sociohistóricas de poder y dominación.

Pero hay algo más. La intercesión discursiva en modo referido de la voz martiana, o alberdiana, etcétera, en el discurso

una historia de la filosofía ecuatoriana (1977), el filósofo y filólogo anarquista Ángel Cappelletti planteaba, con distancia y ecuanimidad, recaudos frente al análisis rigurosamente marxista (condicionamiento de clase e histórico de toda filosofía) de Roig. Cappelletti, entre otros aspectos, advertía (1979) que Roig «piensa que la filosofía está subordinada a la política», reservándose el juicio de que si bien «el dominio de la burguesía y el liberalismo» han «dado lugar a cosas tan diversas como iluminismo, romanticismo, positivismo, espiritualismo, idealismo, vitalismo, etc. no se explica solo por las diferentes fases por las que pasó la burguesía como clase dominante y el liberalismo como ideología de dicha clase», ni «se puede pasar por alto el hecho de que la filosofía escolástica haya servido para justificar primero el trabajo servil y luego también, a veces, el orden capitalista», por lo que si no cree «que Roig niegue nada de esto», sin embargo, «sus prolegómenos metodológicos pueden inducir a pensar que así es» (p. 161). Agradezco al joven filósofo chileno Carlos Olmos el haberme facilitado esta fuente.

19 Giro marxista en el que resulta decisiva su experiencia político-pedagógica concreta. Luis Gonzalo Ferreira comenta (2020) que en su madurez personal e intelectual, «Roig ha podido dejar atrás la filosofía especulativa y su dialéctica integradora, sublimándola por la acción política y por la concepción crítica y materialista de la historia», siendo un hecho decisivo que el por entonces profesor de filosofía antigua e historiador de las ideas brindaría, «en 1973, un gran paso existencial que marcará definitivamente toda su carrera: deviene Secretario Académico de la Nueva Universidad Nacional de Cuyo 'participativa y liberadora', uniendo con este gesto teoría y práctica», de manera que de ahí en adelante, «toda su actividad pedagógica e histórico-filosófica, estará subordinada a un imperativo ético: la emancipación» (p. 441).

europeo, no se limita a desestabilizar la autoridad académicamente hegemónica de la voz filosófica, sino que la reconfigura en una constelación semántica inusitada, cuya singularidad tampoco se deja capturar *solo* como una yuxtaposición funcional de vetas categoriales o un sincretismo táctico de re-andamientos lexicográficos. Roig, *también* construye un discurso filosófico referido con los materiales, al modo del *bricolaje transculturador* (Oviedo, 2020 a), de una polifonía heterogénea y subversora de la jerarquía geopolítica y geocultural de centro y periferia, o fuentes altas metropolitanas y recepciones menores periféricas.

En sus mordeduras antropófagas del canon filosófico occidental, Roig (2002 a) activa un desplazamiento generativo, cuyo desvío productor nos hace testigos —en analogía con el acto ilocucionario de presenciar un bautismo o asistir a una boda— de la aparición natalicia de una criatura conceptual irruptora, que él imaginó imbuida de un temple existencial auroral. No parricida con sus progenitores, pero sí alterativamente desobediente, epistemológicamente insumisa en su rebelión hablante de Calibán filosófico. Pero la insubordinación epistémica —contra los problemas de nomenclatura «técnica»— que azuza su inmoralismo nietzscheano lo es mucho más por su promesa de acogerse a la escucha de los oprimidos, re-comenzando indiciariamente una política de la memoria episódica de los momentos de emergencia en su temporalidad discontinua, cualitativamente heterogénea. Su hermenéutica matinal es anticipatoria no solo por su trasposición futurizante de las tradiciones vespertinas, sino por el tiempo que resta en la esperanza desesperanzada, latente en los rostros de los humillados y desposeídos. Desde su perspectiva, pues, la «'moral de la emergencia' que ha de ser reconstruida a partir de sus variadas manifestaciones provenientes de diversos

sectores sociales oprimidos, ya ha acumulado una importante documentación, no debidamente sistematizada aún», que incluye «literatura popular, pero también literatura culta, no menos significativa en más de un caso». La elección de este *corpus* documental responde al hecho de que «la autenticidad, así como la alienación, son universales y no existen grupos humanos que estén plenamente fuera de un sistema, como si fueran entes angélicos extraños al resto de la humanidad». A ello se adosa «el imperativo martiano que enunciamos, por lo mismo que, si la miseria implica alienación, no hay enajenación que no tenga rajaduras y en este caso, suelen ser profundas», ya que *los que no tienen nada que perder*, esto es, «como se caracterizaba a los míseros en épocas pasadas, suelen proceder con una radicalidad creadora, por lo mismo que padecen de las mismas mediaciones sobre las que han organizado su objetividad los sectores dominantes» (pp. 135-136).

Si pudiera decirse así, Roig diseña una *hermenéutica del discurso de los míseros y de las vulneradas y humilladas*, no solo del bloque de los subalternos. No nombra a los oprimidos únicamente como «pobres», «explotados» o «plebeyos» —categorías de sujeto de cuño cristiano, marxista y nacionalista-popular, respectivamente— sino más bien como «míseros» (de los y las conducidas a la miseria y la carencia). ¿Podría verse en esto una anticipación de lo que Vattimo llamará luego «los débiles», pero sin su connotación teológica ni posmoderna? Porque no se trata, por cierto, de una formulación debilitante ni crepuscular en sentido vattimiano. Por el contrario, Roig intentó comprender las formas de subalternización más abarcadoramente que en sus constructos categoriales de la modernidad periférica del siglo xx, reteniendo pero a la vez excediendo las figuras de aquellos sujetos sociales que en el contexto de las luchas de liberación anticolonial y antiimpe-

rialista de los sesenta y setenta venían siendo destinatarios privilegiados del proselitismo de la Iglesia tercermundista, de las organizaciones obreras y formaciones insurgentes y de los grandes movimientos de masas carismáticamente orientados. En vísperas del nuevo milenio, las formas de resistencia a la opresión debían extenderse a otras condiciones de identificación individual y colectiva (Accossatto, 2020, p. 106), como característicamente las diferencias de género y de opciones sexuales o de las autoadcripciones etno-simbólicas de los pueblos aborígenes o afrodescendientes. La necesidad de ampliación de la facticidad de las subjetividades emergentes define un factor estratégico en el contexto del avance del neoliberalismo desde la década del ochenta en América Latina, y aun antes en el Cono Sur, con particular intensidad en Chile y pronto en la Argentina. Sin embargo, ello no impide, sino que más bien conduce a Roig a explicitar el potencial crítico decodificante de la cultura popular, que él juzga en posesión de sus propias formas de «sospecha», ejercidas, espontáneamente y sin estilización teórica alguna, desde la experiencia pragmático-comunicativa cotidiana.

No se trata en todo caso aquí de evaluar el significado de las modulaciones empíricas de sujeto que concibe la moral emergente de Roig. Dicho al modo de la teoría literaria, el «referente». Sí es importante poner de relieve o siquiera dejar expuesto a la vista el estatuto estratégico que en este planteo hermenéutico posee la interlocución fónica, y si no fuera imprudente reacuñarlo con una traducción tópica, la *acción comunicativa*. Aquello que por su parte Roig —sin ninguna concesión terminológica específica— llama (2002 a) sus variadas manifestaciones, provenientes de los diversos sectores sociales oprimidos, sabiendo que existen grupos humanos que están completamente marginados y excluidos del sistema, tan-

to económico como político, en las sociedades capitalistas más en las periférico-dependientes. Recuperar el habla concreta de las míseras y los míseros, de los *más olvidados y lejanos*²⁰. Lo que conlleva la prioridad *hermenéutica* de la «sospecha» que ellos y ellas mismas ejercen en sus competencias de interacción lingüística cotidiana. De la sospecha como arma de la denuncia y resistencia en la derrota. De ahí que Roig concluya que «la 'moral de la emergencia' no requiere tan solo de una hermenéutica, sino que la misma deberá ser planteada como una hermenéutica crítica» (p. 136).

20 Ofelia Schutte sostiene (2011) que la obra de «Roig a través de los años representa un compromiso con la vida, no solo la vida de los más presentes y cercanos, de los que les va bien en la vida, sino de los más olvidados, los más lejanos» (p. 13).

De «Tercer Mundo» a Norte-Sur: categorías sociales del *ego imaginor*

En una descripción bastante general de la recodificación en clave moral-emergente de los procesos de recepción e interpretación de textos, pueden corroborarse por lo menos dos rasgos: la *hermenéutica crítica* se sitúa en un contexto histórico-normativo de expectativas de *liberación* —de realización política y organización estatal de las pretensiones de soberanía, autonomía, justicia y solidaridad— de las sociedades nacionales periféricas del sistema capitalista mundial. Emancipación y Liberación, como adelantáramos, no son categorías sin más intercambiables, pues designan estadios históricos diferentes de una misma *praxis emergente*: a) el que corresponde al proceso de independentista nacional anticolonial, y b) el que surge de las luchas antiimperialistas en naciones poscoloniales. La situación de «neo-dependencia» latinoamericana marca el contexto desde donde entablar el diálogo filosófico Norte-Sur. Al menos para mi enfoque del vínculo entre *moral emergente* y *hermenéutica crítica*, es un hecho decisivo que Roig contextúe su localización enunciativa en un *Sur* autocomprendido como espacialidad periférica neocolonial. Pues es su humanismo antiimperialista desde donde reenprende las *huellas dispersas* Hermes del Sur para desmalezar la greda y recuperar las trazas de los caminos de liberación.

Primero que nada, es preciso aclarar que en la filosofía del discurso de Roig la categoría «Sur» no denota un referente

unilateralmente geográfico. En efecto, cuando Roig (2008 a) se propone dilucidar «las condiciones para el diálogo necesarias para asegurar el desarrollo a nivel mundial, teniendo como referente las relaciones ‘Norte-Sur’ vistas preferentemente desde América Latina», no demora en aclarar que si «‘Norte-Sur’ son categorías sociales, en el sentido amplio de este concepto», ello se debe a que «sería un error entenderlas como puramente geográficas» (p. 97).

La política categorial emergente desde la que Roig reacciona, en clave social más que territorial, el término «Sur», por cierto, viene ligada a una reconsideración de la noción de «Tercer Mundo». Roig prefiere, sin embargo, hablar de *naciones en situación de dependencia*, siguiendo un criterio ya aportado por Horacio Cerutti Guldberg. Roig (2008 a) explica al respecto que, en cuanto a la denominación previa de «Tercer Mundo», por encima de su ambigüedad, derivó menos de estar constituida por naciones que no estuvieron directamente involucradas en la «Guerra Fría», que del «hecho de ser países dependientes en lo económico y lo político, en algunos casos en una situación claramente neocolonial y todos en un estado de atraso científico y tecnológico» (p. 99), con lo cual, si «aquellos factores que definían al ‘Tercer Mundo’ siguen vigentes y en más de un caso con mayor fuerza que antes», requería «el ‘Tercer mundo’ una nueva denominación, la que ha surgido regresando a la forma diádica tradicional expresada como ‘Sur’» (p. 100).

Es pertinente notar aquí que en el marco de referencia de la periferia del sistema se juega la vigencia crítica del vínculo entre la herencia hispánica revisada y el ideal integracionista del *latinoamericanismo*. Precisamente —establece Roig— «debemos tener en cuenta que no se entendería qué es América Latina si no se parte de las categorías ‘Norte-Sur’». Ello se de-

be a que la idea de dos Américas, la del Sur y la del Norte, «se encuentra en los orígenes históricos de América Latina, entendida básicamente como un conglomerado de naciones de origen ibérico en las que ha estado siempre presente, principalmente en las hispánicas, un proyecto de unidad continental y, por cierto, de autonomía». Este proyecto de *unidad continental autonomista* es retomado con el surgimiento, en las décadas del cincuenta y sesenta del siglo xx, de las nacionalidades africanas que luchan por su liberación en el contexto de los procesos de descolonización. Esta voluntad semeja el modo —siempre según Roig (2008 a)— en cómo «hemos luchado nosotros de modo constante, entre la afirmación de cada una de las naciones y un ideal de integración, lo que ha generado en nuestras tierras el ‘latinoamericanismo’». En vistas de esta acepción, *latinoamericanismo* es un término que connota una tradición práctico-emancipatoria de reparación histórica y síntesis utópica. Bajo esta luz es que el «Libertador Simón Bolívar pensó en una Anfictionía que reuniera a todas las jóvenes naciones que acababan de separarse del Imperio Español y sin que este proyecto incluyera a la América Sajona en ningún momento». Así, dentro de «esa tradición, no cabe, pues, hablar de un ‘panamericanismo’ y el ‘panafricanismo’, si tiene algún equivalente, lo es con el ‘latinoamericanismo’ de origen bolivariano» (p. 100).

El proyecto del *latinoamericanismo* de cuño bolivariano —y en un reborde pronunciado, incluso guevarista—, concebido entre *la afirmación de cada una de las naciones y un ideal de integración continental*, adquiere para Roig un estatuto normativo rector de la reflexión filosófica y del pensamiento crítico en general. En este sentido, Roig (2008 a) afirma expresamente que «más que latinoamericano, nuestro quehacer lo entendemos y lo practicamos como latinoamericanista» (p. 140).

Este desdoblamiento entre enunciado predicativamente latinoamericanista y enunciación corporalmente latinoamericana explica por qué desde su habitabilidad fáctica y discursiva pertenecemos a una tradición de pensamiento que ha tenido como inquietud permanente la problemática del sujeto y de su emancipación, y en consecuencia, que esté de por medio un permanente desasosiego acerca de la propia identidad, incorporada a un proyecto emancipatorio para cuya construcción teórica los pensadores locales han estado abiertos a todas las manifestaciones intelectuales, sociales y políticas. Al interior de este *corpus* de intelecciones heredadas, el sujeto funciona como un postulado justificado en la propia *praxis*, pero cada vez reformulado según las circunstancias históricas concretas. Esta *tradición emergente*, de auto-constitución práctica del sujeto —un Nosotros intersubjetivo reflexivamente explicitado, y entonces, *nombrado*—, supone una narrativa historiográfica de etapas o fases de despliegue y consumación de su voluntad emancipatoria, sin embargo, no obstructora de un horizonte de universalidad. Dado que —continúa Roig (2008 a) — «si la humanidad ha de salvarse, deberá hacerlo toda entera», de ello se desprende que «el latinoamericanismo es un ideario cosmopolita y ecuménico, ejercido desde una realidad histórica, que es la de nuestros pueblos con sus derechos tan inalienables como los de los demás», entonces «el latinoamericanismo pretende ser por su parte y decididamente un ideario de liberación que abra puertas para formas integrativas más elevadas» (p. 42).

La clave de todo este relato-marco de la temporalidad periférica irredenta estriba en la noción de *proceso emancipatorio* utópicamente motivado. Según Roig, es a partir del siglo XVIII que en la América colonial comienza a surgir un «sujeto americano», que entonces viene a reemplazar al «*ego conqueror*,

sobre el que se había organizado la vida colonial, por un *ego vindex* o *ego liberator*», ya con rasgos diferenciales, conforme a un «*ego imaginor* que abriría las puertas al ejercicio de la función utópica», no ya «como la proyección de una Europa ideal sobre unas tierras baldías, las nuestras americanas, sino como la construcción teórica de una América ideal, en tierras llenas de humanidad, la misma que utopizaba» (p. 61).

De acuerdo con su narrativa periférica de la historia eurocentrada, Roig sostiene que el proceso emancipatorio en los márgenes de Occidente involucra un amplio movimiento que se inició a fines del siglo XVIII en todas las colonias españolas americanas. Primero, como lucha por un autonomismo; luego de fracasado ese proyecto, como guerra por la independencia, finalizada épicamente en 1824, en la Batalla de Ayacucho. Esta etapa define la Primera Independencia, por la cual se pasa de la condición de colonias de un imperio a la de la formación de los Estados nacionales de las Américas. Para Roig —no lo olvidemos— es importante entender que el «proceso emancipatorio» no ha concluido aún. Antes bien, se ha considerado desde la fase independentista misma que la Primera Emancipación requería ser completada mediante una *Segunda Emancipación*. De ella fueron conscientes ya los románticos en la década de 1830, al sostener que, si la Primera Independencia había sido impulsada por la fuerza de las armas en lucha contra el *despotismo* para alcanzar la *libertad*, entonces, ya «lograda la descolonización», se requería de una Segunda Independencia, que ahora debía organizarse sobre la fuerza de la «inteligencia», con el objeto de transformar la *barbarie* en *civilización*. Es en esta época, precisamente, que ya se comenzó a hablar —prosigue reconstruyendo Roig— de «neocolonialismo y, frente a él, de la necesidad de una 'Independencia económica' como base para alcanzar una 'Justicia social'», conforme a una «posición

que más tarde, en la década de 1960 y siempre dentro del ámbito del continente, sería reformulada como 'Doctrina de la dependencia', quedando el discurso organizado, entonces, sobre la base de las categorías de *Dependencia y Liberación*. La Teoría de la Dependencia, en efecto —proclama el maestro mendocino—, «recibió influencias importantes de la Revolución Cubana (1959), cuyo cuerpo teórico se organizó, desde un primer momento, sobre las categorías de *Soberanía política e Independencia económica*» (pp. 107-108).

Es importante señalar que cuando Roig se refiere a un proceso emancipatorio incompleto que, a partir de las décadas del cincuenta y sesenta, se erige en torno al dilema *liberación o dependencia*, está designando el horizonte nietzscheanamente «inactual» de la propia *moral emergente*. Señala, así, su inflexión epocal determinante como tradición práctica de la modernidad periférica. Se entiende, de este modo, por qué Roig objeta la tesis de acuerdo con la cual el proceso «emancipatorio sudamericano, que se extendió con sucesivas reformulaciones desde fines del siglo XVIII hasta las décadas de 1970-1980», habría «perdido justificación histórica como consecuencia de posiciones adoptadas desde el neoliberalismo, el neocapitalismo, el neoconservadurismo y, en fin, el posmodernismo, los que integran todos un bloque ideológico», pues es por esta vía nihilista de libertad negativa que «se pretende encubrir la *Neo-Dependencia* y descalificar el dependentismo tanto como posición teórica, como de lucha contra las nuevas formas imperiales». Debido a esto, nuestro filósofo prefiere hablar (2008 a) «de una permanente inquietud por nuestra identidad, integrada a un proyecto emancipatorio», centrada en «sus momentos más significativos, desde la lucha por la *Libertad*, en los inicios del siglo XIX, hasta las luchas por la *Liberación* con las que se ha abierto el siglo XXI» (pp. 108-109).

A esta altura resulta demasiado evidente que Roig pone su filosofía práctica al servicio de las luchas de *liberación antiimperialista* en América Latina, menos como pastorales laicas traducibles en proclamas militantes que como felino astutamente agazapado entre la fronda erudita de sus cogitaciones genealógicas. En términos del filósofo mendocino —menos exaltados y caprichosos que los míos—, un proceso emancipatorio que aún atraviesa su fase de liberación descolonizadora como tarea rectora del pensar crítico latinoamericanista. Cuya intención práctica, requerida de justificación en el plano teórico, remite a los rendimientos normativos de una *antropología filosófica* de izquierda, si se acepta un rótulo quizá demasiado apresurado. Como fuere, es Roig (2008 a) quien aduce, respecto al carácter del saber filosófico sobre el que se ha intentado dar razones de este complejo proceso, que aquel «no ha tenido como punto de partida la célebre pregunta metafísica acerca de por qué ‘hay ser y no nada’, sino que, supuesto el ser, su preguntar, ante todo antropológico», precisamente «se ha orientado hacia la cuestión de los ‘modos de ser’, hecho que pone de relieve el peso que tienen los conceptos de identidad y diferencia, considerados no tanto respecto del mundo objetivo como del acto de constitución de una subjetividad». Se trataría de averiguar, conforme a esta *interrogación antropológica* originaria, cómo «ese ‘modo de ser’ ha sido proyectado y constituido, cómo han ejercido los diversos sujetos el *a priori* antropológico y, en fin, cuáles han sido nuestras formas de objetivarnos y en tal sentido de poner en marcha una antropogénesis» (p. 109).

Se aprecia claramente que la *moral emergente* tiene como contraste visual de fines últimos la constitución y reconstitución de un proceso universal de *antropogénesis* que, en el contexto de la modernidad periférica poscolonial, no puede dar por agotado su propio proyecto emancipador. Y es mer-

ced a esta tesis sobre la temporalidad periférica que la filosofía emergente de Roig configura un *humanismo* práctico. Su antropología filosófica «de izquierda», o si se prefiere, mejor, dialéctica —¿pero hasta cuándo seguir sacándole el cuerpo a Hegel?—, se afirma sobre la apertura a la alteridad (Ramaglia, 2020, p. 56). De ahí que Roig afirme que el proceso emancipatorio «ha apuntado a eliminar unas diferencias y a afirmar otras sobre la base de un principio al que podríamos enunciar como ‘Iguales pero distintos’, lo que no supone que se haya estado buscando la diferencia expresamente». Afirmando y reafirmando este postulado desde América Latina —*iguales pero distintos*—, existe pues «una conciencia de la diferencia, la que se ha puesto constantemente de manifiesto en las innúmeras teorías y doctrinas mediante las que se ha pretendido dar razón de nuestros ‘modos de ser’», si bien frecuentemente «atribuyéndolos a una presunta ubicación fuera de la Historia, a cuestiones de raza, de mentalidad, a efectos telúricos, a la presencia de un *ethos* particular, o simplemente vicios o virtudes adquiridos». Sin embargo —precisa Roig (2008 a)—, la «diferencia que nos preocupa», es aquella «que deriva de las maneras como llevamos a cabo la función de objetivación, vale decir, cómo encauzamos la construcción de nuestra propia humanidad». *Función objetivadora* cuyos múltiples factores, históricos o contemporáneos, «derivados en buena medida de las formas mediante las cuales nos hemos producido y reproducido, constituyen el marco de la antropogénesis posible entre nosotros». En consecuencia, si el «diálogo se ha de entablar, pues, desde el supuesto de la diferencia, en cuanto que de otra manera correría el riesgo de ser imposible», sin embargo, «se trata de una diferencia asumida críticamente tanto respecto de su negatividad como de su posibilidad». De todas maneras —confía Roig— siempre

«habrá quienes asuman su diferencia desde una actitud de liberación» (pp. 109-110).

Como hace ver Roig, lo que denomina *función de objetivación* del sujeto, constituye un fenómeno antropológico decisivo, atinente a sus modos fácticos de auto-construcción humanizadora en el horizonte normativo de una *actitud de liberación*. ¿El resto sería ir a menos? La «función de objetivación» despliega los «modos de ser» del sujeto, orientando la *antropogénesis* de la *diferencia* desde una moralidad *liberatoria* (Segunda Independencia). ¿Luego de ello se vería? A su vez, este humanismo filosófico latinoamericanista no propende a estilizar interrogaciones metafísicas, sino, pragmática y contextualmente, se empeña en resolver problemas concretos de la comunidad social desde la mediación del concepto, pero también asida a los flecos de los filosofemas. Veremos más abajo que esta tesis tiene su fundamento en su concepción misma del filosofar situado en contextos poscoloniales periférico-dependientes. De momento, subrayemos que en la medida en que Roig sostiene que la *liberación* antiimperialista —consumación activista de la *antropogénesis humanizadora*— es parte de la inconclusa «Segunda Independencia», esto lo torna aún más un contemporáneo nuestro. En Roig corroboramos que la «emergencia» comprende tanto los procesos de la primera como de la segunda fase del proceso emancipatorio continental, cuya validez no se dirime en una instancia meramente política, sino confirmándose en el callado regocijo de su coronación antropogenética. Esto como aproximación terminológica inicial, pese a tantas variantes erráticas. Siendo empero lo importante captar que la palabra comunicada como voz discursiva es la mediación universal de la acción humana, pero no su fundamento preeminente. Por eso Roig no la llama «fundamento» ni «razón suficiente», sino mejor, *objetivación*. En su filoso-

fía encarnada, la prioridad de la interlocución rutinaria —con todo su cortejo de adaptaciones sistémicas o subordinaciones fácticas— es relativa frente a una más fundamental y radical primacía antropológica de la moral, la cual a su vez no flota en el aire, sino que responde cognoscitivamente a una posición situacional en el mundo.

Pese a sus grandes reservas frente a todo enfoque telúrico y geocultural, vimos que Roig nunca renunció a tematizar su propio *locus* de enunciación en términos de su localización predicativa en el *Sur*. Mucho menos, fue renuente —a diferencia de otros colegas generacionales cuyas acreditaciones académicas alemanas o francesas oficiaban de barreras higiénicas o salvoconductos de fuga ante el barro americano que, pese a tantos esfuerzos de purificación y conjuro, «distinción», yacía al pie de los umbrales de sus propias casas— a abrirse a un diálogo cultural y filosófico sobre el eje Norte-Sur que, haciendo valer las pretensiones de su historicidad empírica, no extravió su horizonte de universalidad. Es por ello —advierte Roig precisando los alcances y límites de un marco de significado jamás unívoco (2008 a) — que, si bien «todas estas macrocategorías, como las de ‘Oriente-Occidente’, ‘Norte-Sur’, etc., son herramientas conceptuales en uso dentro de la Filosofía de la historia, de la teoría de la cultura y de la geopolítica», ciertamente «debemos tener en cuenta que no se entendería qué es América si no se parte de las categorías ‘Norte-Sur’», pues resulta «evidente que los valores semánticos que se atribuyen a ambos conceptos responden a políticas categoriales diversas, a tal extremo que se puede hablar de una *conflictividad categorial* que es expresión de las situaciones reales de conflicto dadas en otros planos» (p. 104).

Ahora pues, si las *políticas categoriales* definen los valores *semánticos* del diálogo filosófico y cultural «Norte-Sur», es pre-

ciso explicitar previamente las condiciones de su *locus* enunciativo sureño. Para Roig, esas mismas políticas categoriales son las que exigen, en su conflictividad inherente, una clarificación hermenéutica de partida: el estatuto de la «tradición latinoamericana» y su específica objetivación categorial de la «antropogénesis» en tanto invariante de la especie, si se me permite este léxico no precisamente ajeno a la cuestión. Porque el concepto de *emergencia*, en conclusión, se apoya en la más amplia y a la vez profunda idea —universalista/situada— de la *antropogénesis* de la humanización intrahistórica.

Hablando de situaciones, *también* en Roig el conflicto categorial Norte-Sur supone la captura imperialmente nordatlántica del vasto proceso de la antropogénesis en su concreción fáctico-existencial «sureadora» (término este que también veremos más adelante). De manera tal —dice Roig (2008 a) — que si «el diálogo ‘Norte-Sur’ no podrá entablar-se si no se tienen en cuenta los problemas de identidad y diferencia», es menester no olvidar que estas «no son, indudablemente, cuestiones metafísicas, sino muy concretas que hacen de modo directo a toda antropogénesis». Dado que se trata de un filosofar enderezado a afrontar aspectos antropológicos y sociales es preciso considerar, pues, que la «reformulación en marcha de esta tarea que entre nosotros se ha denominado ‘Segunda Independencia’», es aquella que comporta «reconocer de modo objetivo las situaciones de hecho que nos afligen y de las que en buena medida somos responsables», y «a elaborar las bases teóricas desde las cuales habría que replantear las estructuras sociales y las relaciones internacionales de modo que faciliten una antropogénesis humanizadora» (p. 113).

Reuniendo, ahora, los hilos que desovilláramos a partir de su escorzo programático del ‘93, advertimos que, con este texto de Roig, tenemos ya bien sentados los fundamentos inicia-

les de una *Hermenéutica Emergente del Sur*, formulada desde un *humanismo filosófico liberatorio y latinoamericanista*. Esto por decir lo menos.

Es cierto que en su escrito del '93, Roig no pone el acento en la *transculturación*²¹. Pero lo más importante, aquí, es que en

21 El concepto de «transculturación» se ha convertido, tras su acuñación por el antropólogo Fernando Ortiz, en un tópico clave de la crítica cultural y social latinoamericana. Sin embargo, cabe enfatizar el alcance universalista del mismo. El antropólogo español Claudio Esteva-Fabregat —en su colaboración a la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía— advierte que, en el discurso antropológico, los tópicos más frecuentes que engloba el término «transculturación» se refieren a fenómenos de contacto, elección, integración, adaptación, selección, sustitución, reinterpretación, sincretismo, mestizaje cultural, neoculturación, aculturación y otros conceptos concomitantes, que se convierten en categorías de análisis por cuyo medio se explican relaciones entre comunidades y pueblos diferentes, así como los efectos que resultan de sus intercambios. Entre estos tópicos conceptuales sobresale —por su función identitaria en las sociedades periféricas—, precisamente, la noción de «transculturación». Claudio Esteva-Fabregat explica que, en relación con una cultura transmisora —por ejemplo la europea occidental— la transculturación viene señalada por un fenómeno original de la cultura recipiente, como por caso, la de la América española, en la época colonial, o durante los procesos de modernización, en la actual fase poscolonial, debido a lo cual, en este contexto, la transculturación presenta una dimensión temporal o vertical, atinente al mundo histórico heredado, junto a una dimensión contemporánea u horizontal, en constante dinámica de transformación social. Según el antropólogo español (1998), «un primer nivel o dimensión activa previa, de carácter lineal, el de la transculturación, es sucedido por otro de carácter horizontal que une en su experiencia los fenómenos culturales con los fenómenos sociales» (p. 155). En este plano —añade— «ambos son entre sí codeterminativos y en su discurso tienden a la adquisición de una experiencia de carácter tridimensional: selectiva, recombinatoria y adaptativa», de modo tal que en «las sociedades abiertas, urbanas y metropolitanas, los procesos de transculturación, de aculturación y de cambio social tienen un carácter continuo, precisamente porque los

sus últimos textos sí recuperará la teoría de la transculturación creada por Fernando Ortiz en clave emergente. Cabe pues seguir el rastro que conecte la hermenéutica emergente con el fenómeno de la transculturación latinoamericana. Esto nos llevará ahora a desdoblar las instancias del modelo hermenéutico crítico-ideológico, primero, y de la antropología de la cultura latinoamericana en que se enmarca, luego.

Es muy difícil, sin embargo, entender la vía a través de la cual la acentuación de los rasgos hermenéuticos, en la obra de Roig, puede concluir en un mejor reconocimiento de las operaciones de transculturación discursiva. El meollo de la cuestión —al menos desde mi punto de vista— reside precisamente en su teoría pragmática del texto hispanoamericano, incrustado a su vez entre los rebordes de la clásica pregunta del siglo xx respecto a la existencia de una filosofía latinoamericana. Tendremos ocasión de comprobar cuánto tributa Roig a los escritos hispanoamericanistas del «transterrado» José Gaos a la hora de tallar y modelar esta localización enunciativa.

sistemas de conocimiento se amplían y renuevan constantemente», pues la «modernidad consiste precisamente en este hecho de la renovación del conocimiento y de sus productos, y también se encuentra en la sustitución de unos elementos por otros» (p. 156).

2. Alteridad y novedad en las objetivaciones aurales

«...la Filosofía latinoamericana...
más se aproxima a una antropología
que a otro campo del saber.»

(Roig, 2001 a, p. 89)

Rehabilitación de la tesis hispanoamericanista de José Gaos

¿Resulta innecesario subrayar que la teoría y la *praxis* del sujeto latinoamericano se presentan en la obra de Roig como construcción de una *antropología crítica*? Claro, sin omitir que se trata de una antropología filosófica ni confesional ni conservadora, informada por la pragmática lingüística. Conviene tener presente, a la vez, que no siempre Roig define su proyecto en términos antropológicos exclusivamente. Pero, como veremos en seguida respecto al influjo de José Gaos, el punto de vista antropológico —que no desmereceríamos al calificarlo como «dialéctico»— define en último término la posición filosófica central de su «latinoamericanismo intelectual» (Croce, 2010). Roig sostiene (2004 a), por ejemplo, que en América Latina de lo que se trata es de elaborar una filosofía que acuda a los «recursos de una epistemología, de una axiología, así como de una antropología filosófica y otros campos equivalentes, sectores propios de un saber filosófico con un registro más amplio, que es el plano en el que pretendemos colocarnos desde nuestro latinoamericanismo» (p. 163).

No obstante, es significativo que el concepto rector del proyecto filosófico de Roig sea la categoría de «*a priori* antropológico», más allá de redefiniciones posteriores del concepto. Si se me permite el énfasis groseramente machacón (como los profesores solemos hacer en clase): «*a priori*», en efecto, pero «*antropológico*». Por si fuera poco, es el propio Roig (2005 a) quien

ha consignado que «debemos dejar en claro que la presencia de Hegel» en sus estudios, en realidad, ha estado impulsada «desde sus inicios por un intento de rescate de aspectos antropológicos relacionados con la problemática del sujeto» (p. 149).

Aspectos *antropológicos* del sujeto, consigna Roig de su propia exploración filosófica. Ahora bien, retomo el hilo. Ya que, pese a no autodenominar a su *praxis* interpretativa «hermenéutica», Roig siempre se ocupó de su problemática, tanto en el plano fenomenológico y ontológico como el estrictamente textual. Esto dicho en un sentido débil. Expresado en un sentido fuerte, su filosofía práctica del discurso, ejercida como una historia de las ideas latinoamericanas y como una crítica descentrada o «ec-tópica» de la filosofía de la historia occidental, revela que su obra misma está estructurada en función del horizonte de experiencia hermenéutico, esto es, habilitado y *rehabilitado* por medio de incesantes operaciones interpretativas de mediación autorreflexiva de las tradiciones culturales. Ello pone de manifiesto lo coherente de su asunción del concepto de Hermenéutica Crítica, y la consiguiente propuesta de una tétrada categorial empírico-trascendental, ya como marco conceptual de referencia para una fundamentación regulativa de la ética, ya como nominación erigida sobre la explicitación de su idea de la antropogénesis humanizadora sureña.

En este contexto argumentativo, no es apresurado afirmar que Gaos ha sido una figura inspiradora del latinoamericanismo filosófico de Roig. Partamos, entonces, del momento en que ya consagrado como un descollante filósofo latinoamericanista, Roig se vale del legado del filósofo transterrado para responder al clásico desafío lanzado en su momento por Augusto Salazar Bondy sobre la existencia de una filosofía de Nuestra América. Pues, ante la célebre pregunta, Roig (2008 a) supo recuperar la huella de los historicistas de los años cuaren-

ta, especialmente en la línea rectora del español transterrado. Leemos en «¿Existe un pensamiento latinoamericano? La dimensión práctica de su filosofía» (1993), que efectivamente tenemos 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». Inmanentismo —precisa Roig a continuación— que, si «ha generado la dimensión práctica de nuestra filosofía, no es incompatible con la religiosidad popular» (p. 155).

En efecto, se trata, para Roig, de reafirmar la dimensión *práctica* —y aun teológica— de la filosofía latinoamericana, cuya discusión se centra —siguiendo precisamente a Gaos— en su estatuto ético, estético, político y pedagógico. En su recepción de esta hipótesis filosófico-historiográfica, el maestro mendocino recupera esa dimensión ética en cuanto no se trata «de una moral de la vida interior, sino de una virtud a la que se le asigna fuerza política y pedagógica», pues, en América Latina, hasta lo estético «se nos presenta como recurso ético». Ello se vincula —dice Roig (2008 a) comentando a Gaos—, con el *inmanentismo práctico*, pues, en tanto se da «una relación muy estrecha con este núcleo 'ético-estético-político-pedagógico' que vertebra el filosofar nuestro, es posible reconocer asimismo una antropología, por cierto no ajena a aquella línea de teoría y *praxis*», desde donde es «posible, en efecto, sistematizar los modos de objetivación, en sus expresiones teóricas y prácticas, a través de los cuales el sujeto latinoamericano ha construido la objetividad de su mundo y, a su vez, su *subjetividad*» (p. 155).

Este influjo de Gaos va más allá, yendo del plano de lo metafísico a lo epistemológico y metodológico releídos, por cierto, siempre en clave *antropológica* o, en términos del filósofo

transterrado, *inmanentista*. Esta presencia se hace ostensible en su entendimiento de las categorías del filosofar. Así, por ejemplo, vemos a Roig (2011 a) apreciar «una aguda observación que José Gaos nos ha dejado en su tratado *De la Filosofía*», cuando señalaba

que si bien la sustancia como ‘categoría positiva’ se caracteriza por su referencialidad y en tal sentido tiene su origen en cada *tóde ti* empírico, la sustancia vista como ‘categoría negativa’ (inmovilidad, atemporalidad, etc.) tiene la virtud de ponernos de modo pleno en la raíz antropológica del sistema categorial, en cuanto que —para recordar a Frege— aquellos conceptos sin referencialidad y que únicamente poseen sentido, son más poéticos que filosóficos.

Sentido dotado de *fuerza referencial alegórica*, entonces, que rebasa el «significado», según la conocida distinción fregeana. Claro que, avanzado su análisis, Roig se decide por «una sistematización de la estructura referencial de una palabra-concepto», que «pone en ejercicio Marx en sus propuestas metodológico-categoriales para la economía política», y donde la «categoría concreta, una vez establecida, funciona como a-priori, aún a pesar de su origen empírico, ayudándonos a ordenar la empiria» (pp. 32-33).

En su conceptualización de la doctrina de las categorías, Roig recuerda la necesidad de distinguir entre *categorías de predicamentación* —en sentido aristotélico y kantiano— y *categorías sociales* —de cuño marxiano—, las cuales siempre poseen un contenido axiológico y se polarizan como *valor* y *anti-valor*. Para Roig, todo pensamiento social construye su objetividad sobre la base de un sistema de categorías específicas que forman la trama de captación y comprensión de lo real y

que, aun cuando analizado su contenido semántico es posible hablar de una naturaleza ideológica de las mismas, dicho condicionamiento no ocluye su capacidad de denotar y connotar los entes. A su vez, Roig (2011 a) recoge distintas acepciones filosóficas y semióticas que definen las categorías, subrayando que estas funcionan como abreviaturas de la realidad, en tanto indican relaciones objetivas y transmiten convicciones. Asimismo —prosigue explicando Roig— «José Gaos ha señalado el papel de ‘dominio’ que juegan las categorías dentro de una estructura discursiva» (p. 58).

Más importante para mí es que Roig recupere la noción de *categorías autóctonas*, tomándola directamente de Gaos, quien propuso esta terminología en oposición al imperialismo cultural historiográfico eurocentrado. Roig (2011 a) rescata el hecho de que el

Maestro José Gaos en su siempre actual libro *Sobre la filosofía en México*, habló, hace ya años, de un ‘imperialismo’ realizado por los europeos tanto a través de la historiografía como en la visión de la cultura, y nos proponía —diríamos, más aún, que nos exigía— hablar de nuestras cosas, pero con ‘categorías autóctonas’.

Y no cree Roig equivocarse, por ejemplo, afirmando que

Juan Montalvo, con aquellas mismas categorías que le imponía la antropología, la filosofía de la historia y la teoría de la cultura de la Europa colonialista del siglo XIX» hizo algo fundamental: supo revertirlas en buena medida y, diríamos, también con palabras de Gaos, autoctonizarlas. (p. 69)

El mérito de haber develado el imperialismo categorial se completa, en Gaos, con su propio concepto crítico del filosofar.

Lo cual asimismo le permite a Roig revalidar su postura filosófico-antropológica —de raíz marxiana en último término— como si fuera incluso una radicalización ontológica del planteamiento inmanentista, si bien cribada por el giro lingüístico (Arpini, 2016, p. 58). Y también por lo que se refiere a las condiciones de posibilidad y validez de los lenguajes categoriales. En ello Roig (2011 a) subraya que la filosofía no debe reducirse a una historia de las distintas teorías en liza, o a «una historia de ciertos núcleos teóricos a los que José Gaos llamó ‘filosofemas’, o a esas microhistorias que bajo el pretexto de ‘texto’ no se animan a dar el paso hacia lo contextual como contextualidad social», puesto que, en el fondo, dicha

historia es también una secuencia de posiciones o, si se quiere, de tomas de posición cuya raíz, por lo mismo que provienen del hombre como ente inserto en una sociedad y sujeto al régimen de contradicciones que toda sociedad muestra, se encuentra en lo antropológico.

Semejante contenido social y *antropológico*, insiste Roig, «es la fuente del sentido y es el sentido el que, por su parte, hace que todo lenguaje filosófico se desdoble y sea, por eso mismo, una de las tantas formas de lo simbólico» (p. 109).

Según se desprende de todo lo anterior, también el *circunstancialismo* gaosiano será restituido por Roig en clave crítica y contextual, además de *pragmático-antropológica*. Y es en este preciso punto que Roig antepone el puesto decisivo que en el latinoamericanismo filosófico corresponde adjudicarle a Alberdi. Efectivamente —señala Roig (2011 a)—, «el maestro José Gaos, dentro de su ‘circunstancialismo’ retomará las tesis de Alberdi cuya filosofía debía seguir, según lo declaró alguna vez, la del todo el mundo hispanoamericano, no solo de

América, sino también de España», y es por ello que «dirá que para que haya realmente una Filosofía americana, no debemos esperar que ella sea 'colorada por la circunstancia'», pues, antes bien, lo «que habrá de valer es el modo cómo la circunstancia es asumida filosóficamente por parte de un determinado sujeto», ya que el «movimiento no va de la 'circunstancia' hacia el sujeto, sino del sujeto hacia la 'circunstancia'» (p. 150).

Cabe aquí indicar, de paso, que Roig toma distancia de la hermenéutica del *ethos*, como también en otros lugares que le requieren deslindes aclaratorios. De nuevo Gaos le permite ni más ni menos que apelar a un concepto dialéctico de un fenómeno histórico-antropológico de lo que, entretanto, otros autores, partiendo de Fernando Ortiz o Ángel Rama denominan «transculturación»; incluso terminará incorporando el neologismo conceptual el propio filósofo mendocino. Roig advierte (2011 a), concretamente, que mientras en la postura de los teóricos del *ethos* «se hace una filosofía de la cultura desde una hermenéutica, aquí se hace asimismo una filosofía de la cultura, pero desde una filosofía de la historia», dice refiriéndose a Zea frente a Kusch. Pues Zea

no recurre ni a elementos místicos ni míticos y quiere tan solo encontrar la clave de la relación entre pensamiento y cultura tal como se ha dado entre nosotros, partiendo de lo que considera como un hecho, una facticidad, a saber, la discontinuidad de nuestro proceso histórico-cultural.

En suma, para Zea —sigue explicando Roig— «aquella filosofía de la historia exige una filosofía de la conciencia según la cual, restablecida una auténtica dialéctica se alcanzará la continuidad que aún no hemos logrado». Sin embargo, Roig considera más bien —y esto es aquí decisivo— que de «una

negación no-dialéctica debemos pasar, pues, a una dialéctica positiva, en el sentido en que el maestro José Gaos hablaba de *Aufhebung*, con lo que superarán las acumulaciones y yuxtaposiciones que a su vez había denunciado Antonio Caso» (p. 163).

Una vez en posesión de este concepto de *dialéctica positiva* que traspone la hipótesis de las *superposiciones culturales* (aspecto que abordaremos luego puntualmente), puede añadirse que esta hipótesis cultural es crucial para la construcción del propio concepto de «pensamiento latinoamericano», incluyendo sus desplazamientos semánticos de origen kantiano (Acosta, 2021, p. 5). En realidad, en esta preocupación se funda la ligadura, subrayada por Roig, entre Alberdi y Gaos. Vínculo que no debería darse por obvio, pese a la expresa valoración que hace Gaos del curso montevideano de Alberdi. Roig (2009 a) señala que las

opiniones y tesis sostenidas por Gaos concedieron al texto alberdiano una significación mucho más vasta, que sobrepasaba la temática de una ‘filosofía nacional’, dentro de cuyos marcos se había producido la valoración del texto en la Argentina, y que le asignaba, a la vez, un alcance que no había pensado el propio Alberdi,

Sin olvidar que «el circunstancialismo historicista alberdiano vino a coincidir con el circunstancialismo mexicano, en el que tan importante papel jugó el propio Gaos» (p. 324).

Filosofía matutina, historia de las ideas y poder antropógeno de las manos y las palabras

Una dimensión importante de mi argumentación es que en su fundamentación antropológica del latinoamericanismo filosófico, Roig prosigue el legado de Gaos, redefiniéndolo por la vía de su asunción pragmatista del «giro lingüístico» (Cerutti Gulberg, 2009 a, pp. 104-106) (Cerutti Gulberg, 2009 b, pp. 721-722). Se aprecia, pues, que la idea conductora de una sistematización *antropológica* de los *modos de objetivación* del sujeto es lo que define la clave fundamental de la filosofía latinoamericana desplegada por Roig a lo largo de su prolífica obra. Conforme a esta perspectiva postmetafísica, Roig sostiene (2005 b) que la «Filosofía latinoamericana», en efecto, no es una «filosofía de la cultura», sino más bien una «Filosofía de las formas de objetivación» de los *sujetos*. La «historia de las ideas», su principal «herramienta intelectual», busca, así, decodificar —sobre fundamentos antropológicos— «las normas de objetivación sobre cuya base se ha constituido el mundo cultural», y donde «la inquisición acerca de ese régimen normativo deberá apoyarse en la pregunta más de fondo, la del modo de ser —histórico, por cierto— del hombre que juega tras esa normatividad». Semejante definición de la «Filosofía latinoamericana como un saber crítico» de las «formas de objetivación» comporta «una inquisición igualmente crítica, y por eso mismo, proyectiva de nuestra eticidad» (p. 539).

Deberíamos añadir que esta filosofía crítica de los *modos de objetivación* detecta cómo estos configuran a su vez horizontes de apertura a la futuridad, regida por ideales regulativos de humanización y autorrealización en la historia. Ideas reguladoras, sin embargo, fácticamente encarnadas en la experiencia cotidiana, en cuya mundanidad se constituye el «*a priori* antropológico». Aquí se puede adelantar que dicha categoría designa básica y fundamentalmente dos aspectos: que es contingente (cotidiana y temporal o asentada en la fragilidad y la finitud) y que es ejercido con valor (de acuerdo con Hegel, el tener como valioso el conocernos a nosotros mismos) (Albizu, 2000, p. 356). Roig afirma (2009 a) que el «*a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un ‘ponerse’, exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria», definiendo como tal «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», en tanto este «tipo de *a priori* no supone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la *sujetividad*» (pp. 12-13).

Se trata de una predicación conceptual muy visitada por los estudiosos de la obra roigiana. Esa asiduidad se justifica porque su postulación establece que, de acuerdo con Roig, la «*sujetividad*» posee un estatuto ontológico que no es necesariamente sinónimo de subjetividad, en el sentido de libre arbitrio ni de particularidad privada. Es interesante notar que la noción de «*sujetividad*» se inscribe categorialmente en un «*historicismo*» práctico que desde el principio flexiona todo el enfoque filosófico «auroral» de Roig. Se trata —proclama Roig (2009 a)— del tipo de *historicismo* que «indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta», propia de «la actitud que moviliza el pensamiento utópico, dentro de las di-

versas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legítimable», pues así «la normatividad pierde aquella rigidez impersonal característica del *a priori* formal-lógico, y a partir del reconocimiento de la presencia activa de lo *sujetivo*, es rescatada en su verdadero peso» (p. 16).

La primera comprobación que interesa poner de relieve es que la *normatividad* de la *sujetividad* (Ramaglia, 2014, p. 55) se erige, así, en la viga maestra del *humanismo latinoamericanista* de Roig (Vignale, 2010, p. 154) (Fernández Nadal, 2012, p. 12)¹. Un efecto teórico de su postura antropológica a la vez que radicalmente historicista se refiere al modo de plantear una lectura social del modelo imperial de la filosofía de la historia eurocentrada en su matriz hegelianizante. Así, entre otras fuentes occidentales modernas que exigen una toma de posición alternativa frente a la narrativa universalista-hegemónica de Hegel, Roig, como sabemos, se atiende ontológicamente al Spinoza de la Ética, recuperando la tesis del *conatus*. Aquí —precisa Roig (2009 a)—

«el *a priori* antropológico ‘recubre’ las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen social-histórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible».

1 Marisa Muñoz indica de Roig que, si bien «sus trabajos tienden a señalar la presencia de un ‘yo social’ irreductible a la mera individualidad», al mismo tiempo «no deja de reconocer que la emergencia también incluye lo íntimo y propiamente subjetivo: la pasión, el sentimiento, el amor, el lenguaje corporal» (Muñoz, p. 2009, p. 882).

Es por ello que este «*a priori* antropológico, por contraposición con las formas lógicas del pensamiento, se presenta potencial o actualmente como una *natura naturans*, en donde lo teleológico, impuesto, o asumido desde una autovaloración, es categoría decisiva». En esta posición ontológica *natura naturans*, pues, es que queda puesta en juego su comprensión de la filosofía como un saber «auroral» y no, al modo hegeliano, «vespertino», pues, dice Roig, un «filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora y transformadora», por la cual «la filosofía no es ejercida como una función justificatoria del pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas» (pp. 14-15).

Análogamente a Astrada —como veremos más adelante—, a su vez Roig declara enfáticamente la necesidad de recuperar el concepto filosófico-antropológico de *pragmatismo*. Roig (2002 a) llama a no «olvidar la enorme riqueza de lo pragmático», a cuenta de «que por pragmatismo nos refiramos a aquella posición según la cual un sujeto empírico se tiene como valioso para sí, no nos puede ser extraño», ya que su sentido último lo confiere «simplemente la dignidad humana», y que «nos permite sacar a la lingüística de su reducto; que nos afirma en el poder de la dialéctica de los hechos; que nos coloca, gracias a ella, más allá de enunciados vacíos de sentido o simplemente ideológicos», pues, desde el punto de vista kantiano —aspecto también suscripto por Astrada—, «asume dentro de su propia tradición el *imperativo pragmático* del que habló Kant, autor en quien comenzamos rastreando el *a-priori* antropológico y que lo incluye, a nuestro juicio, como uno de sus ricos matices». Se trata, en fin, de que con «ese pragmatismo no entramos en contradicción con la existencia de una justicia co-

mo la que pensamos dentro de los ideales de una democracia social» (p. 178).

Cabe aceptar, como un aspecto no menos decisivo de este planteamiento conceptual y normativo sobre el *pragmatismo antropológico* como marco categorial de la democracia social, que la apertura hacia la *alteridad* forma un hilo conductor filosófico-histórico rector del pensamiento roigiano. Es importante señalar, consiguientemente, que Roig comprende al ente humano a partir de su gestarse y hacerse, *natura naturans* (Fernández Nadal, 2005, pp. 86-87), histórico-prácticamente desplegada, intersubjetivamente constituida a la vez que corporalmente encarnada. Por ello, este gestarse y *emerger* del movimiento de autoafirmación antropológica siempre ha de desplegar su potencia de vida en el contexto de los horizontes epocales concretos de los mundos socioculturales de la vida, y no a través de una autocomprensión teórica formal y abstracta. Bajo esta luz es que la historiografía filosófica es transformada y ampliada en términos de una más comprensiva «historia de las ideas». En cuyo marco resulta decisiva la auto-objetivación normativo-discursiva del sujeto del filósofo en su posición de mundo, previamente a formular cualquier estrategia metodológica posible, como si desde una *nósis* abstracta se dispusiera a conveniencia y sin compromiso corporal de cualquier herramienta cognitiva libremente flotante.

Dado que, en última instancia, todas las normas giran sobre el problema del sujeto y constituyen en bloque un mismo *a priori* visto en sus implicaciones y desarrollos posibles, por lo mismo, es preciso analizar de qué manera el sujeto americano ha ejercido aquellas pautas, como también el grado de conciencia que ha adquirido de las mismas. Así lo propone Roig en más de un lugar. Al reafirmar activamente este fundamento normativo como zona de reflexión crítica, se obtie-

ne para Roig (2002 a) que «la historia de las ideas constituye un campo de investigación más lleno de posibilidades que la tradicional historia de la filosofía», en tanto «la afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional». En consecuencia, «una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano no puede prescindir del quehacer historiográfico relativo a ese mismo pensamiento», pues la «historia de las ideas, como también la filosofía de la historia que supone, forma de este modo parte del quehacer del sujeto latinoamericano en cuanto tal» (pp. 17-18).

Roig manifiesta que la primera cuestión a considerar para un filosofar que pretenda ser latinoamericano es, al cabo, su pretensión historiográfica, antropológicamente justificada y ético-políticamente intencionada. Aquí una cuestión decisiva —declara Roig programáticamente (2011 a)— estriba en reconocer que «un filosofar que pretenda ser latinoamericano, por razón de su mismo objeto resulta ser inescindible de un historiar», dado que hacer «la filosofía de un ente histórico sería, en este caso, inconcebible sin una comprensión y una propuesta historiográfica de tal ente», de lo que «resulta que no podemos menos que ser tanto filósofos como historiadores» (p. 59).

Del mismo modo, cometeríamos, ahora sí, un error metodológico — desde la perspectiva del propio Roig—, si pensáramos ese quehacer historiográfico en términos de «influencias» e importación copista de fuentes «originales». Otras son las miras de un concepto de recepción más autónomamente atendido a una crítica renovadora de la filosofía occidental, en general, y en particular a la resignificación periféricamente situada de la *praxis* hermenéutica en tanto arte y ciencia de la interpretación de textos. Efectivamente, Roig (2008 a) declara

haber «abandonado una vía que consideramos estéril: la búsqueda y determinación de influencias», puesto que uno «de los peligros que tenía ese tipo de estudio era el de confrontar, una vez más, nuestra realidad americana con el resto del mundo, como si la filosofía fuera algo exportable» (p. 96).

Pero estos son solo elementos propedéuticos. Por este motivo debemos tratar los fundamentos ontológicos y antropológicos de la Historia de las Ideas Latinoamericanas con algo más de detalle. Razones de espacio aconsejan detenerse al menos en lo que nosotros juzgamos el hilo conductor profundo de la antropología roigiana marxistamente motivada: la categoría de *objetivación*.

En la concepción del mundo y de la vida que cultiva filosóficamente Roig, *para el ser humano lo más valioso es el ser humano mismo*, anímica y corporalmente considerado en su existir fáctico. Y ello más acá de toda contraposición entre conciencia y mundo, subjetividad cognoscente y estado de cosas. Conceptualmente, que el ente humano se objeive, significa básicamente, para Roig, que produce su propia cultura. Así pues, la categoría de *objetivación* denota, antropológicamente, el principio universal por el cual para hacer lo que cada uno puede llegar a ser, los humanos debemos salirnos de nosotros mismos. La función existencial de *objetivación*, en consecuencia, asume en Roig (2008 a) un estatuto empírico-trascendental, revelando, en las dimensiones de las emisiones lingüísticas y la corporalidad situada, el modo «como ejercemos el poder antropógeno de nuestras manos y de nuestra palabra» (p. 117).

La Filosofía Latinoamericana, en tanto saber de la antropogénesis de la *objetivación* en el trabajo y el lenguaje, responde a una facticidad histórica tanto como a un proyecto político y a una tradición moral en tanto dimensiones recíprocamente entrelazadas desde su intención práctica. Lo decisivo aquí es que

dicha intención está atravesada por la ilustración filosófica marxiana. Pues Roig expresamente se basa en los *Manuscritos* de Marx de 1844, en donde se encontraría un planteo superador del «problema de la *objetivación*» más allá de Hegel. Apuntando hacia una objetividad fundada en el concepto de *trabajo* (Peñafort, 2020, p. 345), el joven Marx le permite comprender a Roig (2001 a), como resultado del trabajo humano, el aspecto radical de «los fundamentos de posibilidad de todo humanismo, a saber, que toda alienación implica objetivación, pero que no toda objetivación supone alienación» (p. 61). Aplicada esta tesis al giro lingüístico, Roig concluye que «si consideramos a la objetivación atendiendo a uno de sus aspectos fundamentales, a saber, el *desdoblamiento*», en este proceso en donde el sujeto se pone frente a su objeto, hay condición de «universalidad absoluta», verificable en el «lenguaje y su función de desdoblamiento de toda la realidad mediante el signo, como también a su tarea de fijación de los límites últimos de toda objetivación posible, sea ella de entes reales, ideales, fantásticos e imaginarios» (p. 62).

La objetivación posee una dimensión antropológico-trascendental en la medida que cubre a la vez las dimensiones material y lingüística de toda agencia humana. No menos interesante es que para Roig la objetivación, o mejor, el plexo histórico formado por los «modos de objetivación» concretos, configure además un proceso social y, por tanto, que resulte sociológicamente reconstruible y no solo ontológicamente interpretable, de paso, conjurando irónicamente el mito profesional del filósofo-rey o siquiera y más terrenalmente del profesor de filosofía como máxima autoridad del saber académico, que tantos y tantas jóvenes internalizáramos disciplinadamente en nuestras socializaciones universitarias tempranas. Ahora dicho en serio, es Roig (2001 a) quien declara

seguir al *sociólogo* neomarxista Pierre Bourdieu en la noción aristotélica de *habitus*, que además de ser entendido como una estructura estructurante desde las que se organizan las prácticas sociales y su percepción valorativa de estilos de vida, define «un *a-priori* no formal», como resultado de un

conjunto complejo de factores, entre ellos la clase, el sexo, la edad, la profesión, la riqueza, la red de relaciones humanas, y, en fin, el nivel de cultura capitalizado, todos ellos conjugados de modo no necesario, aun con claras tendencias en relación con la conflictividad social,

Revelando con ello «el modo de objetivación de determinados sujetos, siempre considerados como individuos sociales, en determinadas circunstancias y, lógicamente, que tanto las formas de alienación, como las prácticas emergentes propias de nuestra historia podrían ser analizadas desde tal categoría» (p. 63).

Reconstruir *lo nacional* asediado en América Latina: integracionismo federativo, pluralismo igualitario, regionalismo universalista y cosmopolitismo situado

Como confirmación de la perspectiva antes delineada, la historia de las ideas se erige en un sistema de interpretación inherente a la filosofía latinoamericana en tanto saber autorreflexivo de nuestras objetivaciones humanas y demasiado humanas. Siguiendo esta línea de razonamiento, resulta sorprendente la forma en que Roig se inspira inicialmente en las estrategias narrativas del nacionalismo cultural, dicho así con un tópico de la discusión historiográfica. Cabe consignar que Roig no se arredra a la hora de afrontar el problema de la idea de nación a la hora de justificar su modelo de investigación filosófico-historiográfica. Ciertamente, a cuenta de no formarse un concepto restrictivo de la idea de lo nacional.

Entre tantas tareas que nos lega la obra de Roig, el revisitar su idea de nación no estaría entre las menores, fundamentalmente —si no fuera redundante— para su recepción historiográfica. Aquí me limitaré a recordar que para Roig (1991), en América Latina, cuando su «filosofía se aboca a su propia historiografía, mediante la historia de las ideas, esta se plantea de modo expreso la necesidad de reconstruir las expresiones a nivel discursivo de un pasado agónico con sus afirmaciones y fracasos», configurando —junto a su insoslayable pretensión de universalidad— «un tipo de filosofar que no teme ser calificado precisamente —aun a riesgo de la diversidad de valores semánticos del término— como ‘nacional’». Un *filosofar na-*

cional, pero a escala utópica de Nuestra América. De la *nación latinoamericana*, para decirlo en los términos de un Manuel Ugarte siempre apreciado por Roig. Y si bien —precisa Roig para los desprevenidos— a quienes «tengan una idea estrecha de lo ‘nacional’, que puede ser definido como un modo de ser cultural, tal vez les resulte incongruente que una filosofía latinoamericana tenga tal espíritu», nuestro filósofo admite, no obstante, que el «saber de nosotros mismos, pretende ser universal», aunque opera franqueando «los universalismos que pueden ser denunciados como ideológicos, ya sea porque desconocen lo particular, ya porque la particularidad desde la cual se construyen no es determinadamente concreta o es señalada como ambigüedad» (pp. 180-181).

Es interesante aquí ver cómo Roig enlaza Hermenéutica y Nación. A este respecto refiere (2001 a) —acaso con un alegórico envío a Gramsci— «la proximidad semántica que la categoría de ‘Nación’ tiene con la de ‘pueblo’, la que también ha jugado y juega como principio de identificación», sin desconocer que esta «se ha prestado para generar múltiples ambigüedades que complican el análisis de estos agentes identificatorios, únicamente clarificables desde una lectura interpretativa y explicativa, es decir, hermenéutica» (p. 51).

He aquí para mí un punto crucial, y si no me equivoco demasiado, rigurosamente contemporáneo. Contando de paso con el hecho de disponer de una definición, o mejor, de un par categorial de descripción del funcionamiento de la Hermenéutica, ahora suministrada por el propio Roig: *lectura interpretativa/lectura explicativa*.

En la ligadura lectural Hermenéutica/Nación, sin embargo, más que el momento cultural de la ética antiimperialista (Acosta, 2008 b, pp. 66-67), Roig subraya el momento político, que él siempre asocia a su bolivarismo anticolonial. En la mis-

ma línea, es uno de sus principales inspiradores, Martí, quien le proporciona a Roig una conjunción de la experiencia emergente latinoamericana —no siempre debidamente subrayada por sus intérpretes—, entre *antiimperialismo* y *nación*. Emergencia —establece Roig (2001 a)— «nacional y emergencia social, como momentos inescindibles para la postulación de una ética universalista que ponía la inflexión de la mirada en los grupos humanos en los que la alteridad alcanzaba su máxima expresión» (p. 75).

Emergencia nacional y *emergencia social*, conjuga Roig en su sintaxis hermenéutica. No parece excesivo, entonces, insistir en que su renuencia a tematizar el fenómeno nacional en sus particularidades estatales no comporta, empero, su abstracción y elusión en nombre de un integracionismo continentalista que aún se nutre del *ego imaginor* en su régimen narrativo-utópico de enunciación, antes de expresarse en programas efectivamente operantes. «Nuestra América» es todavía un tropo expectante, la metáfora de una aurora de espera. Nombre de nuestra gran *alegoría de la emergencia* en su retórica de emancipación. Pero sí los Estados nacionales de América Latina permanecen, perseveran, surcados por el torbellino de dramas que traman —como tejidos, pero también como conjuras— su violenta y a la vez atrapante facticidad histórica. El paisaje de escombros dejado por las reformas neoliberales de achicamiento del Estado en los años noventa en el Cono Sur, y en puntualmente en la Argentina, revela hasta qué punto no era pertinente despedirse prematuramente de las naciones políticas y culturales, sin resignar, empero, la esperanza utópico-libertaria última de su dilución democrático-radical en una situación emergente de comunalismo deliberativo permanente. De momento, la escisión kantiana entre experiencia e ideal no parece resolverse sin más en la acción existencial-

mente decisionista. No era el caso en el horizonte finisecular latinoamericano que ingresaba, todavía como sociedad dependiente, en la llamada «globalización»; mucho menos en una «alter-globalización». Nada sorprendentemente, es el propio Roig, entonces, quien declara (2008 a) que no solo «el Estado no ha perdido su función de identidad, aun cuando ahora, por imperio de la mundialización de las relaciones y su inmensa eficacia, se haya abierto a un universo de redes internacionales», sino que, antes bien,

no se ha de olvidar —en contra de los seudo-cosmopolitas— que el lugar social donde el ciudadano tiene la mayor probabilidad de intervenir en la toma de decisiones gracias a formas de identidad compartidas es, en primer lugar, el Estado nacional,

Y en consecuencia, recién «en segundo lugar, en la Comunidad regional de Estados, en la medida en que ese tipo imperioso de organización se consolide», pues esta es «la marcha que habrá de seguir el Estado como agente de identidad ampliado» (p. 70).

Primero, la identificación nacional ampliada; *segundo* —reconoce Roig (2008 a)—, la aproximación al ideal confederado supranacional. Solo entonces será *factible* —más no sea utilizando un término que en rigor pertenece al léxico dusseliano— la «realización del Proyecto de Confederación Latinoamericana», lo que quiere decir, una «Confederación en la que reine un profundo espíritu social francamente participativo», el cual debería ser

ejercido —a efectos de que aquella socialización y aquel participacionismo sean posibles— desde una permanente actitud de descentramiento de las formas diversas del *ego conqueror*

y una no menos permanente construcción y reconstrucción de una identidad como pueblos unidos, libres e igualitarios, abiertos conjuntamente al mundo. (p. 71)

Y lo decisivo de este ideal de *democracia federativa*: la recuperación del sentido emancipatorio y autonomista de la modernidad que se retrae desde la situación periférica para realizar proyectivamente las autonomías comunales de los agrupamientos humanos a escala planetaria. Porque —refiere Roig (2008 a)— a «los latinoamericanos —y, por cierto, también a los países del llamado del ‘Tercer Mundo’— nos ha tocado rescatar los verdaderos valores de la Modernidad», pero «no los que están en el *ego* con el que se abrió en los siglos XVI y XVII, sino en su riquísimo y constante proceso de descentramiento» (pp. 71-72).

Pero la referencia a la función crítica también vincula la filosofía latinoamericana con su condición *nacional*. ¿Se me permite insistir con el asunto? Difícilmente se puede expresar la idea con mayor concisión a como lo hace Roig cuando denuncia (2008 a) «la profunda devaluación que ofrecen conceptos y valoraciones sobre cuya base se había organizado tradicionalmente nuestro filosofar, entre ellos el de lo ‘nacional’», pues la «crisis de la categoría de ‘nacionalidad’ y con ella la del ‘estado’, fenómeno que podríamos considerarlo como positivo y aun inevitable frente a la humanidad de tipo planetario que caracterizará el siglo XXI», sin embargo —es decir, mientras tanto—, «no se ha dado dentro de los cauces deseables en cuanto que se han ignorado tradiciones que nos son entrañables», como puntualmente sucede cuando «se ha intentado borrar de nuestra memoria histórica la vocación antiimperialista de todos nuestros fundadores, Martí, Bilbao, Rodó, Vasconcelos, Ugarte, Ingenieros y tantos otros», tanto «como nuestra real

situación de dependencia económica, política y cultural», conjuntamente con negarle «al Estado el papel que debería jugar respecto de los sectores estratégicos de nuestra economía», y ello en vistas de consumir el «ansiado y viejo proyecto de integración latinoamericana» (pp. 184).

De nuevo en el plano conceptual, esto implica redefinir el problema de la pretensión de universalidad del discurso filosófico latinoamericanista que se asume en su tradición *democrático-nacional*. No se trata de recaer en un universalismo preso —dice siempre Roig (2008 a) — de «un escapismo simulado revestido de asepsia científica». ¿Entonces? Se necesita hacerlo desde un «compromiso que acepta asumir los riesgos de la relación teoría-praxis». Con lo cual, se trataría de ser «internacionalistas, precisamente porque no queremos que nuestros enunciados universales sean abstractos», puesto que semejante «internacionalismo supone siempre a la nación», en tanto «la nación es sinónimo antes que nada de la sociedad civil y, en tal sentido, es pueblo, clases sociales, etnias, sexos, juventud, es decir, que se trata de una estructura compleja, una y diversa» (p. 189).

Por consiguiente, la exigencia de nacionalización cívica que intermedia reflexivamente la práctica filosófica públicamente responsable —en la huella de Alberdi— supone una redefinición contextualista de su pretensión universalista. En tales términos, Roig preconiza (2002 a) un tipo de discurso que «no es ‘relativista’ sino ‘pluralista’», en tanto lo «regional no nos limita a nuestra aldea o a nuestra parroquia, sino que, asumido concretamente, es la base indispensable para lo universal» (Roig, 2008 a, p. 190). Pues, en fin, más allá de todo formalismo analítico, es Roig quien confirma que en la moral emergente se trata de reconocer e impulsar «una ‘dignidad humana’ plena y que es, por eso mismo, también nacional y continental» (p. 115).

Reconducción antropológica de la pregunta por el ser

Por lo que respecta a su fundamentación normativa, cabe evocar que en los años setenta, el punto clave de la dimensión práctica de la filosofía latinoamericana cobró protagonismo bajo la figura del intelectual comprometido, o según taxonomías posteriores, del «intelectual» sin más. Al respecto es significativo que Roig principie un artículo suyo sobre la «función actual» de la filosofía en América Latina, precisamente, partiendo del lema atinente al *compromiso* del filósofo con la vida pública, tal como la «primavera de los pueblos» sesentista y setentista aún lo alentaba como horizonte de época atrozmente interrumpido. Roig aducía (1976) que la «hora actual se caracteriza por una actitud de compromiso fuertemente sentida por grandes núcleos de intelectuales a lo largo y a lo ancho de todo nuestro continente», con lo que se podría «decir que ese compromiso tiene un doble aspecto: por un lado, lo es respecto del saber mismo en un sentido estricto, y por el otro, es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social» (p. 135).

Como ya ha sido sobradamente expuesto por numerosos especialistas, esta *funcionalización pragmática* de la filosofía — que en los años setenta define el suelo valorativo común de la generación liberacionista—, implica situarse frente a la filosofía europea desde una colocación enunciativa no solo sistemáticamente contextualista sino radicalmente ético-política. Es esta posición práctica-normativa —tejida al amparo de un

horizonte de época iluminado por la expectación revolucionaria— la que es llevada a término por el programa de la Historia de las Ideas Filosóficas Latinoamericanas, salvando toda disyunción o hiato entre archivo y concepto. Incluso cuando su estrategia argumentativa se autocomprende como una trasposición y reconfiguración —antes que negación y despedida— del proyecto de la metafísica del humanismo moderno. Pues aquí, en América Latina —apunta Roig (1976)— «la filosofía mantiene vivos algunos de los principios que orientaron al idealismo europeo contemporáneo, pero ciertamente con un nuevo sentido», requiriendo fenomenológicamente «un saber sin supuestos», pero al mismo tiempo «abierto hacia la búsqueda de una ontología en cuyo terreno se disputa hoy en día la fundamentación de nuestro pensar». En este período de su reflexión es que Roig propone las sugerentes categorías de «facticidad envolvente» y «*a priori* histórico», que vienen a delinear la idea de una empiricidad históricamente intraspasable —finitud temporal pero también vida contingente— como verdadera condición originaria de posibilidad del pensar situado. Según esto, el inicio del filosofar latinoamericano estaría «dado por una *facticidad*», en efecto, pero «siempre y cuando no entendamos por tal un hecho bruto, una facticidad pura, pues no hay facticidad sino en la medida que ella se inscribe en una comprensión y valoración» (p. 137).

No hay facticidad sin comprensión, ni datos sin valores. Por ello, sostiene Roig (1976) *hermenéuticamente* —sin resignar la connotación nietzscheana—, tal vez «haya que decir que se trata de una facticidad envolvente, dentro de la cual están dados a la vez el sujeto pensante y el objeto pensado», ya que se

trata, en otras palabras, de una situación existencial captada desde lo que podríamos denominar, siguiendo a Michel Foucault,

un cierto *a priori histórico*, a pesar de los riesgos que ello implica, y señalando que para nosotros ese concepto debe ser redefinido en cuanto que lo *a priori* no lo es respecto de lo histórico, como algo que determina a lo temporal desde afuera, sino que es asimismo histórico (p. 137)

Y donde, por lo tanto,

no solo integran el *a priori histórico* categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en que actúan. (*ibídem*)

Sobre esta noción de *a priori histórico fácticamente envolvente* —luego no retomada, al menos hasta donde alcanzo a ver— es que Roig rediseña en los años setenta² uno de los puntos de disidencia fundamentales en los debates en torno a la existencia de la filosofía latinoamericana: su «autenticidad». En efecto, Roig esgrime (1976) que aquello «que otorga autenticidad filosófica a la pregunta por el ser no es una supuesta o sobreentendida relación del ser con el hombre, sino una indagación sobre el ser *en función del hombre*», de forma que «la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología» (p. 138).

2 Luis Gonzalo Ferreira afirma que «la existencia de este '*a priori histórico*' instaaura una nueva manera de hacer filosofía, una *ontología sin ontologismos*, donde la preeminencia la tendrá el hombre en cuanto ente» (Ferreira, 2006, p. 13).

Sin embargo, la cuestión de la preeminencia del ente humano, sobre la que gira Roig, registra una importancia teórica decisiva, que a los efectos de este trabajo puede ser definida como la primacía de la fundamentación *antropológica* en el concepto mismo de Filosofía. No siento que insistir en este punto esté de más. Según la perspectiva de Roig (1976), la

filosofía se ocupa del ente y del ser, mas ya se construya como una ontología del ente o como una ontología del ser, en el sentido de lo que está más allá del ente, o como un intento de integración dialéctica de ambas, siempre el punto de partida ineludible está dado en el ente,

Pues no «tiene el hombre otro acceso al ser que a través del modo como se nos da en cuanto ente y como es realizado en nuestra propia naturaleza óptica», en tanto que «solo a partir de una fuerte preeminencia del ente, captado en su alteridad y en su novedad, podremos organizar un pensar dialéctico abierto». Por esto mismo, en el «hecho de que lo verdaderamente en acto se dé para el hombre en el ente y por el ente, nos abre al sentido de su propia historicidad y a su tarea de creador y transformador de su mundo». En este proyecto de *antropología emergente* —del humanismo radical que surge y resurge desde y para América Latina—, la «lucha por el desenmascaramiento de las totalidades objetivas opresoras y por la elaboración de las categorías de integración que no le resten presencia histórica», y le permitan reintegrarse consigo misma, «es sin duda la tarea principal de una filosofía de la liberación» (p. 143).

Definido, o mejor y más precisamente, re-definido el programa (la «tarea principal») de la *filosofía de la liberación* términos *antropológicos* conducentes a una *dialéctica abierta*, Roig a la vez dramatiza —como gran parte de su generación— su

funcionalización *revolucionaria*, no ajena precisamente a su singular recepción del marxismo³. De ahí que, al momento de responder una vez más a los interrogantes por la existencia de la filosofía latinoamericana, Roig se empeñe (1986) en asumir «a la filosofía como función de la vida», asentando en ello una «vocación práctica» que, empero, no se funda en la antigua «desconfianza respecto de lo teórico», sino atenta al «progresivo ahondar en la conciencia de sí y para sí y a la vez el señalamiento en los límites de esa conciencia», en «búsqueda de nuevos conceptos integradores que no se constituyen en totalidades conceptuales opresivas» (p. 71).

3 «A la posición de Roig —apunta Hugo Biagini— se la puede vincular con ciertos planteos historicistas y con algunas vertientes del marxismo; todo ello en un inusual afán de actualización y renovación que lo ha llevado a incorporar las más variadas técnicas hermenéuticas» (Biagini, 1989, p. 314).

3. Hermenéutica latinoamericana *ancilla emancipationis*

Nuevo, distinto, propio: una constelación terminológica de la moral emergente contra el egoísmo racional

El anterior recorrido no nos exime de afrontar una pregunta de modo expreso y directo: ¿qué entiende Roig, al cabo, por *emergencia*? Una primera definición —que hemos de retomar una y otra vez en distintos planos de análisis, a guisa de espirales filológicas— es la que nos conduce a contraponer naturaleza e historia, de un lado, y a distinguir diferencia de novedad, por el otro lado. Se dirá que no son estos los términos exactos que emplea Roig. Pero el texto que encabeza *Ética del poder y moral de la protesta*, titulado «Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza», se impone aquí como una referencia insoslayable. Es que en este escrito —cuya fecha se deduce del propio libro— Roig comienza por aclararnos que la primera acepción por él reconocida de *emergencia social* es la que remite a lo nuevo, mas no en el sentido de «reciente» cuanto de «distinto». Roig retiene conceptualmente, antes bien, las connotaciones que a la idea de lo «emergente» supo asignarle el crítico cultural e historiador marxista Raymond Williams. El maestro mendocino concatena una flora de acepciones que articula en forma de nociones concomitantes o figuras solidarias entre sí, al tematizar articuladamente el «impulso existencial», el «acto de develamiento», la «sabiduría reprimida», la «lúcida desesoperación», el «fenómeno de historización», la «quiebra de una

situación» y la «contraposición entre ‘naturaleza’ e ‘historia’». En la semántica conjuntiva de esta constelación terminológica, Roig (2002 a) subraya «la presencia de una subjetividad que ‘despierta’ ante una situación a la vez de ‘desocultamiento’ y ‘denuncia’ de una situación represiva» (p. 50).

Este *despertar* de un Nosotros —su ruptura con el poder de lo dado en tanto mundanidad normalizada y temporalidad naturalizada— no es furia abstracta de una subjetividad desbocada, sino manifestación generativa de procesos históricos cíclicamente seculares por parte de sectores subalternos en contextos coloniales y poscoloniales. Su matriz insurreccional procede de transformaciones de las relaciones de dominio que irrumpen largamente a través de los siglos, como la liberación de la esclavitud negra, la independencia nacional de los Estados hispanoamericanos o la emancipación de la mujer. Roig (2002 a), a su vez, precisa que en tanto «toda auténtica emergencia» es aquella que implica «un cambio de relaciones humanas», incluso si «estas hubieran sido alcanzadas o conocidas o simplemente soñadas antes y luego perdidas u olvidadas», decididamente «para quienes viven aquel cambio de relaciones es indiscutiblemente un hecho ‘nuevo’, no por ‘reciente’, sino por ‘distinto’ y sobre todo ‘propio’» (51).

Es Roig realmente quien expresa de modo acabado esta fusión de *nuevo, distinto y propio*. Por ello no debemos olvidar que este concepto de «emergencia», junto a otras propiedades homólogas, es radicalmente *social*. El filósofo de ilustración sociológica que es siempre Roig sostiene, consiguientemente, que es posible hablar de novedad, con mayor fuerza, cuando antiguos sectores subalternos, de diversos niveles sociales, comienzan a jugar abiertamente un papel político en favor de reivindicaciones que pueden exceder sus intereses de clase inmediatos y alcanzar conciencia de que respecto del sistema vi-

gente, efectivamente, en todo momento hay *alternativas*. Desde este punto de vista es que la moral de la emergencia se presenta como uno de los tantos movimientos de liberación, enfrentados en el terreno del saber práctico a la moral del egoísmo racional. En este sentido, Roig propone que una de las tareas morales de nuestro tiempo —principio del siglo XXI—, reside en contribuir a la construcción de una *sociedad civil*, conforme a una convivencia libre, igualitaria y justa, utópicamente intencionada en sus anticipaciones idealizantes.

En desarrollos complementarios —que amplían y concretizan las nociones historizadoras de *lo distinto* y de *lo propio* como condiciones constitutivas de *lo emergente*—, Roig no dejará de alegar que la condición primera de todo saber y de toda moral —el *a priori antropológico*—, expresa aquella necesidad ética primordial de la dignidad humana que concibiera programáticamente José Martí. A partir de la lectura filosófico-antropológica de Martí y fundamentalmente de la andadura éticamente instructiva que surge de su vida y sus escritos, se puede ver, según Roig (2002 a), que «la ‘dignidad’ no aparece escindida de las *necesidades*, en cuanto que constituyen dos facetas que integran el *conatus* o impulso que nos mueve a mantenernos en nuestro ser», debido a que «la dignidad misma es una necesidad», y porque esencialmente «nuestro *perseverar en el ser* quiere serlo como seres humanos» (p. 117).

Se hace necesario aclarar entonces que la necesidad conativa primera, la *dignidad*, impulsa propiamente el horizonte hermenéutico y práctico de la «moral emergente». Este concepto —*moral emergente*— designa, desde un principio, una proyección axiológica del deber ser. En tanto flujo vital *natura naturans*, la dignidad configura, desde lo no encadenado al ser —*natura naturata*—, nuevas modalidades valorativas, que se levantan contra toda eticidad impuesta. Sobre esta ba-

se ontológico-antropológica —cabe insistir una vez más— se configura el programa específicamente filosófico-historiográfico latinoamericanista de Roig. Al interior del mismo, específicamente, es que asistimos a su recepción del «giro lingüístico» que trastoca la filosofía occidental del siglo xx. Veamos este aspecto de su obra algo más detenidamente.

Por lo que atañe a sus motivaciones metodológicas iniciales, lo propio de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, según Roig, estriba en la conexión entre la búsqueda identitaria y los impulsos conativos libertarios anejos a sus legados de emancipación y de «utopía-para-sí». Ello ha sido particularmente significativo en la etapa de los «fundadores», término que agrupa a un conjunto de filósofos académicos que desde las décadas del cuarenta y cincuenta comenzaron a sistematizar en esa clave hermenéutica el área de los estudios intelectuales latinoamericanos. Gaos, desde luego, y enseguida Zea en México, y Coriolano Alberini, Alejandro Korn y Francisco Romero en la Argentina, resultan —cubriendo un arco teórico y político-ideológico quizá excesivamente estrecho—, los referentes indisputables. Esta etapa fundacional es la que el propio Francisco Romero denominó «normalización filosófica», aludiendo con ello —como ha sido estudiado ampliamente— a la organización académica de una práctica de la filosofía a la altura de los estándares internacionales —inicialmente europeos y luego norteamericanos—, que si bien implicó un avance en cuanto a la estimulación de un saber especializado y la consiguiente formación de un cuerpo de eruditos profesionales —que ha ido incrementándose hasta el presente en una tendencia irreversible—, Roig (1991) por su parte no pierde de vista que, correlativamente a este logro, se produjo el efecto —tan colateral como no previsto— de reducir su cultivo

a un trabajo de exposición de doctrinas, de señalamiento de fechas, de periodizaciones y sobre todo a un rastreo cuidadoso y exigente de influencias, olvidando la necesaria investigación de la función social de las ideas, que es uno de los aspectos que más define a la historia de las ideas.

Esto implicó perder de vista que su requisito era el de «elaborar una nueva herramienta que respondiera a las exigencias de autonomía cultural» (p. 20).

Una primera consecuencia de este planteo, pues, es que el programa filosófico-historiográfico latinoamericanista define su horizonte normativo en clave de *autonomismo cultural* por encima de los requerimientos de competencia «técnica», que por cierto no son desatendidos. A su vez, el llamamiento de Roig a asumir una «nueva herramienta» de análisis, viene ligado, precisamente, a su asunción del denominado *lingüistic turn* de la filosofía del siglo xx. Y desde aquí, su intermitente, pero para nosotros decisiva recepción del giro *hermenéutico*.

Esto parece evidente si se presta atención al hecho de que Roig incorpora, en su postulación de la que llamara señeramente la «ampliación metodológica» de la Historia de las Ideas (Fernández Nadal y Romero Forcada, 2020, p. 208), lecturas procedentes de la escuela del formalismo ruso y sus derivaciones posteriores en el campo de la lingüística y del análisis del discurso. Así lo acredita su recepción de autores como Vladimir Propp, Roman Jakobson, Valentín Volóshinov y Mijail Bajtín. Consecuentemente con este vuelco eminentemente semiótico-pragmático hacia el *habla*, Roig parte de la premisa de que las «ideas» constituyen, en rigor, *objetivaciones semiótico-lingüísticas* de un *sujeto de discurso*. En virtud de esto, Roig asume que las objetivaciones eidéticas revisten la forma, universal y necesaria, de signos proferidos

por sujetos de enunciación, estableciendo determinadas mediaciones lingüísticas y pragmáticas en contextos fácticos de interacción comunicativa. Y del mismo modo, la suposición de que es a través de sus codificaciones sígnicas que se inscriben las objetivaciones discursivas instituidas por los textos. Estos mismos tejidos semióticos a ser decodificados desde sus tramas formales escritura y condiciones contextuales de emisión, y luego bajo la criba hermenéutica de sus horizontes de expectativas e historicidades de efectos. Por lo mismo que los discursos se textualizan en una indefinida cadena de reencuentros —recepciones activas— en los que se van construyendo, tanto el texto como el sujeto en los diversos grados en que son posibles, la *historia de las ideas* deviene una *teoría del sujeto del discurso* y consecuentemente de sus respectivas mediaciones receptoras. Bajo esta luz, el objeto «idea», se ha convertido en el contenido semántico de un *signo* que exige un desciframiento. Quedando, así, *hermeneutizada* —si se me permite el neologismo—, por otra vía paralela —a la vez sociológica y fenomenológica—, la problemática del valor social y político de las representaciones intelectuales.

Roig llegó a ser el representante preeminente de esta interpretación en el campo de la historiografía filosófica latinoamericanista, y la impronta de su conceptualización aún nos acompaña. Ello comporta tomar en serio la sugerencia metodológica respecto a que si bien son siempre indispensables las labores archivológicas y bibliográficas —ineludibles en contextos periféricos donde los investigadores no somos eruditos aislados sino más bien promotores culturales, qué duda cabe—, no obstante —observa Roig (1991) —, «exigen por la naturaleza misma de estos estudios, avanzar hacia una problemática más de fondo», ya que

una historia de las ideas implica, no solo una determinada manera de entender la filosofía y su historia, sino también el sentido que la filosofía tiene y ha tenido para la nacionalidad y más allá de ella, para esa otra realidad cultural más vasta que la comprende, la realidad continental. (p. 40)

Es Roig, como podemos apreciar, quien señala un horizonte normativo donde cumple una función cardinal la idea regulativa de la *supra-nacionalidad continental*. Decíamos que para algunos intelectuales liberales de izquierda podría causar cierta incomodidad esta insistencia en la macro-nacionalidad por parte de un autor por demás insospechado de alentar algún tipo de identitarismo esencialista ni de populismo autoritario, conforme a imputaciones sí dirigidas a otros pares generacionales de las propias disidencias internas que habitaban la corriente liberacionista. Precisamente, para Roig se trataría de sortear —como fuera expuesto ya— la dificultad que reside en formarse una idea reductiva y cripto-nihilista de la relación pueblo/nación. Está, además, la necesidad estrictamente metodológica de precisar, retrospectivamente, que «la problemática de lo nacional y, en particular, de la búsqueda de una identidad nacional, se desarrollaba en parte dentro de los estudios literarios», puesto que —asevera Roig (1991)— «mucho antes de que se hablara de un pensamiento argentino, o mexicano o ecuatoriano, se hablaba, de una literatura argentina, o mexicana o ecuatoriana». De esta constatación ineludible, Roig obtiene una enseñanza —pero también para sus continuadores—, a saber, que la «historia de la literatura y el desarrollo de la crítica literaria ha sido un hecho de muy temprana institucionalización», y que «fue dentro de ella donde se insinuaron ciertos temas o aspectos que podrían ser considerados como anticipación de una historia de ‘ideas’» (p. 16).

Su elogio, por supuesto, tiene una intención. No subsumir ni mucho menos abstraer, sino antes bien proseguir el «americanismo literario» en términos de «latinoamericanismo filosófico».¹

Cabe destacar que el libro de Horacio Cerutti Guldberg titulado *Filosofar desde nuestra América* (2000), tiene la ventaja de exponer, en el prólogo, las posiciones fundamentales de su maestro Roig —leyendo aquella propuesta desde sus propias claves rectoras— como si fuera una síntesis retrospectivamente *in nuce*. Sobre todo, en consideración de lo que Roig considera falsas resoluciones al problema de la existencia de una filosofía latinoamericana. Pues en efecto, en la presentación que hace de las posturas de Horacio Cerutti Guldberg, hay una prevención —elíptica— respecto a posiciones ligadas a Rodolfo Kusch. Por ello es que en dicho proemio Roig valora de Horacio Cerutti Guldberg la presencia de «una visión excéntrica del mundo, pero no marginal»; pensando, no desde la tradición «occidentalista», sino para «surearnos», descubre, o mejor revela —sigue diciendo Roig (2000 a) — «los sentidos fecundamente simbólicos de ciertas categorías no precisamente geográficas, sino geoculturales, disfrazadas, además, de naturaleza». No se trata, entonces, de pensar el Sur y el «surear» en

1 Juan Carlos Torchia Estrada observa (2001) que pese a que la «obra de Roig se inicia en el umbras de los 60s», en verdad, «esos años abren una nueva época, dominada por una intensa preocupación por la posición de América Latina en el mundo y por una concepción de la filosofía latinoamericana como compromiso», la cual, frente al «influjo de la teoría de la dependencia y el desarrollo de un movimiento luego muy diversificado como la llamada filosofía de la liberación, son solo ejemplos del nuevo clima», puesto que en el maestro mendocino, «al incremento de la filosofía latinoamericana y su historiografía se agregó una posición que, a falta de mejor nombre, podría llamarse latinoamericanismo filosófico» (p. 94).

términos puramente geográficos, sino siempre —y necesariamente— por su índole de constructos simbólicos y en consecuencia —colegimos—, de *horizontes hermenéuticos* y *círculos de comprensión*, aunque Roig no recurra habitualmente a esta terminología. Consecuentemente, frente a un filosofar que entraña un *surear*, hay que detectar —insiste Roig— «los amenazantes márgenes que bordean esta estrecha senda, dibujados como obstáculos epistemológicos, dentro de los cuales el más catastrófico ha sido y es el olvido y hasta la negación de la profunda historicidad del preguntar y de la pregunta» (pp. 5-6).

Es que precisamente en esa historicidad interrogadora operan cultural, discursiva e históricamente los *horizontes de comprensión*. Hay que añadir enseguida que Roig define los rasgos básicos de un modo de pensar latinoamericanista que Cerutti viene a resignificar tematizando el «desde» de su epistemología sureadora. Por su parte, Roig (2000 a) cree necesario destacar, en clave contextualista, que el pensar «desde una tradición» implica asumir que esta pretensión «nació precisamente con nuestros románticos y con ellos como un quehacer no meramente histórico, sino auroralmente historicista». No obstante —señala Roig—, en «ese ejercicio dinámico y a veces trágico de construcción y reconstrucción de una identidad, un recostarse en la tradición, no implica esto una propuesta fundamentalista». Es que el contextualismo latinoamericanista «no tiene como base asidero alguno en regionalismos místicos», pues «ni el sur es la tierra, ni la tierra es la sangre». Más bien, ha de considerarse que el «sur somos los sureños y otra vez el ser humano es el que está jugando desde su radical historicidad, en este caso su destino», de lo que resulta que «esta filosofía nuestroamericana sea», para Cerutti, «una epistemología, una razón de una totalidad a la que podríamos llamarle una episteme no arrancada de su tradición y

cuyo signo está dado por un régimen de contradicciones sociales y culturales» (p. 11).

Como puede apreciarse, Roig se refiere a la tradición latinoamericana como una *episteme sureña*, pues *el Sur son los sujetos*. Desde su lectura humanista de las tesis defendidas por su discípulo Cerutti, pues, Roig (2000 a) puede definir la tarea de nuestro filosofar, ahora, señalando que más que girar en torno a definir «qué se entiende por ‘genuinidad’, ‘autenticidad’, ‘originalidad’ y ‘peculiaridad’ y manejo de prejuicios adornados con el recurso tan antiguo como venerable de la traslación metafórica», consiste, mejor, en «asumir el universo metafórico desde una determinación de nuestra posición que, sin ignorar los valores de occidente ya no será occidental», la cual «quiere colocarse en su propio modo de producción», renunciando de antemano a toda pretensión «fundante». De esta manera, si

la filosofía ha de ser un saber liberador, lo será en la medida en que se libere a sí misma de los fundamentalismos teóricos, así como de las patologías sociales de los iluminados y redentores en los que la utopía se presenta como mensaje escatológico, religioso o secularizado,

Ya que filosofar «desde una filosofía latinoamericana exige, pues, también e ineludiblemente, el rescate del valor movilizador de la utopía, como dimensión que integra de modo absolutamente legítimo todo discurso de futuro» (p. 12).

Dignidad, rectitud, contingencia y universalidad

Asumir el *universo metafórico* en su fuerza referencial alegórica utópicamente intencionada, sugiere Roig, es dar cuace a un estilo del filosofar sureador que no sucumba a las seducciones del telurismo ontológico o indigenista pero tampoco quede atrapado en el heroísmo sacrificial del martirilogio escatológico, sagrado o profano. Particularmente significativo es que Roig se refiera positivamente al arte de la *venerable traslación filosófica*, y que deplora solo lo que percibe como su uso manipulativo por las hermenéuticas «ethológicas». De ahí su llamamiento a asumir el universo metafórico desde una determinación de nuestra posición enunciativa desde la propia apertura corporal al mundo. Que corona un imperativo humanista antes que una localización epistemológica, a la que regula y orienta, antes que siguiendo el camino inverso, como sucede con las ontologizaciones particularistas de las espacialidades vividas.

De ello se desprende que la Filosofía Latinoamericana, en tanto *saber liberador* postmesiánico, le confiere a la utopía una disposición regulativo-antropológica que el propio Roig se encarga de preservar, en tanto función trascendental, de determinismos geoculturales. Esto explica que la autocomprensión historiográfica de la filosofía latinoamericana es solo el reverso metodológico —al modo de un despliegue fenomenológico de la conciencia textual— de su fundamentación práctico-mo-

ral. El proyecto filosófico-historiográfico de Roig (2001 a), en efecto, tiene como propósito recuperar una tradición moral concerniente a una «forma de pensamiento ‘fuerte’», el cual define «una ‘moral heroica’ —como la caracterizó José Mariátegui— que constituye el espíritu del humanismo latinoamericano que viene expresándose de diversos modos claramente desde nuestro siglo XVIII», y que «muestra un punto de contacto con filosofías éticas contemporáneas» (p. 74).

Ello supone, como no podía ser de otro modo, que el humanismo filosófico latinoamericanista construido por Roig configure una *filosofía ética* que se orienta por un horizonte regulativo-utópico de posibilidades de *emergencias*². La justificación antropológica —lo utópico como función trascendental más que como anticipación narrativa— de esta *moral* de la emergencia se centra, como vimos hasta aquí, en la categoría de *sujetividad*. Se trata pues de reconstruir —propone Roig (2001 a)— toda «quiebra de totalidades opresivas», desde la que se puede «captar la presencia de un pensamiento ético y de formas de *praxis* que le acompañan dentro del desarrollo del pensar en América Latina», sobre la base de

los ‘modos de objetivación’ de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal, sin olvidar que esos ‘modos de objetivación’ son, por cierto, históricos y no siempre se ha logrado, a través de ellos, una afirmación de *sujetividad* plena.

En tanto esa «afirmación ha sido y es altamente defectiva», es que «nos vemos obligados a exponer nuestro pensamiento

2 He abordado estos aspectos con algo más de detalle que aquí en: (Oviedo, 2012 a; 2013 a; 2020 a).

como sucesivos 'comienzos' y 'recomienzos', como una búsqueda de 'huellas', o como una serie de 'emergencias'» (pp. 70-71).

La argumentación de Roig vuelve una y otra vez a la equiparación entre emergencia y recomienzo. El pensamiento latinoamericano mismo se manifiesta por conatos subjetivos y discontinuidades temporales. Precisamente de la mano de los planteos filosóficos procedentes de la antropología de la emergencia, aduce Roig (2008 a), es posible lanzarse «a la búsqueda de aquellas 'huellas dispersas' de un filosofar, como asimismo al encuentro de nuevas lecturas de ese 'pensamiento latinoamericano'» (p. 161).

El filósofo mendocino especifica que aquellas «huellas» son rastreables dentro del «pensamiento» —es decir, todavía con Gaos— tal como ha sido historiado y canonizado, incluyendo las formas académicas del filosofar, las cuales, pese a su occidentalismo, también son recuperables dentro de la historia no completamente escrita del latinoamericanismo intelectual. Esta tradición, no obstante, no es únicamente reflexiva y conceptual, puesto que también deben sumarse —precisa Roig— «aquellos actos conductuales significantes que implican formas discursivas potenciales a veces no menos valiosas» (*ibíd.*). Conforme a ello, las manifestaciones discursivas de esos «momentos de quiebra de los universales opresivos, que tienen siempre su contraparte extradiscursiva, constituyen las 'huellas dispersas' que habrán de ser seguidas hasta lograr la reconstrucción del verdadero mapa espiritual de nuestra América». Esto se debe no solo a que

«asientan su validez en una verdad», sino «a que son expresión de una validación que viene de más abajo, de una relación de 'rectitud' con un conjunto de normas que en este caso no son precisamente las vigentes, sino las que deben regir» (*ibíd.*).

Señalo al pasar que «rectitud», entendida como pretensión normativa de validez, no deja de ser una expresa utilización terminológica a la ética discursiva de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Volveré sobre esto al final de nuestro recorrido. Mientras, notemos que el paso hacia la dimensión hermenéutica de este planteo supone la mediación conceptual entre el plano antropológico y el plano semiótico-pragmático, cuyo fundamento normativo es la pretensión de validez moral. Veamos un momento más el primer aspecto.

Roig muestra que ya Martí, mediante el recurso a formas expresivas que se presentan a guisa de actos lingüísticos, conduce al cumplimiento de la condición primera de todo saber y de toda moral: el *a priori* antropológico. Categoría que únicamente es posible, veámos, sobre el presupuesto de la dignidad de todo ser humano, principio sin el cual los demás «bienes» carecen de referencia a una necesidad primera. A la vez, la contextualización histórica de este horizonte de universalidad de la moral emergente pone de manifiesto —advierte Roig (2008 a)— que el «pensamiento latinoamericano, en lo que muestra de verdaderamente creador, se nos aparece cuestionando el discurso colonialista» (p. 98).

En el marco de significado de esta *antropología de descolonización* no se trata de sostener una moral en la que el deber ser se presenta subyugado por el ser. Tampoco solventa una visión que escamotea su escepticismo esperanzado, ni predica universales de lo bueno desde el cielo estrellado de la razón al que solo se accede desde una majestad filosófica individual. Dejando aparte el chiste pseudo-kantiano, se trata de otra cosa. De un universalismo kantiano, precisamente, al que sin embargo se llega desde el llano, envueltos en la plebe, con el sudor de los cuerpos, la diversidad de las elecciones y los olores de los lugares. Porque según el maestro mendocino (2008 a), aquí está en juego el insos-

layable e irrestricto *factum* de que la «dignidad —el hecho de que somos *finis* y no medios, y así hemos de evaluar a los demás si no queremos quedar reducidos inevitablemente a medios— es, en cada uno, lo irreductible». Se trata de una idea «reguladora a la que se han aferrado, sabiéndolo o no, los sectores emergentes en nuestra ya larga historia de luchas», pues la «dignidad humana no es cuestión de jerarquías, ni el ser humano deriva de un modelo, sino que aquella dignidad es, desde la contingencia, el universal impulso que nos mueve a todos hacia la autoconstrucción de nuestra humanidad». Como consecuencia de ello, el «Estado, o los sectores hegemónicos de la sociedad civil, no son ya los que detentan por derecho la universalidad de los principios morales», sino más bien una «pluralidad de *Sittlichkeiten* espontáneas, construidas a partir del reconocimiento del ‘duro trabajo de la subjetividad’ [Hegel]», la cual, en tanto «expresión de las diferencias humanas sociales, genéricas y culturales, lucha y ha luchado contra aquellos poderes» (p. 98).

Por todo esto, el filosofar latinoamericano ha mostrado, aun en sus formas teóricas o académicas, una clara *vocación práctica*, valorativamente pluralista, ya postulada nítidamente por Gaos, como el propio Roig se encarga de que no lo olvidemos. Desde esta disposición práctico-moral para *tiempos de ira y esperanza*, Roig insiste (2002 a) en señalar, con Spinoza, que si bien en su Ética «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», sin embargo, aquí no se trata «de una simple voluntad de perseverar en el ser en cuanto que aquel amor no sería pleno si no fuera también una apetencia que impulsa a una perfección más grande», ya que la «virtud consiste, pues, en el esfuerzo necesario para nuestra conservación, lo que nos asegura la posibilidad de alcanzar la felicidad» (p. 22).

Podríamos darnos por satisfechos con la explicitación ontológico-antropológica respecto a que no hay experiencia *emergente* (Liendo, 2012, p. 123) sin la potencia de obrar que impulsa el *conatus* estilizado a su vez por un *telos* intramundano de felicidad. En la lectura spinociana de Roig (Oviedo, 2010), en efecto, la cuestión del *conatus* —señala nuestro filósofo (2002 a)— «tiene la virtud de ponernos de modo expreso sobre la problemática del fundamento de toda moralidad, sin renunciar a lo universal a pesar de su materialidad y sin caer en una hipóstasis del sujeto». En tal sentido, la «moral emergente tiene como trasfondo último aquel ‘perseverar en el ser’ del que hablaba Spinoza quien veía en la naturaleza entera, incluyendo en ella lo humano, un nexo unitario, aun cuando en él ajeno a una comprensión histórica», pero precisamente por lo cual, surge «la figura del *a priori* antropológico», permitiendo «distinguir el juego de aquella autoafirmación desde el marco específico histórico-social del ser humano» (pp. 24-25).

Esta ética filosófica, presumiblemente templada por Roig desde sus tiempos de especialista en el mundo clásico —acaso socráticamente incitada, en general, si no mondolfianamente inspirada, en particular— proclama una moralidad que surge de las necesidades universales e insoslayables del ente humano en su hacerse y gestarse. Estimula la idea de la moralidad entendida como horizonte primario de necesidades antropogénicas. En este estremecimiento retrospectivo de carencias materiales —pues también se trata de una moral de la escasez y esencialmente, de las *necesidades*— es que Roig funda la pretensión de universalidad del *saber liberador*. Ahora bien, me parece, intuitivamente —apenas eso—, que la idea de *moral emergente* que redefine el horizonte conceptual y normativo de la Filosofía de la Liberación no es una tesis que Roig esgrima airada y machaconamente. Pero sus indicios textuales

y ángulos de tematización resultan suficientemente clarificadores al respecto. Por ejemplo, si leemos que la «sujetividad», dentro del campo de la subjetividad, supone la auto-referencia y el auto-reconocimiento por parte del sujeto en una operación reflexiva cuyo espesor de incidencia se consume en el obrar moral, ello se debe a que debemos comprender que «sujetividad» y «conciencia moral» son aspectos concurrentes de la *moral subjetiva* en el ámbito de la acción. Aquí la moralidad se desdobra en moral subjetiva y ética objetiva. Esta última, en tanto eticidad, cuaja en derecho, pero la moral subjetiva, participando en parte de esta esfera objetiva, es anterior a la misma en un nivel primario, en la experiencia, pero alegóricamente simbolizado, en el mundo del concepto (Figuras de Calibán y Antígona, entre otras). En cuanto a esta, el argumento emergentista sostiene —describe Roig— que como «toda moral vivida, su desarrollo y, por cierto, sus principios, son el fruto de una *praxis*», lo cual «se ha expresado fundamentalmente como un proyecto de liberación» (p. 78).

Habla y diferencia: de la situación ideal de diálogo a la situación ideal de trabajo

Hemos considerado hasta aquí el aspecto más importante del proyecto del humanismo filosófico de Roig: su fundamentación ontológico-antropológica de la noción de *emergencia*. Pero, claro está, nos hemos constreñido a la forma históricamente objetivada de la potencia conativa de obrar. Ahora bien, para mí resulta decisivo, en la filosofía de Roig, el supuesto de que una moral de la emergencia opera necesariamente con categorías *interpretativas*. Su epistemología —ahora en el desusado sentido de gnoseología o teoría del conocimiento antes que en el de lógica de la investigación científica— es siempre ya hermenéutica. Si se quiere, categorías lingüistizadas. Volvamos brevemente sobre nuestros pasos. Pues recordemos que si bien las categorías, nos dice Roig (2008 a), pueden verse como «resúmenes de la realidad con los que construimos nuestro discurso y juegan, a pesar de su origen histórico, un papel de *a priori* sobre el cual se organiza la experiencia», asimismo en el plano discursivo, «transmiten, además, significados y convicciones». En tanto el discurso es interacción lingüística que resulta «de una actividad participada con el otro», no aparece meramente «organizado sobre el esquema clásico de la comunicación en el que se nos presenta un sujeto emisor frente a un sujeto receptor», sino que «una ‘situación ideal de diálogo’», es, en verdad, «construida permanentemente y teniendo en cuenta, a nuestro jui-

cio, otras posibles situaciones ideales, en cuanto que si bien la palabra es mediación universal, su prioridad es relativa» (pp. 105-106).

Conviene insistir de nuevo: Roig no enuncia este planteo en el léxico hermenéutico habitual. No por ello deja de enfrentar las dificultades interpretativas que comporta el problema de identificar o definir una «tradición». En nuestras regiones sureñas —más como pretensión de discursividad que como inscripción de una geografía, valga también la insistencia—, la noción de «tradición» nunca puede designar un repertorio de contenidos unívocos y estables, ni desde ya, una temporalidad homogénea de narrativización canónica; responde, contingentemente, a flujos móviles de resistencia y eventuales conatos rebeldía. Completemos más de cerca esta concepción.

Se trata ni más ni menos que de comprender cómo en América Latina la *emancipación se dispone como tradición*. Lo que quiere decir que es menos una tradición de sentido objetivado que una tradición del sujeto objetivador. Esto indica, según Roig (2008 a), que «los latinoamericanos pertenecemos a una tradición de pensamiento que ha tenido como inquietud permanente la problemática del sujeto y de su emancipación», pues dentro «de esa tradición el sujeto ha funcionado casi como un postulado justificado en la propia *praxis* y reformulado desde ella según las circunstancias históricas». Esta tradición práctico-crítica, a pesar de ser inestable y discontinua, no deja de estar centrada en la experiencia de la subjetividad latinoamericana, teniendo como correlato «una permanente inquietud por nuestra identidad, integrada a un proyecto emancipatorio». Esta *tradición identitario-emancipatoria* cubre un periodo desde «la lucha por la *Libertad*, en los inicios del siglo XIX, hasta las luchas por la *Liberación* con las que se ha abierto el siglo XXI» (p. 109).

Lo que Roig denomina *antropogénesis*, como ya lo pudimos ver, expresa el despliegue histórico de los modos de objetivación humanizadora de las formas de subjetividad latinoamericano. Este círculo virtuoso de objetivación/sujetivación implica develar cómo encauzamos la construcción de nuestra propia humanidad. Ello supone trasponer, ante el ideal humanista de la realización del existente humano tenido como un *fin en sí mismo*, «la ilusión de un *a priori* que haría del lenguaje la vía por excelencia para aquella realización». Porque —observa Roig desde su enfoque discursivo a la vez que ontológico-antropológico, pragmático-lingüístico— si se acepta que se presupone en todo acto de habla

una ‘situación ideal de diálogo’ —tal como lo sostiene Habermas en su teoría de la acción comunicativa— ¿por qué no aceptar que hasta en las formas decididamente alienadas del trabajo no está jugando como *a priori* una ‘situación ideal de trabajo’? (p. 114).

Ante esta pregunta en el fondo irónica —de nuevo, frente a Apel y Habermas—, Roig delinea su propia concepción situada —quisiera adjetivar aún, situacionista— de la pragmática del habla, encarnada en la modalidad de la *acción comunicativa sureadora*, dicho a la manera de su discípulo Cerutti³. Retomando la tradición del materialismo histórico de Marx —implícitamente en la mayoría de sus escritos, corresponde admitirlo—

3 El lema que Horacio Cerutti Guldberg denomina «configuraciones de un filosofar sureador» también es invocado *alegóricamente* para dar «forma a un filosofar que apunte al Sur»: esto es, a «un Sur que es metáfora y símbolo de un ir hacia nosotros mismos», sobre la clave del «estudio pormenorizado de algunas de las principales polémicas filosóficas llevadas adelante en la segunda mitad del siglo xx» (Cerutti Guldberg, 2006 b, p. 166).

Roig responde que «queda sin razón la pretensión de encontrar algo distinto, por ejemplo, la llamada ‘interacción lingüística’, como lo que abriría de por sí, y desde un *a priori* específico, las puertas para la emancipación», ya que los «estados de alienación son globales y no caemos en ellos por culpa del trabajo, ni salimos de ellos gracias al cuasi milagro del lenguaje» (p. 116).

De momento apenas tomo aquí debida nota del *interés antropológico* con que Roig rodea frente a ciertas tesis pragmático-formales habermasianas. Pues para Roig más bien es preciso asumir al *a priori* antropológico en una nueva escala, tanto lingüístico-comunicativa como corporal-viviente (auto-re-producción de la especie), dado que tal «*a priori* tiene su origen tanto en la fuerza teórico-cognoscitiva propia de la actividad de las manos, como de la palabra». Desde esta perspectiva, es la «orientación cualitativa de la experiencia» lo que nos explica «el por qué somos así y no de otra manera», o sea, el «por qué somos ‘diferentes’». *Diferencia* que revela el «modo como los hombres y las mujeres del ‘Sur’ ejercemos lo que nosotros hemos denominado el ‘*a priori* antropológico’, es decir, de qué manera nos ponemos como sujetos» (*Ibid.*).

Estas referencias dispersas, pero no menos precisas, a la ética de la comunicación no pueden dejar de exhibir que, en su recepción radicalmente pragmático-contextual del giro lingüístico, fue Roig también quien preparó el camino que lleva de la *antropogénesis* a la *hermenéutica* en las objetivaciones humanizadoras de la subjetividad latinoamericana. Esa hermenéutica la asumirá en Roig en los términos de una teoría de la *simbólica latinoamericana*. A este respecto cabe hacer, precisamente, una breve referencia de contexto.

Desde fines de los años setenta, cuando el Cono Sur de América Latina todavía estaba sumido bajo criminales dictaduras militares —principalmente en la Argentina—, Roig, en

su exilio ecuatoriano, profundizaba un programa de investigación filosófico-historiográfico en términos de lo que concibió como una «simbólica latinoamericana». Pese a haber sido concebido desde antes —presumiblemente—, es a partir de los años ochenta y de las primeras reaperturas democráticas al Sur del subcontinente, que ese mismo programa irá experimentando una inflexión meta-histórica tragicista. Viraje trágico experimentado a la luz, fundamentalmente, de una recepción alegórica del testimonio de las Madres de Plaza de Mayo en la Argentina. Roig va definiendo un espacio de experiencia trágico y a la vez un horizonte de expectativa no pesimista en su anhelo de justicia. *Espacio de experiencia desesperanzado, horizonte de expectativa esperanzado*, para decirlo cediendo —con todo gusto— a la tentación de la consigna kosseleckiana.

La figura fáctico-existencial a la vez que dramático-normativa de las Madres de Plaza de Mayo asume, en la reflexión roigiana, un estatuto moral radical y fundamental en su condición de *mujeres*. Semejante fuerza referencial alegórica no hará más que intensificarse con la llamada «recuperación» democrática, en un primer momento legítimamente emergente, y luego nuevamente emergente con la irrupción del primer kirchnerismo. Más adelante volveremos sobre esto. Dejemos sentado, de momento, que la «simbólica latinoamericana» (Oviedo, 2020 b) cobrará entonces un decidido signo feminista —cuando menos en sus motivaciones iniciales— que le permitirá a Roig redefinir esta categoría a la luz de una nueva perspectiva utópica, testigo ya de una historicidad trágica cuya genealogía profunda remite a la violencia originaria de la Conquista española. Antes de seguir esta curva biográfico-intelectual en los escritos de Roig, intentaré esbozar, en las líneas que siguen, los aspectos básicos de la «simbólica latinoamericana» en su hilo conductor *hermenéutico*.

Signo y significación en la constitución del símbolo

Señalar que la asunción del giro lingüístico en Roig se nutre de los formalistas rusos, de la hermenéutica ricoeureana y de las éticas comunicativas de Apel y Habermas es sin duda correcto, pero parcial. Ese vuelco también enraíza en la tradición latinoamericana. Ya que se puede observar, sin riesgo de nebulosidades que, al estudiar la semiótica pragmática de las objetivaciones simbólicas latinoamericanas, Roig declara proseguir la propia tradición intelectual del Sur continental. En efecto, como parte integrante de su tentativa de reconstituir una filosofía discursiva latinoamericana —cuyos orígenes se remontan a Simón Rodríguez, Andrés Bello y Domingo Faustino Sarmiento (Oviedo, 2012 b) (Oviedo, 2012 c)—, Roig (1985) propuso retomar aquellas líneas de análisis contemporáneo para las cuales «una visión renovadora y amplia de las construcciones simbólicas no lleva a cabo la crítica atendiendo al soporte material del signo, sino desplazando la cuestión hacia el campo semántico» (p. 37).

Ahora bien, aquí cabe subrayar que, en la perspectiva de Roig, la semiótica pragmatista latinoamericana, acuñada ya por los ilustrados y románticos latinoamericanos de la primera mitad del siglo XIX —y de la que él mismo se considera heredero—, se autocomprende como *acto de desciframiento* decodificador del *espacio semántico*. En este nivel de interpretación es que irrumpe el fenómeno de lo que Roig identifica como la función

específica de la construcción *simbólica*. Vemos, así, hendirse un pliegue antropológico entre la condición de posibilidad del signo y su efectuación performativa en-el-mundo. Pues lo que Roig denomina «función simbólica» se cumple componiendo un tipo especial de significación, pragmáticamente intencionada a la vez que semánticamente desdoblada. Dicho sumariamente, por esta vía Roig acomete la empresa de recuperar el *sentido práctico* de la comunicabilidad, atravesando la espesura formal del follaje estructural de las series significantes. A la primacía inmanentista del significante, el maestro mendocino le contrapone (1985) la aparición fenomenológica de un tipo de signo más complejo, el «símbolo» propiamente dicho, «que se diferencia de cualquier otro porque se ‘instala’ sobre él y gracias a un ‘sentido’ lo traspone hacia una ‘significación segunda’». Así, para Roig, «el símbolo puede ser caracterizado como un significado agregado a otro, diríamos, ‘sobrepuesto’ y no surge de una relación entre un signo (significante + significado)». Antes bien, este constructo semántico se origina en «una relación entre un ‘significado’ primero y otro segundo, cualquiera sea el soporte material» (p. 37).

Este pasaje de Roig es determinante para distinguir, por un lado, la configuración topológica del sentido simbólico; y, por otro lado, la separación entre signo lingüístico y significado. Por ahora se trata de dilucidar la clave normativa por la cual se organiza esta disposición semántica, crucial desde mi punto de vista. Pues su enfoque del símbolo se apoya sobre la sólida base de un dispositivo lingüístico y semiótico capaz de suscitar la aparición de un sentido figurativo que no se obtiene de una lectura literal de las series significantes producidas por las objetivaciones enunciativas, orales o escritas. Es por ello que para Roig todo signo es susceptible de ser traspuesto o transfigurado en un *símbolo*, en la medida en que es susceptible de re-

cibir un *significado segundo* y junto con él, una carga valorativa que es lo que especifica precisamente aquel significado, pues, universalmente, todo lenguaje *tiene la posibilidad de ser metafórico*. Roig tuvo viva conciencia de que la apertura metafórica del significado reside potencialmente en todo signo, en tanto se manifiesta a través de un acto de interpretación que esté en condiciones de extraerlo a partir de una literalidad sintagmática. Esto implica que esta misma operación develadora es abandonada en su significación aún no mediada por el intérprete. En dicha traslación de un *significado* manifiesto y primero — dado por el eslabonamiento sintagmático— hacia un *sentido* velado y segundo —configurado en la poética de los tropos— pero que habita en la misma secuencia textual, estriba justamente la fuerza figuracional de las «palabras». El intérprete alegorista que también es Roig sostiene que existen palabras que son «símbolos», empero, sin necesidad de imagen alguna. Pero, cuando así sucede, los símbolos resultan vehículos portadores de una energía performativa singular. Tenemos que insistir en este punto. Veamos, ante todo, su análisis sobre la constitución hermenéutica del símbolo.

En el plano topológico de la constitución del lenguaje, la «significación segunda» constituye un *nuevo significado*, que se erige sobre la base de lo que Roig denomina una «dirección semántica». Aquí los símbolos, mediando semióticamente el vértigo cotidiano del acaecer sociohistórico, manifiestan/ocultan sus operaciones de representación del mundo. Como lo ha sostenido en otros escritos, entonces, Roig reitera que hay «palabras» que son en sí mismas *símbolos*. Pero, además, los símbolos son portadores de energías normativas. Pues toda simbólica es una axiología; difunde, esparce, notifica un plexo de valores que se monta sobre las donaciones primarias del significado procedente del entramado oracional que forma la

emisión enunciativa del acto elocutivo. Así pues, es importante aquí subrayar que es en el nivel semántico suplementariamente operativo donde Roig sitúa el campo constitutivamente *hermenéutico* de las operaciones interpretantes y sus incidencias efectuales. A ello se suma el hecho de que es en este nivel de comprensión —al que se llega tras el acto exegético— que es posible tematizar las consecuencias práctico-normativas de la semántica de segundo grado. En efecto —y son sus palabras (1985)— se trata del «lugar o el momento en el que se pone a prueba el ejercicio integrador de los símbolos y es el lugar donde se puede llevar a cabo su hermenéutica»; sin olvidar el hecho de que esta práctica de comprensión, no «es tanto búsqueda o determinación del aspecto semántico de ellos (de su significado), cuanto su direccionalidad, peso axiológico y posible fuerza normativa», de lo cual surge que el significado pragmáticamente actuante «resulta organizado y, diríamos, cualificado», en función, precisamente, de «todo lo que podría ser entendido como su contenido teórico» (pp. 38-39).

Este fragmento apoya algunas sugerencias interpretativas ofrecidas más arriba, atinentes al influjo de Ricoeur en la idea de hermenéutica que activa Roig. Es pertinente, por todo eso, admitir que la fuerza *normativa* del *símbolo*, según la concibe el filósofo argentino, no se reduce pues a descifrar y exhibir el contenido metafórico, en tanto procura dar con la eficacia hermenéutica del sentido estratificado que hospedan los signos. Lo que interesa a Roig es develar *metodológicamente* la textura del tropo en sus efectos ilocucionarios. Siguiendo este razonamiento, Roig plantea que el campo de lo simbólico se constituye como tal mediante una especie de floración suplementaria del vehículo semántico, que así enrolla o tapiza la significación primaria. Lo simbólico es un suplemento que se «agrega» al signo, transfiriéndoselo en forma de «sentido».

La definición de lo que significa este modo de aparición del *sentido*, anejo a la cadena sintagmática, es que permite distinguir el plano literal del propiamente simbólico. Lo decisivo aquí es que para Roig, la palabra puede siempre «constituirse en ese segundo nivel de significación que caracteriza al hecho simbólico», puesto que, en tanto «lo simbólico puede ser definido como un ‘segundo nivel de significación’, recubre —digámoslo así— o tiene la posibilidad de hacerlo, a todos los discursos posibles». Existe, asimismo, cierto forzamiento en el establecimiento de la noción de «un ‘sentido sobrepuesto’ a un ‘significado’ con lo que nos colocamos en otro nivel de significado», por lo que es preciso destacar que «las posibilidades del ejercicio simbólico no se quedan en eso: van más allá». Semejante constatación de un *más allá* conduce a Roig a comprobar que

hay símbolos que no lo son únicamente por su relación con un significado al que trasponen, por obra del ‘sentido’, *sino que más allá del sentido al que suponen, son símbolos de la función simbólica*, por lo que tal vez se los podría denominar ‘símbolos de símbolos’. (p. 45)

Si hubiera que decirlo de algún modo, para Roig hay símbolos que asumen una función meta-simbólica en su plegamiento autorreferencial. Acabamos de leerlo. Creo no equivocarme demasiado, entonces, al ubicar la fuerza referencial alegórica del propio discurso roigiano en su hermenéutica de los *símbolos de símbolos*.

Pero la tematización de esta estructura meta-simbólica autorizada por el tropo —para mí, por el modo alegórico— no es más que el reforzamiento de la idea de que en el *símbolo* hay siempre *otro sentido* que interpretar, formando, así, efectivamente, un círculo virtuoso. Un círculo hermenéutico, aun-

que Roig todavía no lo tematice con este registro lexicográfico-conceptual de origen filológico. No obstante, es el propio Roig quien le asigna a esa estructura semántica potencialmente infinita una función *hermenéutica*. De aquí a la tesis de que la función simbólica exhibe el comportamiento retórico propio del modo de la *alegoría* en su sonoridad hermenéutica, hay solo un paso.

Mordiscos metafóricos y reversión discursiva

Cuando Roig intenta demarcar su postura respecto de los «filósofos de la sospecha» posmodernos (Serrano Caldera, 2020, pp. 155-156), retoma su hipótesis pragmático-semiótica de la doble significación semántica⁴, en donde vemos que aparece de nuevo explicitada la dimensión metafórica, y más precisamente, alegórica, metalingüísticamente objetivada en términos de «símbolo de símbolos» —propiamente, una *alegoría de la lectura*—, y distribuida con las acumulaciones recursivas de otras estructuras tropológicas; dicho esto, por cierto, en un sentido sumamente amplio. Ya que, por un lado, Roig (2011)

4 Aquí no deja de ser pertinente una observación de Santiago Castro-Gómez, pese a la agresividad antihumanista que campea en su lectura adversativa de Roig. Santiago Castro-Gómez resume irrefutablemente la postura negativa de Roig frente al posmodernismo —que el propio filósofo colombiano sostiene como divisa de confrontación filosófica—, al tiempo que da con su clave hermenéutica fundamental. Dice Santiago Castro-Gómez (1996), efectivamente, que según Roig, proclamar «el agotamiento de la modernidad implicaría sacrificar una poderosa herramienta de lucha, de la cual han echado mano todas las tendencias liberadoras en América Latina: el relato crítico», debido a lo cual, «Roig afirma que la modernidad no fue solamente violencia e irracionalidad, sino también apertura a la función crítica del pensamiento», ya que la «filosofía de la sospecha» es aquella que nos «enseña que 'detrás' de la lectura inmediata de un texto se encuentra escondido otro nivel de sentido, cuya lectura deberá ser mediatizada por la crítica» (p. 21).

comparte con los filósofos de la sospecha el supuesto de que «todo texto posee por lo menos dos niveles de sentido, uno, manifiesto, de lectura inmediata y otro implícito de lectura mediata», por lo que se trata de «ejercer una hermenéutica, es decir, una interpretación de algo que exige una lectura segunda como sucede con los símbolos, las alegorías y, en general, las metáforas»; pero por el otro lado, se separa de estos filósofos a la hora de sostener que «la sospecha la podríamos considerar, sin embargo, como una especie de pre-crítica que puede estar impulsada por motivaciones no estrictamente racionales, mientras que la crítica es llevada adelante como una tarea racional apoyada en una validez de un mismo signo» (p. 128).

La estructura semántico-alegórica de la forma simbólica encuentra un modo discursivo tradicional en la imaginación utópica, tanto en carácter de género narrativo como en su plano de función eidética antropológicamente universal. Roig declara (1987) que «desde un análisis concreto, nada hay de absurdo en las utopías en cuanto que las posiciones tópicas poseen una significación que no surge espontáneamente de la literalidad del texto», lo mismo que respecto de «las soluciones utópicas que las acompañan»; las «utopías clásicas son, por eso mismo, un mundo de significaciones segundas, totalmente congruentes y con una racionalidad rigurosa cuyos marcos están dados por aquella interacción entre topía y utopía» (p. 60).

Valiéndose a su vez, autorreferencialmente, del alcance metafórico de esta estructura hermenéutica —que la función utópica repotencia a través de su esperanzada sucesión de placas futuroológicas de refracción idealizante—, es que Roig tematiza la operatividad de la representación tropológicamente cifrada entre las flexiones alegóricas de las cuerdas sintagmáticas. Se advierte pues que es el propio Roig quien admite la función hermenéutica de la lectura de segundo grado. Sin em-

bargo, no le asigna un estatuto enunciativo diferencial. Lo que hace, más bien, es insinuar la noción de que es el propio modo discursivo del filosofar latinoamericano el que presenta una doble estructura hermenéutica, elocutiva y pragmática. Como a trasluz, Roig sostiene que la filosofía latinoamericana posee un plano descriptivo y otro prescriptivo, a la vez especulativo y práctico, con pretensión de performatividad. Esta doble constitución discursiva así indicada reviste para nosotros una gran importancia, puesto que es la tesis que justifica lo que percibo como la presencia de una función específicamente *alegórica* en las estrategias de representación conceptual de nuestros modos de teorización situada/situacionsita. Claro que esta constatación no debe perder de vista que la interpretación del significado estratigráfico se afirma en las potencias metafóricas del discurso. Que es más que un entrelazamiento de actos de habla, aunque comparezca ante el intérprete como un entramado de interacciones comunicativas. Esta hermenéutica de intención práctica, centrada en la función simbólica, abarca la totalidad de los sistemas semióticos que intermedian la discursividad —donde predomina la enunciación— y la textualidad —donde impera el enunciado—. Roig las reconoce como propiedades estructurales o condiciones invariantes de toda práctica comunicativa posible.

Resulta importante notar que es en el marco explicativo de esta idea de *praxis* comunicativa que Roig opta por el término «palabra-símbolo» como emblema de la discursividad latinoamericanista. Puesto que este constructo semántico, además de provocar un efecto ilocucionario, también posee la capacidad de habilitar el espacio metafórico, unificando la dimensión semiótico-pragmática con la poético-retórica. Esta articulación, diríamos, entre denotación sintagmática y connotación paradigmática abre u origina un ámbito *sui generis* de

texturas semánticas a nivel de las construcciones discursivas más amplias, en tanto trasponen la referencia de la unidad de la frase como objeto de análisis. Es así que Roig plantea que no hay símbolos aislados, ya que vienen siempre entramados en estructuras mayores, que denomina «complejos o mundos simbólicos». En consecuencia, los símbolos vienen inscriptos en procesos de semiosis englobantes que, a su vez, integran el «universo discursivo», entendido este como la totalidad de los significados actuales o posibles que operan al interior de una sociedad en un momento histórico dado. En suma, es debido a su propia fuerza referencial alegórica —como digo aquí— que las «palabras-símbolos» se hallan en condiciones de generar manifestaciones icónicas o estampidos figurativos con advenimientos operantes en la *praxis* vital. Esto permite ver que Roig no concibe la vida simbólica como el velamen de un navío de signos flotantes que sortea con majestuosa autonomía el oleaje tormentoso de sus referentes cotidianos socialmente vinculantes. O dicho groseramente: estamos todos en el mismo barco, pero llevando la travesía a pan y agua. Y juntando hambre. Los cruces transatlánticos de la cultura colonial y poscolonial —volveremos sobre esta imagen— configuran una dialéctica de penuria y devoración. A propósito, Roig recuerda (2004 b) que para Ortega y Gasset, la metáfora es evasión; en cambio para «nosotros, partiendo de la sospecha de que lo real no coincide ni coincidirá jamás con el modo como lo objetivamos, la metáfora no es evasión, sino agresión», puesto que las «metáforas son victorias, aun cuando fugaces, sobre la opacidad de lo real», y así es que con la «metáfora le damos un mordisco a esa realidad mediatizada, la que de otra manera acabaría siendo una repetición en la mudez» (pp. 108-109).

En virtud de su estructura hermenéutica profunda —a su vez topológicamente articulada—, Roig defiende la noción de que

es el propio funcionamiento textual del filosofar latinoamericano el que presenta una doble constitución discursiva. Se configura como construcción semántica, en su universalidad formal, pero en su singularización contextual se despliega con intencionalidad pragmática. Por ello Roig sostiene que la filosofía latinoamericana posee un plano descriptivo y otro prescriptivo, cuyo rostro de Jano, a la vez especulativo y práctico, no deja de apuntar a su «pretensión de performatividad». Esto reviste para nosotros una gran importancia, en tanto justifica la presencia de una función específicamente *alegórica* en el latinoamericanismo filosófico, inherente a su *praxis hermenéutica*.

Es Roig realmente quien expresa de modo acabado esta fusión de hermenéutica práctica y sentido simbólico. Por ello para Roig la fuerza tropológica de un discurso simbólico termina de verificarse como entramado efectual de intervenciones en el mundo. De ahí que sea en el marco explicativo de la *praxis* comunicativa que Roig introduzca el término «palabra-símbolo». Puesto que este elemento, además de provocar efectos ilocucionarios, también posee la capacidad de habilitar el espacio metafórico, unificando el plano semiótico-pragmático con el campo poético-retórico. Y no parece, en verdad, improbable que esta configuración de significado dual penetre hermenéuticamente en el mundo a través de la fuerza referencial alegórica de los símbolos y meta-símbolos.

Será oportuno detenerse una vez más, brevemente, en lo que podríamos considerar esta doble articulación elocutiva, pues genera a su vez un ámbito *sui generis* de texturas significativas, ya a nivel de las construcciones discursivas más amplias. Pues para Roig no hay símbolos aislados; proceden siempre de texturas enunciativas mayores, denominadas «complejos o mundos simbólicos», que, a su vez, integran el «universo discursivo» (Arpini, 2017, p. 354).

Todo este enfoque es tributario, como es posible advertirlo, de ciertas hipótesis sociolingüísticas, cuyo trasfondo marxista, si bien es escasamente aludido como tal por Roig —quiere decir, como proclama de adhesión ideológica o pertenencia política—, sin embargo, su estilizado formalismo materialista resulta notorio en las atribuciones de nociones tales como «conflictividad de clase», «totalidad social», «condicionamiento ideológico» y otras de semejante tenor. No interesa aquí rastrear dicha filiación marxista —esto sería un estudio aparte, que por cierto creo indispensable—, sino reconstruir la validez sistemática que le confiere Roig a su enfoque social de la pragmática del discurso. Pues concierne precisamente a su concepción de la Hermenéutica no solo como «método» de interpretación, sino como *praxis* comunicativa. Como quiera que sea, Roig sostiene que en los «mundos simbólicos» deben descifrarse las marcas referenciales de las diferencias estructurales de clase que atraviesan todo el universo semiótico. Teniendo como contexto y soporte a estas fuerzas objetivas históricamente actuantes es que las formas simbólicas operan en disposiciones opuestas, favoreciendo una estructuración en términos de «discurso» o «anti-discurso». A ello se suman sus respectivas objetivaciones valorativas al interior de una «matriz semántica». En tanto dicho movimiento antitético reproduce discursivamente la conflictividad sistémica que socava la reproducción simbólica de un mundo de la vida (opresión de clase, opresión de género, etc.), Roig propone una tipología taxonómica para clasificar sus modos diferenciales de efectuación fáctica. Por ello distingue entre un «discurso justificador» o «discurso opresor» respecto de un «discurso reversivo» que, a su vez, se subdividiría en un «anti-discurso» y en un «discurso contrario».

El «discurso justificatorio» —explica Roig— es aquel que apela al «dualismo» dicotómico. Esta clasificación responde

al hecho de que la conflictividad social, de acuerdo con su estructura clasista de explotación, es la que determina las categorías básicas de la estructura semiótica y lingüística en términos del par antinómico «opresor-oprimido». Semejante conflicto de intereses materiales e ideológicos atraviesa la totalidad social en diferentes «planos», «niveles» y «direcciones», conforme a la estructura de estratificación social misma. A partir del reconocimiento de la contraposición categorial «opresor-oprimido», se la plantea a nuestro filósofo la necesidad de establecer una distinción correlativa entre «discurso justificador» y «discurso reversivo». En el «discurso justificador» es donde recae la carga ideológica que dirige lo simbólico en una dirección semántica determinada, precisamente ligada a las contraposiciones fácticas de la realidad histórica. Dentro del «discurso reversivo», por su parte, se hace necesario distinguir entre el «anti-discurso», o también, «discurso en lugar de», respecto del mero «discurso contrario». El «discurso reversivo», por consiguiente, también funciona mediante un par dicotómico, pero invirtiendo y a la vez re-significando su carga ideológica justificatoria de las relaciones de poder en una dirección inusitada y distinta. Si esta conversión se limitara a invertir lo axiológico, el oprimido se colocaría en el lugar del opresor, sin aportar una modificación real de la condición de dominación misma.

Por el contrario —y esta es, también, una tesis de matriz marxista—, de lo que se trata es de construir otra forma «discursivo-reversiva», que ha de colocarse por encima de las categorías dicotómicas de la opresión, con el consiguiente efecto de crear una nueva perspectiva semántica del mundo, funcional a la *praxis emancipatoria* de los sectores oprimidos. A eso se debe, según Roig (1985), que «su 'sentido'», no apunta «necesariamente a una confirmación o justificación de una

futura situación, una vez lograda la ‘reversión’, sino que gira alrededor de la categoría de ‘liberación’». Ello es para Roig precisamente lo que confirma que un símbolo, como por ejemplo el de la Virgen de Guadalupe,

puede estar presente en el discurso con un sentido de ‘justificación’, como lo estuvo aquella imagen respecto del orden colonial español, o con un sentido ‘revertido-liberador’, como sucedió con la misma cuando el heroico alzamiento campesino e indígena liderado por Hidalgo y Morelos. (p. 44)

Asimismo, Roig apela a la noción de «sintaxis de la cotidianidad» para expresar la complejidad semiótica del mundo social, tanto en su facticidad histórica como en sus diversos niveles discursivo-comunicativos. Si bien en una sociedad alienada —explica Roig— se tiende hacia una simplificación ocultadora de la conflictividad social, no obstante, aparecen siempre «fisuras» en las coberturas de dominio, las cuales permiten guiar la tarea investigativa, cuando esta asume una posición en favor de la liberación y en contra de los modos que generan y regeneran el «discurso opresor». Por ello es que hay siempre un discurso actual o potencial, antitético respecto de otro, por lo general el vigente desde la eticidad del poder. Cuando el discurso antitético se construye por la simple inversión de la jerarquía de valores del discurso vigente, tenemos solo un «anti-discurso». Pero cuando —sigue diciendo Roig (1984)— el

discurso antitético se organiza sobre la base de una determinación crítica de los supuestos del ‘discurso opresor’, no mediante una simple inversión valorativa, sino mediante una fundamentación axiológica superadora, hablamos de ‘discur-

so contrario' (en el sentido de 'discurso liberador' propiamente dicho). (p. 15)

Es importante considerar que aquí Roig está pensando la «simbólica latinoamericana» como un *discurso de liberación*. De un «discurso contrario» reconfigurado en términos emancipatorios. Este es el punto que quisiéramos retener, con fines analíticos, de su planteo hermenéutico-práctico. Un discurso de liberación que presenta una estructura *hermenéutica* que remata en una cúspide piramidal *alegorista*⁵.

5 En su discusión de la tesis de Fredric Jameson de la *literatura del tercer mundo como alegoría nacional* —que aquí convalidamos aunque debamos discutirla puntualmente en otro lugar—, Eduardo Grüner manifiesta (2021) que «hay al menos un sentido en el que Jameson —si lo hemos entendido bien— utiliza el concepto de alegoría, que quizá ayude a entender el estatuto de la ficción latinoamericana (o «periférica» en general)», a saber, el que le confiere Benjamin «en su clásico texto sobre el drama barroco, donde la operación alegórica no consiste en una traducción mecánica, término a término, de una serie de símbolos de significación 'esencialista', prefijada de una vez para siempre y de contenido semántico universal», sino en virtud del cual «el 'alegorista', en su propia *praxis*, transforma en *ruinas* los congelados sentidos previos, y se comporta como un arqueólogo 'creativo' que construye un sentido nuevo —o, mejor aún: que señala la necesidad de esa construcción— para su sociedad», señalando en ello «el movimiento *alegórico* que corresponde a sociedades como las nuestras, a las que la colonización» y la neocolonización hicieron «perder su sentido originario, impidiendo al mismo tiempo la construcción de uno nuevo, que ahora es necesario re-construir, incluso inventar, sobre el vacío de esa ausencia» (pp. 412-413). Según Eduardo Grüner, lo «que la ficcionalidad textual singular de los 'alegoristas' latinoamericanos —como sostenemos que a su manera lo son Freyre, Ortiz y Retamar— está pues, no *re-flejando*, sino *re-construyendo* imaginariamente», es precisamente ese «vacío, aquella ausencia de 'comunidad', luego de su catástrofe bajo la dominación colonial», lo cual «vale no solo para la narrativa literaria (o para cualquier otra forma artística) sino también, y en algún sentido especialmente, para el ensayo (p. 413).

La dimensión práctica de esta hermenéutica del desciframiento crítico-ideológico se revela en su energía dialéctica de reconfiguración del *sentido del mundo social*, entendido aquí como la intransferible experiencia histórica latinoamericana. Pues desde una perspectiva nominativa, se constata que Roig (2004 a) no tarda en condensar la palabra-símbolo América Latina como aquel tipo de «palabras que vendrían a ser verdaderas ‘claves’ que nos abren a una totalidad de sentidos». La propia voz *América Latina* se torna objeto, así, de una operación de *reversión liberadora*. Cuyo desplazamiento metonímico involucra al propio sintagma *filosofía latinoamericana*. Pues este concierne a un «pensamiento discursivo» que «no es un conjunto de ‘palabras’, sino de ‘voces’», las cuales «tienen una contextura conceptual, pero también simbólica», lo que demanda —hermenéuticamente, al cabo—

la construcción (o tal vez reconstrucción) de una simbólica latinoamericana, por lo mismo que los símbolos son formas de expresión que pertenecen, así como las metáforas, a los recursos de una filosofía que no quiere, en absoluto, distanciarse del acto comunicativo y que pretende no renunciar a un grado de performatividad. (p. 164)

Grados de recodificación y palabra-símbolo

...producimos textos y nosotros somos
su contextualidad.
(Roig, 2011 a, p. 276)

Cabe aquí una breve recapitulación de los resultados obtenidos en esta primera aproximación a las implicaciones alegóricas de la práctica hermenéutica de Roig. Se puede considerar la primacía de la *fuera referencial alegórica* como una forma retórico-poética inmanente de la «función simbólica», con respecto a los dos siguientes aspectos hermenéuticos fundamentales: a) que el «significado segundo» exige siempre una interpretación exegética de un contenido tropológico o narrativo; y b) que su tropo alegórico es la mediación semántica o vehículo simbólico que activa textualmente el horizonte normativo de la moral latinoamericanista/liberacionista.

Como hemos podido constatar, una primera consecuencia de esta articulación entre «forma alegórica» y saber práctico-moral, es su mediación a través del género *ensayo*, tomado en el sentido sumamente amplio de «prosa de ideas» (Weinberg, 2010, pp. 22-23). Por ello no debe perderse de vista que Roig compone un *corpus* de escritos *re-fundacionales* del latinoamericanismo filosófico en donde la filosofía académica está a la par, no por encima, del ensayo de intervención pública. O de lo que él mismo supo calificar tempranamente, para el caso argentino, como «ensayo filosófico-social», en tanto disposición hibridadora que mezcla el «saber de aula» con el «saber de ágora». Lo que demuestra que ya tempranamente Roig

procura dar con una noción ampliada de la performatividad del discurso, que él sitúa de modo eminente en la tradición *ensayística* latinoamericana. Esto se explica en virtud de que Roig está interesado en tematizar especialmente la dimensión pragmático-normativa, referida a lo que denomina los «motivos de enunciación» de la *praxis* discursiva latinoamericanista. No está de más insistir, pues, que la «función simbólica» —tematizada por Roig en términos de metafóricidad profunda— remite siempre a un entorno textual de efectos performativos referidos a ideales regulativos. Por ello el *sentido* de la fuerza normativa alegorizante, matriz tropológica de la *función simbólica*, se devela en y por su *intención práctica*. Se entiende mejor, así, por qué Roig establece un canon de textos ensayísticos de índole filosófico-social, en donde aparece en primer término el *Programa para un curso de filosofía* (1840) de Juan Bautista Alberdi. Un escrito, señala Roig (2011 a), «que no sin razón han valorado como acto fundacional José Ingenieros, Alejandro Korn, José Gaos, Leopoldo Zea y Arturo Ardao» (p. 242).

Por cierto, este repertorio canónico continúa con otro texto fundacional, que es «Nuestra América» (1889) de José Martí. Roig aduce entonces que la filosofía latinoamericana, ante estos «textos clásicos no pregunta tanto por ellos en cuanto enunciado», sino que más bien interroga —en un segundo nivel hermenéutico— «las razones o los motivos de la enunciación, con lo que nos ponemos en lo que sería su nivel pragmático». Desde el punto de vista pragmático-moral y su simbólica de segundo grado, pues —o para nosotros, en función de su *fuerza referencial alegórica*—, es que, dice Roig (2011 a),

leemos los *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (1928), obra en la que Mariátegui intentó ‘meter toda su sangre en sus ideas’ y es, desde ese mismo nivel de lectura que ha sido deconstrui-

do el mensaje de *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, a partir del *Calibán* (1973) de Roberto Fernández Retamar y *La ciudad letrada* (1984) de Ángel Rama. (p. 242).

Recordemos que el *Ariel* de Rodó es considerado por Roig uno de los «textos fundacionales» de la filosofía latinoamericana, pero ya cribado crítico-reflexivamente por las lecturas de Fernández Retamar y de Ángel Rama. En ello el filósofo argentino se atiene canónicamente a la tradición latinoamericanista, que él mismo asume en términos de «recomienzos» incesantes. Menos evidente es su estrategia deliberadamente ambivalente de recepción del *Ariel*, deudora en gran parte de la lectura del *Calibán* de Fernández Retamar, en su versión original de 1971. Y ello a tal grado que la hipótesis hermenéutica de la «significación segunda» (Arpini, 2020 b, p. 35) de la «simbólica latinoamericana» de Roig es puesta a prueba en su exégesis de la figuración de *Calibán*. Lo cual le exige a Roig entablar un constante esfuerzo hermenéutico de recodificación del propio *Ariel* y su contexto de surgimiento, de aquí en más en constante diálogo y tensión con la decodificación «segunda» propuesta por Fernández Retamar. Esto no debería llevar a suponer que Roig le destina a Rodó un papel secundario. Nada más lejos. Más bien se diría que la relectura retamiana del *Ariel* le permite a Roig situarse frente a Rodó de un modo más autónomo, sin dejar a la vez de mostrarse tributario de su legado. Pues veremos que lo que Roig problematiza, precisamente, es la noción de «legado» como tal. En lo que respecta concretamente al *Ariel*, ello se advierte, por ejemplo, en el empeño contextualizador que marca su modo de recepción canonizante y a la vez reticente en su clásico *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). Efectivamente, allí Roig plantea una respuesta al problema de la dialéctica de la *recepción de la tra-*

dición (cultural, textual-simbólica, institucional, política, etc.), en términos del «problema del legado». Desde un punto de mira universalista, Roig admite claramente que existe en toda sociedad una transmisión y recepción de bienes, de valores y sistemas de vida que integran su cultura, mediante los cuales esa sociedad se autoreconoce e inclusive subsiste. Pero a Roig le interesa abordar la cuestión del legado desde las coordenadas topológicas de una subjetividad des-centrada que recibe/apropia crítico-reflexivamente la cultura occidental en contextos coloniales y neocoloniales. Esta *praxis* de la recepción activista del legado comporta, dice Roig (2009 a), una «definición del hombre latinoamericano por afirmación», históricamente objetivada, en aquellas ideologías *americanistas*, entre las cuales destaca «el ‘bolivarismo’, el ‘latinoamericanismo’ más tarde, y en general las formas del ‘hispanoamericanismo’, todas las cuales se extienden desde los albores del siglo XIX y cobran fuerza, en particular la última de las citadas, alrededor del 1900» (p. 47).

El arielismo ocupa un puesto central en esta secuencia programática. Sin embargo, al no comprender cabalmente que la *operación discursiva* con que el sujeto latinoamericano flexiona el canon occidental es de intención pragmática —contextualmente singularizada en cada acto de habla e instancia receptora—, el arielismo distorsionó la autoafirmación *americanista* en clave conservadora o «restauradora». Ricardo Rojas en la Argentina, y sobre todo Rodó desde el Uruguay hacia el resto del continente, incurrieron en este equívoco de raíz filosófica. Roig, críticamente, indica (2009 a) que «Rodó, sin discusión el máximo ideólogo de este intento restaurador», intentará, ante el avance de la oleada inmigratoria, «preparar a los jóvenes de la burguesía dirigente en una doctrina de ‘idealismo’, que con diversa suerte se

extendería por toda América Latina como una misión generacional redentora» (p. 75).

El distanciamiento de Roig respecto del elitismo espiritualista del movimiento arielista de principios de siglo xx, viene acompañado simultáneamente de un rescate de la fuerza simbólica de «Calibán». Se trata de una lectura que trabaja sobre las tensiones y virtualidades de un dualismo ontológico de fondo, que Rodó no traspone, sino que solo transfigura. La dicotomía discursiva «civilización-barbarie», procedente en su forma canónica del *Facundo* de Sarmiento, supo hallar —señala Roig (1985)— su «reformulación superadora», medio siglo más tarde, precisamente «en las páginas del *Ariel*, obra en la cual con audacia y no sin cierta ingenuidad, se intentó colocar la dicotomía imperante por encima de los enfrentamientos de clase». Y ello debido a que «Calibán, en efecto, no era únicamente el inmigrante cosmopolita y desenraizado, era también el viejo patricio convertido ahora en burgués», debiéndose comprender, sin embargo, que «una particular utilización de lo dicotómico se mantenía en pie como forma básica del discurso latinoamericano y de las formulaciones y reformulaciones de su simbólica» (p. 36).

Esto parece evidente si se presta atención a que el límite estético-ideológico que afecta la construcción narrativa de Rodó estriba en asumir la «cultura» como producto de las élites destinadas a «crear» —desde arriba— los valores para cada pueblo. Antes bien, para Roig de lo que se trata es de interpretar —desde abajo— los valores que un pueblo crea, y que sus intelectuales han de saber captar si no quieren traicionar su propio origen. Esta estrategia de *reversión hermenéutica* explica el modo de intervención interpretativo del propio Roig, quien, en la huella de Fernández Retamar, se desplaza de Ariel a Calibán. Por esa vía considera traspuesta la figura

clásica del dualismo de tipo idealista, que antepone la «espiritualidad» de los amos a la «corporeidad» de las masas populares. Ya no se trata de que Próspero, con la ayuda de Ariel, le imponga lecciones al bárbaro Calibán, pues es el propio Calibán quien, apoyado en la fuerza de su «tierra», asume los valores impuestos, los hace propios y tuerce el camino de la historia. Es cierto que en este relato queda en pie el planteo del dualismo. No obstante, es precisamente la estructura alegórica del propio *Ariel* la que permite hacer de su dualismo dicotómico una potencia semántica liberadora, objetivada posteriormente en la figura de Calibán. Por ello es que la invención retórica de Rodó excede su marco histórico-ideológico de aparición tanto como su horizonte de expectativa autoral. Desde la firma «Rodó» como objeto de lectura, cribando *intentio lectoris* el nudo de tensiones del texto, se instaura la red de significados que reacuña el dispositivo tropológico de la metáfora liberacionista calibanista. Porque Rodó, *intentio auctoris*, fue quien intuyó que debe construirse un símbolo de la simbólica, una meta-simbólica. El propio Roig muestra que Rodó prefigura la simbólica latinoamericana de segundo nivel, que aquí me limito a ligar con el modo retórico de la figuración alegórica. En términos de Roig (2009 a), si «la función simbólica se ejerce de modo específico en relación con las formas discursivas», ello prueba que hay «símbolos de la función simbólica tal como ella se juega respecto del ‘discurso reversivo’ o como ese tipo discursivo la pone en juego» (p. 46).

Existen símbolos de la propia función simbólica, consigna Roig subrayando este poder autorreferencial. A esta altura no debería sorprendernos que, seguidamente, Roig (2009 a) defienda «lo que expresa dentro de la tradición cultural de nuestra América la figura de esa palabra-símbolo, ‘Calibán’», re-

mitiéndolo al significado sobre el que «se ha producido una profundización de su contenido y un descubrimiento de su función simbólica desde el momento en que el símbolo fue incorporado de modo vivo a nuestro mundo de lenguaje». Subsecuentemente, Roig admite que quien «lo hizo —todos lo sabemos— fue José Enrique Rodó», cuando «dio los primeros pasos para lo que bien podríamos entender como una especie de recodificación simbólica» (p. 46).

En su estrategia de lectura del *Ariel*, Roig reconstruye sucintamente el vector principal de la transformación histórico-semántica que experimenta el símbolo de *Calibán*, ya dramatizando la gramática emancipatoria de una *alegoría de la emergencia*. Si como es sabido, literariamente Calibán había sido re-descubierto por Renán en su drama filosófico de 1878 —que lleva precisamente el nombre del personaje mítico inspirado *La Tempestad* de Shakespeare—, también fue el gran dramaturgo inglés quien acuñó el nombre de este personaje a partir de la palabra «caníbal», tan significativa para los latinoamericanos, tanto del Continente como del Caribe. Pero para el conservador Renan, los «caníbales» de la Europa de aquellos años eran los comuneros de París de 1871. La figuración de Renan escarnecía simbólicamente al proletariado como lo bajo, lo grosero y lo amenazante. Sin embargo, trasponiendo a Renan —expresión de lo más agresivo de la burguesía francesa de la Tercera República— en su recepción latinoamericana —indica Roig (2009 a)—, la «primera depuración del símbolo la llevó a cabo, como decíamos, el propio José Enrique Rodó», quien ciertamente no cuestionó «el valor negativo de lo que él mismo denominó ‘lo calibanesco’, pero sí salió en defensa —dentro de las categorías y sentimientos propios de su posición liberal-progresista— de los derechos del pueblo para el ejercicio de la democracia» (p. 47).

Y así se pone de manifiesto en la lectura de Roig al recuperar el significado alegórico de los primeros pasos de Rodó. En último lugar, sus ideas son exponente de la vitalidad de la táctica cultural de incorporar al espacio de experiencia latinoamericano una problemática simbólica originada en otro contexto de tradición. Esto, por una parte. Por la otra, en esta operación es destacable el movimiento de la re-codificación que vino a romper la equiparación entre «proletariado» y *calibanismo* («canibalismo»), aun cuando ello no implicara todavía una aproximación al valor primitivo del símbolo, y por lo tanto, una reversión del mismo. Lo que sucedió históricamente, sin embargo, es que el inmigrante europeo de extracción proletaria o campesina vino a constituir un frente contestatario inesperado: el inmigrante europeo. Así creció un mundo artesanal y pre-industrial, a la vez que surgieron las primeras organizaciones obreras. A la luz de esta experiencia social que *emergía de abajo* —no ya de la élite letrada progresista—, Roig, reduplicando los referentes de las sucesivas transfiguraciones contextuales —pero simultáneamente, evitando incurrir en anacronismos, a décadas de distancia—, como intérprete «de izquierda» condena el hecho de que el arielismo haya significado también una respuesta a la hipotética amenaza de perder elementos de identificación hispanoamericana presuntamente vinculados a nuestras «tradiciones nacionales». No obstante, señala Roig (2009 a), sin «reprochar a Rodó que no haya dado en nuestra lectura», es menester, una vez más, reconocer que fue el ensayista uruguayo quien «nos dejó la base y sobre él —como sobre la de tantos de esos grandes hombres a los que podemos invocar como latinoamericanos— construimos nuestro discurso» (p. 47).

Como acabamos de leer, es sobre la base de Rodó que Roig también elabora su filosofía *discursiva*, centrada en una «sim-

bólica latinoamericana». No debe perderse de vista que para Roig (2009 a) —y esto es muy importante— Rodó supo comprender que, a partir de *La tempestad*, la obra de Shakespeare, existe una «‘matriz de sentido’ de todos los posibles símbolos con los que puede expresarse el ‘discurso reversivo-liberador’» (p. 48).

El resto es contexto de posibilidad. Mientras que lo discursivamente relevante es que esta matriz semántica, al ser reapropiada localizadamente, experimenta una primera «recodificación» de alegorización liberadora. Mucho después, bajo otras inflexiones epocales, se arriba a una *segunda* recodificación del símbolo, consumada en este caso por Roberto Fernández Retamar. Esta estrategia semiótica produce con el símbolo de Shakespeare, Rodó primero, y Fernández Retamar luego, un *acto* —señala Roig (2009 a)— de

recodificación (que implica como es lógico una des-codificación) que no puede explicarse como un simple hecho literario sino que es básica y fundamentalmente fruto de la emergencia de los pueblos de nuestra América, calibanes capaces de revertir el discurso opresor y junto con él la opresión, interna y externa, con sus luchas, su sufrimiento y su sangre, (p. 48)

Pues como resultado de esta consumación alegórica *socialista revolucionaria* (Revolución Cubana y martirologio guevarista como paradigmas concomitantes), puede concluirse que «Calibán, es, pues, un símbolo que expresa como tal, es decir, como símbolo, el fundamento de posibilidad de una simbólica liberadora» (p. 48).

En efecto, para Roig, la palabra «Calibán» no simboliza la reversión de un discurso determinado, sino que *simboliza el acto mismo de reversión* en tanto *fundamento semiótico de posi-*

bilidad de la simbólica liberadora. Esto mismo acontece, añade Roig (2009 a), con «la palabra 'Latinoamérica' tal como la ejercemos nosotros en cuanto palabra-símbolo», pues, «fueron latinoamericanos y no franceses quienes acuñaron la palabra 'Latinoamérica' o 'América Latina'». Consecuentemente, con su fuerza referencial alegórica de intención socialista revolucionaria, la «re-codificación del símbolo de Calibán, ha permitido reinstalar el verdadero valor simbólico de Ariel» (p. 50).

Análogo barroco

Hasta aquí he intentado homologar estructuralmente el tipo constitución figurativa que introduce Roig en su pragmática del discurso con el modo específico de la simbolización alegórica. Me he preguntado, siguiendo las implicancias del planteo del propio Roig, si sería inadecuado sugerir que el discurso de la «filosofía latinoamericana» —entendida, en un sentido muy general, a partir de su contextualismo de intención práctica—⁶, retiene en su tropología profunda el modo *alegórico* que tradicionalmente el «ensayo» dramatizó estilísticamente para intervenir éticamente en el mundo público de la modernidad periférica, como el propio *Ariel*. Que Roig le asigna una función precursora es un hecho revelador, también, con res-

6 Esto es, en el sentido amplio que utiliza Raúl Fornet-Betancourt (2004), cuando reserva «el título de 'filosofía latinoamericana' para aquellas formas del filosofar en América Latina que hacen de la filosofía una tarea de reflexión contextual», para él, «la reflexión filosófica que, independientemente de los medios teóricos y planteamientos metodológicos a que recurra para articularse como tal, no reduce la tarea del filósofo a la ocupación con 'problemas filosóficos', esto es, a que haga filosofía de la filosofía, sino que sabe leer la génesis de los llamados 'problemas filosóficos' como cuestiones que se han creado en conexión con la discusión de problemas reales», todo lo cual, «hace de la confrontación práctico-reflexiva con los asuntos reales y concretos que agobian la época histórica que la enmarca, su contexto justamente, la tarea central de la filosofía» (pp. 15-16).

pecto al género de discurso. Por mi parte preferiría decir que la «filosofía latinoamericana», más que «ensayística», configura una escena enunciativa retórico-poéticamente *alegórica* —tro-po que nos asiste en el acento narrativo a la vez que icónico que queremos retener de esta noción—, en lo que abarca y a la vez excede del marco de un «género», sea como sea que finalmente se tematice tipológicamente.

De modo que parece pertinente preguntarse sobre las posibles transferencias analógicas entre el comportamiento estético del ensayo y el modo de enunciación simbólico de la filosofía latinoamericana, sin solapar ni subsumir entre sí sus estrategias argumentativas y retóricas. Claro que podríamos apelar a un concepto de Filosofía que se reconozca sin más en la escritura ensayística como acto de habla multidimensional⁷. Pero esta definición no conviene que se realice como un añadido exterior, sino que sea asumida por los propios autores. Pues si el filósofo no se asumiera a sí mismo como un «ensayista», *intentio auctoris*, le atribuiríamos, desde afuera, una decisión estética y retórica que, como escritor teórico e investigador erudito, en principio no responde a su propia esfera de motivaciones subjetivas, autocomprensión existencial ni posición en el campo académico. Precisamente, creemos que este es el caso con Roig, cuya concepción autoral es la de un filó-

7 También Liliana Weinberg estima que si el «giro lingüístico» permitió replantear los problemas filosóficos a la luz de las cuestiones de significación —en particular de la pragmática y los actos de habla—, es precisamente este nuevo paradigma el más habilitado para revalorar las funciones discursivas del género ensayístico. Liliana Weinberg propone (2006) dar un paso decididamente hermenéutico, que conduzca «a entender de manera más rica los actos de habla como actos sociales de sentido, así como replantear la tradicional relación entre texto y contexto como resultado de procesos sociales de interpretación» (pp. 145-146).

sofo e historiador, antes que la de un intelectual ensayístico, como por ejemplo el propio Rodó, diacrónicamente, u Horacio González, sincrónicamente. Nada autoriza a tratar a Roig como un «ensayista» sin más; a la vez, todo indica lo pertinente y fecundo que sería leer su obra en clave «ensayística». ¿Cómo situarnos ante este dilema? ¿Por qué su escritura suscita tan interesante tensión, trasladable a la de otros filósofos latinoamericanos? Tiendo a pensar que se da aquí el mismo fenómeno de la diferenciación de *formas referenciales* —empírica, performativa y alegórica— que el propio Roig despliega en su textualidad ondulatoria, y cuyo alcance formal no se agota en una única trayectoria biográfico-intelectual; involucra acaso al modo de producción discursivo mismo del latinoamericanismo filosófico en tanto régimen de enunciación periféricamente localizado.

De aquí se sigue —precisamente por lo que se refiere a la exigencia de atenerse a la autocomprensión del autor— la hipótesis de que la filosofía latinoamericanista, en general, y la obra de Roig, en particular, es *alegórica* en su operación retórico-poética profunda, más allá de que en su lógica argumentativa y contenidos cognoscitivos sintagmáticos decida o no asumir declarativa, programáticamente, un estilo de «incompletitud» de la prosa, que según Beatriz Sarlo⁸, sería inhe-

8 Beatriz Sarlo supo observar (2001) que la «incompletitud del ensayo es su regla porque si el ensayo se completara daría cierre a una forma que se caracteriza, en cambio, por desafiar la clausura, incluso cuando alguien (el escritor, el lector) se ilusionan con un cierre definitivo de la argumentación», pero, más todavía, afirma que «el ensayo es un sistema de desvíos», y considera que «no hay síntesis posible en el ensayo», pues este «puede ser sometido a 'explicación', pero no puede ser reducido a sus ideas», lo que explica —siempre con el paradigma romántico ante la vista— que a «diferencia de las Bases, un tratado constitucional y su programa político, *Facundo* no existe

rente a la forma-ensayo. Pero no se me objetaría con excesiva prontitud, quizá, si digo que la filosofía de Roig es rica, precisamente por su «incompletitud» —senderos abiertos en el retamar para las sucesivas generaciones lectoras— antes que por una presunta sistematización arquitectónica que hoy le daría solidez constructiva, pero mañana, acaso, vejez espiritual.

Esquemáticamente: la filosofía latinoamericanista de Roig estructura una fuerza referencial alegórica pragmático-funcional, con independencia o no de que se reconozca a sí misma como estructurada conforme a una poética de ideas «ensayística». Pues no es preciso que el texto filosófico latinoamericanista acepte deliberadamente «literaturizarse» (Giordano, 2005, p. 233) y «transculturarse»⁹, desde una estrategia tex-

fuera de su escritura», dice en referencia Alberdi y Sarmiento. Beatriz Sarlo sostiene entonces que los «recursos del ensayo son: la paradoja, la elipsis, la polémica, la metáfora (los desplazamientos y las condensaciones), el aforismo», con lo que una «retórica del ensayo podría explorar el plano de esos dispositivos del discurso» (p. 19). Tales dispositivos retóricos «son todas formas discursivas abiertas», donde la «paradoja deja un vacío como efecto de una demostración posible e imposible al mismo tiempo», el «anacoluto es la fisura que atraviesa el texto impidiendo que se complete no solo sintácticamente sino en sus grandes articulaciones», la «elipsis atestigua una falta que señala la imposibilidad de lo pleno», la «polémica, género dialógico, presupone una respuesta posterior al cierre mismo de la escritura, un futuro de objeciones todavía no escritas»; y la «ironía ensambla un doble discurso que nunca termina por estabilizarse» (p. 19).

9 También Liliana Weinberg ha reparado en la potencia discursiva abridora de mundo que posee la semántica transcultural de la textualidad ensayística latinoamericana. Y es precisamente en el género ensayo donde los actos sociales significativos acontecen como un singular campo semántico-estético de escritura. La transculturación textual —narrativa, ensayística— es restituida así en toda su potencia constituidora de espacios conceptuales histórico-semánticos y, tópicos identitarios mediante, en las

tual transitiva, por caso, en la forma ya clásica que encontramos en Ángel Rama¹⁰. Si el plan que Roig había acariciado de-

tradiciones de la discursividad latinoamericana. Liliana Weinberg tematiza especialmente (2002) la implicancia creadora que adopta el concepto de «transculturación» a manos de Ángel Rama, y destaca con ello, además, que el crítico uruguayo «recupera también el papel que cumplió por muchos años el intelectual latinoamericano, caracterizado por la independencia en los criterios de selección de elementos de la cultura dominante», ya que «no se puede hablar de copia de los modelos sino de selección de muchos de los rasgos heterodoxos que incluía esa propia cultura para servir a un proyecto de independencia cultural» (p. 47). A partir de esta constatación, cuando Liliana Weinberg se pregunta si será «el propio ensayo de interpretación una forma 'transculturada', marcada también por la heterogeneidad, la tensión y el conflicto», responde que la selección lingüística y la estructura del texto por parte de un autor que se obliga a sí mismo a incorporar lo distinto para traducirlo al lector culto e invitarlo a través de la seducción de lo bien pensado y bien escrito, «generan un proceso creativo característico de esta gran familia que pensó lo cultural como enriquecimiento de lo canónico», y que en los casos de «Mariátegui y el de Ortiz, llegó no solo a un replanteo de la subalternidad sino también a un nuevo planteo de la posición del intelectual ante la historia, la cultura y la realidad social de su época» (p. 47).

10 En el sentido en que Ángel Rama se sitúa transitivamente ante la modernidad occidental, en una estrategia de intersección topológica de centro y periferia. De acuerdo con Mabel Moraña, (1997) la modernidad es «para Rama, el área fronteriza en la que se conectan áreas culturales, pensamientos, proyectos y agendas muy diversos», configurando así «una zona de trueque, empréstitos y negociaciones en la que América Latina debió volver a definir su lenguaje, sus símbolos y su destino histórico, de cara tanto a sus pulsiones y urgencias interiores como a los desafíos de la transnacionalización y de la integración occidentalista» (p. 10). La autora considera que la «innegable originalidad de la obra de Rama estriba» resulta de un «producto del trasvase de conceptos, categorías y corrientes de pensamiento, creando un espacio de transitividad teórica en la que se potencia y refuncionalizan hallazgos anteriores, problemáticas o respuestas culturales que pudieron haber tenido, en otros contextos, repercusiones o alcances diferentes» (p. 10).

sarrollar a lo largo de su obra posee el status bien ganado de ejemplo-paradigma de *latinoamericanismo filosófico* —así como notoriamente Enrique Dussel desde una inflexión paralela—, se puede decir de sus producciones escritas que son «académicas», en tanto *no* apelan expresamente a estrategias de literaturización de la escritura teórica como divisa cultural y mucho menos lema estético, pero *sí* a los efectos performativos propios del género ensayístico, pues su entramado alegórico determina sus escenas discursivas de base, mucho más que las pretensiones veritativas de sus arquitectónicas categoriales. Este reconocimiento inicial de la articulación entre figuración y conceptualización en la escritura discursiva o «teórica» revela bajo otra luz el hecho de que la «filosofía latinoamericana» haya sido rebajada a «literatura ensayística» por parte de ciertos intérpretes analíticos, como lo explicara en su momento Javier Sasso¹¹.

11 Javier Sasso describía (1998) el hecho de que, mientras «los universalistas apelan a las variadas formas empleadas desde antiguo para *definir* la peculiar empresa que constituye a la disciplina, sus contradictores» —o sea, los americanistas—, «apoyados en una parte de la misma tradición común, *reinterpretan la actividad filosófica* como forma privilegiada de expresión ideológica y cultural», de lo cual «concluyen que la validez de tal actividad se encuentra indisolublemente ligada a la capacidad del filósofo de incorporar, en el marco de su producción, los rasgos específicos de su mundo circundante» (p. 8). Para Sasso, en esta disputa, «lo que sí posee fuerza persuasiva —por lo menos de hecho y a primera vista— es el conjunto de convicciones más elementales que normalmente van unidas a esas posiciones», esto es, el hecho de que «el universalista entiende que su adversario incurre en una *literatura ensayística* que, bajo el nombre de Filosofía, se limita a proclamar preferencias culturales o ideológicas», de manera que «lo producido de esta manera no puede ser considerado como perteneciente propiamente al filosofar, e incluso es ilegítimo hacerlo pasar institucionalmente como tal» (p. 9).

Ahora bien, para separar, dentro del campo de la «filosofía latinoamericana», lo que sería el nivel de corteza elocutiva respecto de la textura semántica profunda donde se situaría su «son alegórico», podemos nuevamente recurrir al razonamiento analógico, aun prescindiendo de un ícono metonímico arbóreo. Pues si puede decirse de una «ficción barroca» que esta *no* se manifiesta necesariamente en el estilo de una «sintaxis» (Gamerro, 2010, p. 18) —o sea, a nivel de la construcción oracional y lexical—, tal vez pueda decirse, de modo *análogo*, que la textura apelativa de la fuerza referencial alegórica de una retórica *conceptual*, aunque no se auto-inscriba tipológicamente como singularidad anómala entre los *genera dicendi*¹², se comporta pragmático-discursivamente como si fuera un «ensayo».

12 La forma ensayo se libera incluso de la forma. En tanto forma liberada de sí o deformación formal de una marca instituida, no deja de ser pertinente una observación temprana de Walter Mignolo conforme a esta cualidad herética que sabemos que para Adorno es la propiedad fundamental del ensayo como «género». Walter Mignolo (1984) considera que para «evitar la ambigüedad del vocablo género, empleemos uno más neutro; y aceptemos que gran parte de los conocimientos asociados al ensayo lo identifican como un *tipo discursivo* (vgr. un cierto número de rasgos o procedimientos) distintivos agrupados en una 'forma general de un discurso» (p. 221). Por ello Mignolo advierte que si «hablamos del ensayo como tipo discursivo desenhacado podemos hacerlo en parte porque el ensayo, contrario a cualquiera de los *genera dicendi* de una actividad disciplinaria, no exige un rol social autorizado por la institución» (p. 221). ¿Género ilimitado? Si es así, este carácter «ilimitado» hace juego con la definición formal que proporcionan los profesores norteamericanos Peter Earle y Robert Mead (1973), acerca del ensayo como un género «casi siempre incompleto», lo que «no quiere decir que no se haya terminado», pues, es «completo en sí, pero no agota, ni puede agotar, las posibilidades de su tema, ni siquiera agota las ideas de su autor acerca de su tema». Esto significa que el «ensayo sí nos da una idea completa de cómo el autor quiere que consideremos su tema, siempre dentro de los límites del tiempo y del espacio de los cuales dispone» (p. 9).

Tal parece ser que el latinoamericanismo filosófico, análogamente a la literatura del Tercer Mundo, sería poético-formalmente *alegórico* en su posición enunciativa performativa, con independencia de un «horizonte de expectativa» autoral retóricamente intencionado. El discurso filosófico latinoamericanista de Roig —resumidamente dicho— labora retórico-conceptualmente mediante la sonoridad de su fuerza referencial alegórica, aun cuando no necesariamente aparezca *escrito como* un «ensayo» desde el punto de vista de la *intentio auctoris*. Pues su filosofía también opera con *alegorías nacionales periféricas*¹³.

Para decirlo con un lema, el latinoamericanismo filosófico de Roig carece del estilo textual canónicamente asignado al ensayo (de nuevo, el *Ariel*) (Weinberg, 2018, p. 48), pero *funciona retóricamente* como un ensayo, en consonancia, para el caso, con la diferencia de planos entre una sintaxis barroca y una epistemología barroca. En suma, el latinoamericanismo filosófico roigiano no está escrito como una prosa artística que conmueve y agita al lector¹⁴, pero sí está concebido en función

13 Adhiero parcialmente al sentido a la vez general y heterodoxo que emplea Doris Sommer, cuando dice (2004) que si una interpretación convencional «define la alegoría en términos de una narrativa que observa dos niveles paralelos de significación», los cuales «están temporalmente diferenciados, de manera que un nivel revela o 'repite' el nivel de significado anterior», se trata, además, de mostrar que la «alegoría trabaja a través de los resquicios, mientras que los símbolos 'orgánicos' sacrifican la distancia entre el signo y el referente y se resisten al pensamiento crítico a fin de producir más entusiasmo que ironía» (Sommer, p. 61).

14 Horacio González identifica (2006) a partir del ensayismo clásico de Ezequiel Martínez Estrada, el efecto retórico alegórico y catártico dirigido al lector, por el cual su «lectura es una forma de conmover el texto interno de una vida, produciéndole un desgarrar o un descubrimiento tal que afecte su estabilidad corporal o su figuración civil» (p. 132). Esto sucedería cuando «la lectura de un texto provoca un espasmo que equivaldría a una convulsión

de una fuerza referencial alegórica que lo concientiza, moviliza y compromete. Con otras palabras: el discurso filosófico de Roig no recurre al *pathos* poético del ensayo, pero sí a la potencia de intervención pragmática que cimbrera en su tropología cognoscitiva.

Para concluir esta parte insistiremos en que no se trataría aquí de dirimir si la escritura filosófica de Roig es o no «ensayística», sino más bien de detectar, como decía Octavio Paz, si asistimos en sus textos a *un discurso en el que al hablar de esto se habla también de lo otro*. El punto clave de esta proposición reside en la palabra «también». De modo que no es imperioso esforzarse en determinar, sobre la superficie sintagmática de sus aserciones, si hay o no «literatura» en la escritura filosófica de Roig, o si ella contiene o no una decisión estética —lo que evidentemente no debe descartarse—, en vez de solo argumentativa; aunque parece pertinente preguntarse cuánto de su léxico categorial y sus estrategias de investigación cumplen, además de una función epistémica de validez lógica y empírica, con un modo alegórico —a través de sus políticas categoriales autóctonas— de representación cuya efectuación persuasiva se solapa analógicamente con el género de la poética de ideas. Y entonces allí sí veremos que su escritura filosófica, acaso, haya sido *motivada* por la escritura «ensayística» (*Ariel, Calibán*), mas no *realizada* como tal.

De ahí que no sea tan determinante la estructuración alegórica que configura internamente la analítica formal (Pérez Javaloyes, 2017, p. 322) de la filosofía de Roig, y que en distin-

moral». «Conmoción por la literatura», dice Horacio González (2006), pues se trata de una «conmoción que hace de las acciones colectivas una revelación de las voces olvidadas que pertenecían a los textos desplazados de una historia» (p. 132).

tos escritos este vuelva una y otra vez a la distinción entre los planos de lectura diferenciados que presenta el texto latinoamericano, desde el sobrio nivel lingüístico proposicional hasta sus airados giros tropológicos. Podemos comprender por qué el radio de su función utópica y el latir de su núcleo epistémico-político se hacen figuralmente presentes a través de estratos de significación sobreimpresos en la literalidad asertiva cuando se deja estremecer con el drama de la historia. Mientras la conciencia lectora, asediada corporalidad cotidiana, yace a merced de las ensoñaciones de la letra.

El son alegórico: sentido de performatividad y estructura ilocucionaria

Valía la pena detenerse en las trazas elementales que jalonan la propuesta de la hermenéutica simbólica de Roig. Pero esta no estaría del todo expuesta si no insistiéramos en su singular modo de asumir el tema de la localización enunciativa del discurso filosófico latinoamericanista. Esto lo realiza Roig a partir de una re-proyección topológica del latinoamericanismo filosófico. En realidad, en esta preocupación se funda su introducción de una tríada categorial desde cuyas coordenadas es posible inscribir las distintas inflexiones prácticas de su «palabra-símbolo» regulativa: América Latina. Se trata pues de las «miradas» o perspectivas *tópicas* del sujeto situado del filosofar *crítico*. Roig las denomina «ectopías», «utopías» y «neotopías», respectivamente, en función de sus modos de objetivación y horizonte normativos respectivos.

Como sabemos, Roig prestó mucha atención a cómo se constituyen las prácticas portadoras de los «ideales de humanización» de la sociedad latinoamericana, cíclicamente irruptores y luego velados o replegados en el curso de su historicidad contingente, que por cierto incluye restauraciones reaccionarias y regresiones o desvíos. Cuando estos *ideales humanísticos latinoamericanos* pueden ser rescatados historiográficamente, contribuyen (nuevamente) a la construcción, afirma Roig (2011 a), de «un saber crítico que se viene desarro-

llando ya desde el siglo XVII y que ha tenido y tiene como principio motivador las diversas formas de emergencia de los sectores marginados», comprendiendo «clases sociales, grupos étnicos, mujeres, en los que siempre se han dado y se dan, aun cuando de modo episódico y no sin grandes tragedias, formas decodificadoras del discurso vigente», con lo que este modo de filosofar «se entiende heredero de las formas constantes y diversas de criticidad», leídas «desde aquellos pensadores a los que hemos bautizado como pensadores de la aurora, entre los que se destaca, por poner un ejemplo paradigmático, Sor Juana Inés de la Cruz» (pp. 239-240).

Como ya hemos visto, esta figuración *auroral* o representación matinal de la filosofía latinoamericana es ejercida en los términos de un *humanismo práctico*, cuyo lema rector es «siera de la emancipación». Su misión gira en torno pues de la noción misma de *criticidad*, a la que Roig le asigna cuatro rasgos tipológicos. El primero es lo que llama «función contemporánea» a los hechos, dirigida en contra de la alegoría hegeliana del «Búho de Minerva». El segundo rasgo indica su origen espontáneo, en este caso dirigido en contra de la hegemonía académica del filosofar. Pues no olvidemos que, para Roig, el filosofar brota de la propia *praxis* cotidiana decodificatoria, con independencia de que esta sea luego teóricamente explicitada o no. Consecuentemente, el tercer rasgo pasa por convenir que la crítica es social antes que epistemológica. El rasgo decisivo, con todo, es el cuarto. Roig sostiene (2011 a) que la «crítica supone un constante descentramiento del sujeto y es, básicamente, un poner al sujeto fuera de su centro como condición misma de la *sujetividad*», función que «hace de piedra de toque de todas las manifestaciones del saber crítico en general, incluso en sus formas más elevadas». De este rasgo de *descentramiento* surge «la importancia central que tiene para nosotros

la cuestión del sujeto considerado a la vez como *praxis*, como teoría y como historia» (p. 240).

Se advierte pues que, en este emplazamiento analítico, el despliegue topológico, cotidiano, encarnado, situado del *a priori* antropológico, comporta «un saber ex céntrico» por parte de un sujeto *social*. Precisamente una de las tareas centrales de la filosofía latinoamericana, junto con desarrollar un saber del Nosotros latinoamericano, dice Roig, es el rescate del «saber ectópico», *descentrado*, propio de la discursividad reflexiva en contextos periféricos poscoloniales. Lejos de ser un simple ramillete de restauraciones historiográficas, la estrategia de recepción y lectura pragmático-moral esbozada desde la hermenéutica práctica de Roig, se construye sobre un *corpus* textual y simbólico a través del cual podemos reencontrarnos con formas discursivas que sean a la vez actos de dignidad humana, o bien que los impliquen. Ello reclama que a la mirada *ectópica* se le sume la mirada *utópica*. Pues si la mirada *ectópica* es el fundamento de toda crítica, por su parte la mirada *utópica* es la ventana abierta hacia los modos posibles y deseables de convivencia humana justa y solidaria. Para consumir este desplazamiento —siempre según Roig (2011 a) — «se ha de establecer una distinción entre función utópica y su expresión, las utopías discursivas». De este modo, se ha rescatar siempre la *función utópica*, «en cuanto que es consustancial con la mirada, mientras que las formas narrativas son circunstanciales y epocales». Esta «función utópica» —sobre la que volveremos luego— viene convalidada por las ideas reguladoras de la razón práctica, empíricamente contingente. A su vez, las *ideas reguladoras*, «para expresarse no necesitan desarrollos discursivos», ya que «pueden ser expresadas en aquel tipo discursivo breve del que hablaron los griegos (*brajéis logoi*)», en tal modo que una «sola palabra puede ser un mundo y encerrar una idea reguladora de

modo pleno y rico». Se trata, en fin, de las «palabras-símbolo con las que los sectores emergentes han acuñado sus ilusiones y sus exigencias de reconocimiento y dignidad» (p. 243).

Seguimos, pues, pisando el terreno de la *simbólica latinoamericana*. Junto a las dos perspectivas topológicas precedentes, «ectópica» y «utópica», se articula la «mirada neotópica» o «politópica». Nuestro filósofo justifica esta tercera mirada topológica desde la retórica aristotélica, en tanto esta le permite distinguir «ciertos 'lugares' (*tópoi*) a los que el orador puede ir a abreviar, como si fueran manantiales, ciertas verdades consentidas, compartidas o consensuadas, desde las que se puede montar un discurso apto para ser, por eso mismo, escuchado y aceptado». Sin embargo, en este vuelco hacia la retórica aristotélica, se debe partir —precisa Roig (2011 a) en una línea que más tarde, y con independencia del filósofo argentino, elaborará el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos—

del saber del otro para establecer nuevos saberes, no con la mera intención retórica del convencimiento, sin preocuparnos por la verdad o la justicia, sino con el deseo de asegurar un discurso alimentado en fuentes muchas veces inesperadas y con un respaldo comunitario en vistas de aquella dignidad humana de la que hemos hablado,

Pues por esta vía se debería rehabilitar «un discurso que tenga como punto de partida un rescate de esos símbolos que por su fecundidad son siempre nuevos y reformulables». Formando un conjunto articulado, así, Roig afirma que «los *tópoi*» resultan «fuentes vivas y siempre nuevas desde las cuales tal vez podamos darle forma, con una *mirada neotópica* precisamente, a ese pensar que no se avergüenza de declararse *ancilla emancipationis*» (p. 243).

¿Habrá que insistir en que la enunciación neotópica comporta una práctica esencialmente hermenéutica, toda vez que impulsa nuevas configuraciones interpretativas de las localizaciones simbólicas heredadas? Lo que me interesa subrayar ahora, es que, al menos en lo que atañe a su complejidad pragmática, la filosofía entendida como «sierva de la emancipación» de Nuestra América se despliega en un registro discursivo que excede el canon académico tradicional. Tópico roigiano que no parece tan obvio en nuestro presente de re-academización hegemónica de la cultura intelectual latinoamericana; quiero decir, donde al «ensayo» se le destina un cuarto entre otros dentro del hospedaje de la especialización académica, alojándose, eso sí, generosamente, hecho que a su vez deberá ser pensado en sí mismo. Mientras, dejemos constancia de que esta forma de plantear la relación entre filosofía y ensayo es aquí geo-epistemológicamente decisiva. Su conceptualización es utilizada por Roig con miras a efectuar una interpretación de la fuerza performativa de la singularidad epistémico-normativamente diferencial del discurso latinoamericanista. Se trata de llamar la atención sobre el hecho de que la reversión simbólica, de acuerdo con Roig, pone en juego la dimensión discursiva (oral y textual) del *a priori* antropológico, cuya primera determinación conceptual nos conduce a la idea de un acto de afirmación valorativa de nosotros mismos, que hace de apoyo de nuestra palabra y de afirmación crítica de nuestra reflexión. Ahora bien, en las formas de *criticidad descentrada* que definen este saber autoafirmativo de intención práctica se produce, según Roig (2011 a), «un fuerte sentido de performatividad que caracteriza, en general, el discurso desde sus formas populares de crítica social, hasta las cultas expresadas particularmente en el ensayo y la novela» (p. 241).

Con ello Roig —teniendo como paisaje textual de fondo el *Facundo* de Sarmiento y el *Ariel* de Rodó— abre el horizonte de referencia de su filosofía antropológica en una perspectiva discursiva inter-genérica —prodigiosa mezcla de protocolos de escritura, indisciplinada hibridación de modos de decir—, donde es patente que el *ensayo* ocupa un rol prominente. El *sentido de performatividad* de estos torbellinos discursivos configura, explica nuestro filósofo (2011 a), «un tipo de textualidad oral o escrita en la que la urgencia y las ansias de un mundo mejor, impulsan a borrar los límites entre el decir y el hacer». Asistimos, así, al vértigo efectual de actos de habla centrífugamente esparcidos, aunque entendidos no a partir de «su forma fraseológica», sino más bien en función —sigue diciendo Roig— de «la contextualidad, criterio este que permite ampliar la presencia de lo performativo, de la simple frase, al discurso». Precisamente ello acontece en el «ensayo», donde «es visible un fuerte compromiso con el entorno» (p. 242). Por consiguiente, no hay que considerar solo «lo que un texto verbal o escrito, pueda expresar como resolución o disposición —que sería el ejemplo clásico de un decir performativo— sino que la totalidad del discurso se encuentra teñido de una tendencia performativa», pues esta clase de discursos «poseen algo así como una estructura soterrada ilocucionaria, más allá de aquellas formas que se presentan gramaticalmente como actos de habla» (*Ibíd.*).

Precisamente en la medida que Roig habla de *estructura ilocucionaria soterrada* de los textos clásicos del latinoamericanismo —inherente a su significación simbólica segunda—, mi interpretación es que ello ha de valer —o mejor, puede hacerse ver— trológicamente como un *modo alegórico*¹⁵, estricta-

15 Siquiera radicalizando el sentido inicial y general en que lo plantea Angus Fletcher (2002), para quien «la alegoría es solo un modo

mente diferenciable de sus referentes literales, con sus respectivos niveles de interpretación. De modo que en una primera síntesis podríamos aducir que Roig conserva de Rodó precisamente la centralidad de la forma alegórica, o dicho en su propio léxico conceptual, de la «matriz» semántica de la «significación de segundo nivel». A ello quisiéramos añadir que «lo soterrado» se puede interpretar también como lo que queda resonando, la reverberancia *alegórica* que tañe el encordado lingüístico de los enunciados latinoamericanistas tan performativamente conminatorios, aguijoenados por un «son» de protesta y emancipación que emerge de las voces subalternizadas, esos panales amargos de la postergación y el retraso. Pues bien, quisiera decir que este el «son-ido» que recupera y retiene el «son alegórico» como su propio *sonido*. Acuña aquí el término «son» jugando metafóricamente, al menos un poco, con la propia jerga conceptual de Roig; en este caso, cuando introduce el problema del *sonido* múltiple del habla en su crítica a Heidegger.

El mérito del análisis de Roig en este punto reside en que aparta el problema del lenguaje de una perspectiva comunicativa o de simple referencialidad, y lo ubica en el campo de la *praxis* lingüísticamente mediada. En fin, en el plano de la facticidad vital. Desde este punto de vista, Roig denuncia en Heidegger una ontologización de la lengua —en rigor, del

de simbolización» (p. 11). «Expresado de la manera más sencilla, una alegoría dice una cosa y significa otra», resume este autor, pues se trata de un tropo que destruye «la expectativa normal que tenemos sobre el lenguaje, que nuestras palabras ‘significan lo que dicen’», ya que cuando «predicamos la cualidad X de la persona Y», esta «Y realmente es lo que nuestra predicación dice que es (o así lo asumimos); pero la alegoría transformará Y en algo distinto (*allos*) a lo que la afirmación abierta y directa le dice al lector» (p. 11).

idioma alemán—, donde ha sido desplazada la subjetividad ex-céntrica. Heidegger se pone a la escucha de una presunta habla originaria —rigurosamente eurocentrada— que carece de soporte sonoro, esto es, de escucha genuina a la pluralidad lingüística. Según Roig, este reduccionismo semántico —prescriptivamente grecogermánico— conduce a un desconocimiento y rechazo de lo fonético universal, tanto como de la escritura. En menos palabras: hay que restituir la múltiple sonoridad de las lenguas periféricas del Sur nuestroamericano en su propia validez de interrogación y tematización del ente humano. Roig (2001 a) ataca la idea de que la esencia del decir no se determina por el carácter del signo proferente de las palabras, y propone regresar al proyecto de la «integración intelectual de nuestra América», la cual «no será posible ni siquiera plantearla, si no se rescata aquel *son-ido* y lo reconstituimos como *sonido* de modo pleno», entendiendo que para «ello no hay otra vía que la del reconocimiento de las hablas como el nivel de comunicación en el que el lenguaje se establece en toda su riqueza y posibilidades», pues dicha integración

será un hecho posible a partir del momento en el que el discurso de los intelectuales adquiera una real polifonía, vale decir, dé cabida a la multiplicidad de sonidos rescatados desde categorías establecidas según un modo superador de rupturas. (pp. 160-161)

Por eso no está fuera de propósito sostener que la moralidad emergente, simbólicamente objetivada en los efectos ilocucionarios de un texto, tiene un *son alegórico*, que recupera y repotencia los sonos-idos de las hablas periféricas ante su enmudecimiento bajo el ensordecedor Logos eurocentrado. Este término, «son alegórico», aquí indica que la performatividad

emergente es portadora de una estructura semántica de doble significación, metafórica y metonímica —icónica o narrativa—, requerida de una mediación de la interpretación capaz de extraer, a partir de una lectura no literal de la serie elocutiva, su sentido soterrado. Es cierto que no debemos pasar por alto que dicha configuración alegórica se presenta para Roig fundamentalmente en el género *ensayo*. No obstante, nuestra hipótesis de lectura es que su alcance formal comprende la propia construcción topológica profunda de la filosofía latinoamericanista, sin que esto implique que esta se asuma programáticamente como una escritura estilísticamente «ensayística». Pero antes de explayar esta sugerencia, es menester insistir un poco más en el funcionamiento alegórico que Roig le atribuye al discurso latinoamericanista.

Podría alegarse, en desmedro de nuestra insinuación terminológica, que Roig nunca llega a tematizar específicamente la forma retórico-poética de la Alegoría¹⁶. Con todo, es posible

16 Helena Beristáin define a la «alegoría» a partir de la idea de «metáfora continuada», debido a que frecuentemente está construida por medio de metáforas y comparaciones. Ello supone un conjunto de elementos figurativos usados con valor translaticio, y que guarda paralelismo con un sistema de conceptos o realidades. Su forma permite que haya un *sentido* aparente o literal que se borra y deja lugar a otro sentido más profundo, que es el único que funciona, produciendo, así, una ambigüedad en el enunciado, porque este ofrece simultáneamente dos interpretaciones coherentes, pero el receptor reconoce solo una de ellas como la vigente. La autora considera (1995) que «en la alegoría, para expresar poéticamente un pensamiento, a partir de comparaciones o metáforas se establece una correspondencia entre elementos imaginarios», por lo que, tomadas «literalmente, las alegorías ofrecen un sentido insuficiente, pero este se acabala con el sentido del contexto», ya que se trata de «un metalogismo basado en una abstracción simbólica que, en la Edad Media constituía uno de los cuatros sentidos interpretativos de la escritura» (p. 36).

advertir que la «simbólica latinoamericana» presenta según Roig los rasgos propios de una «estructura analógica»¹⁷, conducente a explicitar su *figura retórica* específica. Ello se debe precisamente a la centralidad que Roig le confiere a la emergencia semántica de segundo grado originada por la construcción metafórica que pone en acto la «simbólica latinoamericana». Me limito a precisar solamente que la *significación segunda* de la *simbólica latinoamericana* postulada por Roig puede identificarse, en consideración de su configuración topológica, como una estructura *analógico-alegórica* —ya debidamente valorada por Octavio Paz—¹⁸, de un estatus discursivo equivalente al de la «función utópica».

17 Esto es, en el sentido amplio en que inscribe esta noción Paul Ricoeur (2009), respecto «de la estructura *analógica* del símbolo desde el punto de vista de su índole semántica», en tanto que por «estructura analógica» entiende «provisionalmente la estructura de expresiones de *sentido doble* en las cuales un sentido primero remite a un sentido segundo, el único apuntado por la comprensión, pero que no puede ser alcanzado directamente sino a través del sentido primero» (p. 24).

18 Octavio Paz escribe (1986) que «alegoría fue el modo que asumió la comunicación poética durante el apogeo del cristianismo», y añade que la «alegoría es una de las expresiones del pensamiento analógico e inclusive podría agregarse que es la formalización didáctica de la analogía», pues esta «reposa en el principio: esto es como aquello y de esta semejanza deduce o descubre las otras hasta convertir el universo en un tejido de relaciones» (p. 253). La *alegoría*, «como su nombre lo indica», es «un discurso en el que al hablar de esto se habla también de lo otro», sabiendo que dicha «referencia sería imposible si no existiese un nexo entre el esto y lo otro» (p. 253).

Contextualidad discursiva históricamente densa, regreso productivo del texto en el presente y formaciones identitarias de narratividad

Mucho más importante que lo que se recibe es quién lo recibe.
(Roig, 2008 a, p. 52)

Hasta aquí he intentado mostrar que un elemento a considerar en primer lugar en la estructuración alegórica de la filosofía discursiva de Roig es su insistencia en la distinción entre los planos de lectura que presenta el anudamiento figuracional del texto latinoamericano en sus pretensiones performativas de incidir en el mundo. En este sentido, tanto lo utópico como lo político se hacen textualmente presentes en niveles semánticos suplementarios al de la literalidad asertiva, disciplinarmente atendida a la exposición y análisis de problemas conceptuales internos. Nuestro filósofo retoma esta doble estructura —como hemos podido comprobar— en muchos de sus escritos. Démosle un último vistazo general a esta cuestión, ahora con el objeto de retomar el hilo conductor hermenéutico de su teoría crítica de la recepción periférica en contextos poscoloniales capitalistas-dependientes.

Es cierto que Roig renuncia a lo alegórico en tanto recurso propio del barroco culterano. Creo que lo hace —al modo borgeano quizá— solo para resituarlo en otro plano de la estrategia tropológica de su propio discurso teórico. Así parece admitirlo Cerutti (2012) al reparar en la tesis de Roig respecto a

que nuestro mundo se convierte en un texto que no requiere intérpretes hábiles en la lectura alegórica ya que nos está hablando de modo directo, literal, para precisar, con todo, que esta «dimensión de literalidad resulta clave para estas lecturas», pues jugando «con los términos podríamos decir que habría que cuidarse de interpretar literalmente el término literal» (p. 28).

Para centrarnos en lo que realmente nos interesa para nuestro propósito, quisiera abordar ahora la teoría del *texto* que elaborara Roig. Lo que nos interesa subrayar ahora, es que, al menos en lo que atañe a su tematización de las *políticas del discurso*, nuestro filósofo insiste en el tema de los niveles de interpretación. La interpretación alegórica no puede autonomizarse en una proliferación incontrolada de sus energías tropológicas, sino más bien atenerse al suelo primario del habla cotidiana y su «tesoro» sociohistórico. A este respecto, Roig (1987) destaca que

una de las tesis básicas que determinan la metodología de la lectura de un «texto» podríamos expresarla diciendo que el mundo de los lenguajes, manifestado en las diversas formas de significación dentro de las cuales la palabra —oral o escrita— es tan solo una de ellas, aun cuando privilegiada, se organiza a partir de un nivel primario al que se ha denominado «lenguaje cotidiano» o de la «vida cotidiana»,

De tal manera que todos los «demás niveles, aun aquellos que se alejan de ese horizonte al constituirse en metalenguajes, muestran elementos estructurales y, en algunos casos, contenidos significativos o valores semánticos que son propios del nivel primario mencionado» (p. 25).

Se añade otra dificultad nada despreciable y relacionada con que en los estratos profundos de significación metafórica

existen conexiones léxicas con la superficie enunciativa sintagmática. Pero aún entonces sigue en pie la comprensión profundamente ontológico-analógica por parte de Roig. A la vez, ello autoriza a Roig a identificar *lo político* que atraviesa todo discurso, expresamente o no, en tanto la conflictividad social real intercede a través de las cuadrículas y hendidias de sus redes semánticas. Precisamente en virtud de estas intermediaciones metalingüísticas, esto lleva a no rebajar la noción de «contexto» a la de facticidad sincrónica de la emisión comunicativa. El «universo discursivo» es una «estructura epocal» que actúa en la totalidad de una comunidad humana concreta, registrable en sus contradicciones y dualismos textuales, entre otras dimensiones inmanentes, aunque no puramente formales. En tanto las cadenas predicativas son otras tantas objetivaciones del universo discursivo, se encuentran en una relación de revés de trama con otras manifestaciones de la textualidad social. Es así que Roig pretende *leer* la conflictividad social. De esta postura de hermeneuta social, se deduce —añade Roig (1987)—

la existencia de lo que podría llamarse, tomando los términos en sentido amplio, el 'discurso político', explícito, en algunos casos, pero a nuestro juicio siempre presente aun cuando de modo implícito, en la totalidad de las manifestaciones discursivas del lenguaje, o de los lenguajes de una comunidad determinada. (pp. 25-26)

Cabe reiterar que desde la filosofía discursiva roigiana, la reverberancia semántica de lo político en toda objetivación discursiva requiere remontar los distintos niveles de significación, pero siempre de acuerdo con su estructura semántica doble, literal y figurativa, que distingue *significado* de

sentido (Bonilla, 2014, p. 36). Por caso, cuando Roig se pregunta (2008 a) por «la totalidad de las formaciones objetivas» del sujeto latinoamericano, advierte que estas «alcanzan, de diversa manera, su 'narratividad' en los lenguajes y de modo muy particular en la palabra escrita», en tanto sus «rasgos de identificación» comportan

ciertas tendencias 'literarias' y a la vez 'teóricas', en cuanto que literatura y teoría (no olvidemos que esta en sus orígenes tuvo que ver más con imágenes que con conceptos) son dos caras de una misma realidad discursiva y, además, en ciertas formas expresivas compatibles con aquellas tendencias. (p. 144)

Creo que debe mencionarse que este rostro de Jano retiene la narratividad discursiva conforme a su regulación trascendental humanística. Decir, pronunciar el reino de los medios lingüísticos; realizar, concretar el reino de los fines morales. Humanismo crítico que reclama una vez más adentrarse en su espesura filosófico-antropológica situada. Pues entre tales tendencias *literario-teóricas*, muestra Roig desde su kantismo marxista (2008 a), habría que señalar que hay una, «la antropología, mas no en el sentido de un tipo humano que se siente partícipe de una obra realizada sobre la tierra, a más de la de vivir, sino que aún no la ha cumplido», esto es, *auroralmente*, «un sentimiento de lo humano como tarea hacia delante», signado por «el constructivismo, la provisoriedad, el espíritu asistemático, la actitud de denuncia, las propuestas de una deconstrucción de la propia Historia mediante un rescate de lo episódico», así «como algunas de las formas de apertura, en lucha contra todas las manifestaciones que son la negación de todo esto y que impulsan a invocar de modo constante el ejercicio cada vez más pleno y consciente del *a priori* antropoló-

gico», pues, en fin, se trata de «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» (p. 145).

Quisiera llamar la atención respecto a esta última formulación, ya en clave de análisis del discurso y no de gnoseología trascendental empíricamente transformada, respecto de la reconducción inherentemente lingüística de la *antropología de la emergencia*. Mirando su descripción morfológica de cerca, se advierte su reconstrucción pragmatista de la retórica y poética del *ensayo latinoamericano*. Pues Roig expone las estrategias y procedimientos de mezcla formal que se suelen convenir como canónicamente propias —pero no exclusivas— de la prosa de ideas, tales como las intersecciones entre «literatura y teoría», el cultivo de un «espíritu asistemático», la agitación de una «actitud de denuncia», el decidirse por la «provisoriedad», etc. Sin embargo, Roig se refiere con ello más bien a la presencia —a veces difusa, a veces clara, o mejor, alternativamente legible e ilegible— de lo que llama una «antropología de la emergencia». Que ahora *relee* como funcionalizaciones performativas y contexturas de efectos, conforme a los modos singularizados de mundanizarse toda vitalidad hablante. Que es a la vez el mundo de la *Praxis* en sus diversos planos de facticidad y normatividad. Esto explica que todavía a comienzos de los años ochenta, Roig (1991) considere que la «*praxis* es la que se ocupa de ir denunciando los sucesivos niveles de 'discursividad' del ejercicio dialéctico, de ir haciendo que podamos establecer la distinción entre 'dialéctica discursiva' y 'dialéctica real' a nivel del discurso». En la misma clave pragmático-hermenéutica de *comprensión* del habla —esto es, de *dialéctica a nivel del discurso*—, Roig señala que si se acepta que la

dualidad expresada en el hecho de la coexistencia del ‘discurso’ y del ‘discurso contrario’, como asimismo en la doble manifestación de la dialecticidad, como ‘dialéctica discursiva’ y ‘dialéctica real’, genera dos comprensiones de la vida cotidiana, a las que podemos llamar ‘cotidianidad positiva’ y ‘cotidianidad negativa’,

Entonces con ello «regresamos a aquel factor que para nosotros constituye lo verdaderamente cualitativo del ‘universo discursivo’, como nivel profundo, el axiológico» (p. 111).

Al mismo tiempo, esta apelación al *nivel profundo axiológico* deja en evidencia que la primacía de lo pragmático-contextual en la tarea interpretativa exige el suplemento de la significación alegórica. Ello puede entenderse también a partir de la exigencia metodológica de que toda exploración dialéctica del discurso se ejercite conjuntamente como desciframiento, sin embargo, de aquello que ya *no es solo* «texto». De ahí que, al preguntarse no ya por los rendimientos historiográficos, sino más bien por la fundamentación *antropológica* de una filosofía latinoamericana, Roig vuelva sobre el tema de la facticidad cotidiana, en tanto frágil carnadura co-originaria al discurso. Es lo que también denomina un *factum* previo a las objetivaciones lingüísticas y epistémicas, pero que reverbera en sus membranas de enunciación.

Se entiende mejor así la insistencia Roig —lector de los formalistas rusos sin ser él mismo, jamás, solo un formalista, cuanto más bien un pragmatista atento a las formas— en nunca perder de vista que ese fundamento de «empiricidad» vivida resuena en las predicaciones lingüísticas. Cuyos ecos de caracola efectual lo ofrece nuestro propio mundo cotidiano en su facticidad existencial. Es pues el universo social en el plano de constitución de los signos lo que se objetiva en *textos*, par-

tiendo de sus formas de filosofía espontánea, hasta aquellas que pretenden competir, desde sus desarrollos y esfuerzos teóricos, con los modelos consagrados dentro de las diversas tradiciones académicas. En consecuencia, el *texto* debe inscribirse en la categoría de «universo discursivo», en el que quedan semióticamente mediados los condicionamientos sociopolíticos del mundo de la vida en su conflictividad inmanente. En palabras de Roig (1991), un «universo discursivo» sería «la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar», en tal modo que en «el seno de ese ‘universo discursivo’ se repite el sistema de contradicciones y su estructura depende de él», pues en «su ámbito surge lo que nosotros consideramos como ‘texto’, el que vendría a ser, en cada caso concreto, una de las tantas manifestaciones posibles de aquel universo» (p. 110).

Hay aquí una conexión interna entre sociolingüística y análisis del texto. De acuerdo con la tematización de esta determinación fáctico-histórica, previa a toda objetivación semiótico-textual posible, Roig (1991) introduce la categoría de «contextualidad discursiva», por la cual es preciso determinar que no

se trata de un texto y a su alrededor de una contextualidad, sino que esta atraviesa y llena de tal modo a aquel, que muchas veces, sobre todo en los casos de formas de alta ‘densidad discursiva’ y, por eso mismo, con real ‘peso histórico’, el texto mismo se constituye en su propia contextualidad. (p. 173)

Ante este efecto contextual de performatividad transversal, por el cual el *texto constituye su propia contextualidad*, es que

Roig propone la estrategia interpretativa que denomina «regresión metodológica». Por dicho medio se trataría de interceder en el texto a través de un retroceso controlado desde el interior mismo de la operación de interpretación. Esta «regresión» funcionaría como una suerte de regla hermenéutica que aconseja caminar, desde el cuerpo del texto, hacia el «momento productivo del discurso», el cual no se cumple en un simple retorno a una instancia exterior de la producción textual, sino al momento propiamente constitutivo del efecto performativo de la relación escritura/lectura. Lo interesante de esta tipología es su capacidad para ayudar a entender cómo podemos decodificar el modo *referido* de esta productividad pragmático-semiótica, en tanto —sigue explicando Roig (1991)— «se da en ese ‘encuentro’ o convergencia entre el escritor y el lector, que es momento de renacimiento y recreación permanente del hecho discursivo». Semejante «regreso al momento productivo» —es decir, la reconstrucción de su contexto de surgimiento y de la expectativa autoral en la instancia receptiva *recreadora*—, «se convierte, desde otro punto de vista en un ‘re-encuentro’ en un presente», de manera tal que «la contextualidad no solo atraviesa al autor del mensaje, sino que hace otro tanto con el lector actual y se da por tanto un complejo entrelazamiento de planos contextuales que habrá que saber conjugar» (p. 173).

Como puede verse, las categorías concomitantes de *contextualidad*, *densidad histórico-discursiva* y *regreso productivo* del texto en el presente, exterioriza bordes de contigüidad con las tesis de Horacio González sobre la «autonomía de la soberanía lectora», esto es, si se la interpreta conforme a potenciales efectos reabridores de pasados latentes para una arqueología activista de la actualidad. Roig, recordemos, piensa que, en toda escritura, pero más aún en aquella que abriga pre-

tensiones utópicas y críticas, puede detectarse una dualidad constitutiva, según la cual, en el nivel de textualidad del discurso, comparecen oposiciones o reacciones negativas que devienen formas antitéticas, de acuerdo con una dialéctica que le es específica, y que se correlaciona con la dialéctica real de las luchas sociales. Mencionemos al pasar que Roig está pensando, como Horacio González, en el texto canónico que es el *Facundo*, y su norma cultural paradigmática, el romanticismo rioplatense. Otra afinidad rastreable es la cuestión del Mito. Recuperación del discurso mítico que en Roig tiene una presencia más débil, pero no menos precisa, centrada en la noción de *mito alterativo*.

Desde el punto de vista de su función narrativa, propone Roig, todo texto utópicamente intencionado puede leerse con relación a una dimensión futurizante y contingente, del cual el relato resulta su objetivación discursiva semiótico-política. Frente a la «función utópica» y sus modalidades, lo «narrativo», aclara Roig (1991), «no hace referencia a géneros literarios, aun cuando haya algunos de estos que lo ponen de manifiesto más acabadamente». Se refiere, también, al «universo discursivo», atendiendo «a su estructura dual de superficie y a las dialécticas que muestran sus formas discursivas antitéticas» (p. 35).

La estructura dual de este rostro textual parte de la donación literal del sintagma, pero su dialéctica semántica prolifera en incesantes refracciones referenciales. Para Roig (1991) «no hay ningún discurso que no muestre un valor misivo, como no hay ninguno que no surja del impulso de simbolización que, en última instancia, se resuelve en la ineludible función de *semeiosis*». Por ello, si el «mito ha sido definido, justamente, por su 'narratividad' (*mythos*) y las utopías pueden ser por su parte 'narrativas'», también «son narrativos a

su modo los discursos filosóficos y los científicos, etc.», sin olvidar que la

vida cotidiana se mueve entre lo redundante y lo alterativo y que tanto lo uno como lo otro implican actitudes diferenciables desde el punto de vista del ejercicio de *semeiosis*, podemos afirmar que en la totalidad de las funciones señaladas —si bien con diverso sentido— se producen fenómenos de ‘codificación’, ‘re-codificación’ y ‘decodificación’,

Con lo que se podría «decir que las raíces de la actitud crítica, tan importante para la definición misma de la filosofía, se encuentran de modo normal inclusive en el ‘discurso mítico’», pues hay «en efecto mitos que, sin cambiar respecto de la ciclicidad temporal que les hace de base, vienen a ejercer respecto de otros mitos, una tarea de decodificación y de desemiologización y son, por eso mismo, alterativos» (p. 35).

Se aprecia que el planteo semiótico-pragmático que subyace al modelo de la escritura periféricamente localizada como pensar desde la emergencia (Oviedo, 2013 a), pretende resolver el problema de la tensión entre narratividad cerrada y temporalidad abierta que estructura internamente al discurso utópico latinoamericano, donde evidentemente el *Mito* ocupa un *status* ontológico ambiguo. Mas esta tensión performativa del texto narrativo debe remitirse a la configuración antropológico-lingüística misma de toda experiencia humana posible. En la semántica alegórica de Roig (2008 a) es decisivo advertir que si a través de «los lenguajes tenemos acceso a la casi totalidad de los rasgos de identificación cultural visibles en las diversas formaciones objetivas, en cuanto estas alcanzan, gracias a aquel, algo que de por sí no tendrían, a saber, la ‘narratividad’», ello pone de manifiesto la

«capacidad del ser humano de duplicar la realidad mediante el signo», lo que hace «posible para nosotros hablar, por ejemplo, de la ‘narratividad’ de la piedra de Teotihuacán o la de un portal barroco» (p. 1-2).

Praxis de lectura, lectura como praxis: posición de comunicación, salto translingüístico y enunciación prescriptiva

Retomando la idea de *planos contextuales* (Ponce León, 2020, pp. 270-271), comprobamos que este remite en rigor a la concepción de la doble estructura discursiva de estratificaciones semánticas internas. Una posición hermenéutico-alegórica que Roig jamás abandonará en su entramado de inferencias, aunque tampoco explicitará en los codos didácticos de sus aserciones teóricas. Tal vez porque el explayarse sobre procedimientos de lectura situada le exigía periplos expositivos sobre problemas de comprensión textual que no debían darse por sentado. Como quiera que sea, al postular la *regresión metodológica* como una regla de interpretación o norma hermenéutica que procura tematizar el «momento productivo del discurso», Roig detecta, o mejor, captura el punto temporal de intersección entre la intención del autor y la expectativa del lector, así como de sus respectivos entornos contextuales de emisión y recepción. Este encuentro interpretativo o convergencia hermenéutica, implica un acto —y esto es lo decisivo— de *renacimiento y recreación permanente* del texto, y en general de todo acontecer discursivo destinado a producir efectos en el horizonte de recepción del presente. Asistimos a un modelo de lectura cuya regla metódica conductora aconseja leer lo que el texto dice de su propia contextualidad, tanto como de aquellos datos extra-lingüísticos que arrojen luz sobre su malla interna e hilachas reversibles. Tras distinguir los planos de lectura atinentes a los

«discursos referidos», debe arribarse a la instancia de la «convergencia discursiva» entre lector y texto, metodológicamente posterior o anterior, aunque temporalmente simultánea. De este juego de tensiones entre diacronía y sincronía, el texto es incorporado a nuestro propio código de interpretación. Pero lo crucial en este método, decía, es el hecho de que lo que determina todo el movimiento —establece Roig (1991)— es una «*praxis*, que en última instancia es siempre social», pues esta es la que «imprime por lo demás, un desarrollo a lo que podría, más limitadamente, denominarse *praxis* de lectura» (p. 174).

Claro que esta concepción de la *lectura* como *praxis* viene incardinada en la propia idea pragmática radical —de raíz marxiana— que Roig posee del lenguaje. Nuestro filósofo ha llegado a afirmar (2009 c), en efecto, que «el hecho del lenguaje como mediación necesaria no se reduce a la comunicación, sino que juega un papel performativo», en tanto el lenguaje, «aun cuando no se reduzca a ‘actos de habla’, es por naturaleza una *praxis*» (p. 183).

Pues bien, como acabamos de comprobar, es Roig quien postula la idea de «*praxis* de lectura» como *modelo hermenéutico* de la discursividad latinoamericana en su voluntad presentificadora de promesas sidas. La inmanencia semántica de la lectura de un *texto* se resuelve como *praxis*. Es por ello que el planteo pragmático-discursivo que subyace al modelo del «escribir y pensar desde la emergencia», asume —sostiene Roig (1991)— que aun «cuando el modo de decirlo pueda resultar extraño, la presencia del ‘giro lingüístico’ entre nosotros no deriva del interés por la *langue*, sino por la *parole*», ya que es «únicamente en el nivel de las hablas en donde es posible captar un hecho, soslayado por los estructuralistas, a saber, que todo lenguaje lo es acabadamente cuando se nos presenta en ‘posición de comunicación’» (p. 65).

Esa instalación enunciativa no deja comportar, a su vez, una flexión de la acción. Así pues, tematizada desde una concreta *posición* comunicativa —precisa Roig (1991)—, una «lingüística pragmática nos obliga a colocarnos en el horizonte del ‘universo discursivo’, una de las manifestaciones insoslayables, para nosotros, del fenómeno general de la objetivación», por lo que, a los intérpretes latinoamericanos, recostarnos «sobre los indiscutibles aportes del ‘giro lingüístico’ únicamente se justifica si desde allí constantemente damos el salto hacia lo translingüístico» (p. 66).

El nudo vital del habla aparece aquí —esto es, desde una *lingüística pragmática*—, en consecuencia, llevando a cabo una función de objetivación de la objetivación. Semejante desdoblamiento funge como condición de posibilidad lingüística de todas las objetivaciones posibles. Así pues, el maestro mendocino manifiesta (1991) que «frente a otras formas de objetivación, tales como por ejemplo el trabajo, el juego, el arte o la ciencia», puede decirse «que todas ellas refluyen sobre el lenguaje, confluyen en él, y es a través de él que en última instancia alcanzan lo que podría ser considerado como la unidad de la totalidad de las formas de objetivación», en tal modo que si se trata de un hecho social e histórico, el «lenguaje no es únicamente un fenómeno que pueda ser analizado desde el punto de estructuras formales profundas o de superficie, sino que es asimismo un ‘tesoro’, una realidad compuesta de signos, que son a la vez necesariamente significantes y significados» (p. 108).

De conformidad con esta idea, toda objetivación discursiva epistémica se caracteriza por responder a la necesidad de una voluntad de fundamentación lingüísticamente mediada. Esta voluntad de fundamentación es la que da lugar al discurso filosófico tanto como al *núcleo epistémico* fundante de un metalenguaje estructurado. Pero el discurso filosófico se diferenciaría

del discurso científico porque en sus formas más desarrolladas —reflexivamente desplegadas—, agrega a la fundamentación, la revisión más o menos elaborada de los supuestos sobre los que se organiza su propia racionalidad, así como también la puesta en cuestión de los supuestos de otros intentos de fundamentación.

También se da una necesidad-voluntad de expresión simbólica, que motiva, en general, las formas discursivo-narrativas. Junto a esta, Roig reconoce, también, una necesidad-voluntad de comunicación en la que tienen su origen la naturaleza y la forma misiva o comunicativa de todo discurso. Cada forma de objetivación discursiva tiene sus funciones que le son específicas, y comparte funciones comunes a todo el universo discursivo que son en cada caso, según el tipo de discurso, a su vez, especificadas. Ahora bien, el discurso filosófico es ideológico en la medida en que no escapa a la ambigüedad, que es una categoría inevitable de todo el saber de una época. Ello no debe ser obstáculo, sin embargo, para recurrir al «concepto» en tanto instrumento propio del filosofar. Lo que hay que saber, en cualquier caso, es que la utilización sistemática del *concepto* —sugiere Roig (1995)— no le asegura a esta práctica teórica la superación o trasposición de la representación, puesto que

el análisis de un texto filosófico o del núcleo filosófico de un discurso, dentro del cual juega como el momento fundante, responde a las mismas leyes hermenéuticas que rigen el análisis, por ejemplo, de una obra de arte, aun cuando lo conceptual no aparezca en ambos de la misma manera (p. 159).

Acabamos de leer algo determinante para una recepción hermenéutica de la obra de Roig. Nos referimos a la tesis de

que las *leyes hermenéuticas* que rigen el análisis textual de un texto filosófico o conceptual son *las mismas* que las de un texto literario. Ello explica, como mínimo, la centralidad que Roig le confiere al género ensayístico en las tradiciones discursivas latinoamericanas, como hemos señalado ya. A su vez, esta apelación a la idea de «leyes hermenéuticas» universales tiene un correlato teórico a nivel de la consideración misma de la noción de «texto». Efectivamente Roig precisa (2004 a) que «en ningún momento hemos caído en el reduccionismo de la categoría de ‘texto’ a la de simple ‘texto escrito’», pues —aclara— en «nuestra teoría del discurso hemos definido el ‘texto’ como el nivel de manifestación, oral o escrito, del universo discursivo» (p. 175).

Frente a la idea del texto discursivo, la regla prescriptivamente suave de la «regresión metodológica», o de re-comienzo *re-necedor* de los textos de la tradición periférica sureadora, permite presentificar interpretativamente el contextualismo pragmatista de fondo que anima el análisis de Roig. La propia categoría de «recomienzos» designa un tipo de hermenéutica radicalmente contextual. Se comprende, ahora, que los *recomienzos* de lectura, para Roig (1991), representan

a la vez ocasión de permutación de valores y por tanto de abandono de categorías o de reformulación de las mismas, desde otro sujeto histórico que las modifica mediante una sistematización que responde a otras exigencias, las que pueden ser y son en más de un caso, de liberación. (p. 174)

Por todo lo anterior, no debe perderse de vista que Roig compone un *corpus* canónico-periférico de escritos fundacionales del latinoamericanismo filosófico en donde la filosofía académica está a la par, no por encima, del ensayo

de incidencia cultural y política. Y en ocasiones, como en la época del romanticismo latinoamericano, el ensayo ocupa un puesto muy elevado frente a la filosofía universitaria, como tendremos ocasión de ver también. De momento, esta valoración demuestra que Roig procura dar siempre con una noción ampliada de la performatividad del discurso, incluso en sus primeras indagaciones, previas a la incorporación del lexicón semiótico. Esto se explica en virtud de que nuestro filósofo está interesado en tematizar especialmente la dimensión pragmático-moral, referida a lo que denomina los *motivos de enunciación* de la *praxis* discursiva latinoamericanista. Por ello el sentido de lo que aquí designamos el *son alegórico*, matriz tropológica de la función simbólica, se devela en y a través de la mediación hermenéutica de la intención performativa que regula el discurso de la filosofía latinoamericana. Lo que Roig viene a decir aquí es que el plano hermenéutico determinante del discurso filosófico latinoamericano reside en su pretensión práctico-normativa, que es a la vez un círculo virtuoso de vértigos contextuales y enredos efectuales antes cada aro coyuntural del presente. En su vocabulario teórico —menos oneroso y liviano del que nos permitimos aquí—, Roig lo llama el *plano pragmático de lectura*. Es el nivel de experiencia histórica donde se registra la intención enunciativa de la filosofía latinoamericana. Y este plano performativo de enunciación procede de la propia apertura ontológica de temporalidad del modo narrativo inherente al filosofar latinoamericano, que excede toda remisión literal de aserciones no-participantes. Efectivamente, Roig declara (2011 a) que del temple matinal del filosofar nuestroamericano, «surge un tipo de narratividad que es proyectivo, es decir, no se queda en lo constatativo y que, todavía más, reviste pretensión de performatividad», pues «su enunciado describe una determina-

da acción del locutor y su enunciación tiene pretensión de ser equivalente al cumplimiento de la misma» (p. 114).

Esta tesis refuerza la teoría de la *simbólica latinoamericana* en su morfología alegórica de niveles de significación. Lo que explica que para Roig el discurso del latinoamericanismo filosófico presente siempre una doble estructura semántica: elocutiva y pragmática, literal y metafórica, constativa y alegórica. Que es siempre un dispositivo de desdoblamiento hermenéutico-pragmático de intervención en el mundo. Pues, como señala el maestro mendocino (2011 a), si «la Filosofía Latinoamericana es un filosofar que no se ocupa del ser, sino del modo de ser de un hombre determinado, en relación con sus modos de objetivación y afirmación históricos», se debe a que sus «enunciados son tanto descriptivos, como prescriptivos», ya que «lo descriptivo se encuentra determinado con más o menos fuerza por la prescriptividad». Consecuentemente —añade Roig— «la Filosofía Latinoamericana resulta ser una típica ‘narración’ que es la vez ‘relato especulativo’ y ‘relato emancipatorio’, en particular en cuanto se nos presenta como saber histórico o como un filosofar sobre nuestra historia» (p. 118).

Ciertamente, frente a esta pretensión performativa de *enunciación prescriptiva*, se podría interponer la pregunta acerca de si la palabra-símbolo «Nuestra América» es el sintagma nominal de una invención intelectual entre otras, antes que el espacio alegórico de liberación para una humanidad digna y justa, vivido como un horizonte de espera laico, cifrado en la contrita plegaria profana de la racionalidad discursiva. Claro que, así expresado, es mi propia *alegoresis*, ya no tan atendida a la letra roigiana. Un último repaso metodológico tal vez no resulte redundante.

Políticas de la filosofía, núcleo epistémico e historia subterránea

Hemos visto que un recurso clave de la Historia de las Ideas es la teoría del habla vivida, que se propone trasponer los límites formalistas de las éticas discursivas al modo de Habermas y Apel, pero a la vez, aludiéndolas tan asidua como solapadamente, o dicho más amablemente, discutiéndolas a contraluz. Procedimiento alegórico, al cabo. En cambio —establece Roig (2001 a) mostrando gran confianza de sí— «las investigaciones y formulaciones de la ‘moral de la emergencia’ apuntan a la reconstrucción del mundo de voces que todo discurso nos transmite en cuanto integra un ‘universo discursivo’, del cual es ineludiblemente expresión», y donde el «sistema de ‘discursos referidos’ que teorizó Valentín Voloshinov, permite poner al descubierto la conflictividad social y mostrar el juego de ‘alusión-elusión’ con el que se organizan los discursos hegemónicos», exhibiendo, así, que la «‘teoría crítica’ y, junto con ella, la de las ideologías, constituyen parte ineludible de este instrumental metodológico» (p. 83).

El propio Roig organizó su aporte al latinoamericanismo filosófico como una reformulación epistemológica en tres campos temáticos: antropológico, moral y discursivo. Estos tres sectores comportan también una tarea de decodificación ideológica, o en otras palabras, un denunciado semiótico. Como quiera que sea, en el campo antropológico cumple una fun-

ción cardinal el concepto de *sujetividad*, con su encarnadura en el *a priori* antropológico. En el campo moral la cúspide la ocupa el principio de *dignidad* y su función regulativa de todo acto de autoconstrucción humanizadora. El tercer campo se centra en las nociones concomitantes de *referencialidad discursiva*, *universo discursivo* y *densidad discursiva*. A su vez, estos tres aspectos concurren en el marco de la contextualidad mayor dada por la *transdiscursividad latinoamericana*, noción de cuño historicista y dialéctico. Ahora bien, la disposición alegórica de la transdiscursividad latinoamericana —y no al revés— es la que requiere una complejización de los accesos interpretativos al texto. Roig explica (2001 a) que «el descubrimiento de los universos discursivos no solo permite poner en ejercicio una teoría crítica de las ideologías, sino también una lectura de las formas ricas y complejas de la transdiscursividad», cuyos entramados, alegóricamente, permiten descifrar «secretos parentescos entre filosofías narrativas de la historia, relatos utópicos, cuentos tomados del mundo popular, o novelas, sin que pretendamos restar a ninguno de ellos el valor o disvalor que puedan tener en relación con la *praxis social*» (p. 130).

Es de esa misma disposición a la recepción semánticamente desdoblada o en general a una hermenéutica tropológica concebida de la que se vale Roig a la hora de responder a las severas críticas de su impugnador posmodernista Santiago Castro-Gómez. En cualquier caso, no deja de ser decisiva —desde nuestro punto de vista— la observación del filósofo colombiano respecto a que el proyecto de la constitución de las nacionalidades rige *también* para los filósofos latinoamericanistas del siglo xx.

Consideremos brevemente este último punto. Castro-Gómez acepta el juicio de quienes sostienen que las burguesías nacionalistas de mediados del siglo xx retomaron el pro-

yecto nacionalista de las élites criollas del siglo XIX. Pero con una diferencia. Si las burguesías liberales decimonónicas tenían —precisa Castro-Gómez (1996)— «como meta única e indiscutible la construcción de la nación», a partir del período de entreguerras del siglo XX, el problema reside en «asegurar la *unidad espiritual* de la misma como plataforma sobre la cual tendrían que sostenerse los proyectos de modernización». Ello —una segunda fase en la construcción nacional— presupone que la «unidad de la nación debería estar garantizada por el rol protagónico del Estado, quien asumiría la tarea de fabricar un repertorio de símbolos y estereotipos, debidamente codificados por la intelectualidad, que serían ‘representativos’ de la identidad cultural». Además, mientras el Estado asumía un control paternalista sobre el conjunto de la sociedad, el «populismo se mostró, de este modo, como el agente que hizo posible el sueño de liberales y positivistas durante el siglo XIX: la ‘entrada’ definitiva de América Latina en la modernidad» (p. 97). Estos motivos ideológicos «reaparecen luego en los discursos de identidad elaborados por la filosofía latinoamericana del siglo XX», pues, entre otros tópicos nacional-populistas, el latinoamericanismo filosófico hace suya «la postulación de una especificidad cultural latino-americana» y la «romantización del mestizaje». Es entonces que se hacen presentes «los intelectuales como *intérpretes* y *legisladores* de la «identidad continental»», de tal manera que el «sistema de reglas desde el que pensaban les autorizó a interpretar los signos de identidad y a decirles a las gentes quiénes son, cómo se sienten y qué quieren, así como a esclarecerlos respecto a sus amigos y sus enemigos» (p. 97).

Pero no perdamos de vista que lo que está en juego con esta denuncia —¿socialista liberal?— que entabla Castro-Gómez contra el nacionalismo popular latinoamericanista, reside en

desautorizar los modelos de filosofía de la historia de Zea y de Roig. Serían ellos los intérpretes de lo que Castro-Gómez indica como *los signos de identidad y a decirles a las gentes quiénes son, cómo se sienten y qué quieren, así como a esclarecerlos respecto a sus amigos y sus enemigos*. Tales los términos en que dicha denuncia se vehicula, dejándolos en su ambicioso rol de intelectuales encubiertamente aspirantes al poder dentro de regímenes *nacionalistas-populistas*. Lo que en el caso de Roig es especialmente problemático, si fuese que con Zea ello podría admitirse en bloque, no obstante que la hegemonía del PRI en México no sea precisamente un dato para obviar. En todo caso, el problema de base, más que el populismo, sea el tema de la construcción estatal-culturalista de la *nación*. Castro-Gómez incluso apunta sus dardos en dirección del planteo refundacional de Gaos. Pues en los años cuarenta —advierte el filósofo colombiano (1996)— «expresó Gaos su convicción de que el talante específico del pensamiento hispanoamericano se halla vinculado a los procesos históricos de conformación de los estados nacionales, tanto en España como en América Latina» (p. 104).

Si Castro-Gómez ve nítidamente el influjo no solo de Gaos sino incluso de Ortega y Gasset en las construcciones filosóficas de Zea y de Roig, por cierto, ello no representa, para el filósofo colombiano, precisamente un elogio. Antes bien, considera que al «igual que en Zea, en Gaos y Ortega, el *leitmotiv* de la filosofía de Roig es la idea de la 'salvación de las circunstancias' mediante la 'toma de conciencia' que un sujeto hace de su propia historia» (p. 114).

En tanto el conocimiento de las circunstancias es también una forma reflexiva de apropiación de sí, ya en los últimos tramos de la época colonial, se empezó a operar el proceso de «transmutación axiológica» que caracteriza, según Roig, al mo-

mento dialéctico de la autoconciencia: el esclavo asume como propio el lenguaje del amo y lo pone a su servicio, cambiándole de signo valorativo. Esta dialéctica de Calibán sufre distintos grados de afirmación y reconocimiento a lo largo de la historia cultural y política latinoamericana, pero lo importante —siempre según Castro-Gómez— es que en «todos estos casos —afirma Roig— estamos ante diferentes grupos sociales que, en un determinado momento de la historia, reconfiguraron axiológicamente el discurso del dominador para «ponerse a sí mismos como valiosos»». Y si bien solo unos pocos pensadores, como Martí, lograron formular un concepto más universal del Nosotros latinoamericano, «Roig piensa que esta universalidad se encontraba ya implícitamente contenida en todos los proyectos de autoafirmación», pues, no obstante, varíen los «horizontes de comprensión» en que dicha autoafirmación es objetivada, «había en ellos un elemento en común: la postulación de América Latina como *idea regulativa*». En Roig, finalmente como en Zea y otros liberacionistas —concluye el filósofo colombiano—, la «*unidad política y moral* de América Latina» aparece «como un 'deber-ser', como el interés conductor en función del cual transcurre nuestra historia». Lo que equivale a decir que Roig —pero también Zea— es un intelectual nacionalista que proyecta su nacionalismo a la unidad continental en términos de un patriotismo latinoamericano moral y culturalmente anticipatorio. En fin, se trata de un nacionalismo utópicamente proyectado. Castro-Gómez no lo dice tan directamente, pero es lo que se deduce de toda su argumentación. En cualquier caso, lo que Castro-Gómez condena es el hecho de que «Leopoldo Zea y Arturo Roig se dan a la tarea de elaborar una crítica filosófica a la modernidad europea mediante una latinoamericanización de sus contenidos humanísticos». A este proyecto *humanista*, Castro-Gómez le tiene reservada una pregunta grave:

¿Qué ocurriría si el colonialismo, la racionalización, el autoritarismo, la tecnificación de la vida cotidiana, en suma, todos los elementos 'deshumanizantes' de la modernidad, estuvieran relacionados directamente con los ideales humanistas? (p. 114).

Curiosamente, Castro-Gómez acude a Ángel Rama para recusar el latinoamericanismo de Roig, este mismo un filósofo transculturador. Claro que se trata de un Ángel Rama «foucaultianizado», por decirlo así, ya que el filósofo colombiano toma del crítico uruguayo, únicamente, *La ciudad letrada*, que lee en clave postmoderna y postcolonial, y por tanto en términos de *genealogía del poder*. Es a través de este uso foucaultiano y postmodernista de Rama, no obstante, que surge con mayor claridad la analogía de la posición de los filósofos liberacionistas con los intelectuales nacionalizadores del siglo XIX. De acuerdo con Castro-Gómez, pues, «la lectura que hace Rama de la 'conciencia latinoamericana' choca frontalmente con los metarelatos creados por Arturo Roig y Leopoldo Zea», tal como lo prueba su interpretación de pensadores como Alberdi, Bello, Echeverría, Bilbao y Lastarria, los cuales, en vez de haber «inaugurado el para-sí de la conciencia latinoamericana», antes bien, se limitaron «a consolidar un tipo de legalidad tendiente a unificar racionalmente el tejido entero de la sociedad». Agentes culturales del poder letrado burgués, estos intelectuales decimonónicos se propusieron «construir la nación» y en consecuencia «dotarla de una 'identidad' perfectamente definida», a ser «reflejada fielmente por la lengua, la historia y la literatura», y por cierto, también por el «proyecto de una 'filosofía americana' expresado en el famoso manifiesto de Alberdi», y cuyas construcciones «no obedecieron a la necesidad de 'salvar la circunstancia' (Gaos/Zea) ni de elevar al 'sujeto americano' como 'valioso en sí mismo' (Roig), sino de

crear una sociedad que pudiera ser administrada desde instancias políticas claramente definidas», organizada «sobre la idea moderna de la ‘nación’, en donde no había lugar alguno para las ‘pequeñas historias’, aquellas articuladas desde la oralidad y la diferencia» (p. 116).

Demás está decir que la crítica genealógica de Castro-Gómez gira en torno de su despedida postmoderna del eje meta-narrativo modernidad/*nación*. La filosofía de los calibanes sigue siendo aquella que ya no puede ser pensada en los términos de Zea y Roig, pues, en su opinión (1997), hay que producir «saberes posrepresentacionales y *poslatinoamericanos* de ‘lo local’, esto es, saberes que emergen en espacios globalizados y que ya no se vinculan por ello a proyectos identitarios de tipo nacionalista, latinoamericanista o tercermundista», puesto que «el estudio de la producción de teorías sobre ‘Latinoamérica’ y ‘lo latinoamericano’ durante el siglo xx no puede ser llevado a cabo (solamente) con los elementos conceptuales que ofrece la hermenéutica» (p. 540).

Y esta despedida de la hermenéutica de Roig y Zea se debe a que esta se limita a la mera inversión de la gramática de Próspero, del mismo lenguaje que, en nombre de la civilización y del progreso, justificó la incorporación de América Latina en la dinámica de la modernidad occidental, porque, en verdad —acusa Castro-Gómez a la vez que describe—, la teoría de la dependencia, la pedagogía freiriana, la teología de la liberación y la filosofía latinoamericanista, todas estas corrientes buscaban una sola cosa: la realización del proyecto de la modernidad para América Latina. Se trataría, en estos proyectos, de una «modernidad humanística, liberadora, capaz de incluir en su dinámica a los sectores marginados de la sociedad», acuñada desde el «convencimiento en una progresiva «humanización de la humanidad»», sustentada, al cabo, en «la función

mesiánica de las vanguardias intelectuales», y, por cierto, en «la autonomía del estado-nación» (p. 540).

¿Deberíamos tomar al pie de la letra la recomendación postmodernista y poslatinoamericanista de Castro-Gómez acerca de la necesidad de despedirnos de la idea *hermenéutica* de una *modernidad humanística, liberadora, capaz de incluir en su dinámica a los sectores marginados de la sociedad y que tenga por horizonte regulativo una progresiva «humanización de la humanidad»*? ¿Incurriríamos solo en una hermenéutica totalitaria y en un elitismo inconfesable por pronunciarse en nombre de los pobres y oprimidas presuntamente carentes de voz propia?

Notémoslo bien, en la mayor parte de estos trabajos, se dictaminan falencias que a veces proceden de una subsunción indebida de un autor en una postura ideológica general, desdibujándose la singularidad autoral de los argumentos. Creo que es el caso con la recepción adversativa que Castro-Gómez establece sobre la obra de Roig; una lectura que, hay que decirlo también, en muchos tramos se muestra no solo atenta sino ecuánime, incluso por momentos mucho más favorable que con respecto a Zea. Acudiendo al propio Roig, pues, cabría distinguir entre *crítica* y *ultracrítica*. Efectivamente, Roig manifiesta (2001 a) —redoblando la apuesta, por así decirlo— que la *ultracrítica*

tiene como uno de sus recursos tradicionales y constantes, funcionar sobre la paradoja y su efecto retórico, que es el que aquí nos interesa y el que la justifica históricamente, como es el de obligar a regresar a la crítica, pero en otro nivel. (p. 138)

¿Cuánto calado puede tener una recusación del latinoamericanismo integracionista de Roig como vocero filosófico del nacionalismo populista, incluso a trasluz de la Revolución Cubana y de su veta moral martiano-guevarista? Puede poner-

se en duda —y es no solo razonable sino necesario hacerlo— la índole de la adscripción o pertenencia «marxista» *in genere* de Roig. Pero precisamente porque esta tradición política y filosófica puede habitar en él en modos alegóricos y referidos es que elude la proclama de agitación y la adscripción partidaria. Como quiera que sea, en términos conceptuales inmanentes, sus declaraciones metodológicas no cesan de aludir o connotar una antropología de inspiración marxista, o siquiera joven-marxiana de fondo. Entre tantos otros ejemplos posibles —y sin redundar ya con los autores canónicos referidos, más allá de los ostensibles nombres europeos de Marx, Volóshinov, Williams o Bourdieu—, leemos por caso que ante categorías marxistas, o más ampliamente, *críticas*, que en el fin-de-siglo «se pretenden invalidar», Roig persiste (2001 a) en defender aquellas que son víctimas propicias del posmodernismo: «las de 'ideología' y de 'alienación' y, junto con ellas, la 'Teoría crítica de las ideologías' como herramienta de lectura» (p. 144).

Ahora bien, lo decisivo aquí es que esta misma problemática atañe a la concepción de la hermenéutica que sustenta Roig. Esto explica que, en el mismo lugar, Roig (2001 a) se muestra indignado con los planteos «de un Baudrillard, quien al borrar la diferencia entre apariencia y realidad y quedarse en el mero nivel del 'simulacro', hace imposible toda hermenéutica, por lo mismo que detrás de aquel no hay nada» (p. 144).

La *hermenéutica crítico-ideológica* de Roig no pretende olvidar la racionalidad del discurso, sino contextualizarla radicalmente desde la moral vivida latinoamericana. En efecto, Roig (2008 a) refiere —implícitamente con Habermas— la presencia de «un *fundamento del discurso* en general, cualquiera sea la función que cumpla (misiva, epistémica, simbólica) o cualquiera sea la forma de validación que ponga en juego (verdad, rectitud, veracidad) como la 'razón de motivación discursiva'» (p. 159).

Ni hace falta insistir que la tematización de este fundamento discursivo no puede descansar en sí mismo, sino por su implicación efectual en el mundo. Concretamente, por sus derivaciones *políticas*. Releyendo a Gaos en clave marxista, Roig (2008 a) aclara que desde «una teoría del discurso, no ajena por cierto a una Teoría crítica de las ideologías», resulta un hecho patente «que los más ‘puros’ textos filosóficos, no son ajenos a un encuadre político, sin que por eso dejen de ser filosóficos», debiendo entenderse por ello «la existencia de ‘políticas filosóficas’, o modos de hacer filosofía en relación con la inserción de este tipo de saber con el medio social dentro del que surge». Por lo mismo —pero se diría, inversamente— en el discurso político de los pensadores escritores del siglo XIX se puede identificar un «‘núcleo epistémico’, a saber, los enunciados a través de los cuales se intenta ‘fundar’ la palabra y para lo cual lo común consistió en recurrir a lo que el maestro Gaos llamaba los ‘filosofemas’ imperantes en una época», todo lo cual le permite a Roig concluir que «el discurso filosófico tiene su modo de ser político; hay, en efecto, ‘políticas de la filosofía’ y, por su parte, el discurso político es ‘filosófico’ en cuanto requiere de aquel ‘núcleo epistémico’» (p. 211).

Y bien, forzoso es aceptar para Roig, la práctica de la decodificación procede de una fuente primaria y espontánea, que de suyo ejerce modos de sospecha y denuncia de las contradicciones sociales. Esta tesis refuerza el profundo sentido *popular* de la hermenéutica roigiana. A nivel metodológico, esta apertura hacia las representaciones de la vida del pueblo como intelección espontánea no codificada por la alta cultura letrada conlleva, por ejemplo —explica Roig (2008 a)—, que «hay en todos nuestros países una Historia a la que tal vez podríamos llamar ‘historias subterráneas’ o ‘historia secreta’, o simplemente la historia no historiada» (p. 137).

4. Una antropología hermenéutica de la recepción latinoamericana, entre Calibán y Antígona

Legado cultural y autoafirmación del sujeto: de las superposiciones acumulativas a las endogenaciones creadoras

Roig ofrece unas claves hermenéuticas para abordar en términos antropológico-teóricos y antropológico-etnológicos la cuestión de los procesos de recepción, transformación y circulación cultural en América Latina. Esta antropología hermenéutica —a la vez difractada entre su justificación ontológica y su productividad histórica— se preocupa en particular de tematizar la condición activa del sujeto receptor periférico en contextos poscoloniales de capitalismo dependiente. Su doble enfoque antropológico —filosófico y empírico— parte del horizonte normativo inherente a la pretensión de universalidad del *humanismo*, pero repensándolo desde la modernidad periférica latinoamericana (Acosta, 2020, pp. 26-27).

La argumentación de Roig vuelve una y otra vez a la equiparación entre recepción situada y *transculturación* valorativa. Si bien la categoría antropológica de «transculturación» solo la validará tardíamente, su concepto lo había elaborado mucho antes. Su terminología en este punto comienza con una acuñación nietzscheana: *transmutación*. Habría entonces que tener en cuenta que Roig conecta, a través de su humanismo regulativo, la categoría hermenéutica de recepción con la categoría antropológica de transculturación. Veamos este nexo un poco de cerca.

Comencemos por destacar la apelación de Roig a la fuerza referencial alegórica de la figura de Calibán para analizar el sujeto de la recepción periférica, dialécticamente situado entre

universalismo y particularismo. Desde una perspectiva universalista, señala Roig (2009 a), la «lucha por la liberación del hombre, que se pone como meta una humanidad como reinado de fines, tal como ya lo concibiera Kant en su filosofía de la historia, implica asimismo una transmutación». Es, pues, esta *transmutación* la que precisamente puede simbolizarse con el mito concreto de Calibán. A la luz de esta imagen de «lo calibanesco» —en tanto representa cifradamente la transvaloración generativa de los modos contextuales de la recepción cultural latinoamericana—, Roig advierte, entonces, que cuando «Calibán descubre que el habla que se le ha impuesto puede servir para maldecir al conquistador y dominador», tal revelación «ha llevado a cabo desde sí mismo una transmutación axiológica», ya que «ha puesto a su servicio un bien, cambiándole de signo valorativo», con lo que el «habla de dominación se transforma en su boca de ahora en adelante, en un habla de liberación» (p. 53).

Pero aún entonces sigue en pie que si el Mito de Calibán simboliza alegóricamente las configuraciones de las *endogenaciones* culturales, se debe a que su fuerza normativa se muestra capaz de designar la operación epistémico-política estratégica que se encontraría en la raíz generativa de los procesos de recepción contextual periférica. Considerados o sopesados, estos, en sus estratos temporales de acoplamientos transmutadores potencialmente emancipatorios. De ahí la resistencia de Roig a tomar la figura de Calibán sin más como una trasposición contextual de la figura hegeliana de «el Amo y el Esclavo», o mejor, de Señorío y Servidumbre. Su postura al respecto es que si Calibán es una palabra-símbolo de un imaginario periférico de liberación, este no puede comprenderse en todo su alcance semántico sin considerar la retórica narrativa profunda desde la que está tropológicamente articulado.

Esta visión se fundamenta en la interpretación de los rasgos propios de la «metáfora continuada» o serie metafórica alegorista. Calibán es el natural de una isla que bien puede ser una de las tantas que integran el mar Caribe. Próspero es el conquistador que lo ha sometido al agobio del trabajo, gracias a lo cual, con la ayuda de Ariel, personaje alado, puede dedicarse al ocio, condición de posibilidad de la vida espiritual. El pago que recibe Calibán por su sometimiento, explica Roig, consiste, al cabo, en la recepción de los valores «esenciales» — término metafísico cargado de violencia simbólica y universalidad opresiva— que integran la vida del espíritu superior que regentea el amo. Ahora bien: Calibán, de ser un hombre sin lenguaje, o por lo menos poseedor de un habla «primitiva y bárbara», ha aprendido a subvertir el habla del señor. Esta dialéctica de amo y esclavo, con todo, no se podría haber desplegado si no hubiera ocurrido un cambio dentro del sistema de relaciones humanas en su contexto de acción; en su drama vital. Esta mutación, sencilla pero radical, hace que Calibán, de ser un simple medio de carácter instrumental, se reconozca a *sí mismo* como un *fin* indelegable. Aquí el auto-reconocimiento del amo es un factor secundario. Calibán, devenido un *fin* en sí mismo desde la autoafirmación de su propia persona, es resultado del nuevo uso dado a la lengua por parte del esclavo. Ariel, colaborador intelectual del amo, revela la impotencia del espíritu ante el surgimiento —la *emergencia*— de un nuevo *suje*to, que no renuncia al «legado» impuesto, en este caso la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que les confiere un nuevo valor —el valor precedente transmutado—, que es su valor intrínseco, y entonces crea una «lengua para maldecir». Pero la lengua que maldice, en verdad, muestra la aparición de una forma espontánea de decodificación del discurso opresor.

Como se desprende del significado alegórico del relato mítico de Calibán, Roig le atribuye una importancia capital, una vez más, a la tematización del lenguaje. De este modo nos remite a los debates entre hispanistas y antihispanistas en torno al tema del idioma nacional, como mínimo desde la generación romántica rioplatense del siglo XIX en adelante. Con el resplandor simbólico de la figura de Calibán, pues, Roig exhibe (2009 a) —en vistas del modernismo literario americano, en particular Rubén Darío— «patentemente la importancia que tiene, no el 'legado', sino su recepción creadora». Y ello pese a que ni Rodó ni sus seguidores se percataron de que lo que revestía «valor en ese momento a sus plumas no era la lengua, ni la mítica 'raza hispana', si no el hecho de asumir los bienes culturales hispánicos en relación con una determinada situación de autoafirmación de un sujeto histórico concreto» (p. 60).

Si examinamos con más detenimiento el problema de la recepción cultural en *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, no tardamos en constatar que, para Roig, una de las vías que se han utilizado para la definición del *nosotros* y de lo *nuestro* —paradigmáticamente, con José Martí, lo «nuestroamericano»—, es la que se ha dado en llamar el *legado*, como también, *herencia cultural* y, por cierto, *tradición*. Roig advierte, empero, que dichas nociones, en muchos escritores latinoamericanos, llegaron a asumir consecuencias ideológicas esencialistas y aun conservadoras. Antes bien, Roig preconiza una concepción progresista, acuñada en la expresión «vitalidad de la tradición». Es importante considerar, precisamente, que dicha expresión remite a aquel conjunto de bienes que integran lo que se ha dado en llamar el «legado». Pero con una precisión subsecuente: la transmisión de todas las formas culturales susceptibles de ser recibidas requiere ser ejercida, en diverso grado, *desde sí mismo*. En virtud de esta aper-

tura reflexiva auto-aformadora, el sujeto resulta más o menos consciente de su condición de receptor agente, que intercede e interviene re-creadoramente en los aportes occidentales que aporta por acoger y asimilar. Correlativamente, Roig defiende la noción de lo que llama «recepción viva de la cultura». Pues por esta vía, el sujeto de la recepción traspone toda pasividad mimética, debiendo ejercer, en lo posible, una función selectiva y aún transformadora de las formas culturales heredadas y recibidas. En ello cumple un rol sustancial la categoría de «horizonte de comprensión».

Al pronunciarse sobre las tesis historicistas de Leopoldo Zea, Roig indica que el historiador de las ideas y el filósofo de la historia se encuentran inevitablemente dentro de un *horizonte de comprensión* del mundo y de la vida, que funciona como un *a priori* temporal de referencia. Concretamente, Roig apunta (1986) respecto a este *a priori histórico* que «en la multiplicidad se encuentra la unidad y a la vez no lo está, hecho que funda la comprensión de los entes culturales no como una contemplación», lo que «permite rescatar la presencia del sujeto, del 'nosotros', como elemento ontológicamente primero y, por eso mismo, actual o potencialmente activo y transformador». Estatuto ontológico de un sujeto *potencialmente activo y transformador*, pues —sigue diciendo Roig— donde siempre hay

un 'yo' y al mismo tiempo un 'nosotros', dados en un devenir que es el de la sociedad como ente histórico-cultural, captado desde un determinado horizonte de comprensión, desde el cual se juega toda identificación y por tanto toda autoafirmación del sujeto.

Se entiende, así, que ese «horizonte es a la vez comprensión del mundo y de sí mismo, pero también es ocultamiento»,

pues aquí opera una «doble función», a la vez «cognoscitiva y axiológica», en tanto instancia de constitución «previa a toda expresión discursiva teórica, en la que todo conocimiento se organiza sobre un código de inclusiones y rechazos», y que, conativamente, subyace a «la razón del principio histórico del filosofar». De esta doble condición —cognoscitiva y axiológica— surge que el «ponernos a nosotros mismos como valiosos», es algo que siempre «se cumple desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado, por cierto, social y epocalmente», con «su historia y su sentido». El *nosotros* de la *comprensión* valiosa, en cuanto «signo lingüístico de naturaleza deíctica solo puede ser puesto de manifiesto a partir del señalamiento del sujeto histórico que lo enuncia» (pp. 22-23).

Lo anterior nos conduce precisamente a su tematización hermenéutica de la antropología del *sujeto* de la recepción periférica foco articulador desde donde tematizar los procesos de transculturación latinoamericana. Por lo pronto, una aproximación inicial al fenómeno de la «transculturación» asociado a la conexión establecida por Roig entre «moral de la emergencia» y «hermenéutica crítica», puede proceder —sin mayores forzamientos interpretativos de la analogía de atribución— identificando dos momentos —inflexiones temáticas antes que cronológicas— de su estrategia narrativa: a) su postulación temprana del «juego de las acumulaciones endógenas», pensado a partir de una dialéctica cultural que parte de la violencia de la Conquista y la confronta bajo la forma simbólica de Calibán; b) la posterior remisión de esta hipótesis de la endogenación creadora a la idea propiamente dicha de «transculturación» en Fernando Ortiz. Este trayecto fenomenológico acopla la figura de Calibán con la de la «Destrucción de las Indias», de un lado, y con una lectura alegórico-contextual del mito de Antígona, del otro. Séame permitido retomar

estos elementos ya considerados en otros lugares (Oviedo, 2016 b; Oviedo, 2020 a; Oviedo, 2020 c), pero por entonces parcialmente abordados y carentes de una demostración de sus remisiones, explícitas o implícitas, a un núcleo hermenéutico-pragmático interno.

Esta suposición nos lanza a la búsqueda del nudo normativo que subyace al programa de una reapropiación crítica la tradición *hispanoamericanista* que entable Roig principalmente en sus escritos de los años setenta. Particularmente en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* parte de la necesidad de reconocer la facticidad de lo que denomina la «transmisibilidad» de objetos, representaciones y sensibilidades. Para Roig, el proceso de *recepción* en contextos periféricos coloniales y poscoloniales necesariamente implica una posición activa del sujeto receptor, elevada a concepto o no. En tanto acto significativo, el proceso de la recepción antropológicamente considerado, según Roig (2009 a) no es «algo externo y mecánico, sino una posibilidad intrínseca de toda herencia cultural que explica que pueda ser recibida», ya que las «formas culturales son necesariamente informadas y conformadas en mayor o menor grado por quien las recibe, caso contrario no se puede hablar de recepción» (Roig, p. 49).

Queda, pues, establecido que este concepto activista de *recepción* se sitúa en el plano histórico-antropológico de la circulación inter-cultural entre sociedades diferentes y desiguales. Ello supone que hay «recepción» donde ya hay intervención productora del sujeto receptor sobre el objeto cultural recibido, en general como una propiedad de toda *praxis* cultural. La negación de dicha participación práctica de la subjetividad receptora en tanto universal antropológico, es precisamente lo que lo lleva a Roig (2009 a) a apartarse de un uso conservador, tradicionalista, de la idea de «legado». Desde este punto

de vista pragmático, pues, se trata de trasponer la imagen de que frente al «legado» de un emisor cultural, el «sujeto portador-receptor del mismo resulta ser considerado como un ente pasivo que deja de ser propiamente el sujeto de su propia cultura, para constituirse en un mero soporte de ella», perdiéndose así «el sentido mismo de la transmisión cuyo acto se logra únicamente en el momento y modo de la recepción» (p. 50).

El *sujeto de la recepción activa* es a la vez un agente mediador (*momento*) y recreador (*modo*) de la cultura occidental en la cultura periférica. El «legado» cultural solo tiene un sentido productivo si se activa en cada caso su momento y modo específico por la recepción contextual re-creadora. Roig (1987) es lo suficientemente claro cuando afirma —siguiendo en parte la noción de «pensamiento asuntivo» de Zea— que el «'legado' solo adquiere propiamente valor cultural si lo remitimos al acto de recepción y de recreación», en la medida en que siendo «algo que viene del pasado, se transforma —mediante un acto de negación— en algo con valor de futuro», y esto en el horizonte de un «presente que no se define por el pasado, sino por el modo como el pasado es dialécticamente asumido y proyectado hacia adelante en el tiempo» (p. 16).

Según todo parece indicar, Roig tiene en mente lo que más tarde Adolfo Sánchez Vázquez concebirá como una *estética de la recepción participativa* (Sánchez Vázquez, 2007). A ello se suma que Roig intenta precisar la relación entre *recepción* y *dependencia cultural*, cuyo modelo reductivo tiende a encubrir, precisamente, el *lado activo* de la acción receptiva en situaciones periféricas. En efecto —señala Roig (2009 a)—, la concientización de «nuestro general estado de dependencia, que aun cuando en más de un caso se ha entendido parcialmente como 'dependencia cultural', ha obligado a plantear el problema en un horizonte más amplio», puesto que semejan-

te «conciencia ha llevado en sus extremos a desconocer al sujeto latinoamericano, en cuanto receptor-creador, potencial o actual, y a considerar como viciado todo lo transferido por las altas culturas que han ejercido o ejercen formas diversas de imperialismo» (p. 51).

La inflación culturalista de la noción socioeconómica de «dependencia» exige, pues, tomar recaudos. Su uso extensivamente unilateral —*toda* cultura periférica es dependiente—, según Roig (2009 a) revela que quienes

han adoptado esta posición no parten ya del ahistoricismo que caracteriza a los tradicionalistas, pero vienen a caer, desde otra vertiente, en otra forma de deshistorización de nuestro hombre y de su cultura al declararlo en un estado tal de alienación, que conduce a poner en duda la propia posibilidad del discurso liberador que se enuncia.

Esta objeción —presumiblemente dirigida a Augusto Salazar Bondy como exponente máximo de la teoría de la alienación material y cultural del ente humano latinoamericano y sus agrupamientos socioculturales—, procura

alertar acerca de algo que nos parece de vital importancia para el ejercicio de nuestra autoafirmación como sujetos históricos, que consiste, a su modo, en una especie de deshistorización de nosotros mismos como consecuencia de una interpretación simplista de lo que es el proceso de transmisión y recepción de la cultura en general. (p. 51)

Resulta innecesario subrayar que lo que Roig pretende superar es una teoría reductiva y mecanicista de la cuestión de la dependencia cultural, que tiene como impacto negati-

vo inicial la borradura de las capacidades creativas del sujeto receptor periférico. Desde una perspectiva cultural activista y pragmático-normativamente intencionada, Roig (2009 a) muestra que la

recepción de las formas culturales se manifiesta a la larga como un proceso de endogenación, que es fruto inicialmente de una imposición violenta de aquellas por parte del sujeto dominador, pero que también es tarea del propio dominado que puede alcanzar formas de expresión no necesariamente alienantes.

De modo que, si hay «vitalidad de la tradición», ello acontece gracias a que

en la recepción viva de la cultura, cuando ella se da, no haya una radical pasividad por parte de ese sujeto y que las formas culturales no se den para él como un conjunto indiscriminado, sino que ejerce, aun cuando mínimamente, sobre ellas, una función selectiva y a veces transformadora, de mayor o menor eficacia y peso. (p. 52)

Por todo ello, lo que debe denunciarse genealógicamente, según el maestro mendocino, es la apariencia ahistórica de la cultura, en tanto desempeña una función de poder. Pues la «ilusión de atemporalidad» que aureola determinados bienes culturales occidentales —como por ejemplo los procedentes de la Grecia antigua, en la que el propio Roig era un eximio especialista—, no solo inferioriza o encubre el resto de los bienes de la cultura receptora, sino que además tiende un cono de sombra sobre el resto de la propia cultura emisora —a la que se idealiza y estiliza—, de la cual surgieron históricamente bajo

relaciones sociales concretas (el *Logos* de la *Polis* suponía una sociedad esclavista y etnocéntrica, dicho con un golpe de vista agresivo). Este doble ocultamiento —de la historicidad del contexto de surgimiento y de la historicidad del contexto de recepción— sí es lo que opera *colonialmente* sobre las sociedades humanas que se organizan en función de otras totalidades culturales, y dentro de las que han sido asimiladas aquellas formas clásicas de la cultura espiritual. Esto aclara que, de acuerdo con Roig, la colonialidad encubierta en el «clasicismo» se revele como índice del proyecto de dominación del «universalismo» eurocéntrico-occidentalista. En América Latina, este fenómeno se pone de manifiesto en las ideologías europeístas que se organizan sobre pretendidos valores intemporales. Sucede, así —sigue explicando Roig (2009 a) —, que esas

ideologías no solo ejercen una función de encubrimiento de la cultura europea misma, sino que al extenderse esta en su etapa colonial, provocaron un inevitable oscurecimiento, tanto de los colonizados en cuanto sujetos históricos como de las formas autóctonas que esos sujetos portaban, las que fueron entendidas como ajenas o extrañas a la 'cultura espiritual' hipostasiada de los colonizadores.

Convertida esta cultura colonizadora del «modelo clásico» como un «absoluto», señala asimismo Roig, el «europeocentrismo y el occidentalismo podrían ser definidos por ese motivo, como dos ideologías que se organizan sobre la base de una imposición excluyente de un determinado cuerpo de bienes, generosamente 'legados' al mundo mediante un acto fundador ontológico» (p. 57).

De este modo es que la recepción «universalista» de las fuentes europeas impone el mito de un «Occidente absoluto».

La clave del asunto, de nuevo, estriba en la recepción críticamente creadora de ese legado euro-occidental. Puesto que, de lo contrario —prosigue analizando Roig (2009 a) — si «Europa es una realidad cultural absoluta, solo cabe por parte de los sujetos europeos o no europeos, la recepción de su herencia, respetando incluso las categorías mismas de recreación que vienen impuestas con ella» (p. 57).

La relación entre recepción/recreación ilumina el fenómeno oculto de la *endogenación creadora* en las culturas colonizadas y neocolonizadas. Instalado conscientemente en los cruces entre universalismo y particularismo, pues, Roig pretende mostrar el funcionamiento del «*a priori* antropológico» en la arqueología temporal de las *acumulaciones culturales yuxtapuestas*, lo que al mismo tiempo venía desvelando a una mente tan lúcida como la su contemporáneo Leopoldo Zea. Para Roig (2009 a), en cambio, desde la perspectiva de la antropogénesis endogenadora, es preciso poner el foco en el

uso que aquellas formas reciben dentro del proceso de acumulación cultural, como asimismo de la actitud que el sujeto receptor adopta frente a ellas, cuando desconoce que su valor intrínseco surge de un acto de recreación solo posible desde una autoafirmación del mismo sujeto como valioso, valor que por eso mismo puede perderse pero también ser rescatado. (p. 58)

Se configura hermenéuticamente, pues, una antropología filosófica de la recepción periférica, articulada en torno de la noción histórico-empírica de *endogenación recreadora*. Este concepto aporta la hipótesis rectora de la que parte Roig en su tentativa de superar la teoría de las *yuxtaposiciones culturales*, uno de cuyos máximos exponentes, decíamos, es Leopoldo Zea.

Hay algo que precede incluso a la representación emancipatoria de la libertad: el modo hermenéuticamente situado, geográficamente alegorizado y no solo fácticamente enclavado, de experimentar la temporalidad de las transformaciones sociales de la modernidad. La postura de Roig es que la figura simbólica de Calibán excede el paradigma de la dialéctica de la conciencia. Pues del reconocimiento de una conciencia por la otra se pasa en la formulación shakesperiana a una liberación del siervo que no se reduce a interiorizar la libertad, al modo estoico, sino que se encamina a poner en movimiento una libertad exterior, de «desatamiento», lo que en el modelo clásico antiguo significa no una «eleuthería», sino una *apólysis*, aclara nuestro filósofo mediante un argumento que desarrollará ampliamente en otros lugares. Por ello es que —plantea Roig (2011 a)— si la «emergencia de Calibán generó dentro de nuestra modernidad, primero, la respuesta liberadora indígena, de cuyos innúmeros alzamientos fue símbolo Túpac Amaru y, luego, los movimientos independentistas criollos tanto del Continente como del Caribe», también es verdad que 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» (p. 202).

No hay circunstancia sin código, contexto sin semiosis. Por ello mismo, indica Roig (2009 a), es que «el lugar, como *tellus*, como mera tierra», es un ente carente de significado. Para un mejor entendimiento de este punto Roig muestra que «la tierra pasa a ser ‘geografía’ —en el sentido originario de este término—, deja de ser naturaleza por lo mismo que es codificada, o según la palabra, ‘graficada’, y pasa a integrar la historia». En este nivel de análisis, superador de una pura topografía trascendental, es que la categoría de lo temporal resulta definitiva de toda circunstancia geo-graficada, y con ello, lo que fun-

da originariamente toda identificación y diferenciación de su «empiricidad» y «situacionalidad» primarias. Pues existen «modos propios de vivir la temporalidad por parte de los distintos pueblos, culturas o grupos sociales, que no se diferencian como modos ontológicos, sino simplemente como modos históricos del hacerse y del gestarse». Esta primacía antropológica en la consideración del espacio vivido es la que conduce a nuestro filósofo a declarar que de la

circunstancia proviene, pues, la identidad y la diferenciación, pero el principio de la misma se encuentra en la conciencia histórica originaria, que define al hombre como sujeto y su raíz se encuentra en esa empiricidad desde la cual surge y se organiza nuestro universo valorativo. (Roig, p. 301)

No es abusivo asociar la experiencia *circunstanciada* del sujeto con los modos contextuales y temporales del acto receptor autoafirmativo y transmutador. Es así que para Roig (2009 a), partiendo de estas premisas antropológicas y normativas, lo que debe ponerse en primer término es el ámbito «desde el cual recibe o se apropia de las formas culturales», y no, pues, por «lo recibido en sí mismo, cuya riqueza intrínseca se juega toda entera en el acto de recepción». Y ello al punto que para Roig se hace «necesario estudiar ese acto dentro del vasto proceso de incorporación de nuestra América a lo que se ha dado en llamar el Occidente», sin desconocer jamás que semejante

proceso estuvo signado por la violencia conquistadora y la consecuente colonización de complejos y variados grupos humanos que no estaban, ciertamente, ‘sumergidos en la naturaleza’ y que debieron sufrir la dolorosa y trágica quiebra de sus propias tradiciones y sistemas de vida. (p. 63)

Tal como se advierte en este último pasaje, aparece en escena la condición de lo trágico. La figura de la tragedia no solo como estructura de experiencia vital sino como paradigma de comprensión de la acción forma parte, pues, de la antropología de la recepción esbozada por Roig ya en sus escritos de los años setenta y ochenta. En verdad, si se examina con más atención esta problemática, el par categorial *recepción creadora/acumulación endógena* adquiere los vidos de modelo explicativo superador de la hipótesis histórica de las superposiciones culturales. Más vale, por ello, decirlo con claridad: según Roig (2009 a), el

problema de la recepción, si bien con diferencias epocales, se habrá de caracterizar por un complejo proceso en el que de un primer momento de violenta acumulación se pasará a un permanente juego de acumulación y endogenación, aspectos nos siempre claramente diferenciables.

Es importante aprehender en toda su complejidad la cuestión. Pues como enseña Roig, es preciso entender que la «acumulación no ha sido nunca un hecho puro y mecánico y las formas culturales superpuestas adquirieron siempre, además de una determinada funcionalidad, una fisonomía peculiar o típica», del propio modo, «cuando se dieron formas de endogenación que superaron la mera tipicidad y se alcanzaron ciertas formas creativas, no se dejó de suponer lo acumulativo» (p. 63).

Es en esta larga filiación, y como continuación en muchos aspectos de estos temas, que debemos entender que las formas de endogenación creadora contienen y a la vez superan las formas culturales superpuestas, concluye Roig. Podemos comprobar así que lo que distingue aquí al maestro mendo-

cino de Zea es la superación de la teoría historicista de las yuxtaposiciones culturales por la hipótesis antropológico-cultural de las acumulaciones endógenas. Lo mismo vale para Roig respecto a categorías claves de la teoría cultural latinoamericana, como las de «mestizaje» y «barroco». Son figuras internas y alegorías conceptuales de una misma experiencia periférica, concebida en términos de una antropogénesis endogenadora. Por ello Roig (2009 a) reconoce que el «mestizaje, fenómeno de endogenación con matices propios y generalizados en toda nuestra América, generó, dentro de sus limitaciones, aspectos creadores». Ello demostraría, al cabo, que «el producto de la mestización no es obra exclusiva del hombre considerado racialmente como ‘mestizo’, ni es este necesariamente el que ha movilizadado el estilo de endogenación al que nos estamos refiriendo, sino el hombre americano en general». De esta manera,

el llamado ‘estilo mestizo’ arquitectónico salió originariamente de manos de artistas indígenas y significa para nosotros uno de los momentos más interesantes de asimilación de una forma cultural exógena, ya fuera dentro de la influencia del primitivo arte romántico, ya del barroco posterior. (p. 65)

Por lo que este *momento de endogenación*, lo que está exhibiendo —siempre según Roig— es que el problema de la recepción, lo que hace, es poner en acción una dialéctica temporal de *transmutación axiológica mestizante*, dentro de una *figura cultural* de más vasto alcance. Roig (2009 a) añade que el

problema de la recepción del legado ha de ser analizado no solo desde el punto de vista de las formas receptoras, que van desde una primitiva acumulación hasta manifestaciones de

una endogenación creadora, sino asimismo atendiendo al proceso de organización de una memoria histórica. (p. 66)

Y así se pone de manifiesto en la idea de fases dialécticas procesuales que objetivan el tránsito integrador, precisamente, de la acumulación a la endogenación. Es Roig (2009 a) quien muestra que «el elemento exótico que mostraban las formas culturales originariamente acumuladas comenzó a ser interiorizado, dando lugar a modos primarios de endogenación», en virtud de lo cual, lo «creativo aparecerá en este complejo proceso cuando en medio de la situación general de dependencia, aparezca un sujeto que, utilizando las mismas formas culturales impuestas, ponga de manifiesto una transmutación de valores» (p. 64).

Esta interpretación es presidida por la tesis de que la recepción se configura en una integración progresiva de capas de recepción. Pues —señala concluyentemente Roig (2009 a)— toda «recepción es ejercida desde un acto receptivo anterior ya interiorizado que es constituyente del sujeto mismo» (p. 52). Sobre este punto, su análisis es preciso: distingue entre contenido receptado y sujeto receptor. Dato fenomenológico de la subjetividad activa, dilucidado desde la postulación antropológico-normativa conforme a la cual —propone Roig (2008 a)— mucho «más importante que lo que se recibe es quién lo recibe» (p. 52).

La fenomenología transcultural de la *Destrucción de las Indias* en las huellas de Fernando Ortiz

Al leer las palabras precedentes, uno no puede vencer la sensación de que para apreciar el concepto de recepción cultural periférica que elabora Roig es preciso situarse en el campo semántico de la teoría de la transculturación latinoamericana, como él mismo no dejará de hacerlo, desde el punto de vista de su explicitación terminológica, en el tramo final de su obra. No perdamos de vista, de momento, que esta comprensión arqueológico-temporal de la recepción periférica es vista como asimilación productora. Por lo tanto, si es necesario reconocer que las prácticas de apropiación de bienes simbólicos cobra la forma de una *endogenación creadora*, también que esta lógica cultural impulsa, conflictiva y trágicamente, las configuraciones de una memoria histórica de exterminios y emergencias, desgarros aniquiladores y liberaciones esperanzadas. En vistas de ello, Roig reúne motivos antropológico-históricos que le permiten mostrar flujos de sentido memorado —en el sentido de sistemáticamente recuperables y reconstruibles— que actúan a escala de profundidad temporal. Ello explica que este enfoque dialéctico termine por llevar a Roig a asociar su hipótesis de las «transmutaciones endógenas» con las formulaciones originales de Fernando Ortiz.

Es aquí donde entra en juego el elemento esencial: Roig no toma el concepto de transculturación de modo puramen-

te descriptivo, sino que lo dialectiza¹ genealógicamente como un operador interpretativo en el marco categorial de una experiencia reflexiva que llama «fenomenología de la *Destrucción de las Indias*» (Fernández Nadal, 2001, pp. 174-175). Dicho lema designa una figura dialéctica de auto-reconocimiento temporalmente estratificado, en la que se reconoce una dimensión originariamente *trágica*, fácticamente violenta. De modo que, según esto, el modelo arqueológico-conceptual de la «Destrucción de las Indias» dramatiza históricamente el proceso transmutador de las acumulaciones culturales endógenas. Y del mismo modo, la suposición de que este atributo trágico se manifiesta en el hecho de que la dinámica *aculturadora* está surcada de *conflictos y desgarramientos*, implica alegorizar una filosofía crítica de la historia, que no secunda sino más bien orienta la fenomenología —en el sentido de una genealogía de sedimentaciones móviles de temporalidad quebrantada que es preciso restituir reflexivamente— de la cultura periférica. Y sus tronchados o vulnerados anudamientos identitarios. Roig (2011 a) constata que la «búsqueda de rasgos culturales en el intento de encontrar los elementos que poseen capacidad generadora de identidad y autenticidad, parte del supuesto de una conflictividad en el seno mismo de la cultura». «Con razón Zea nos ha hablado de nuestro pensar como una *filosofía desgarramientos*», reconoce Roig, pues lo que confirma esta índo-

1 Aunque Roig esté menos interesado en crear instrumentos analíticos que en instalar una conciencia crítica, prefiere concluir que la cultura latinoamericana ha sido de yuxtaposiciones, pero también de asimilaciones. Bajo esta luz, Marcela Croce (2018) reconoce que en la imagen de la «dialéctica que maneja el sistema postulado por Roig arraigan las concepciones de 'transculturación' (que Rama extrapoló de la antropología) y de 'heterogeneidad' que Antonio Cornejo Polar instaló como modelo hermenéutico del cruce cultural entre sociedades indígenas y europeas» (p. 12).

le patética de «desgarramiento» procede de una «experiencia de ruptura que pareciera atravesar trágicamente toda nuestra historia y que explicaría ese sentimiento de frustración, decepción, destierro, desarraigo, exilio, expatriación y hasta de inferioridad» (p. 163).

Mirado de esta manera, comprobamos que la alegoría lascaiana de la *Destrucción de las Indias* repercute en la idea misma del filosofar latinoamericano que acuña Roig. Este es un hito significativo en su desenvolvimiento en el marco de la conceptualización de los procesos de transculturación. Pero también de su construcción de una representación del discurso teórico periférico dramatizado en la rememoración de la experiencia de lo trágico, cab. Genealógicamente, en tanto la Conquista entraña un trauma violento, ese piso inicial de sumisión y aniquilación de etnias preexistentes es un dato constitutivo de la propia autoconciencia narrativa del filosofar latinoamericano. Es por ello que a la hora de ubicar su punto de partida normativo no se puede hablar —indica (Roig, 2008 a)—, respecto del «Descubrimiento de América», ni de «encuentro de dos mundos» ni de «encuentro de dos culturas», pues estas expresiones ocultan «la desigualdad de relación entre los pretendidos ‘mundos’ y ‘culturas’, sometidos a lo contrario de lo que se quiere significar, a saber, la ‘aculturación’, fenómeno que en sus formas extremas llegó a los límites de ‘muerte cultural’ y, en tal sentido, de etnocidio» (Roig, 2008 a, p. 24). Debido a esto, el mensaje salvífico europeo (evangelizador/civilizador), enunciado en la lengua monocultural y dominadora del «Descubrimiento-Conquista» —explica Roig— es «intracultural y no de una cultura a otra distinta, cuyas poblaciones estarían en condiciones, a su vez, de recibirlo cuando fueran debidamente aculturizadas, es decir, transformadas, en contra de su voluntad, en sujetos receptores» (p. 30).

En tal contexto parece evidente que la categoría de *aculturación* se toma como sinónimo de *etnocidio*, y que el término *intracultural* es considerado, a su vez, como equivalente a *periférico*. Asido de esta retícula de categorías antropológicas, comienza Roig a desplegar su concepción de la estructura dialéctica de la historicidad latinoamericana, quizá en una discusión con Zea no siempre puesta en evidencia. Vemos, pues, que el maestro mendocino parece volver sobre sus pasos cuando señala (2011) que la «historia del saber que denominamos Filosofía Latinoamericana», comporta reconstruir un círculo productivo «de comienzos y recomienzos, lanzamientos y relanzamientos», desplegando metodológicamente de una «historiografía que se desplaza a lo largo de momentos episódicos» o «momentos rupturales». Dichos *recomienzos* —apunta Roig en una nueva implicación conceptual de esta recurrencia temática—, se organizan «sobre una denuncia de hechos que afectan la continuidad de nuestra propia *sujetividad*», circundando reflexivamente «situaciones rupturales profundas y largas que actúan de modo constante ahondando la ruptura que las define», lo cual «nos obliga a hacer una especie de fenomenología de la ruptura en la que tendremos que poner como ‘figura’ (*Gestalt*) que expresa nuestro punto de partida, a la que el Padre Las Casas denominó ‘Destrucción de las Indias’», puesto que después «de esa destrucción originaria se han producido infinitas destrucciones, unas persistentes y proteicas, producidas en nuestras relaciones con los sucesivos imperialismos, otras cortantes y sangrientas que han hecho desaparecer generaciones enteras y que no son por cierto ajenas a aquella» (p. 164).

No se ha de insistir lo suficiente en el hecho de que esta condición *trágico-agonal*, que Roig termina por asumir en sus escritos que son posteriores a la caída de los regímenes dictatoriales —militares o cívicos— en su país y en el resto del

continente, viene acuñada sobre el ominoso trasfondo de las experiencias genocidas de los Estados represores. Sin semejante «referente» tan dramáticamente ostensible, toda su antropología hermenéutica flotaría en el aire. Otro tanto puede decirse respecto a su recepción de la teoría transcultural de Fernando Ortiz, precisamente releída a la luz de este drama de temporalidad. Por lo demás, es sumamente importante aquí recordar que la recepción del concepto de «transculturación» supone en Roig una tematización de la genealogía arqueológica de la violencia política y social tal como esta atraviesa íntegramente la historia del continente, desde la Conquista hasta el siglo xx. En efecto, cuando Roig (2011) destaca el hecho de que «hemos sido destruidos y nos hemos destruido y lo que se ha construido ha sido sobre el dolor», a la vez advierte que «Fernando Ortiz en su siempre deslumbrante libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, nos ha presentado de modo elocuente el proceso al que nos estamos refiriendo» (p. 165).

El proceso el que se refiere Roig es ni más ni menos que el de la «transculturación» *latinoamericana*. No a la «transculturación» como un invariante antropológico o universal transhistórico, susceptible de solaparse o diluirse en parientes conceptuales como los de «mestizaje» e «hibridez». De aquí la centralidad concedida al aporte fundacional de Fernando Ortiz. Sin negar esta dimensión, constatamos que es Roig entonces, desde el punto de vista de la experiencia ibérico-colonial y nacional poscolonial, quien sostiene (2011) que en América Latina se puede «hablar de un ‘partir de cero’, cifra que lo es y plenamente siempre respecto de un sujeto que es negado en su *sujetividad*», pero solo en relación con «un ‘grado cero socio-histórico’ que es aquel en el que queda una sociedad humana cuando sufre la catástrofe que Fernando Ortiz ha caracterizado como ‘huracán cultural’». Pues, en efecto, si ello

implica descubrir «una ‘desculturalización’ que ‘arranca de cuajo’ las instituciones de los pueblos y ‘destroza sus vidas’», es preciso asumir que «hay en estos trágicos fenómenos de los que nacieron nuestras naciones, grados diversos de desgarramiento y desarraigo» (p. 165).

A propósito de lo cual advierte que en la primera fase de contacto cultural asistimos a una *desculturación* trágica de los pueblos conquistados. Sin embargo —sigue reconstruyendo Roig (2011)—, en una segunda fase, «junto con la ‘desculturación’ se produce el fenómeno de la ‘inculturación’ o de imposición de nuevas instituciones, pautas y símbolos, hecho que supone una tarea de violencia sorda y prolongada» (p. 165).

El proceso transculturador experimenta, a su vez, una tercera fase. Pues —continúa Roig (2011)— hasta «como categoría que se encuentra en germen en el momento primero y que adquiere cada vez más fuerza en la etapa de ‘inculturación’, se da la apropiación creadora y superadora», cuando propiamente «nace una cultura». Y es precisamente a este hecho al que «le denomina Ortiz, en categoría que él crea y considera un aporte suyo, la ‘transculturación’» (p. 165).

Particularmente significativo es que Roig recupere el concepto de «transculturación» como una tercera fase dialéctica que presupone diacrónica y sincrónicamente los momentos de *desculturación* e *inculturación*. Al punto que unirá, en sus respectivos alcances, la fase creadora de inculturación con la de transculturación. Esto lo reconoce Roig de buen grado, en una suerte de confirmación de afinidad electiva por retrospectión, al indicar que si él mismo propuso en su momento de hablar de «un permanente juego de acumulación y endogenación», obviamente se las puede expresar, también «con las categorías de Ortiz, de *inculturación-transculturación*», favoreciendo así una conceptualización que se

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

Añadamos una nota más a esta concepción de la *dialéctica transculturadora* latinoamericana, para mí crucial en el pensamiento roigiano. Es también una visión trágica la que preside su comprensión del concepto de *mestizaje*, al cabo tributario del paradigma transculturador. Puesto que, de acuerdo con Roig, a la hora de abordar este concepto, debemos tener en cuenta que hay una ideología del mestizaje que ha llegado a ser principio identitario nacional-estatal en algunos países, como el caso de México. En particular ello sucede con el mesianismo mestizo de José Vasconcelos, quien destinaba a América como la tierra de una superior fusión de razas ecuménicas. Sin embargo, el filósofo argentino está interesado más bien en la connotación antropológica y cultural de este término —siempre resemantizable—, tan determinante en la historia del pensamiento latinoamericano del siglo xx. En sus palabras (2004 a), la «categoría de 'mestizaje cultural', o el mestizaje entendido como fenómeno primariamente cultural, desplaza a la categoría de 'mestizo' definido por sus rasgos físicos y lo define en función de su inserción social y cultural en una sociedad determinada», con lo que el sentido de la idea de «mestizaje se amplía y abarca la totalidad de la población de nuestra América, tanto la originaria como la trasplantada». De ello resulta que, quiéranlo o no —advierte Roig—, por ejemplo, son «mestizos los argentinos que inventaron el mito de que eran 'europeos' (para limpiarse tal vez la mala conciencia 'mestiza' o de seres sumergidos en un continente

‘de segunda’ y, tal vez, menos, expulsados de la Europa mítica)». Del mismo modo, la

«población quichua (usamos el término siguiendo la tradición ecuatoriana) que ocupa todavía el antiguo Tahuantinsuyu es mestiza culturalmente y, a medida que vaya incorporándose a formas de modernización (como lo quería Mariátegui), lo será más marcadamente y sin dejar de ser quichua»,

Pues todo esto confirma que «el universo mestizo es de una multifacética pluralidad y dinamicidad. (pp. 167-168)

Salta a la vista que uno no se escapa fácilmente de las implicaciones no solo conservadoras y esencialistas, sino aun racistas del concepto de *mestizaje*. Debe uno mostrarse precavido, como mínimo. Sin embargo, es Roig quien recupera las connotaciones pluralistas, abiertas e incluso denunciadoras del término —precisamente frente a estrategias ideológicas de blanquización racial—, cuya función crítica es patente en el contexto *argentino*, si no lo fuera menos que en el ámbito mexicano o peruano. ¿No sería la irritada derogación de la metáfora conceptual del «mestizaje», hecha en nombre de las múltiples y proliferantes heterogeneidades de las etnicidades y las corporalidades, un acto hermenéuticamente tan autoritario —ningún mestizaje, solo heterogeneidad— como su instrumentación estatista y homogeneizante, que acaso la solicita secretamente como su contracara?

La experiencia trágica de las Madres de Plaza de Mayo como forma de una nueva eticidad

Sobre el trasfondo rememorante que proporciona la forma la fenomenología de la *transculturación*, es pertinente retomar la recodificación liberacionista/latinoamericanista del mito de Antígona. En su función alegórica, el son figural que ruge en la trama narrativa periférica, radica en su ser antropógenamente *mujer*. De ahí que la condición de género requiera determinar los alcances y límites emancipatorios del propio mito de Calibán, antropógenamente *varón*. Percatado de su límite androcéntrico, Roig advierte la necesidad, entonces, de introducir una nueva recodificación alegórica en el mito liberatorio latinoamericanista, operando un desplazamiento semántico del eje narrativo.

Esto no significa, empero, que el único requisito para la legitimación ético-política de la figura de Antígona sea su sustitución del mito calibanista. La intervención de la figura de Antígona como fase superior de la transculturación trágica no puede por ello suprimir la dialéctica de Calibán. Precisamente porque se trata de una dialéctica. O más modestamente, podemos hablar del juego de reversiones refractantes en que sus respectivas esferas de incidencia simbólica se hallan implicadas, intercambiándose temporalmente sin solaparse. Pues, si bien es cierto que Calibán aprendió el lenguaje del amo y lo transfiguró en herramienta de independencia y de autoafirmación, sin embargo, es ese mismo mito quien hizo muy

pronto de su victoria un uso estratégico de poder. Esto implicó alejarlo de su rebeldía originaria, aproximándolo de nuevo al antiguo amo, Próspero. A la eticidad del poder. Asistimos entonces a un Calibán fallido —una dialéctica frustrada o más precisamente, un sistema de contradicciones teleológicas rebajado a nudo de paradojas irresolubles—, acompañado por los «alados arieles» que inspirarían los discursos justificatorios que cambiaron un amo extranjero por un amo nativo —un amo europeo por un amo americano—, pues se encontraban no solo las etnias indígenas sometidas a la faena agrícola y minera; más se encontraba también, distribuida en todos los niveles sociales, la mujer, que continuó durante siglos llevando la carga de su feminidad. De modo que, según esto, si Calibán supo demostrar que no era *feminoide*, un ser débil y pasivo, ello no desmiente el hecho de que la mujer siguió representando las falencias de la debilidad y la pasividad dentro de la estructura de dominación propia de la antigua razón patriarcal, base sobre la que se ha organizado la eticidad identitaria hegemónica en América Latina. Ahora es la Mujer la condición oprimida requerida de *reversión liberadora*.

Las implicancias de este desplazamiento conceptual y topológico hacia la cuestión de la desigualdad de género —vista en su densidad histórico-ideológica—, conducen a Roig —no es menos cierto— a repensar y replantear la propia dialéctica de Calibán. Roig acude a entonces a sus lecturas del mundo clásico antiguo. Retoma así la distinción entre *eleuthería* y *apólysis*. Se trata de una diferencia categorial decisiva, con raíces semántico-conceptuales que se remontan a los orígenes argentinos de la Filosofía de la Liberación en sus esfuerzos teóricos a de deslinde conceptual. Por contrapartida, entonces, Roig relea la dialéctica dramática de Calibán mostrando cómo del reconocimiento de una concien-

cia por la otra se pasa, en la representación de Shakespeare, a una liberación del siervo que no consiste solo en interiorizar la libertad —*eleuthería*—, al modo estoico, sino en ejercer una libertad exterior, *desatamiento* —*apólysis*—; en América Latina no puede hablarse de dialéctica de una conciencia desventurada de raíz estoica. Antes bien —apunta Roig (2011 a)—, la «emergencia de Calibán generó dentro de nuestra modernidad, primero, la respuesta liberadora indígena, de cuyos inúmeros alzamientos fue símbolo Túpac Amaru y, luego, los movimientos independentistas criollos tanto del Continente como del Caribe». Modernidad periférica en donde nunca «la libertad fue entendida como libertad ‘interior’ de tipo estoico», ya que por entonces «se habló, muy ilustradamente, de ‘romper’ o ‘quebrar las cadenas’ que nos ataban a la dominación europea». Consiguientemente, quedó rebatida nuestra imagen inferiorizante originada en la filosofía de la historia hegeliana, pues semejante «visión negativa se relaciona, entre otras cosas, en la manera de ser ‘feminoide’ de Nuestra América», ya que «esa ‘madre húmeda y fecunda’ estaba a la espera del varón que había de fecundarla y ese varón llegó de donde únicamente podía llegar, de Europa» (p. 202).

He aquí una torsión figuracional y axiológica de consecuencias geohistóricas radicales. Su viraje eidético afecta el desplazamiento americano de la figura de Calibán en una nueva dirección semántica: la feminidad periférica revertida como *alegoría de la emergencia* de la voluntad emancipatoria nuestroamericana. Conforme a este vuelco centrado en la desigualdad de género en el avance crítico de su antropología hermenéutica, Roig incita a reconsiderar la representación machista que articula en lo profundo el ideario liberacionista del latinoamericanismo filosófico y social. Ondeando entre la sonoridad alegórica denunciacionista, el machismo ínsito en el

programa fundacional de la Filosofía de la Liberación no queda impunemente absuelto tras una espesura de categorías. Pues Roig — acaso catárticamente— demuestra que, si la realidad novomundista fue concebida, eurocéntricamente, como una feminidad pasiva sumida en el reino natural, es menester admitir que los liberadores americanos no cuestionaron esa imagen patriarcal. Levantarse contra esa condición femenina adjudicada por el Logos occidental era no cuestionar el imaginario machista que la estructuraba simbólicamente en su trama interna. Se trata, entonces, de realizar una «segunda decodificación» de la decodificación previa, originalmente patriarcal. De modo que, según esto, si Calibán supo demostrar que no era «feminoide» —un ser débil y sumiso—, al mismo tiempo —dice siempre Roig (2011 a)— «la mujer siguió siendo la expresión de debilidad y de pasividad dentro de la estructura de dominación propia de la antiquísima razón patriarcal sobre la que se ha organizado la eticidad de nuestros países hasta nuestros días» (p. 203).

Será oportuno detenerse, brevemente, en lo que podríamos considerar la tematización de un nuevo círculo fenomenológico de *alegoresis emergente*. Acuñada tropológicamente en la *simbólica liberadora latinoamericanista*. Que ahora concierne, en este nuevo plano reflexivo —que lo es, consecuentemente, autocrítico— a la decodificación de la *razón patriarcal*. Es interesante notar que, en este punto, Roig recupera la experiencia moral emergente del movimiento argentino de las Madres de Plaza de Mayo.

El aro de estanque metafórico que expande el círculo alegórico-emergente conferido a las Madres de Plaza de Mayo —en la dialéctica borrada de la desigualdad y violencia de género—, reacuña a su vez el linaje libertario americanista. Así, no obstante que las guerras de Independencia concluyeran en-

tre la Batalla de Ayacucho (1824) y la Guerra de Cuba contra España (1899), alega Roig —y que el movimiento de las Madres de Plaza de Mayo haya tenido lugar en las décadas de los setenta y ochenta del siglo xx—, lo cierto es que ello exhibe que en América Latina acontece el despliegue de la otra gran figura hegeliana, la del *Varón y la mujer*, y con ella la repetición y reformulación del mito de Antígona. Sucede que —denuncia Roig—Hegel se hizo cargo de la figura de Antígona sin cuestionar la condición femenina que aparece a sus ojos como un ente subordinado por naturaleza.

La indignación ante esta subalternización ontológica de la mujer y sus sinécdoques de genericidad —en la mentalidad de Occidente, de raíz aristotélica— es el fenómeno ideológico que acicatea moralmente la denuncia del filósofo periférico Roig. Pues, en efecto, Hegel —declara su indignado lector argentino— infunde en la imagen de Antígona el principio de la pura subjetividad. Al contrario, la objetividad de la universalidad culminante el Estado, responde a la racionalidad del varón. El caso es que Hegel —y con él una vasta tradición filosófica hegemónica—, explica Roig (2011 a), al

conflicto lo ve —y en esto no sin apartarse de la visión que expresa Sófocles y a través de él la viejísima racionalidad patriarcal— entre las leyes oscuras de la tierra (*tellus*) que se expresan a través del ser femenino y las claras, apolíneas y por eso mismo universales, del principio masculino.

Con semejante representación ontológica patriarcalista, la importante distinción establecida por el propio Hegel entre ‘moralidad’ y ‘eticidad’ o entre una moralidad subjetiva y otra objetiva, quedó sumergida en un nivel ideológico, en el más claro ejercicio de la función de ocultamiento», en tan-

to obstruye la percepción de «que las formas de subjetividad, que constituyen la ‘moralidad’ son tanto femeninas como masculinas», y con esto, «que no depende de la feminidad o de la masculinidad que podamos o no ponernos en lo universal», puesto que si

Antígona expresa la conflictividad entre lo subjetivo y lo objetivo de un modo tan patético, es porque ella, como tantos otros seres humanos, mujeres y varones, padecen formas de opresión y de discriminación en nombre de una ‘racionalidad’ pretendidamente universal con la que los sectores que detentan el poder regulan y establecen ese nivel que Hegel ha caracterizado como ‘eticidad’. (p. 207)

El contenido de universalidad de la tragedia sofoclea no excluye modos de singularización emergente en la modernidad periférica. Precisamente porque la experiencia moral de las Madres de Plaza de Mayo —considera Roig (2011 a) — demuestra que había «nacido un antiguo símbolo, mas, del mismo modo que Calibán significó una lectura distinta de la vieja figura de ‘el Amo y el esclavo’, ahora se trata, de la misma manera, de una lectura diversa de la tragedia sofoclea». De esta *lectura alegórico-emergente* de una fuente occidental, *Antígona*, surge desde la óptica de Roig que, «a diferencia de la heroína clásica, no se han encerrado en el cumplimiento de oscuras leyes de la tierra o de la naturaleza, sino en la lucha por una subjetividad creadora de una nueva eticidad» (p. 207).

Se aprecia que esta traslación de género en la genealogía de la moralidad latinoamericana capaz de definir una *nueva eticidad*, también se configura tropológicamente como una *alegoría de la emergencia*. Como anticipamos en su momento, desde la perspectiva que aquí se mantiene, queda justificada por

lo dicho que la estratigrafía arqueo-simbólica de esta retórica práctica lleva de la figura de la «Destrucción de las Indias» hasta la resistencia moral de las Madres de Plaza de Mayo en tanto *emergencia* de una *Antígona latinoamericana*. Con esta nueva con-figuración alegórica, Roig muestra que la *transculturación trágica* corta transversalmente los estratos semánticos de las acumulaciones endógenas de la historia cultural latinoamericana, reconduciendo el plano de su acontecer temporal hacia la gramática interna de sus operaciones culturales diferenciales. Precisamente el reenfoque de género de las recurrencias alegóricas arroja nueva luz sobre los estratos de temporalidad de la genealogía emergente que en nuestro autor principia con el mito de Calibán.

A esta relectura de cuño feminista hay que añadir la trasposición metafórica, propuesta por Roig, de la dictadura militar argentina en la figura de Creonte (Terán, 2006, pp. 177-178), conforme a los develamientos de las representaciones dicotómicas que instituyen los imaginarios ideológicos conflictivos de la historia local. Pues si *Antígona* (Muñoz, 2020, pp. 50-51), en contra de la voluntad del tirano, rindió culto al cadáver de su hermano condenado a ser destrozado por las aves de rapiña y negado de sepultura, las Madres de Plaza de Mayo arriesgaron su vida, incluso muchas de ellas siendo secuestradas y asesinadas, en su misma voluntad de ejercer ese culto a los seres queridos cuyo paradero se ignoraba y aún se ignora.

De todos modos, es necesario hacer notar aquí que cuando Roig habla de la decodificación *emergente* de las *Antígonas latinoamericanas*, además de trasponer figurativamente la racionalidad patriarcal que todavía lastra el mito de Calibán, amplía el cuadro meta-narrativo de la propia historia colonial y poscolonial. Un modo de exponerlo, por ejemplo, es cuando Roig advierte (Pinedo, 1998) que a lo largo de la historicidad

latinoamericana el símbolo «más sangriento, el más triste, el más lamentable de todos es ese símbolo que se conoce con el nombre de Destrucción de las Indias», pues nuestra «historia está signada por ese símbolo, como si cada tanto tiempo nuestras Indias fueran destruidas». Por ello mismo, este símbolo (o meta-símbolo, símbolo de símbolos) representa «la repetición de una figura trágica que la venimos arrastrando desde que la vio el Padre Las Casas, aquella *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que se transforma en una larguísima destrucción de la historia de las Indias», complementario del «problema de lo que significa Antígona como símbolo de la figura hegeliana del varón y la mujer». Esto significa dilucidar «de qué manera ese símbolo, Antígona, tal como aparece dentro de un pensamiento patriarcal, es o ha sido formulado por la mujer latinoamericana contemporánea», cuando ella «cumple la tarea de Antígona de exigir el enterramiento del cadáver de sus hijos y de sus hermanos, pero al mismo tiempo lo hace asumiendo políticamente la posición de mujer frente a la situación social imperante», tras lo cual «aparece una figura de Antígona reformulada, decodificada en lo que era primitivamente y resemantizada en un nuevo significado e incorporada como un nuevo símbolo dentro de nuestras luchas sociales en América Latina» (p. 309).

Si digo alegórico, me refiero predominantemente a lo que Roig designa «simbólico». Como anticipamos en su momento, desde la perspectiva que aquí se mantiene, queda justificada por lo dicho la presente tentativa de re-descripción conceptual que preserva el fundamento de moralidad ante proyecciones inmanentes del mismo campo semántico. Pues la tematización moral de las mediaciones entre género y mujer planteada por Roig tiene fundamentos arcaicos amerindios por su concepción de la Madre-Tierra. Esto significa según Roig (2008 d),

denunciar «la pérdida de una experiencia natural de pertenencia a la ‘madre tierra’, a la naturaleza», y por lo tanto «a nuestra corporeidad, así como a lo que hemos denominado ‘condición sexual’ de los seres humanos, de tanto peso y sentido como la ‘condición de lenguaje’». Se trata al fin de una

plenitud de vida con sus alegrías y sus penas, sus goces y sus dolores, una aceptación de nuestra compleja humanidad ajena completamente a la oposición ‘soma/sema’ de los griegos que olvidaron a Gaia y se refugiaron en el Olimpo es lo que está de trasfondo en aquella teología y antropología dual de los antiguos americanos. (pp. 12-13)

Como acabamos de ver, la relectura roigiana de *Antígona*, en tanto *alegoría de la emergencia* coloca en la escena teórica de la filosofía latinoamericana la función simbólica, a la vez catártica y transformadora, de la tragedia. La condición de lo trágico no es asimilada a un dato metafísico, sino tomada en su papel práctico de experiencia aleccionadora del conflicto entre moralidad y eticidad. Es un conflicto que fluye entre sus órdenes de normatividad diferenciados y enfrentados, a la vez que configura una simbólica «poética-patética» de la resistencia moral al poder. Forma parte de esto mismo el *pathos* poético surgido de las realizaciones del arte y de la cultura popular, reafirmadoras de la tradición *humanista* latinoamericana. Así, al comparar un poema del Che Guevara y el poema «Hay un niño en la calle», de Armando Tejada Gómez, Roig (2011 b) muestra que hay en ellos una misma mirada de lo humano, que «hace que los dos cantos sean poéticos, vale decir, compuestos libremente como obra de poesía y, a la vez, patéticos, en el sentido de activos en cuanto capaces de conmover, más allá de nuestra mera subjetividad». Lo decisivo aquí es que, pa-

ra Roig, esta «poética-patética» queda hincada en la historia que surge del padecer de las oprimidas y los oprimidos. Esto significa que la «poética-patética se constituye de este modo en un humanismo, suficientemente crítico, por lo mismo que es fuertemente autocrítico en cuanto ejerce aquella mirada de lo social, de lo humano ‘desde abajo’» (p. 28).

Una lectura atenta, sin embargo, muestra el exacto alcance de esta aseveración. La posición de una estética que remonta *lo humano desde abajo* revalida la simbólica trágica de la experiencia cotidiana latinoamericana. Tomando el paradigma de la poética trágica clásica, Roig pretende re-leer una forma de sabiduría práctica inspirada en el clasicismo griego, readecuada al mundo vital de la historia latinoamericana, transido de peripecias funestas y frustraciones periódicas. Pues si aquí Antígona es la máxima *alegoría* de la *moralidad emergente contra la eticidad del poder*, ahora podemos poner esta figura en correlación con la crítica de las filosofías de la historia.

**Excursus. Ricardo Salas Astráin y Zulma Palermo:
dos recepciones de la obra de Roig en clave
hermenéutica**

El puesto de la Hermenéutica en el rearme categorial

La entrada «Hermenéutica» forma parte del léxico conceptual del *Diccionario del Pensamiento Alternativo* coordinado por Arturo Roig y Hugo Biagini. El término está a cargo de Ricardo Salas Astraín, quien intenta situar los rasgos básicos que perfilan la torsión latinoamericanista de la Hermenéutica filosófica. Percibe en ese vuelco una clara manifestación de su fuerza de efectucción sociocultural y política. De acuerdo con su narrativa, la hermenéutica constituye un vasto movimiento teórico que reafirma el cuestionamiento del cientificismo o positivismo, reestableciendo la validez de la racionalidad de los sentidos y las acciones ligadas a los espacios histórico-culturales concretos. A través de esta operación, comprensiva y contextualista, la Hermenéutica reconoce la importancia del análisis del mundo de lo *imaginario*, pues los diferentes sistemas simbólicos y práxicos de los mundos de la vida, se vuelven relevantes para dar cuenta de la diversidad cultural, así como de las múltiples formas de resistencia que generan las comunidades históricas. La Hermenéutica latinoamericana, señala el filósofo chileno, es una forma de Pensamiento Alternativo en virtud de su inalienable contenido *político*. Desde este punto de vista, la Hermenéutica proporciona un apoyo teórico que comparece ante las especificidades de las diversas sociedades humanas de la periferia, rompiendo con una lectura unilate-

ral que favorece una mirada desde los centros metropolitanos. De acuerdo con Salas Astraín (2008), «la hermenéutica puede ser ubicada dentro de las filosofías críticas, cuestionadoras del provincianismo europeísta», pues sirve de base a

una auténtica filosofía intercultural, que permite romper con una visión monológica predominante en el occidentalismo, demostrando la riqueza de los diversos *logoi* presentes en las múltiples y plurales culturas de la humanidad, relevando la fuerza semántica de las culturas no occidentales. (p. 254)

No deja de ser interesante que Salas Astraín eleve a rango de Teoría Crítica a la Hermenéutica filosófica practicada en América Latina. El filósofo chileno sugiere entonces que la «principal innovación de la hermenéutica latinoamericana radica en la asunción positiva de los valores de los mundos de vida que son la base de las culturas autóctonas y populares, para dar cuenta de otros estilos existenciales, diferentes de la racionalidad predominante». De ello se obtiene que esta «lógica subyacente integra la búsqueda permanente de nuestras identidades plurales y mestizas». Para Salas Astraín (2008), en suma, «la hermenéutica latinoamericana forma parte de un pensamiento crítico en tanto constituye una particular manera de cuestionar las ideologías hegemónicas liberales y elitistas para confluir en una perspectiva de pensamiento alternativo que asume el valor de las comunidades históricas y remite a las prácticas de los movimientos étnicos y sociales» (p. 256).

El aspecto hermenéutico de la ética intercultural latinoamericana que recupera Salas Astraín se centra en la facticidad de las formas de vida de las actuales sociedades pluricéntricas y globalizadas. En este marco emergen los rasgos simultáneos de la universalización, la diferencia y la conflictividad. El filó-

sofo chileno apunta que la hermenéutica latinoamericana ha desarrollado análisis específicos que le han permitido avanzar en una teoría hermenéutica de la identidad narrativa, adecuada a la hora de abordar la dimensión moral. Asimismo, Salas Astraín señala (2005) que la

cuestión ética que nos lega la discusión de la modernidad tiene que ver no solo con la legitimidad de la empresa conquistadora, sino sobre todo del tipo de conciencia trizada en la que se ha forjado el sujeto latinoamericano, particularmente en el propio discurso mestizo,

Lo que conduce a que «frente a la propuesta de una comunidad ideal de comunicación supuesta por la ética de la discusión, se plantea inmediatamente una referencia a las comunidades reales de vida», en tanto estas participan de «sociedades en las que coexisten bienes plurales que se enfrentan en el seno de las modernidades latinoamericanas». Es por ello que dentro de «la perspectiva histórico-hermenéutica cabría diferenciar los tipos de planteamientos que, manteniendo un esfuerzo por precisar el *ethos* latinoamericano, tienen claras diferencias teóricas y terminológicas, y que se podrían esquematizar en dos tipos de hermenéutica». Pues, si por un lado, está el «planteamiento hermenéutico particularmente basado en las tradiciones simbólico-religiosas de las comunidades humanas», a la vez, por el otro lado, hay un «planteamiento vinculado a las tradiciones de lucha de los movimientos y sujetos históricos que caracterizan la historia latinoamericana» (p. 99).

Nos interesa este segundo aspecto por las implicaciones que tiene para la lectura de Roig propuesta por Salas Astraín. Pues el filósofo chileno destaca (2005) del maestro argentino

su concepción de «un sujeto plural que va adquiriendo conciencia en medio no de conflictos meramente axiológico-culturales, sino siempre de la afirmación de la dignidad humana en medio de la conflictividad que caracteriza la vida social», pues considera que en «Roig la cuestión del análisis de los discursos en su carga valorativa», supone a su vez la elaboración de una «teoría de la discursividad que le permite plantear los aspectos axiológicos de toda simbólica y narratividad» (p. 132).

Más importante aún, Salas Astraín analiza de un modo novedoso y estimulante el modo en que Roig consigue mantener un vínculo entre las ciencias del lenguaje y una teoría de la ideología, explicando de qué modo los discursos y los símbolos tienen una capacidad de mostrar y de ocultar determinados aspectos de la realidad, ya que los signos norman y pesan por su valor. Con ello Salas Astraín reconoce (2005) que en

innumerables textos, Roig vuelve sobre la noción fundamental del *a priori* antropológico que hunde sus raíces en una lectura de Hegel leído en contra de sí mismo, que le permite articular su teoría de la moral de la protesta en contra de las eticidades dominantes,

Pues para «Roig, los procesos de la constitución de las subjetividades sociales emergentes en América Latina», se sostienen en una «experiencia socio-histórica de lucha, que cuestionan todas las modalidades de poder inherentes a la eticidad, que son siempre deudoras de una forma a-crítica de concebir una cultura determinada». Queda «claro desde el inicio que esta propuesta de Roig es crítica de todo pensamiento que afirme valores identitarios arqueológicos, de la dimensión *ctónica*, posición representada por Kusch», dado que las «morales de la protesta son siempre expresiones heterodoxas e ideológicas

que se han desarrollado dentro de la normal conflictividad social de los procesos emancipatorios latinoamericanos» (132).

Se puede observar que, al reconfigurar la Hermenéutica en términos de filosofía intercultural, Salas Astraín prosigue en sus propios términos el proyecto de la moral de la emergencia de Roig. Reafirma así la posición enunciativa periférica del pensamiento alternativo y emergente. Para ello se sitúa en el contexto de lo que el filósofo chileno llama (2007) las «sociedades históricamente des-centradas y des-iguales», desde cuyo punto de vista es posible interrogar «qué relevancia puede poseer un paradigma plural para proyectar la fuerza de las tradiciones históricas y valóricas de los pueblos más allá del colonialismo». Dentro del horizonte normativo poscolonial, pues, el filósofo chileno considera necesario formular preguntas específicas para «un intelectual-hermeneuta, que plantea el diálogo de eticidades en contextos culturales», el cual

surge no tanto de los estudios culturales ni de las teorías post-coloniales que actualizan una crítica de los sistemas desde una filosofía del lenguaje y de la diferencia, sino que brotan desde la interacción de las eticidades de los mundos de vida y de las prácticas sociales.

Para este enfoque hermenéutico —precisa Salas Astraín—, no se «trata tanto de los textos, sino de los contextos, menos juego interno de diferencias y más tensiones entre diferencias e identidades». Esto es lo que habilita la perspectiva de un programa de filosofía intercultural cuya resistencia al neoliberalismo repercute en un modo de intervención teórica que «no conduce necesariamente al desmontaje conceptual, a un estallido categorial sin forma, a una pura ebullición de interpretaciones que llevarían al escepticismo en lo teórico y a la desmo-

vilización en lo práctico». Conforme a este deslinde, el filósofo chileno sostiene que se trata de avanzar en el «proceso intelectual y político de un ‘rearme categorial’ de lo latinoamericano como lo preconiza Roig, que cuestione el inmovilismo en el plano de la acción cultural en tiempos de desencantamiento neoliberal» (p. 4).

Es pertinente notar aquí el modo en que Salas Astraín contextualiza esta discusión desde el *locus* enunciativo de la *modernidad periférica transcultural*. Desde su perspectiva, la dinámica de la discusión identitaria presentada por los estudios culturales y la postmodernidad no agota las formas de considerar el juego dinámico de los valores, prácticas y tradiciones que intervienen en el interior, dice, de las modernidades periféricas latinoamericanas. Antes bien, estima que van emergiendo temas nuevos, por ejemplo, mediáticos, a través de los cuales se avanza en un proceso que todavía está en tensión con la des-estructuración de la cultura tradicional predominante. En este sentido, no se trata solo de fragmentación posmoderna, sino, antes bien, de resistencias de las culturas históricamente silenciadas por los procesos hegemónicos, tales como los procesos emergentes que siguen activos en los modos de vida de las comunidades indígenas, afroamericanos, de los antiguos y los nuevos pobres, etc. En este contexto periférico latinoamericano, el filósofo chileno intenta determinar el alcance del prefijo «inter». Desde su punto de vista (2007), el término logra expresar que la inter-culturalidad define «una categoría que permite dar cuenta del modo de contacto —que puede ser simétrico o asimétrico— de las culturas». Ello demuestra que hay «una prevención en la dimensión del ‘inter’, que supera las limitaciones de las categorías de aculturación, transculturación y mestizaje, que frecuentemente presuponen una indicación semántica del tipo de absorción evolutiva», pues

desde sus orígenes, las culturas mestizas latinoamericanas son parte de concepciones y valores contrapuestos: de los indígenas, de los conquistadores, de los colonizadores y de lo que somos parte de esta larga historia de ciclos humanos vitales, los que han condicionado las formas de ser, de parecer y de valorar nuestro ser latinos periféricos. (pp. 10-13)

Hermenéutica en la antropogénesis orillera

La crítica argentina Zulma Palermo recupera la moral emergente de Roig en términos de teoría literaria comparatista. Su estrategia de fundamentación radicalmente *contextual* no deja de remitir al horizonte normativo de la moralidad de la protesta. Efectivamente, tras declarar su adscripción a «la descolonización cultural como proyecto político y práctica de una ética del conocer», Zulma Palermo considera (2005) que es este el proyecto que «perfila el filósofo argentino, Roig, en cuya Ética del poder y moralidad de la protesta (2002)», en tanto allí «se expone el largo proceso de construcción de una axiología situada en la búsqueda de la ‘dignidad humana’ en situaciones de ‘emergencia’». Roig reconoce la «*antropogénesis* asentada en una concepción hegeliana de la historia pero ‘desidealizada’, ontologizada», capaz de producir «el paso del ‘para sí’ abstracto a un ‘nosotros’ situado en la realidad empírica de la cultura latinoamericana» (p. 58).

Situada epistémica, literaria y éticamente *desde la otra orilla*, la sureña, Zulma Palermo retoma el planteo filosófico de Roig en la medida en que este le permite justificar antropológicamente su giro metodológico y normativo contextualista. Esta autora aprecia (2005) de Roig la posibilidad de introducir un desplazamiento conceptual fundamental, que revela cómo «la lucha por la libertad adquiere nueva dimensión ya que el ‘origen’ histórico del sujeto latinoamericano se localiza en el mo-

mento en el que es constituido como 'otro' por la relación que impone el poder colonial». Según su lectura, el *para nosotros* que propone Roig «es un sujeto social, colectivo y concreto que aspira a liberarse de la alienación por la asunción responsable y consciente de su pasado y que se construye desde una actitud *solidaria* propia de las estructuras comunitarias de las culturas indígenas», de modo tal que en «el decurso de este posicionamiento se lee la huella decisiva de la filosofía de la liberación con el desarrollo de la teoría del colonialismo tanto externo como interno que hace posible la definición de una moral de la emergencia», en tanto esta adquiere «la forma de la protesta extendida a través de formas distintas, de distintos rostros a lo largo y lo ancho del sudcontinente y alcanza diferentes grados de violencia». Interpretativamente, en Roig, el análisis antropológico y semiótico se vuelve hacia las formas populares de la producción cultural para encontrar allí el funcionamiento del «discurso opresor», puesto que

es en las formas variadas y ricas del discurso popular que se expresa en los dichos, la canción, en el teatro satírico contemporáneo, en el cuento fantástico, en el chascarrillo, en todas las formas del arte 'folk' donde es posible ejercer una hermenéutica situada, una crítica productiva que haga legible esa moral de la emergencia. (p. 59)

Los que nos interesa subrayar ahora, es que, al menos en lo que atañe su perspectiva comparatista, Zulma Palermo percibe que la Moral de la Emergencia de Roig opera metodológicamente en términos de una *hermenéutica situada*. Con ello, Zulma Palermo inaugura una zona de lectura productiva de la filosofía de Roig. Dicho esto, sin embargo, cabe precisar que Zulma Palermo parece inspirarse más en la obra del crí-

tico peruano Antonio Cornejo-Polar; y más acá, en el crítico Walter Mignolo, que también lee en clave hermenéutica. En efecto, Zulma Palermo destaca como un hecho demostrativo que en el concepto de *heterogeneidad* acuñado originalmente por Antonio Cornejo-Polar, no se trata de desmontar analíticamente una entidad homogénea acerca de la cual predicar también de manera unívoca su significado, sino más bien de detectar la presencia de una «totalidad contradictoria» en la que interactúan múltiples subjetividades enunciativas. Ello requiere comprender que la cultura comporta una compleja heterogeneidad de discursos y de prácticas que circulan simultáneamente. Revela varios tiempos en un tiempo, varios horizontes de experiencia dentro de una formación geopolítica única, diversas formaciones étnico-culturales en su interior, etc. Por ello Cornejo-Polar encuentra que estas formas se manifiestan aún dentro de un mismo texto. En el ámbito de los estudios literarios comparados, el concepto de «heterogeneidad» —siempre según Zulma Palermo— permite analizar distintos niveles de contrastación que, partiendo de las circunscripciones más pequeñas, o descripciones locales, amplíen su campo hacia contextos regionales —ya sean estos nacionales o supranacionales e internacionales—, logrando así que estos diferentes circuitos o niveles exhiban la «totalidad» desde la «diferencia». Así, la pretendida unidad de la cultura latinoamericana se descubre, más bien, en un caleidoscopio cultural altamente complejo, tensionado por múltiples contradicciones. De acuerdo con esta perspectiva, la «heterogeneidad» propicia, según esta autora (2005) una estrategia de convergencia metodológica con ayuda de la cual poder responder a algunos de «los muchos requerimientos que reclama la construcción de procesos hermenéuticos adecuados a la diferencia cultural». Las articulaciones metodológicas her-

menéuticas del «comparatismo contrastivo», así, «se encuentran fundamentalmente ‘descentradas’, lingüística y culturalmente localizado *entre*, al menos, dos culturas, en ese *neplanta* que nombra el vocablo náhuatl», ya que «su definición se textualiza también en ese *entre dos*». De este modo, si «el estudio contrastivo ofrece una forma de aproximación pertinente al objeto de estudio (subjectividad heterogénea) por la coexistencia en él de varios procesos con diferentes grados y niveles de contacto», esto explicaría que «la interpretación de los sistemas así descriptos requiere ya no de una hermenéutica monotópica —según la que la comprensión es una y la misma sin distinguir las diferencias entre los sujetos culturales— sino de una hermenéutica pluritópica que parta de la pluralidad de tales sujetos buscando comprenderlos precisamente en sus diferencias». Nuevamente utilizando una categoría de Roig, Zulma Palermo propone «una *hermeneusis* —como sugiere Mignolo— que no busca ni se apoya en la ‘universalidad’ sino en la *diversidad*, en la heterogeneidad emergente de las muy distintas historias coloniales en toda la extensión de América Latina» (pp. 172-173).

Además de utilizar la muy sugestiva noción de *heterogeneidad emergente*, asimismo Zulma Palermo considera que es consustancial a la hermenéutica pluritópica el «pensar en lenguas» —tarea también propuesta por la topología enunciativa de Roig—, lo que implica colocar en simetría las distintas lenguas en uso sin establecer jerarquías de poder entre ellas. Según Zulma Palermo (2005), ello «abre la posibilidad de pensar y de interpretar desde la exterioridad del sistema central buscando los contactos entre las culturas por fuera de la dominancia colonial», pues así resulta «clara la relación contrastiva que puede realizarse hacia dentro de la misma nación y entre aquellas con horizontes de experiencia colonial aunque estos

sean disímiles». De similar manera, permite «pensar —entre otras— en las posibilidades que abre el estudio contrastivo entre la cultura hispánica, la caribeña y la lusitana en el subcontinente y, a la vez, con las culturas africanas, indias y árabes». Se advierte así que «la hermenéutica comparatística instaura una reciprocidad cultural, una interacción plural, que induce conocimiento a partir del contacto con otra(s) culturas(s)», puesto que el «comparatista, entonces, es un intérprete que, utilizando métodos y procedimientos pertinentes a los textos culturales y a los discursos sociales que lee, se localiza en el *entre* de las culturas y de sus producciones simbólicas que contrasta para colaborar en su comprensión» (Palermo, 2005, p. 175).

5. Ontología de lo posible. Esperanza desesperanzada y mundanidad alternativa

...la persistencia de un clima espiritual
generado por una tradición profunda
de liberación que atraviesa toda la
modernidad —la modernidad que
debemos rescatar— y que ha adquirido
entre nosotros un particular sentido.

(Roig, 2002 a, p.117)

El modo de la expectativa al despuntar el sol: de lo utópico como función antropológica

Hay algo que no quisiera pasar por alto, y es la importancia de la teoría antropológico-trascendental de la Utopía que elaborara Roig (Oviedo, 2012 a). Verdadero tópico de su obra para muchos de sus lectores —incluyéndome—, no es imperioso exponer semejante tema en todo su alcance. Me limitaré a acorderarlo en torno al hilo conductor hermenéutico.

Cabe recordar que para Roig la filosofía latinoamericana entraña un saber ectópico, mientras que la palabra-símbolo «Nuestra América» resemantiza la función utópica antropológico-trascendental, pues la *praxis* social de los sectores emergentes, que entablan una lucha por la constitución de nuevos constructos *subjetivos*, se orientan por los *a priori* o principios reguladores discursivos. Roig se esfuerza, pues, en mostrar que estas concreciones contextuales de lo que, previamente, son idealizaciones nominativas, encierran, sin embargo, una fuerza normativa vinculante que tiene como raíz fáctica las necesidades y su meta-necesidad reguladora y fundante: la dignidad del ente humano. Roig insiste con esto en sus propias advertencias al respecto. Por ejemplo, cuando refiere (2004 a) que «entendemos que podríamos ‘promover modos de pensar contextuales’, cuestión que nos ha preocupado desde un inicio y en función de la cual hemos desarrollado, entre otros esfuerzos teórico-prácticos, nuestra teoría el discurso» (p. 175).

No es innecesario también agregar que el método de los *planos contextuales*, en tanto despliegue hermenéutico de los *modos de pensar contextuales*, tiene uno de sus fundamentos antropológicos en la teoría de la utopía que construyera Roig, principalmente en los años ochenta. Como es bien sabido por sus intérpretes, la base de su formulación reside en distinguir la *función utópica* del *género utópico*. Más allá de su léxico conceptual singular, advertimos en esta construcción conceptual complementaria el despliegue de una forma de alegoresis.¹ En esta dimensión, remitida a las prefiguraciones anticipatorias de un *praxis* siempre ya abierta y contingente.

Según lo acabamos de insinuar, Roig redefine lo utópico partiendo de la idea de una *proyección simbólico discursiva* o *función de simbolización*. Esta función es la que genera específicamente lo «discursivo narrativo», incluyendo lo que puede ser considerado como «núcleo narrativo» —por encima de cualquier género literario— propio de cualquier manifestación textual. A ello Roig añade la dimensión específicamente pragmático-comunicativa, que asocia a lo que denomina *impulso de comunicación*, conato elocutivo que a su vez da lugar a un *discurso-misivo*. Pues Roig considera que no hay forma discursiva que no funcione como *mensaje*. De ahí la diferencia entre género y función, narratividad y anticipación. Este impulso comunicativo, articulado a otras funciones discursivas, cuando actúa —precisa Roig (1987)— junto a un «impulso de evasión», expresa esa ansia de ‘frontera’, de ‘periferia’, de ‘margin’ o, simplemente de

1 Retomo muy brevemente a Paul de Man cuando sostiene (1990) que la «relación entre los significados propio y literal de la alegoría, que pueden ser llamados ‘alegorema’ y ‘alegoresis’ respectivamente (tal como distinguimos entre ‘noema’ y ‘noesis’), no es tan solo una relación de no coincidencia», por que la «disonancia semántica va más allá» (p. 90).

‘más allá’ respecto de todas las formas opresivas que muestra la cotidianidad de determinados grupos sociales dentro de una comunidad», puesto que es desde allí que «se generan todas las múltiples formas del ‘discurso utópico’». (p. 21)

No se trata de un mero deseo de fuga. Las ansias utópicas vehiculan ya una forma de moral de la protesta. En un plano más profundo, ese estímulo anticipatorio pone en marcha vastos mecanismos de una productividad fantaseante y fuerzas imaginarias propias de una *función antropológica*. Tomo el término «función antropológica» de Karl Otto Apel, cuyo análisis de este aspecto es completamente congruente con el planteo roigiano, si es que no marca una de sus inspiraciones remotas. En cualquier caso, considero, desde las posiciones del propio Roig, fundamental la diferencia establecida por Apel entre función utópica antropológica y narrativa utópica anticipatoria. En efecto, es Apel quien —siguiendo a Ernst Bloch— distingue entre disposición antropológica anticipante y utopía ficcional, correlativa, en parte, a la más roigiana a la diferencia entre moralidad regulativa del discurso y representación semántico-hipotética del futuro. Bajo esta luz, la justificación de la intención utópica del hombre, en tanto «función antropológica», precisa de su distinción de la ética discursiva. Ya que la ética, similarmente a la utopía, parte de un *ideal* que ha de ser distinguido de la facticidad histórica. Empero no anticipa su imagen desiderativa o su contenido semántico, como si vehiculizara su expectación por medio de la representación de un mundo alternativo empíricamente asequible. En la ética solo rige su *idea regulativa*, cuya correspondencia bajo las condiciones empíricas puede alcanzarse tendencialmente, pero no puede suponerse nunca que será plenamente realizable. De acuerdo con el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación, todo aquel que argumenta seriamente —y antes ya todo aquel

que, en el sentido de la posible satisfacción de las pretensiones de validez, dialogue con otras personas—, tiene que suponer que están en cierto modo, contrafácticamente, satisfechas las condiciones de una comunidad ideal de comunicación o situación lingüística ideal. En fin, tiene que dar por cumplidas las condiciones y pretensiones pragmáticas de una *situación ideal de habla*. Con todo, hablamos de un invariante antropológico-lingüístico de la especie humana, jamás de un proyecto de poder para realizar el Bien en la Tierra. Así, para Apel (1999), el sujeto humano, en tanto ser hablante que tiene que compartir intersubjetivamente el sentido y la verdad, debe en todo momento «anticipar contrafácticamente una forma ideal de la comunicación y en esta medida, de la interacción social» (p. 179), más aceptando que semejante «suponer» contrario a los hechos dados es «constitutivo para la institución del discurso argumentativo», pues entraña la propia «necesidad antropológica fundamentable pragmático-trascendentalmente de la anticipación contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación para la formación argumentativa del consenso». En suma, si «con la anticipación necesariamente concebible del ideal está fundamentado, al mismo tiempo, el *deber* de la superación a largo plazo de la contradicción entre realidad e ideal», con todo, queda planteada la «demostración de una conexión interna entre razón comunicativa, ética y utopía como justificación de la indispensabilidad e irrenunciabilidad de la *función antropológica de la utopía*, es decir, de la *intención utópica* en el más amplio sentido de la palabra» (p. 179).

Tras apuntar la distancia de fondo entre facticidad y validez, Apel arroja luz sobre la dimensión antropológica de un funcionamiento empírico-trascendental de la aprehensión temporal futuroológica que en absoluto se reduce a una competencia comunicativa. Pero no sucedería cosa muy distinta en Roig cuando

propone detectar el «discurso político», explícito o implícito, que atraviesa la totalidad de las manifestaciones discursivas del lenguaje, o de los lenguajes que rigen la vida lingüística de una comunidad determinada. Para Roig (1987), efectivamente, las luchas y resistencias se diversifican en diversas formas discursivas, que así componen las «'políticas' de lo utópico», pero donde «lo político debe considerarse como una toma de posición en relación con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas». De aquí que pueda decirse que la función utópica es una función discursiva *antropológico-pragmática*. Pues —dice siempre Roig— por «'función' (*functio*) queremos hacer referencia a un tipo de actividad específica con la que podemos caracterizar el vivir cotidiano del ser humano y que resulta ser, inevitablemente, actividad tanto de la cotidianidad como del lenguaje entendido primariamente como 'lenguaje ordinario'» (p. 23).

Es importante mostrar precisamente cómo se constituye la diferencia lingüístico-política entre *género* y *función* del discurso utópico, porque revela la estructura de temporalidad que preside la apertura furizante del discurso filosófico latinoamericano en tanto *horizonte de alegorización* última. El tropo utópico puede siempre descifrarse como alegoresis de un futuro liberado, no escatológica sino antropológicamente esperanzado. Por cuanto Roig estima que, desde el punto de vista de su constitución epistemológica, la filosofía latinoamericana pretende instalarse en una noción de temporalidad abierta y sobre la base de un concepto de futuro que no sea repetición necesaria de lo dado. Temporalidad abierta inmanente que es también esperanza secularizada en tanto trascendencia en el más-acá. A propósito de lo cual, es preciso visibilizar el vínculo interno entre *praxis* moral y filosofía de la historia en términos *emergentes*. Roig hace mención (2008 a) a «la interrelación

transdiscursiva que se da entre esa Filosofía de la historia que hemos caracterizado como emergente y la Moral de la emergencia», pues en «ese filosofar acerca de lo histórico y esa narración de lo histórico que acompaña al filosofar, se da inevitablemente un contenido moral». Se puede por ello

remitir la contradicción y lucha que se dan en el plano discursivo entre Filosofía de la historia imperial y Filosofía de la historia emergente, como otro modo de ver la contradicción constante —tan constante como la conflictividad misma de la vida humana— entre *moralidad* (*Moralität*) y *eticidad* (*Sittlichkeit*),

Y que por ello, antes que «filosofía de la historia», deviene una «teoría crítica de la historia» (p. 223).

Más adelante insistiré en el espesor programático que posee en el horizonte del presente el pasaje identificado por Roig de la filosofía de la historia a la Teoría Crítica de la Historia. Conforme a esta perspectiva (2008 a), la «misión de la Filosofía Latinoamericana sería la de llevar adelante una ‘Teoría crítica de la Historia’ antes que una Filosofía de la historia», dado que se «encuentra dentro de su campo de interés, asimismo, el rescate de las manifestaciones que la Filosofía de la historia muestra entre nosotros y, de modo muy particular, la que hemos caracterizado como Filosofía de la historia emergente». Semejante *filosofía de la historia emergente* concebida en términos de *Teoría Crítica* contiene, asimismo y precisamente, una «teoría crítica del relato», en cuanto que la Historia, y de modo particular la Filosofía de la historia, comparten con otras formas de textualidad modos tropológicos del ser narrativo. Pero concretamente para Roig, en tanto *crítica de los relatos*, requiere una «diversidad de claves de lectura». Desde estas *claves hermenéuticas*, lo

crítico se ha de entender como un modo de mirar el discurso desde su función social, cuestión esta que no se nos abrirá con claridad si no nos apoyamos en la naturaleza narrativa que suponen de modo muy particular las filosofías de la historia.

Por consiguiente, la «crítica no consiste, en este caso, en la determinación de las condiciones subjetivas y formales que permitirían, dentro de una cierta tradición, establecer un objeto de conocimiento con validez científica», sino, más bien, considerar que «en relación con esa misma tradición, se aproxima a la pregunta por los principios *a priori* de la acción, vale decir, a la esfera de una razón práctica» (p. 224).

Como se puede apreciar, la idea de una *filosofía de la historia emergente*, junto con su *teoría crítica de los relatos*, se justifica para Roig en términos de una *praxis de lectura* cuyo fundamento filosófico estriba en su regulación por la razón práctica *alegóricamente figurada*. Ahora bien, con independencia del juicio que nos merezcan los supuestos neoformalistas crítico-ideológicos de raíz marxista que el filósofo argentino tributa con respecto al llamado «círculo de Bajtin» —en particular en la elusiva figura de Valentín Volóshinov—, nos interesa subrayar el primado que aquel le otorga, en su modelo de *praxis de lectura*, a la intención utópica, donde es clave la noción de «mundo» en tanto *apertura de futuridad*. Quiero decir con esto que la noción de *mundo* que propone Roig supone una *ontología de la posibilidad*, quizá más cercana a la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch que lo que las referencias explícitas de Roig autorizarían a inferir. Como fuere, mi hipótesis respecto al fuerte influjo blochiano en la filosofía de la historia emergente —*intentio lectoris*— pretende ser consecuente con la propia demolición analítica que Roig entabla de la gran narrativa hegeliana, en su caso, a la luz de presupuestos marxistas de

fondo y categorías más de superficie. Pues la desestabilización reflexivamente des-centradora de la filosofía occidentalista de la historia en tanto relato imperial eurocéntrico —falsamente universal e ideológicamente opresivo del sentido de la representación de la teleología axial tiempo/mundo—, ha sido una de las estrategias de autocomprensión narrativa determinantes de la construcción conceptual de la Filosofía de la Liberación, y, por cierto, de la filosofía del propio Roig desde sus comienzos latinoamericanistas. Una crítica tensada ontológicamente entre facticidad, posibilidad y contingencia. Es que —conforme a sus palabras (2008 a)— en el «juego constante entre necesidad y contingencia, nos abrimos a la tarea de dar sentido a la Historia», en la medida es que con tal juego «intentamos poner a la necesidad de nuestra parte y, a su vez, encauzar lo contingente desde un sistema de ideas reguladoras no ajena a un ejercicio de la función utópica» (p. 16).

Una de las grandes simbólicas hermenéuticamente orientadoras de las figuraciones emergentológicas de América Latina, en tal modo, es la que surge de lo que Roig llama «discurso de futuro». No es cuestión aquí de retomar un argumento muy conocido de Roig, sino de reenviarlo a lo que advierto como la fuerza referencial alegórica que estructura la imaginación utópico-trascendental a través de su concreción por parte del ente humano americano. Roig entiende por tal (2011 a) la «forma narrativa que juega un papel esencial dentro de la Filosofía Latinoamericana y que constituye uno de los temas relevantes dentro de su historiografía», pues, en efecto, «el estudio de nuestras utopías, por ejemplo, nos interesa en cuanto necesitamos saber cómo se ha ejercido aquel tipo de discurso entre nosotros o respecto a nosotros» (p. 111).

Suponiendo que los acoja, su principal objeto no dejará de ser por ello la imaginación utópica en sus rendimientos de

configuración identitaria. Se trata, pues, a la vez, de un proceso de autoconstitución del sujeto latinoamericano. Contra Hegel y su símbolo del búho, prosigue diciendo Roig (2011 a), «en relación muy estrecha con el discurso de futuro, se ha planteado la necesidad de crear su propia simbólica», ya que la «imagen del vuelo crepuscular encierra una determinada comprensión de la temporalidad», desde la cual, el «tiempo se nos presenta parcelado en grandes unidades, las que son algo así como el ‘lugar temporal’ o la ‘cronía’ que corresponde a un ‘mundo’, el que se realiza hasta llegar a su plenitud, dentro de sus propias coordenadas históricas». Empero, nuestro filósofo, ateniéndose «a la conocida distinción de Frege», dirá que «el ‘mundo’, como referente del discurso (*Bedeutung*), posee un modo de darse, un sentido (*Sinn*) que es justamente el de la apertura hacia la futuridad». Con semejante proyección alegórica, la «Filosofía Latinoamericana parte del presupuesto de la validez del discurso de futuro y, lógicamente, esa posición que es teórica tiene asimismo su expresión en la *praxis*», e «incide en la constitución de sus formas de saber histórico». Se trata, en suma, del «filosofar matinal de un proceso abierto y su símbolo es cualquiera de las aves canoras que pueblan nuestros campos y nos saludan cada mañana al despuntar el sol» (p. 114).

Y será sobre la base aportada por la identificación simbólica del ave canora matinal que la práctica comprometida del filósofo latinoamericanista configura una *alegoría de la emergencia*. Precisamente en la medida en que construye tropológicamente su apertura de temporalidad futurizadora, la simbólica latinoamericana acuñada por Roig porta la *función alegórica*, pragmático-normativamente intencionada, de un ideal regulativo *liberacionista*. Es en este marco que Roig reafirma (2002 a) «la persistencia de un clima espiritual generado por una tradición profunda de liberación que atraviesa toda la moderni-

dad —la modernidad que debemos rescatar— y que ha adquirido entre nosotros un particular sentido» (p. 117).

Atendiendo a esto último tal vez no sea inapropiado insistir en que hay una perseverante *ontología de la esperanza* a lo largo de toda la obra de Roig (Oviedo, 2020 a). Como mínimo, alcanzamos a divisar claros indicios de esta ontología de la espera, ya en su erudito estudio sobre Platón (Rochetti, 2020, p. 168). Dejando aparte su ardua exégesis filosófica y filológica, baste aquí consignar que aquello que Roig desde un primer momento postuló en su libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972), bien vale como lema conductor de su propia obra. «Filosofar es parar Platón ejercer un acto de libertad», escribe Roig al principiar su estudio, y es difícil no tentarse en sostener lo mismo del filósofo argentino. Más todavía, los ejes planteados inicialmente en su abordaje de Platón, a saber, el tema de *la experiencia como acto de libertad* —que comprende al capítulo primero—, y a continuación el tema de *la experiencia como expectativa* —que se desarrolla como capítulo segundo—, pueden verse como marcadores conceptuales y recurrencias temáticas de futuros desarrollos teóricos de su propio periplo travesía filosófica, ya incluso en sus senderos mendocinos, argentinos y latinoamericanos. Señalemos de paso que Roig nos muestra en su estudio la importancia que en los escritos platónicos posee la específica temporalidad de la psique, que la diferencia de las cosas, sumergidas en una temporalidad no abierta a ninguna expectativa. He aquí, pues, el motivo de la *temporalidad abierta* brotando de su elaborada hermenéutica platonista.

Expectativa y libertad modulan ontológicamente la experiencia intramundana del tiempo humano, acaso más aún bajo un firmamento despojado de divinidades. Sin dioses y entre las cosas, el ente humano ha de afrontar su destino, que es el

de gestarse a sí mismo libremente. También nos enseña Roig (1972 a) que, para Platón, «el hecho de descubrir lo fáctico como tal —que permite al hombre trascender el trato cotidiano con los entes y plantarse frente a ellos como sujeto— es de afirmación del hombre, de libertad». Lo mismo si reparamos en el momento en que explica que los «entes se nos muestran siempre parciales e incompletos, les falta siempre algo». Esto exige una doble aproximación, pues «por una parte, los entes aspiran a la total realización de su propia esencia», y por la otra, «nosotros tendemos a la total aprehensión intuitiva de la esencia en nuestro horizonte trascendental y ponemos al servicio de esta exigencia el recurso inagotable del diálogo», ya que «la función del *a-priori*», tal como opera en la «experiencia moral», revela que «Sócrates no está sentado esperando la cicuta por razones mecánicas y fortuitas, sino que está por motivos que ha elegido libremente», pues en su figura —moralmente alegórica— el «destino está decidido en virtud de su elección de lo mejor». En consecuencia, habría «un canon que si bien no se nos ofrece como ordenador al modo como sucede entre los entes físicos posee una fuerza reguladora de nuestra conducta», dado que si en «lo físico, el ‘mejor modo de ser’ nos permitiría dar con la razón necesaria de ser de una cosa», en «lo moral, el ‘mejor modo’ de ser da la razón ante la cual se decide mi voluntad». Pero, en ambos casos, «lo fáctico solo alcanza dignidad para nosotros a partir de un *a-priori* desde el cual se ejerce la función del sentido, por parte de un *sujeto* que lo *pone*», en cuanto todo «*a-priori* moral supone de modo evidente la estructura del hombre vista como totalidad y es frente a ella que se juega la libertad» (p. 40).

La experiencia de la «expectativa» en Platón, nos explica Roig en su denso y minucioso análisis de los Diálogos, atañe a la idea misma de la filosofía. La *expectativa*, precisa el maes-

tro mendocino (1972 a), «es un esperar en relación con el ver», pues esta «actitud expectante en efecto implica objetivamente algo respecto de lo cual se está a la mira y subjetivamente, un estar abierto al mirar, por donde la expectativa supone, si bien no siempre manifestamente, la *esperanza*». Pero si expectativa abierta y actitud esperanzada están anudadas sutilmente en el plano ontológico, también es preciso advertir que «el sentido que adquiere la expectativa depende del horizonte de comprensión de la realidad dentro de la cual nos sentimos inmersos». Asimismo, desde este *horizonte de comprensión*, «la experiencia originaria de la que parte toda la filosofía platónica», supone que «hay un horizonte de captación del ser, un campo abierto a una expectativa más próxima a nosotros mismos», por el cual el ser se manifiesta como «ser del ente», en tanto los «entes tienen parte del ser, y el hombre por su lado alcanza el sentido de aquellos gracias a la intuición de esa parcela del ser, la esencia de cada uno de los entes, en el nivel de la conciencia pura». Es cuando Platón distingue «ansiedad» y vaciedad respecto de la «repleción», o modo propio de la plenitud. Pues es posible para Roig demostrar que en los grados de la «diferencia ontológica» que acontece en la «ley de repleción» —posibilidad y predisposición, por parte del alma, de llenarse y colmarse—, se constituye el horizonte de la esperanza. Hay aquí una profunda determinación antropológica, pues «lo propiamente humano no consiste en aquello que nos es común con las bestias, sino en el asumir la realidad desde el preguntar por su sentido», y además porque «el mero tener no llena jamás la verdad» (p. 53).

Es importante también agregar que Roig avanza mucho en la tematización de esta fundamental determinación ontológico-antropológica —la expectativa—, que nos limitamos aquí a aludir apenas en relación con el *círculo hermenéutico* que forma

la siguiente secuencia conceptual: libertad-expectativa-temporalidad-esperanza-horizonte-interrogación-apertura.

Sin reanudar esa serie categorial, querría sí retener el hilo conductor de esta ontología de la esperanza que Roig funda desde su alegoresis platónica. Siempre en su *Platón*, Roig explica del deseo de estar repleto (1972 a), que la «repleción implica, pues, un modo propio de ser del alma, en función del cual se constituye como una estructura abierta, como naturaleza expectante», ya que existe «en nosotros el ansia de llenarnos, como existe una realidad con la cual nos hemos de llenar y que nos porta». Con Platón, así, Roig puede decir que el

ser humano se mueve entre el dolor provocado por el vacío y la alegría que provoca una expectativa esperanzada de llenarlo; o si no, por ese dolor que es el que causa nuestra vaciedad y nuestra desesperanza de alcanzar una plenitud; mas tanto aquella expectativa esperanzada como la desesperanza, supone la *esperanza* como forma misma del alma.

Asimismo, si mediante

la ciencia se participa de la esencia con el ejercicio de lo que tiene de mejor el alma, pero a la vez se siente el filósofo antiguo inmerso en el tiempo y tiene conciencia de estar mirando aquel ansiado orden absoluto desde su condición temporal,

Por lo que «*esperanza y temporalidad* vienen a ser ambos, modos formales del alma» (p. 54).

La *esperanza es un modo formal del alma*, escribía Roig en su hermenéutica platonista. De allí que no sería errado afirmar que en la base de una parte nada desdeñable de la propia filosofía roigiana, la idea que conecta internamente «*esperanza*»

y «temporalidad» resulta un modo ontológico-formal conductor. Tampoco es demasiado forzado reconocer que los pasajes referidos de su exégesis platónica permiten asistir a una constelación de motivos filosóficos fundamentales que han de ser luego incorporados y estilizados en la arquitectónica de su propia *antropología de la emergencia*. Así, pues, las nociones de a) una función moral «a priori», b) un impulso ontológico primario de perseverancia en el propio ser —*conatus*—, c) el reconocimiento de un horizonte de comprensión siempre ya operante en toda *praxis*, y d) un régimen de *temporalidad abierta* en la experiencia fáctica de los entes.

Tales motivos filosóficos están ya presentes en su estudio de 1972, cuando menos como en estado de escorzo, precisamente bajo la forma de una hermenéutica de los diálogos platónicos. En cualquier caso, lo que cabe poner de relieve aquí es que dichas categorías propenden a configurar una ontología activista del *sujeto*, concebido a partir de su intransferible experiencia de realización de la libertad y la dignidad. En consecuencia, de la *emergencia* ejercida como *liberación*, y de la *praxis* ética concebida filosóficamente como una «moral de la emergencia», que cabalga quijotesca sobre el lomo de la historia real de los sujetos latinoamericanos en sus experiencias de lucha. Así, pues, quien fuera un platonista humanista, declarará (2001 a) que su «intención es la de rescatar una tradición moral que se ha desarrollado en América Latina desde los inicios de su cultura y a la que denominamos ‘moral de la emergencia’», la cual no «se trata de una doctrina surgida al margen de los movimientos sociales, sino que ha sido fruto de ellos» (p. 69).

Esto a su vez reclama la presencia de la lectura que hacía Roig de un filósofo argentino parcialmente contemporáneo a él, pero de influjo decisivo en los orígenes argentinos de la

Filosofía de la Liberación: el cordobés Nimio de Anquín. Reparemos en el hecho de que la noción misma de *emergencia* es retomada por Roig a partir de su lectura crítica del enérgico filósofo cordobés, referida a la noción de «afirmación existencial del objeto». Precisamente Roig señala (1973 a) la presencia de «la noción de ‘emergencia’ del ente, entendida como un impulso espontáneo de este, fruto del juego azaroso de sus determinantes intrínsecos en el dominio de la contingencia» (p. 220).

Cuando Roig se pregunta, a través de su análisis de algunos de los escritos fundamentales de Nimio De Anquín, sobre un subsuelo del pensar americano, incorpora su tesis respecto de que el pensar americano supone la «naturaleza auroral» de América, distinta de la situación crepuscular europea. Esta condición «auroral», según Nimio de Anquín, no surge de una cuestión puramente histórica, sino básicamente ontológica, pues América es «alumbramiento» y «origineidad». Con todo, Roig no acepta esta noción ontológica sin precauciones ni matices. Admite menos lo originario que lo «nuevo», o la «originalidad» no desprovista de su remisión a la «historicidad». A Roig le interesa destacar en Nimio De Anquín (1973 a) la idea de que América «reúne los caracteres que todo ente muestra en el momento mismo de su emergencia desde el seno del Ser», donde su «estar emergiendo» -*Physis*- radica en «su propia emergencia o poder de alumbramiento». Si la implicancia primera de este planteo estriba en el rompimiento de la matriz de la filosofía de la historia hegeliana, Roig recoge y a la vez radicaliza la idea que América es un «ser histórico», aun «cuando su historia recién comience», pues «para el hombre no hay alteridad sino en la historia». Por ello, «la emergencia del Ser de América es un nacer dentro de la historia, es un estar ya en la historia y su ‘novedad’ radica exclu-

sivamente en su modo histórico inicial». Aquí lo decisivo es aprehender el «modo de mirar» del «ente emergente». Si el americano sería un «filosofar matinal», es porque a diferencia del *resultado* del Espíritu tras el cual emprende su vuelo el Búho, su «símbolo» consiste en que «la calandria inicia su canto a la madrugada», pues «no se encuentra sobre un retorno, o sobre un re-conocimiento, sino que es apertura antes de toda circularidad dialéctica, es no-compromiso que se llena con un mirar detenido cuanto más en la causalidad intrínseca de los entes». Para Roig, pues, se trata –alegóricamente– «de un abrir las puertas de la existencia, a lo contingente», tanto como de un «liberar a los entes de la opresión de su posible pasado», incorporándose, en su alteridad, «junto a las otras formas del saber de liberación» (p. 220).

Pero una vez establecido esto, hay que agregar que esta remisión a una estructura de temporalidad matinal cuyo modo ontológico originario es el de su expectación abridora de mundo, resitúa fácticamente la idealidad del horizonte regulativo de la humanidad considerada un fin en sí mismo. Pues no cabe pasar por alto que esta pretensión de universalidad *humanista* debe ser concretizada a partir de la «empiricidad» social e histórica latinoamericana. Como a esta altura ya debe ser evidente, Roig se esfuerza en demostrar que la universalidad de un mundo de los fines no es incompatible con la historicidad particular de los contextos cotidianos. Cuya exigencia de mediación entre particularidad y universalidad está en la base de su concepción programática misma del Humanismo Latinoamericano. Como lo dijimos más arriba, esta forma de reconfigurar el proyecto del *humanismo latinoamericano* establece una vía antropológica normativa centrada regulativamente en la idea de la *dignidad* como supremo bien universal. Partiendo de estas premisas antropológicas, Roig retiene programáticamente

(1973 a) la idea de que «el pensamiento latinoamericano, en lo que muestra de verdaderamente creador, se nos aparece cuestionando el discurso colonialista» (p. 79).

Sin embargo, el conato anticolonial del latinoamericanismo no se deja inspirar en Roig por redentorismos. El ingrediente crítico que estimula Roig en el plano filosófico-histórico estriba en la toma de distancia respecto de toda proyección escatológica o milenarista, y en su mostración de una historicidad latinoamericana transida de ciclos emergentes y contra-ciclos restauradores. Así como su preocupación como hermenauta semiótico fue la de comprender lo popular sin populismo —aspecto que retomo más abajo—, correlativamente y a nivel filosófico-histórico, podríamos decir que Roig fue un pensador comprensivo de las visiones salvíficas de la historia (por ejemplo, de las acuñadas en la Teología de la Liberación, con la cual, sin embargo, no quiso entablar diálogo más allá de su recepción de Ignacio Ellacuría), sin mesianismo político. Lo cual es reflejo en general de su aprensión respecto a toda forma de populismo político y cultural (al menos en el sentido caudillista y ethológico), de un lado, como respecto de los vanguardismos elitistas, del otro.

Esta tensión entre escatología secularizada y voluntad revolucionaria es quizá lo que está en la raíz política de su concepción antropológica del doble nivel de la utopía —como género narrativo y como función antropológica—, a fin de poder resignar el relato mesiánico en cuanto contenido semántico, sin clausurar por ello la proyección redentora —y aun apocalíptica— de un futuro de justicia social en tanto expectativa ética de valor regulativo en-la-historia. Su intento de preservar la instancia del «horizonte de posibilidades» —ya como función antropológica trascendental, ya como categoría de aprehensión temporal— y su ideal regulativo de humanización

—objetivado como textualidad narrativa— explica acaso la preocupación de nuestro filósofo por distinguir dos planos de constitución de la experiencia utópica. En tanto pone en cuestión el utopismo narrativo o relato de la «topía» futura (Aínsa, 2020, p. 18), Roig apunta a salvar la *función utópica*² anticipatoria de la condición humana en su dimensión pragmático-antropológica. Por ello Roig explica (1987) que la «vía que criticamos atiende más a los contenidos de las utopías —a su mera narratividad, diríamos— que a su función», lo que no quita que no sea «legítimo preguntarse por los contenidos confirmados como ‘tópicos’ dentro de una utopía», pero sabiendo que «solo podrá darse una respuesta acerca de lo que es realmente propio, si se atiende a la funcionalidad del ejercicio de la utopía». De modo que lo propio de lo utópico, entendido como función antropológica, estribaría en «un diverso modo de asumir la contingencia», a saber, en «la contingencia en la que se encuentra sumido el propio sujeto y que no es otra cosa que la experiencia de su historicidad». Desde este ángulo de visión, la «función utópica sería, pues, el modo como el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente» (p. 43).

Si lo utópico considerado no solo como un tópico narrativo de lo que se espera, sino conjuntamente como la función discursiva y antropológica que permite asumir —precisamen-

2 Aquí quiséramos poner a trasluz del planteo de Roig, si se nos permite a guisa de idea conductora, la tesis de Ernst Bloch (2004) respecto a que siempre lo «todavía no-consciente tiene que ser en su acto *consciente* y, por su contenido: *sabido*: como aurora aquí, y como algo alboral allí», como frontera a partir de la cual «la esperanza, ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia adelante, no aparezca» ya «solo como un mero movimiento circunstancial del ánimo, sino *conscientemente sabida*, como *función utópica*» (p. 181).

te más allá de cualquier horizonte tópico— la contingencia temporal de toda experiencia de proyección futurizante, se entiende por qué, para Roig, el contenido de relato o «topía», se dirime con referencia al modo en que a esas construcciones narrativas son inscritas en el plano de la categoría ontológica de *lo posible*. En consecuencia, ninguna narrativa puede clausurar la proyección utópica que le infunde vida, aun cuando se presente como reapropiación tópica de un «futuro sido» o *futuro anterior*. Este motivo insistente de su construcción filosófico-histórica preside sus análisis de las utopías, tanto teóricas como prácticas, de las tradiciones libertarias latinoamericanas. Por ello Roig (1987) cree que la

utopía es, retomando un viejo tema pascaliano, una ‘apuesta’ ejercida sobre la base de los términos que ofrece la topía y que los convierte, precisamente en eso, en los términos de una apuesta, pero que no dejan de tener su valor de objetividad,

Por lo que es preciso admitir que la

utopía de base, la que resume todo el pensamiento utópico en general, la liberación del hombre respecto de sus diversas formas de alienación, el nacimiento del ‘hombre nuevo’ que cada época emergente exige, se irá expresando con los andamiajes ideológicos propios de cada cultura, cada grupo humano, de cada tiempo.

Desde este punto de vista historicista —piensa Roig trasrocando la visión de Hegel bajo un arco temporal local que lo lleva de Simón Bolívar a Ernesto «Che» Guevara—, «América, tierra provocadora de lo utópico», es «asimismo de renacimiento de ellas, en esa marcha desde la utopía *para otro* ha-

cia la utopía *para sí* gestada en el seno de la vasta experiencia iberoamericana cuyos caminos siguen abiertos» (p. 64).

En un juego de hibridación cognoscitiva entre lo empírico y la trascendental, la experiencia de la *utopía para sí iberoamericana* funciona aquí como horizonte regulativo. Desde el punto de vista de su «futuro sido» revolucionario, Roig retoma de Martí la tesis de la «necesidad de una segunda independencia». Se trata ni más ni menos que de asumir el nombre de «Nuestra América» —para mí, el significante del alegorema— como topía léxica de una utopía reguladora, y por tanto, como sintagma performativo rector de su alegoresis de la *emergencia*. De ahí la dimensión agonal semántico-política que para nuestro filósofo adquiere el término «Nuestra América» (Santos Herceg, 2015 a, pp. 56-57).

Los nombres de nuestra América y sus proyectos de liberación

Es pertinente notar aquí que ya en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig se inscribe en la disputa semántico-política por los nombres de América Latina, también en clave de reafirmación del Humanismo por sobre la Escatología. Bajo esta primacía de lo inmanente por sobre lo trascendente, nuestro filósofo observa (2009 a) que

la historia de los nombres de nuestra América no se reduce a un problema de autodenominación, como, asimismo, que la inquietud por replanteárselo no es ni puede ser ajena a la cuestión de quién es el sujeto en nuestra América que puede autodenominarse,

Pues

el nombre que nos pongamos o el que aceptemos como ya puesto, solo adquirirá validez en relación con el proyecto de un sujeto histórico, que no será este o aquel individuo, que posea la capacidad de integrar una sociedad hasta ahora regida por la figura del señor y del siervo, del explotador y el explotado.

En esta lucha, en consecuencia, se comprende que «los nombres no valgan por sí mismos y que, en definitiva, el

que nos sirva para señalar nuestra autoafirmación y para autorreconocernos, será el que sea, potencial o actualmente, legitimado por aquel sujeto», pues la «historia de los nombres de nuestra América» es «la historia trágica de un proceso de humanización al cual debemos sumarnos», lo que «requiere un grado de conciencia histórica y consecuentemente una tarea de revaloración crítica del proceso de acumulación de memoria organizado a partir de los sucesivos proyectos de unidad», si es que «no nos queremos apartar de esa lucha por la humanización, cuando decimos, con el espíritu que hemos manifestado, ‘nosotros los latinoamericanos’» (p. 30).

De conformidad con esta alegoresis lexical, Roig se aboca a demostrar que la representación normativa que acoge en su semántica bifronte refigura la autorrealización práctico-histórica de la integración continental soberana como imperativo moral de humanización concreta. Esta disposición simbólica recorre ya —solo en apariencia paradójicamente— el ideario del primer independentismo americano de los Estados nacionales nacientes. Para re-comenzar este ideario, Roig acude a un lema concomitante, el del romántico *emancipación mental*, precisamente para exhibir la diferencia entre *independencia* y *emancipación*. Pero es significativo que nuestro filósofo ponga esta diferencia categorial sobre el trasfondo de un llamamiento a reanudar y reformular la «teoría de la dependencia». Este retorno a la Teoría de la Dependencia —central en la obra madura de Dussel—, confluirá en Roig bajo la consigna del «rearme categorial». Este concepto designa —Roig (2007)— un «programa de rescate de categorías impugnadas» que se erige frente a las nuevas formas del capitalismo global hegemónico. A este respecto, nuestro filósofo esgrime aquella categoría conductora que alentaba en sus escritos platónicos, cuando dice que no «debemos perder la esperanza de poner en marcha

formas de humanización aun en las peores condiciones históricas» (p. 31).

Vemos reaparecer, pues, la categoría de *esperanza* —o enunciado más ontológicamente, *expectativa*— que el humanista Roig eleva como un *son alegórico* anejo a toda experiencia emergente, entendida, asimismo, como alternativa utópica. Tanto más cuanto que el concepto mismo de pensamiento *alternativo* —también ha escrito Roig— se utopiza en forma de *esperanza* (Oviedo, 2016 a). Efectivamente, según Roig (2008 b), «más de una alternativa cumple una función utópica», en tanto las «utopías, cualquiera sea su grado de profundidad, son todas alternativas». En este marco «se trata de atender la humanidad de todo ser humano», emergiendo desde los «sectores que padecen hambre, enfermedades y muerte dentro de las sociedades en las que la dependencia no es ajena históricamente a formas de corrupción acumuladas», pero que «a través de su ‘esperanza desesperanzada’, ansían otro mundo», pues «entre las fisuras de sus formas propias de alienación surge la exigencia de una forma de mundanidad distinta de la que se halla vigente» (p. 11).

Esta *esperanza desesperanzada* por una *mundanidad alternativa* afecta también a los supuestos ontológicos que animan la configuración narrativa y tópica de la función utópica. Pues la propia Europa, indica Roig (1997 a), «llegó a ser plenamente lo que se entiende que es, recién cuando descubierto el Nuevo Mundo, conoció su ‘lugar’ en el globo terráqueo», aunque no meramente —solamente— como «un *topos* geográfico», pues si «Hegel colocó a América en sus *Lecciones de la Historia Universal* en el capítulo preliminar dedicado a la geografía», o sea, donde «América, dada su naturaleza, no podía ser otra cosa que un país de simple futuro, ya que carecía de un pasado», ello se debe a que «América para los europeos tuvo tradi-

cionalmente la magia de lo nuevo y, por eso mismo, la de un mundo 'fuera de la historia', o por lo menos en sus umbrales». Binariamente, así, «Europa ha sido entendida como el 'Viejo Mundo', alejado de la 'naturaleza' precisamente por ser un 'exceso de historia'» (p. 50).

La presunta condición geo-imaginaria de América indicaría, cifradamente, su rebajamiento ontológico. Por el contrario, Roig estima (1997 a) que la «utopía misma se organiza sobre el método platónico de proyección de realidades relativas e imperfectas, a un grado absoluto», en tanto «organiza el mundo de las Ideas». Sucede, entonces, que «la realidad americana, aun cuando extrañamente anticipada en el mundo clásico por Séneca, impuso un nuevo género utópico», con lo que aquel «mundo de ideas», convertido «ahora en 'mundo de ideales', no será referido a un *topos ouranos*, sino a un *topos* surgido en medio de los océanos de modo inesperado y asombroso: América» (p. 50).

Entendido de esta manera, el significado de la palabra-símbolo «América» denota el alegorema de un *topos geográfico* que a la vez connota la alegoresis de un *topos futuroológico*. Aquí está en juego la conceptualización de Roig de la topología de un *futuro sido* y a la vez posible, que, en la conciencia moderna —y esto incluye sus avatares en las periferias sureñas—, supone la explicitación de su componente *escatológico*, así como de su acontecer librado a una contingencia *trágica*. Sosteniendo la voluntad utópica en forma de una redención ya sin mesianismo. O, como lo ha denominado también Roig, sin «milenarismos». De cualquier modo, incita a reconsiderar las implicancias político-ideológicas del milenarismo en el umbral finisecular del siglo xx.

Comprobamos, entonces, que, a fines de la década del noventa, con ocasión de solicitársele una reflexión sobre el próxi-

mo cambio de siglo y de milenio, Roig supo indicar (1998) que «si pensamos en la fuerte carga simbólica que tiene el milenio, adquirido desde prácticas sociales muy profundas, tanto antiguas como recientes y apoyada, además, en una venerable tradición literaria, no podemos ignorar su mensaje escatológico». Y ello debido a que el *mensaje escatológico* «no solo es un mirar angustiado o esperanzado hacia un futuro dado en el tiempo, sino que lo es hacia un ‘más allá’ de todos los tiempos». Lo que exige preguntarse, pues, hasta qué punto «ese ésjatos que juega con una temporalidad que es y no es temporalidad, no se encuentra en la maraña simbólica del milenio de nuestros días». Es que esa tensión experiencial de una «temporalidad que es y no es», propia del horizonte escatológico a la vez que quiliástico, es también una tensión de clausuras y aperturas de un horizonte de posibilidades intramundanas, cuyo «milenario escondido», dice Roig, incorpora las «ansias tan legítimas de hacer del mundo un ‘mundo de la vida’», y para el cual «hay algo así como un ‘más allá’ de la historia dentro de la historia, como una escatología secularizada» (p. 228).

Es interesante notar el hecho de que, al iluminar la conexión entre temporalidad escatológica y experiencia trágica, Roig se valga —mas no sea al pasar— de la fuerza figurativa *alegórica* de la metafórica *apocalíptica*. Aun cuando no desarrolle sistemáticamente este aspecto, sí funciona como un elemento central de su comprensión de la historia moderna, entendida en sus episodios de «aceleración» temporal —propia de los grandes ciclos revolucionarios—, bíblicamente alegorizada. Roig señala (1998), efectivamente, que América Latina ha cargado «con una trágica experiencia de tiempos acelerados, de emergencias y de restauraciones, que han sido anuncios de nuevos tiempos o augurios de tiempos destemporalizados». Con esta distinción entre «tiempo acelerado» emergente —revoluciona-

rio— y «tiempo destemporalizado» —reaccionario—, nuestro filósofo se refiere concretamente a los *corsi e ricorsi* que signan la experiencia emancipatoria de los siglos XIX y XX,

marcada por etapas emergentes, expresadas en momentos agudos de aceleración del tiempo histórico: 1776, 1789, 1848 y 1917, todas ellas vividas desde nuestras propias aceleraciones de temporalidad y nuestras propias emergencias desde el Caribe y desde México al sur: 1804, 1824, 1898, 1911.

Entre estos cortes transversales de la *aceleración temporal emergente*, Roig a su vez identifica, en carácter de módulos dicotómicos de densidad histórica, a «esos ‘remansos’ terribles de la historia expresados en las sucesivas restauraciones llegadas en distintos tiempos, como si una dialéctica de pinzas gigantes jugara con nuestras vidas». Por ello enumera a los «grandes restauradores», que se «nos levantan cada vez como las plagas postreras del *Apocalipsis*: Fernando VII, Adolfo Thiers, Francisco Franco, Ronald Reagan y tantos otros nombres simbólicos que podríamos recordar» (p. 228).

Estos *nombres alegóricos* de temple trágico-apocalíptico, funcionan como marcadores temporales de las experiencias de frustración de los grandes proyectos emancipatorios, malogrados a manos de la reacción a lo largo de las distintas restauraciones conservadoras que jalonan el drama histórico de América Latina. Pero esta relación entre tragedia y escatología, cual hilo rojo que atraviesa las experiencias emergentes —revolucionarias—, a su vez requiere ser tematizada en términos de las *aprehensiones categoriales de la temporalidad* ontológicamente operantes. Pues a nivel filosófico-histórico, para Roig (1998), la temporalidad de la razón práctica moderna nunca es un proceso clausurado. Alerta así que

hay quienes sin preocuparse por los problemas epistemológicos que la aprehensión del devenir humano supone y sin importarles las cuestiones ontológicas de la 'naturaleza' de la historia, nos dicen que la historia tocó a su fin y que la narración histórica como lectura o interpretación de un pasado desde un comprometido presente-futuro ya no es posible porque los relatos han pasado a la historia. (p. 230)

Como se advierte, aquí está en juego un problema teórico fundamental, que Roig tematiza a partir de la necesidad de no abandonar lo que denomina la *narración histórica*, entendiendo por ello la lectura e interpretación de un pasado hecha desde un presente-futuro incardinado de compromiso. En consecuencia, Roig plantea (1998) que quienes postulan el «fin de la historia», en verdad «sí pretenden hacerse cargo de una historia, pero ella ha de ser la de un *continuum* sin sobresaltos, una temporalidad que nos ofrece una superficie lisa, regulada por unas leyes que gracias a renunciar a mediar los hechos históricos con nuestra demoníaca voluntad, acabarán en una armonía ya visible en el horizonte, un *ésjatos* casi providencial», pues así se ocluye e invisibiliza «aquella constitución de sujetos sociales y políticos emergentes que acaban escribiendo 'otra historia' ajena a continuidades y regularidades», de la que «no podemos escribir una filosofía de la historia, pero sí podremos relatarla en todo lo que nos muestra de contingencias», pues «si la historia estuviera regida por una lógica ajena a lo contingente, no tendría lugar el ejercicio de la voluntad de los seres humanos» (p. 230).

Es notorio que la alegoresis utópica latinoamericanista construida práctico-moralmente por Roig se inscribe en un concepto *alternativo* de las estructuras de experiencia de la temporalidad moderna. En cuanto al contexto de discusión geo-histórica —dicho a la manera de Braudel—, el eje

Norte-Sur se manifestó en una contraposición creativa entre Hegel y Bolívar. La idea de Roig (1984 b) a propósito de la representación temporal ontológicamente subyacente en la onticidad de la experiencia americana —y que permite confrontarla con la cosmovisión hegeliana—, es que uno de «los aspectos teóricos diferenciadores de esas dos filosofías de la historia, la expresada en el pensamiento europeo de la época de modo explícito y la implícita en la *praxis* libertadora americana, tiene que ver con la noción de ‘proyecto’» (p. 63).

Esta noción de *proyecto* es válida y necesaria para Roig, no solo por su dimensión normativa, sino, además, por su remisión ontológica a la experiencia de la temporalidad futurizante, referida al avatar americano dentro del ciclo burgués-revolucionario mundial. Pues la *praxis libertadora* continentalista de Bolívar revela que la historia no es simplemente un *acaecer*, sino que es un *quehacer*, esto es —precisa (1984 b) Roig—, un hacer volitivo en el cual está implicada «una noción de ‘sujeto’ de la historia como ser activo creador de sí mismo, precisamente, en cuanto sujeto histórico». Desde esta ontología practicista de la historicidad —intuitivamente operante en la *praxis* vivida de los Libertadores de América—, la «filosofía de la historia se resuelve, por eso mismo, en la historia de un sujeto y se concreta en las peripecias que ese sujeto ha sufrido en la marcha hacia la elaboración de su propia historia», pues si el proyecto bolivariano comporta ya una ontología del sujeto hacedor de su destino, ello demuestra que «la historia no es únicamente el pasado sino que es, asimismo, el futuro», dado que en «cada pasado se proyectó un futuro y tan significativo ha de ser para una historiografía el pasado como el proyecto de futuro que se vivió en cada pasado» (p. 64).

¿Acaso cada presente alegoriza un futuro sido que no puede más que donar un estrato suplementario de su alegoresis

futuroológica? Como quiera que sea, según Roig, (1984 b) «ese ‘proyecto de futuro’ encierra, para determinados momentos de nuestra historia, su sentido más acabado», la

filosofía de la historia podría ser organizada —en cuanto esfuerzo teórico y atendiendo a lo dicho— como un rescate de los ‘futuros sidos’, mas no para establecer sobre la base de los mismos una ‘reconciliación’ de tipo hegeliano —que es renuncia de nuestro propio futuro como materia del pensar filosófico— sino para asumirlos a todos desde un filosofar abierto, justamente, a lo futuro por venir.

Y del mismo modo, la suposición de que la filosofía de la historia no se convierte en un saber justificador de los futuros que vivió cada pasado, sino —precisamente, como estructura de una semántica alegórica de temporalidad anticipatoria de la libertad— «en una crítica de los mismos y a partir de los cuales se ha de programar ‘el futuro que será’», dado que no «se trata de un filosofar sobre la historia entendido como una especie de ‘filosofía para atrás’, sino como una ‘filosofía para adelante’», por el cual se

muestra la radical diferencia que hay entre el modo de hacer filosofía de la historia de un Hegel con su ‘filosofar vespertino’, y el verdadero filosofar nuestro, latinoamericano y de todos los pueblos oprimidos del mundo, que no puede ser sino auroral. (p. 64)

La intermitente aparición de los *futuros sidos*, en tanto mediación de la reapropiación activa del pasado y su configuración con vistas a consumir una anticipación proyectante —*filosofía para adelante*—, sin embargo, carente de reaseguros

teleológicos y anegada en el fluir de lo contingente, establece ya las coordenadas para una representación de la temporalidad episódicamente emergente. Pero si no hay Telos, sí hay Interpretación: *hermenéutica alegórica de las emergencias*.

Esta prefiguración latente, hermenéuticamente efectual, viene así articulada como una dialéctica de la memoria proyectante (reapropiación del «futuro sido»), que despliega el sujeto autoconciente y autodeterminado a partir de la experiencia revolucionaria independentista y anticolonial. Tal como insiste Roig (1984 b), en «la nueva comprensión del futuro que estaba en la base misma del hecho revolucionario hispanoamericano», no incidía «un sujeto que desde un nuevo etnocentrismo o de un logocentrismo, como su versión metafísica, declaraba clausurada la historia en sucesivos momentos de cierre», sino «un sujeto que se apoyaba en aquellos momentos del pasado para abrirse hacia un mundo de lo posible», pues «se entendía que si ese futuro se encontraba dentro de lo posible era porque se contaba con un pasado propio» (p. 69).

Esta conexión con la apropiación activa del pasado —memoria, a la vez, del relato y de la voluntad en sus envíos alegóricos recíprocos, superpuestos como armónicos musicales—, entra a tallar otra de las nociones ontológicas centrales de la filosofía antropológica del maestro mendocino. Como dice el propio Roig (1984 b), se pone un juego una «categoría no menos fundamental desde el punto de vista ontológico, la de ‘posibilidad’». Categoría ontológica esa —*posibilidad*— que, según Roig, entraña modificar la idea misma de la «dialéctica», ya que «lo posible» —que revela a su vez el carácter de «proceso» de toda historicidad—, explica que «la noción de ‘proyecto’ incluya inevitablemente la de ‘utopía’», pues la «utopía es lo que puede no ser, pero también lo que puede ser o que, por lo menos, nos aproxima a lo que puede ser», ya que en este plano

ontológico, «el peso semántico de lo posible queda expresado en el concepto de ‘lo-no-necesariamente-imposible’». Lo cual no implica asumir «posiciones mesiánicas en cuanto que no estamos ‘destinados’ a ser ninguna ‘raza cósmica’ o cosa parecida», como tampoco

seremos el Nuevo Occidente donde vendrá a posarse el Espíritu en su mítico movimiento desde el Oriente, ni menos aún el Continente en donde se ‘aplicarán’ los valores de un humanismo esencial señalado por la gran filosofía europea, pero estrechado por los europeos mismos,

Puesto que el mismo «Bolívar no solo no se sintió mesías, sino que tampoco entendió nuestra América como continente mesiánico» (p. 69).

Como puede advertirse, el problema del «mesianismo» —aleogrema de una denuncia en alegoresis: el problema del Caudillo— siempre ha desvelado los análisis filosófico-históricos del socialista ilustrado que también es Roig. Lo mismo vale para su visión del legado filosófico-histórico de Bolívar, quien desde la mirada de Roig no fue un mesías, ni nuestra América, una tierra mesiánica. Cabe insistir, por lo tanto, que acaso en ello tuvo razones políticas más que filosóficas, puesto que, como humanista de izquierda en sentido amplio, tal vez tendió a asociar —siquiera implícitamente— «mesianismo» con liderazgos carismáticos populistas, y aun con sectarismos vanguardistas *aislados del pueblo que llaman a la revolución* (Oviedo, 2018 b). Pero iracundia revolucionaria y expectativa libertaria funcionan en niveles semántico-alegóricos diferentes. El primero puede sucumbir al infierno de la experiencia, pero la segunda se aloja formalmente en el alma. La función de apertura utópica del sujeto —el Nosotros— a la temporalidad

dad contingente sigue siendo aquí el fundamento normativo del horizonte emergente, que debe conjurar el mesianismo sin sacrificar la anticipación utópica, y añadimos aquí, el drama de la derrota con la alegoresis de la esperanza. Consecuentemente, Roig observa (1995 b) que si miles de jóvenes «fueron expulsados de las universidades latinoamericanas por haber intentado el camino de la utopía», y otros miles «fueron asesinados por haber intentado ser congruentes con sus ideales», se debe a que el «utopismo no muere con los utopistas, porque es función normal del pensar humano, como lo es ese realismo móvil y cambiante, dinámico y dialéctico cuando no ha sido oscurecido por el dogmatismo, el temor, la prepotencia y la injusticia» (p. 287).

De este modo se entiende por qué Roig quiere racionalizar/secularizar la narratividad mesiánica de la utopía. Intenta conjurar sus efectos de facticidad *trágica* en la historia, acaecidos bajo los ciclos restauradores del «tiempo destemporalizado» en su reacción contra los «tiempos acelerados». Por cuya rendición sin mesianismo, sería posible la forma de una utopía sin fundamentalismo narrativo, ni clausura topológica alguna. Por ello es que Roig ha dicho (1984 c) que «si bien repudiamos los mesianismos, no renunciamos a la utopía», identificando en tal actitud, precisamente, «a la *utopía positiva* que nos ayuda a no perder las esperanzas frente a la crueldad de los tiempos en los que nos ha tocado vivir», los que en su espacio trágico de experiencias, están «caracterizados por la muerte, el secuestro, la tortura, el exilio interno y externo y la marginación, recursos desesperados con los que se ha puesto en ejercicio el terror de los estados antinacionales de nuestra América» (p. 59).

Lo principal aquí es que no renunciar a la utopía significa, para Roig, perseverar en el programa de la Filosofía de la Liberación. A este respecto, Roig supo testimoniar —plegándo-

se a un argumento tópico— que los filósofos de la liberación se diferenciaban de los filósofos anteriores, sus maestros, en el hecho de que, si estos daban primacía a una *ontología* de la *libertad*, ellos, los jóvenes, priorizaban la *praxis* de *liberación*. Desde el punto de vista filosófico —narra Roig— los teóricos de una Filosofía de la Libertad pensaron siempre en la libertad como una especie de libertad intelectual, como la libertad del pensar filosófico en sí mismo, en su autonomía como pensar filosófico. Sin embargo, los liberacionistas pensaban —aclara Roig— «que la liberación, más que una libertad interior, tenía que ver con una libertad exterior». Los griegos, y en general el helenismo, los respaldaban. Pues —como ya veíamos—, si dentro «del pensamiento clásico, la distinción también existe: por ejemplo, cuando Aristóteles en la *Ética* habla de la libertad, él habla de *eleuthería*: libertad en el sentido de libertad moral, de libertad interior», sin embargo, «los cínicos en la parte final de la antigüedad clásica, van a dejar de hablar de *eleuthería*, o sea libertad, traducido literalmente del griego, y van a empezar a hablar de liberación y van a usar la palabra *apólysis* que quiere decir desatamiento». En síntesis, si «la liberación es desatar», ello implicaba «pensar cómo vamos a hacer para que el hombre que está atado a situaciones de alienación, a situaciones de opresión, de miseria, de servidumbre», se «desate de su alienación, de su servidumbre, de su miseria». Y es que «en ese desatarse estaba el contenido mismo de la palabra liberación» (Pinedo, 1998 [1993], p. 300).

La entrevista concedida por Roig al filósofo chileno Javier Pinedo revela hasta qué punto el filósofo argentino iba a redefinir, en la fase tardía de su pensamiento, el concepto de *liberación* como *emergencia*, ahora por medio de un singular viraje helenístico. Su relectura del concepto de liberación es a la vez una relectura del mundo clásico, dedicación inicial de Roig, re-

cordemos. Por ello Roig está convencido de que «no estaban equivocados los griegos y que por este motivo el verdadero héroe griego no es Prometeo, sino Heracles, el de los doce trabajos, que son todos trabajos de desatamientos, de *apólysis*», pues los «cínicos van a decir que su héroe no es Prometeo, que fue el señor que inventó el hierro y con el hierro la esclavitud y el trabajo en la fábrica». Están en juego aquí los «grandes símbolos de la antigüedad clásica que siguen vigentes». Pero la modernidad está vigente también en un punto decisivo. Porque enseguida Roig declara que los

filósofos de la liberación nos considerábamos socialistas, aun cuando la palabra socialista en este momento sea casi un pecado, un sinsentido o un contrasentido; por lo mismo que se está diciendo que ha muerto el sujeto, que se ha muerto la historia, que se han terminado los relatos.

Pero sucede «que los que venimos de la Filosofía de la Liberación estamos vigorosamente enfrentados a esta moda posmoderna que intenta aprovecharse de un triunfalismo, para nosotros ocasional y transitorio». Lo que acontece «dentro de la Filosofía de la Liberación seguimos fuertemente convencidos de que es posible retomar una vía que pareciera haberse interrumpido en el proceso histórico mundial» (Pinedo, 1998 [1993], p. 301).

Tal parece ser que la voz griega *apólysis* funciona, en la filosofía roigiana madura, como clave de apertura de un paradigma simbólico que en el plano político se sigue autocomprendiendo en términos de *socialismo*. Su fuerza referencial alegórica no puede menos que plegarse —formando un plisado semántico y un rizo performativo— en una metonimia sincrónica: *Apólysis/Revolución*. A esto podemos sumar otra res-

puesta, esta vez concedida al filósofo peruano Rubén Quiróz, a quien Roig le reconoce que la «filosofía de la liberación siempre puede ser planteada conforme a los tiempos», pues en lo que respecta a «su ‘posibilidad práctica’ no se ha de olvidar, que es, como toda filosofía, una *praxis* teórica», y que «es política y a ella han de sumarse los filósofos y las filósofas, contribuyendo en lo posible a profundizar y sistematizar las formas del saber crítico que se dan en los momentos de emergencia social» (Quiróz, 2006, p. 150).

Claro que para Roig el propio latinoamericanismo filosófico, no solo ya su variante liberacionista, debe concebirse —y ejercerse— como una *praxis* teórica. Como se desprende de todo lo anterior, Roig se vale de los símbolos de la antigüedad clásica como *formas alegóricas* universales, hermenéuticamente transmutadas en el contexto latinoamericano. En esta relectura juega un rol clave la idea del retorno a lo natural. En este contexto argumentativo es que Roig (2002 a) esgrime la tesis de que en el movimiento sofístico «se produce lo que bien podríamos caracterizar como ‘regreso a la naturaleza’ e interpretar ese regreso como una posición de liberación» (p. 55).

Las alegorías helenistas de Roig con relación a la temporalidad utópica arrojan una luz distinta, a su vez, sobre la figura de Antígona como símbolo de enfrentamiento entre las esferas de la moralidad y la eticidad. Roig (2002 a) advierte que *Antígona* se «desarrolla toda entera teniendo como eje la contradicción entre las *leyes no escritas e inquebrantables de los dioses*, de *origen eterno* y de las que *nadie sabe cuándo aparecieron* y las *leyes de la ciudad*». Pues, mientras que las leyes de los dioses son «acordes con la vida del sentimiento, básicamente la piedad y el amor fraterno, encarnadas en la figura solemne y noble de Antígona», las leyes de la ciudad, en cambio, «son decretos del gobernante y tienen un claro sentido político». Con-

forme a la lectura tradicional que tributaba el propio Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, «la figura de Antígona expresa el modo de ser femenino, más próximo a la 'naturaleza' y por eso mismo a los dioses subterráneos, mientras que Creonte, pone de manifiesto lo nómico, como papel exclusivo del varón», por lo que nada «nuevo venía Sófocles a decirnos con esta contradicción y su imaginario social no se salía de pautas largamente establecidas» (p. 75).

El contenido alegórico latinoamericanamente contextualizado de esta lectura clásica, en tanto implica una reconceptualización de la idea de *liberación*, resemantiza políticamente el tema helenístico del «regreso a la naturaleza». Esta preocupación pone de manifiesto que en Roig la remisión topológica del discurso es una objetivación del ente humano, nunca una determinación externa; conlleva un acto constructivo moral incluso mucho más que una operación epistémica contextualmente definida. Sin embargo, su visión filosófica de la naturaleza (Rubinelli, 2012, p. 58) no es ajena a su dimensión ecológica en cuanto entorno. Pues toda alegoresis parte de un suelo, sea sintagma o territorio; mezcla de barro semiótico. En efecto, Roig advierte (2002 a) que los proyectos de liberación latinoamericano conciernen no solo a la «la lucha ya secular de nuestros pueblos por afianzar y consolidar su autonomía social, política y cultural», sino también a «aquellos que provienen de la indefensión de nuestra naturaleza en relación directa con la concentración mundial del poder tecnológico e industrial», por lo que a «la lucha por la dignidad como pueblos se ha sumado el más profundo y grave de la sobrevivencia como humanidad» (p. 78).

De la sobrevivencia de la humanidad en la Tierra. Esta tesis de la responsabilidad que tenemos como seres naturales es retomada por Roig en su recepción de las tesis filosóficas de

Ignacio Ellacuría (Oviedo, 2018, a). Al entrar en contacto con las tesis del pensador y mártir español, Roig reconstruye tres momentos histórico-filosóficos de asunción de la naturaleza y la corporeidad, que a su vez comportan tres horizontes de comprensión respectivos de despliegue epocal del canon occidental: cínico, estoico y latinoamericano. Este desplazamiento narrativo y su consiguiente torsión normativa no debería tomarse como una mera reorientación historiográfico-filosófica del *corpus* textual del *mundo clásico*, que por cierto lo es. Veámoslo sucintamente.

Dentro del momento de los cínicos, Roig expone el esfuerzo de captar reflexivamente que entre ser humano y naturaleza intercede necesariamente una mediación, por cuanto el único acceso al contorno ambiental es aquel que atraviesa la creación de una «segunda naturaleza». La comprensión de esta mediación no suprimible del hombre con la naturaleza, es lo que llevó a cínicos y epicúreos a postular un llamado de «regreso» a la misma. La mediación cultural y nómica como tal nunca fue eliminada, sino, más bien, morigerada a través de una apelación a la «vida simple». Por su parte, la mediación entre *physis*, *zoé* (animalidad), *bios* (vida humana) y *nómos*, como tal, tampoco puede suprimirse de la esfera de la conducta humana, en virtud del estatuto antropológico-trascendental del lenguaje y del bosque de los signos. En cuanto al momento estoico, el horizonte de comprensión de la relación con la naturaleza se hace más profundo para revelar, esta vez con Crisipo, que todo ser vivo muestra y se expresa —aduce Roig (2002 a)— «en una sensación (*synáithesis*) de su propia constitución (*systasis*)», lo cual

supone una ‘apropiación de sí mismo’ que le es ‘familiar’, vale decir, un acto que si bien es cumplido por parte de cada uno,

lo es dentro de un ámbito común para todos, la naturaleza en cuanto *oikos* u *oikía*, acto al que se denomina *oikéiosis*. (p. 96)

Ya situados dentro del *horizonte comprensión latinoamericano* —de validez universal en su singularidad contextual—, Roig considera que, debido a su acuñación *utópica*, la palabra «Nuestra América» tiene la posibilidad de investirse topológicamente como «lugar o morada», y por lo tanto, en términos de *topía* para una *sociedad libre, igualitaria y justa*. Desde este emplazamiento topológico del sujeto de la enunciación moral (Contardi, 2016, pp. 110-111), recordemos, Roig identifica dos dimensiones concomitantes: «ectópica» y «neotópica». Pues esa nueva localización, según nuestro filósofo (2002 a), «habrá de ser el lugar del nacimiento, crecimiento y maduración de la subjetividad, el lugar del reencuentro y autoafirmación de un sujeto plenamente consciente de que el quehacer moral, político y económico», lo que requiere dar «forma a una morada en la que tenga cabida un pensamiento organizado desde una *ectopía* como programa constante de reformulación identitaria», en tanto «descentramiento de todo centrismo avasallador que abra puertas anchas y sólidas para el ejercicio de la crítica». Esta instancia *ectópica*, en consecuencia, representa «una morada trascendental armada con una serie de principios anteriores a la experiencia pero nacidos y enraizados en ella, como ideas reguladoras de nuestra emergencia y sobre la marcha de un ejercicio de *utopía* constantemente relanzado». Una *morada trascendental*, pues, que exige «abrirnos a otros espacios», esto es, «asomarnos a los infinitos universos humanos en cuanto moradas plenas de valores simbólicos como experiencia constante de *neotopías*, imprescindiblemente necesario si realmente queremos construir nuestra *topía*, nuestro lugar, nuestra morada, nuestro *ethos*» (p. 53).

Se hace necesario decir, pues, que Roig invoca la localización, fáctica y regulativa a la vez, de una «morada», no obstante ser un pensador que solo de modo muy renuente y sutil incorpora elementos de una epistemología del espacio geográfico, a diferencia de lo que sucederá radicalmente con la ética de la liberación de Enrique Dussel y su enfática localización geopolítica, y a partir de esta —quizá—, con la crítica postcolonial de Walter Mignolo. Pues sabemos que lo que el maestro mendocino prefiere es «recomenzar» el proyecto continentalista de los emancipadores americanos, con Bolívar como estandarte. Pues la «geopolítica» se le presenta a Roig como un léxico ideológico-conceptual demasiado cercano al «terriginismo»; concepto deudor, confeso o no, del irracionalismo telúrico.

Roig prefiere entablar, más bien, una relación «tensional» con Occidente (Acosta, 2008 a, pp. 20-21), transformado desde la temporalidad contingente (Vignale, 2012, p. 65) y el descenramiento del sujeto. Por ello advierte que la figura de Rodolfo Kusch —ontólogo telúrico argentino—, dicho sea de paso, le sirve como punto de demarcación entre el historicismo práctico y abierto que él propicia, frente a lo que considera las tendencias populistas dentro el programa de la filosofía liberacionista. Sin embargo, debe insistirse en esto: la dimensión topológica de la existencia humana no es obturada en la filosofía de Roig, sino, más bien, subsumida en la función *utópica*. La *topía* es mediada por la objetivación anticipatoria de la *utopía*. Aquí las ideas de Ellacuría, con sus efectos, configuran una visión —cuyo sustrato marxista no debería subestimarse, precisamente también con referencia al teólogo y filósofo español— radicalmente activista o praxiológica del vínculo entre ente humano, entorno de la naturaleza y experiencia de la temporalidad.

Efectivamente hemos visto que en términos ontológicos, Roig afirma que la existencia humana oscila entre la necesi-

dad y la posibilidad. No obstante, Roig admite que lo que define fundamentalmente al ser humano se encuentra en el existir considerado como un universo de *posibilidades*. El ente humano es siempre contingente en su proyección de mundo; existencia condicionada, incluso respecto de sus propias obras. Lo es inevitablemente, bajo el riesgo de no poder mantenerse como existencia. Toda cosa que entra en contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia. Los seres humanos somos siempre ya entes condicionados; entes *sub conditione*, dice Roig. Antropológicamente, la relación entre la existencia y sus condiciones de posibilidad no excluye, empero, la posibilidad de que el ente humano resulte a su vez el agente de sus propias condiciones. Esto significa que la «condición humana» se define a partir del conjunto de condicionamientos que hacen posible, o imposible, la vida.

Es pertinente notar que, siguiendo los planteos de Hanna Arendt, Roig recoge la idea de que tres son las condiciones básicas bajo las cuales se ha dado al hombre la vida en la tierra: la «labor», el «trabajo» y la «acción». La «labor» concierne al proceso biológico del cuerpo humano sometido al ciclo vital. El «trabajo» involucra la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, o sea, en tanto actividad no sometida al ciclo vital. La «acción» comprende la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de la materia, atinente al hecho de que los hombres vivan en la Tierra y habiten el mundo. Esta tesis supone que la Tierra es un dato constitutivo de la condición humana. En un plano normativo, se debe relacionar la cuestión de la condición humana con la de los derechos humanos. En esta dimensión son relevantes las nociones de «Estado», «Pueblo» y «Territorio». Estas tres condiciones permiten la constitución de los seres humanos como «ciudadanos», ordenados bajo un régimen de condiciones y a la vez de garantías

para la vida. De la ausencia de esta triple condición surge una categoría radical, opuesta a la de «ciudadano», referida a la población humana superflua, innecesaria o desechable. Por ello la categoría de «ciudadanía» se define como el derecho de tener derechos, condición de posibilidad de todos los derechos.

Ahora bien, si este esquema retoma las tesis antropológico-filosóficas de Hanna Arendt, Roig da un paso más e introduce un énfasis propio con relación a la condición de la *topía*, vinculado a sus propios desarrollos teóricos. Al respecto Roig considera que si la condición de posibilidad originaria de la acción concierne a la «Tierra» y su derivación cívica territorial, jurídicamente perimetrada, ello quiere decir que para ejercer la ciudadanía se requiere una *oikia*, una morada. Como correlato de ello, no debe perderse de vista —lo que pareciera suceder con Hanna Arendt—, que el «cuerpo», en fin, es inevitable condición del comportamiento humano. El *cuerpo* —afirma un Roig siempre deudor de los planteos del joven Marx—, no es un instrumento *de* o *para*, en cuanto que queda o está absolutamente incluido en la vivencia del «yo». Puesto que el cuerpo, o mejor, la *corporeidad*, no es lo puramente biológico. En cuanto que para el ser humano no se da en ningún lugar lo vital sin las mediaciones culturales correspondientes, y en consecuencia como concreción de su *praxis* objetivadora; el cuerpo humano no es propiamente «naturaleza» en un sentido abstracto y cósmico. Antes bien, es el modo en el que desde la cultura nos encontramos con la naturaleza.

Junto a la corporeidad, una segunda condición es la del «mundo». Pero debe considerarse, a su vez, que el mundo —dice Roig (2003 a)— es vivido «a través de un entramado casi infinito de mundos, construidos todos ellos sobre este mundo de relaciones que, entre otras cosas, nos da posada para nacer y para morir» (p. 110).

La tercera condición es el «lenguaje», entendido genéricamente como universo de signos que hacen de repetición y mediación de todos los mundos posibles a través del habla. El lenguaje —declara Roig (2003 a)— es el fantástico «sobremundo gracias al cual nos podemos instalar humanamente en el mundo». De dicho modo de instalación humano surge que «el mundo se nos abre en una inmensidad de mundos», y que «el lenguaje estalla en una inmensidad de lenguajes clausurando dicotomías». Esta mediación lingüística es la que posibilita a su vez las objetivaciones originarias del *a priori antropológico*, que implica necesariamente una «posición de sujeto», dado que no hay una sola forma de ejercerlo, ni una sola forma de ser sujeto. Lo decisivo aquí es que la «constante posibilidad de recomenzar es siempre una apertura, es un *in spe esse*, un estar en una espera». Así —dice Roig pensando ahora con Bloch—, todo «recomienzo es *tópico*, como es asimismo *tópico* el acto injusto, la injuria ante la cual se lleva a cabo la emergencia que implica un recomienzo», lo cual reclama «resistencia, el disenso, la revolución por parte de aquellos que han sido discriminados», pues forma parte de «toda emergencia un proceso de reforzamiento de identidades», por medio del «reconocimiento, auto y hetero-reconocimiento de los sectores sometidos a formas de marginación». De modo que, si «la identidad no es solo una cuestión individual, subjetiva», porque «ha de estar inserta en un mundo», entonces hay que admitir que «la tierra, el territorio, el paisaje, como mundo son para mí rasgos identitarios». Siempre, claro está, que ello acontezca en «actos de emergencia-resistencia», los cuales «son todos recomienzos», esto es, «inicios que nos abren al paso siguiente por la fuerza misma del mundo de las *topías*» (pp. 110-111).

Modernidad, descentramiento y conciencia de la dependencia

Aunque no fueran exactamente los términos del léxico roigiano, diríamos que, en sus escritos, Roig cuando menos maneja dos acepciones de modernidad. Una de signo positivo y otra de signo negativo. Esta ambigüedad le otorga una riqueza semántica inusitada que lo aleja de los antimodernismos reaccionarios de restauración pre-ibérica, incluyendo los que se revisten de un ideario de izquierda popular. Lo primero a tener en cuenta es que el maestro mendocino jamás se opone en bloque y abstractamente al acontecer de la modernidad, cuyo «proyecto», más bien, debe retenerse en su malograda y paradójica pretensión universalista³. Lo que selectivamente debe rechazarse de las promisiones de la modernidad es la lógica sistémica del capitalismo colonialista y su posterior globalización neoliberal, con todo su cortejo trágico de consecuencias funestas para los sectores marginados y vulnerados de la humanidad periférica del Sur.

3 Carlos Pérez Zabala considera (2012) que la «universalidad y el sentido son categorías que hay que recuperar», puesto que no «es verdad que el proyecto de la modernidad haya sido liquidado», y «si bien es cierto que ella debe torcer su rumbo, despegándose de su desarrollo puramente técnico, al mismo tiempo hay «que mantener el universalismo político-moral de la Ilustración y las ideas de historia y de autodeterminación individual y colectiva» (p. 79).

Conviene insistir de nuevo: Roig no es un pensador contra-moderno. Nunca se sumó al por demás rentable negocio académico —de acumulación de capital intelectual— consistente en atacar la modernidad en todos sus frentes, implacablemente y sin miramientos, en nombre de un pasado precapitalista políticamente utopizado. Antes bien, del despliegue de la modernidad mundial, Roig —quien se resiste, a diferencia de Dussel, a designarla como «transmodernidad»— reafirma su potencial de *descentramiento* del sujeto. Esta operación *ec-tópica*, cognoscitiva y práctica, procede de una condición de emancipación de la conciencia autónoma que, en vez de ser impugnada por sus deformaciones instrumentales, más bien debería radicalizarse y generalizarse en contextos poscoloniales de capitalismo dependiente. De lo que se trata, por consiguiente, es de determinar el puesto de América Latina en la expansión colonial y neocolonial del moderno capitalismo occidental. Desde esta perspectiva periféricamente des-centrada, las *Cartas de la conquista de México* (1519-1526) de Hernán Cortés, constituyen según Roig —en este punto sí coincidiendo con la gran narrativa de Dussel— una suerte de versión oculta del *Discurso del Método*. Ese discurso de conquista revela el modo cómo, desde la tragedia, América Latina se abre a la modernidad en su singularidad histórica, absorbiendo y a la vez resistiendo el *ego cogito* cartesiano que tuvo siempre a sus espaldas al *ego conqueror* cortesiano. La Conquista es a la vez la dura facticidad un drama histórico y una alegoría denunciadora de la razón claroscuro.

En términos filosóficos, el proceso de *des-centramiento* del sujeto moderno, de acuerdo con Roig, representa un dato fundamental para la comprensión del despliegue de un proceso que, naciendo en Occidente, posee, sin embargo, un alcance mundial de validez epistémica transgeográfica. El concepto filosó-

fico de modernidad implica el trayecto que lleva de Descartes a Hegel. Traza el escarpado camino autocomprendido de la subjetividad moderna. Ahora bien, Roig considera que las manifestaciones del mundo moderno coincidirían con los inicios del colonialismo europeo hasta su maduración, así como con la constitución de un sujeto construido paralelamente como operación cognoscente que, sin embargo, rebasa su contexto de surgimiento, todo lo lunarmente oscurecido que se quiera. Por ello el maestro mendocino considera que la modernidad es esencialmente una lógica universalizante, que configura un proceso de «descentramiento» del sujeto cuyos potenciales emancipatorios exceden su inicial localización euro-centrada. Este des-centramiento —pues lo periférico es a la vez efecto y posibilidad de la expansión del Logos occidental de origen griego— se consuma, en el plano teórico, con las *hermenéuticas de la sospecha* de Marx, Nietzsche y Freud. Y en términos históricos, coincide con el vasto e inacabado proceso de *descolonización* mundial, donde América Latina es su nave cronológica insignia. Roig considera un hecho concluyente el que una etapa mundial se cierra con Hegel y otra se abre, hasta nuestros días, con aquellos tres grandes maestros de la sospecha.

En el meollo de la teoría de la historia de Roig está su constatación del largo proceso epistémico de pérdida de la centralidad del sujeto tradicional, conforme a tres procesos seculares que se implican mutuamente. Primero se daría un descentramiento cosmológico-biológico, iniciado por Galileo y completado por Darwin. Segundo, asistiríamos a un descentramiento histórico-cultural, que ha tenido sus comienzos en la segunda mitad del siglo XVIII. Tercero, sobrevendría un descentramiento crítico o descentramiento en profundidad, característico de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. En este último aspecto, Roig sigue a Umberto Eco, quien distingue

un descentramiento horizontal respecto de un *descentramiento vertical*, el cual implicó el reconocimiento de dos planos en todo sujeto, uno de superficie, el otro abisal. Marx y Engels vieron el mismo fenómeno, pero en relación con la estructura socioeconómica. Nietzsche, por su parte, lo hizo en el universo de la cultura, y posteriormente Freud, en el mundo psíquico. Ellos desplegaron, en palabras de Roig, una *hermenéutica revolucionaria*, parámetro de la hermenéutica crítica que Roig reclama para su propia moral de la emergencia. Claro que luego sobrevino la oleada estructuralista —en un sentido sumamente amplio—, de intensos y amplios efectos en la filosofía, y sobre todo en las ciencias humanas. Estas corrientes, en suma, contribuyeron a la quiebra del mito de la conciencia pura, originando así una forma nueva de criticidad, sin dejar de repercutir en la elaboración de una nueva teoría de la identidad. Son estos precisamente los precedentes del giro lingüístico. Tras este vuelco decisivo, el lenguaje aparece como la instancia mediadora entre los niveles antes inconexos de una conciencia que hace ya tiempo no es transparente para sí. El referido giro lingüístico, en consecuencia, se encuentra íntegramente comprometido con las diversas formas de descentramiento, ya para ocultarlas, ya para manifestarlas. Al mismo tiempo, esto evidencia que Roig valore en las hermenéuticas de la sospecha la propiciación de un verdadero reencuentro crítico-reflexivo del sujeto.

Desde el punto de vista histórico, si el *yo pienso* cartesiano es tomado como la función epistémica oculta del *yo colonial* de la expansión capitalista europea, el origen de su descentramiento hay que buscarlo en la serie de acontecimientos revolucionarios de la época burguesa. Así, la Revolución de la Independencia de los Estados Unidos, la Revolución Francesa y la Revolución de Independencia de los Estados

hispanoamericanos indican sus hitos históricos fundamentales. Roig pone de relieve el papel que les ha tocado jugar a los países periféricos en este proceso de descentramiento histórico-mundial. Un índice de crisis terminal lo constituyen las dos grandes Guerras Mundiales, que fueron una brutal afirmación de la subjetividad sobrepujadora, devenida en agente de dominio global. Semejante proceso vino acompañado de síntomas de crisis civilizatoria, donde sobresale la pérdida de fuerza del europeísmo, la lucha contra el imperialismo heredado por los Estados Unidos, la descolonización del África y del Asia, o la caída del Muro de Berlín. Momentos agudos y aún no resueltos en este complejo proceso de descentramiento —¿y de secularización?—, a la vez que preñados de consecuencias positivas en términos de ampliar hacia los confines periféricos su universalismo. A ello se suma la aparición, en Europa, del relativismo cultural surgido de las dos grandes guerras, y su resultado como crisis del «logocentrismo», correlativa a la quiebra de la Historia mundial que había sido teorizada desde sus inicios como un despliegue —del Progreso o del Desarrollo— desde un Centro hacia los márgenes hemisféricos. Ello significa que estamos atravesando un momento, dentro del largo proceso de mundialización, que adquirió un ritmo sostenido y cada vez más intenso a partir de los inicios de la modernidad; comporta un proceso de «ensanche» o «ampliación» del mundo, configurando la totalidad de un campo de relaciones y de los medios que las posibilitan, hasta abarcar, en distinto grado y sentido, a la humanidad entera.

El proceso de descentramiento moderno, radicalizado por los filósofos de la sospecha, coincide con el inicio de los procesos de descolonización. La mundialización moderna es una facticidad histórica preñada de posibilidades y a la vez una gramática ideológica de consecuencias funestas (los con-

tra-modernos solo analizan este aspecto). Esto implica que la retracción del socialismo real, que había establecido el equilibrio bipolar de poder mundial tras la última posguerra —reconstruye Roig (1992)—, «abrió las puertas para una avalancha de ideologías triunfalistas», procedentes todas del

mundo autodenominado 'Occidente', las que hablan del 'fin de la historia', de la 'terminación de las ideologías' y de los 'relatos', del 'acabamiento de las utopías' y llegan, mesiánicamente, a anunciar el reino definitivo del poder económico y político de los países imperialistas de los que han dependido y siguen dependiendo todos los países del titulado 'Tercer Mundo'.

El objetivo de esta violencia epistémico —verdadero epistemicidio— pareciera consistir en provocar —dice Roig— «un intento de vaciamiento y desarme de las conciencias de aquellos que ante las formas de dependencia y sus mecanismos aún guardan algún sentimiento de repudio o por lo menos de disconformismo». Sin embargo, «otra vez la cuestión axial sobre la que se mueve todo nuestro futuro es, para nosotros en cuanto naciones capitalistas dependientes, la del poder imperial, en particular el de los Estados Unidos», conscientes de que

este discurso será acusado de anticuado por los que de una manera u otra participan de las falacias de la propaganda posmodernista y neocapitalista, según los cuales el repertorio categorial de los discursos de liberación está integrado por palabras sin referentes válidos. (pp. 280-281)

Como vemos, es el antiimperialista Roig quien establece las coordenadas enunciativas de la apertura de futuridad de América Latina a partir de su condición de naciones capitalis-

tas *dependientes* (Croce, 2018, p. 13). En el mismo sentido Roig interpreta —decíamos atrás— lo que denomina «Doctrina de la dependencia», de la que sugiere la necesidad de un reconocimiento. El maestro mendocino parece admitir (1998) que la *Teoría de la Dependencia*, que

nutrió con tanto vigor la exigencia de liberación y dio las bases teóricas e ideológicas a nuestro proyecto de cambio de relaciones educativas, se presenta como algo del pasado y su misma formulación originaria ha sido puesta en entredicho por quienes en su momento militaron en sus filas.

Sin embargo, Roig rechaza este dictamen, y en cambio sostiene que ello «no quiere decir que la situación de la dependencia no siga vigente y con una profundidad ciertamente alarmante y hasta descorazonadora». Por lo mismo, sostiene que no puede omitirse que «aquella ‘conciencia de la dependencia’ que durante la década de los 60 y comienzos de los 70, dio lucidez a la comprensión de nuestros problemas nacionales e internacionales, fue como borrada por obra del terror y la represión». Menos debe olvidarse que

la ‘conciencia social de la dependencia’ que vivimos en los años 60, fueron expresión sin duda de una coyuntura, mas, por debajo de ella, estaba algo que es permanente y que es, sin discusión alguna, el objeto que la conforma de modo radical: la lucha contra la alienación y en favor del crecimiento espiritual y material de hombres y mujeres, como plenitud. (pp. 126-127)

La situación es interesante: si, por un lado, Roig —al igual que Dussel, pero sin un desarrollo conceptual específico más allá de la adhesión programática— jamás abandonó el hori-

zonte conceptual y político de la Teoría de la Dependencia —a la que llama a retomar y reconstruir «urgentemente»—, por el otro lado, a la vez, retiene el contenido universalista del proyecto moderno, sin despedirlo en nombre de ningún «trans». Lo que le preocupa a Roig, con todo, es el problema de la dependencia en los albores del nuevo milenio. En efecto, la convicción de Roig (2007) es que debemos

reconocer una situación de dependencia general que no solo es fruto de las políticas de un imperio, sino de varios a lo largo de nuestra historia, los que son por lo menos cuatro: el español y el portugués, el británico y, actualmente, el norteamericano.

En consecuencia, *también hoy* —dice Roig al despuntar el siglo XXI— se dan «formas abiertamente institucionalizadas de dependencia con muchos matices intermedios pero dentro de los cuales se destacan las ‘colonias’ y los ‘protectorados’ que creíamos que habían pasado a la historia vergonzosa del colonialismo europeo» (p. 28).

Ahora bien, la posición sistemáticamente *descentrada* de la posición periférica capitalista *dependiente*,⁴ requiere ser criti-

4 Carlos Pérez Zavala advierte (2005) que un «proceso de ‘descentramiento’ del ego moderno en sentido actual se ha llevado a cabo desde Latinoamérica ya desde el siglo XVIII», de modo que la «crítica, que había sido formulada en Europa por Herder se manifestó también desde las naciones afectadas por el avance de las fuerzas colonizadoras», en la medida en que casi «no hubo pueblo dominado que no practicara a su modo su crítica de la modernidad» (p. 119). En efecto, si se «aceptaban aspectos como tecnología, ciencia, racionalidad y se rechazaban consecuencias, como dependencia política y económica, destrucción de la riqueza cultural, etc», esta «crítica ponía en cuestión la centralidad del ego moderno y la universalidad de su ‘logos’, haciendo valer respuestas ‘excéntricas’, en

cada sin apelar a falsos contrapesos esencialistas anti-occidentales, como se encargará de mostrar Roig en distintos tramos de su obra. Por ejemplo, cuando advierte (2004 a) que

la arbitrariedad de la categoría de 'Occidente' no solo se pone de manifiesto en la conversión de una categoría geográfica, siempre relativa, en otra cultural y a su vez absoluta, sino también en la marginación de este Occidente mítico de pueblos de la misma Europa, ya que no son una misma cosa los pueblos del norte que los del sur, los del centro y los periféricos. (p. 164)

Es importante considerar que el estatuto enunciativo de los pueblos periféricos del Sur lo establece el propio Roig. Se trata, en suma, de determinar el puesto de América Latina en una *modernidad occidental periférica*, no de auto-excluir a América Latina del despliegue mundial de la modernidad. Es Roig quien afirma que los latinoamericanos somos, «lo queramos o no, inclusive contra la voluntad de muchos de nuestros pueblos que fueron testigos de la conquista», parte de «eso que se ha dado en llamar Occidente». Ello quiere decir que «estamos embarcados, de igual modo, en la modernidad», pues «con ella nos abrimos precisamente al proceso de mundialización». Lo que conlleva admitir —considera Roig (2005 a)— que «nuestra incorporación a esos mundos no ha sido pasiva y que está marcada por resistencias desde los albores hasta nuestros días». Y, tanto o más importante, no debemos olvidar que en «esa marcha se ha ido consolidando un hilo teórico al que alguna vez hemos caracterizado como un humanismo y también

la medida en que la «relación con los centros de poder obligó a nuestros pueblos a organizar sus saberes y prácticas dentro de un tensa y consciente dependencia». (p. 119).

como un idealismo y cuyo eje ha sido y es la afirmación de la dignidad humana». La *afirmación de la dignidad humana* en tanto principio regulador del pensamiento latinoamericano, entonces, sabe que el ente humano concreto y situado, en su universal dignidad genérica de especie viviente, jamás «puede ser convertido en mercancía», ya que, si bien «ha existido y existe un mercado de seres humanos, no perdemos, por lo mismo que humanos, aquella fuerza emergente que hace regresar a los pueblos a su humanidad, aun a costas de sangre y lágrimas». En consecuencia, si «el capitalismo ha impuesto una eticidad mercantil, los pueblos han de construir una moralidad de protesta y emergencia» (pp. 145-146).

Nos abrimos al proceso de mundialización desde la modernidad periférica de intención post-capitalista y a la luz de una pretensión de universalidad encarnada en el proceso de antropogénesis sureadoramente singularizado. Fiel a estos principios, Roig supo siempre, sin embargo, que el capitalismo en todas sus formas socava los fundamentos humanísticos de esa misma modernidad en su matriz emancipatoria. En América Latina, despedirse de la modernidad con la excusa del anti-capitalismo sería un error funesto. Quienes presumen la realización del socialismo sin modernización —o de un comunitarismo sin «desarrollo» —, acaso creen conjurado el trágico ciclo multiseccular de la *Destrucción de las Indias*, del que tornarían inadvertidos agentes; víctimas involuntarias de la paradoja de las consecuencias no-intencionales y sus efectos perversos, ni previstos ni deseados, como causar el estropicio regresivo de la pérdida de la autodeterminación colectiva en nombre de una utopía concreta entre otras elevada a proyecto de poder hegemónico. El propio Dussel procuró tematizar la aporía práctica del utopismo despótico en sus discusiones con Apel.

Yendo abruptamente al fondo del asunto, digamos presurosamente que Dussel apuntaba contral la cerrada, sino obcecada defensa de la «reflexión trascendental» por parte de Apel, que es como decir de la propia *filosofía* en sentido *fuerte*; transformación pragmatista, aun peirciana del paradigma kantiano que Habermas parece demasiado prontamente dispuesto a diluir en la crítica política de las ciencias sociales dialécticas. La prueba que aduce Apel a su favor es que cuando se demuestra, en el contexto de una discusión filosófica sobre fundamentos, que algo no puede ser fundamentado por principio, puesto que ello mismo es condición de posibilidad de toda fundamentación, no se ha consignado meramente una aporía en el procedimiento deductivo, sino que, más bien, se ha alcanzado un *conocimiento* en la dimensión trascendental. En tal sentido, la voluntad de argumentar no está empíricamente condicionada si más por las ineludibles coerciones del contexto y la contingente finitud de los hablantes, sino que es condición trascendental de posibilidad de toda discusión sobre condiciones empíricas aceptadas hipotéticamente. En la medida en que se admite que la discusión teórica sobre fundamentos debe tener sentido sin tener en cuenta condiciones fácticas cotidianamente incidentales, Apel denomina «incondicionada» o «categorica» a la norma moral fundamental, siempre ya implícita en la voluntad de argumentación. En la dimensión intersubjetiva del acuerdo crítico, incluso aquellos que solo desean describir y explicar tienen que observar, precisamente en aras de la ciencia axiológicamente neutral, las normas valorativas de una ética mínima (sin la cual no habría distancia reflexiva sino partidización decisionista, se lo asuma reflexivamente o no). La base de este *a priori* de la argumentación contiene, además, la *exigencia* de *justificar*, no solo todas las afirmaciones científicas, sino también el conjunto de los requisitos virtuales de to-

dos los miembros virtuales de la comunidad de comunicación. Pues las necesidades humanas, en carácter de reclamaciones comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes, a la vez que deben ser reconocidas mediante argumentos. Se trataría así de desarrollar el *método de la discusión moral* o de la «deliberación práctica» en general, institucionalizada jurídico-políticamente. Evidentemente, si la fundamentación de una ética de la comunicación parte de presupuestos idealizados, no obstante, a su vez permite representarse las consecuencias que el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación tiene para la orientación *estratégica*, a largo plazo, del obrar moral en la comunidad real de comunicación. Esta idea supone reconfigurar el proyecto de la *praxis* emancipatoria frente a las tentaciones dogmáticas. Es decir que la construcción de la «moral fundamental argumentativa» de su ética del discurso es pensada todavía por Apel como base para un marxismo *humanista y democrático*. En virtud de ello, Apel plantea (1985 b) que «la *estrategia de supervivencia* recibe su sentido a través de una *estrategia de emancipación* a largo plazo». Postura que, asegura el autor, «se encuentra en condiciones de atribuir una función éticamente fundamentada a la estrategia de un marxismo —o más exactamente, un neomarxismo— no ortodoxo, no dogmáticamente determinista, sino humanista, emancipatorio y, en cierta medida, hipotético-experimental», lo que querría decir, de un marxismo que asume que «la tarea de realizar la comunidad ideal de comunicación implica la superación de la sociedad clasista o, formulado en términos de teoría de la comunicación, la eliminación de todas las asimetrías, producidas socialmente, del diálogo interpersonal» (p. 409).

La tarea de realizar la comunidad ideal de comunicación en forma de desarrollo material de la ética, exige una precisión teórica suplementaria respecto a la dimensión estrictamen-

te utópica de la antropología del conocimiento, que aquí solo mencionamos pues no es el lugar para desarrollarla. No deja de ser pertinente, con todo, señalar que todavía en *La transformación de la filosofía*, Apel siente que debe explicitar su deuda con el marxismo mesiánico de Bloch; empero, tomando prudente distancia. Debemos advertir a todo esto que Apel rechaza la tesis de que el marxismo, o si se quiere, la idea de una dialéctica emancipatoria de la historia, sea simplemente una secularización del cristianismo. Pese a esta convicción, si el mesianismo debe ser clarificado por una filosofía crítica postmesiánica, ha de conservar para sí, considera Apel, el Principio-Esperanza. En efecto, Apel admite (1985 b) que con «Karl Löwith, muchos verán en el presupuesto antes postulado de un progreso histórico en el acuerdo humano, una mera creencia que no representa, en definitiva, ‘nada más que’ una ‘secularización’ del cristianismo», ante lo cual se «podría objetar que la *secularización* no es sin más una categoría del desmascaramiento propio de la crítica de las ideologías, sino, más bien, una categoría que rescata hermenéuticamente el ‘aparecer’ (Bloch) de la verdad». Por lo que, frente a una representación del consenso posible, inspirada en Platón y Aristóteles, se podría recurrir, piensa Apel,

en la línea de la ‘elevada interpretación’ de la comprensión judeo-cristiana de la historia, tanto a la concepción hegeliana del ‘progreso en la conciencia de la libertad’ como a la idea popperiana de progreso desde la sociedad cerrada en la antigua polis a la sociedad abierta en la democracia moderna. (p. 54)

De acuerdo con el principio regulativo del *a priori* de la comunidad de comunicación, Apel ve que en el hecho de que la búsqueda de la verdad tenga que anticipar también la moral de

una comunidad ideal de comunicación, junto con el supuesto del acuerdo intersubjetivo, se debería, dice (1985 b), «descubrir más bien una moderna analogía con la doctrina clásica de los ‘trascendentales’: lo que la metafísica clásica supuso como *existente sub specie aeternitatis* —la identidad del *unum, verum, bonum*— debe ser supuesto todavía por la filosofía moderna», sin embargo, en nuestro horizonte de comprensión secularizado, «refiriéndolo a la mediación, aventurada históricamente, de teoría y *praxis*, como *postulado necesario de la crítica del sentido* y —con respecto a su realización— como ‘principio-esperanza’» (p. 385).

Así, la determinación conceptual del momento utópico inmanente en el *a priori* de la comunidad de comunicación, requiere mantener la energía contrafáctica del mesianismo, sin conceder necesariamente peso —y aquí lo fundamental desde una perspectiva roigiana— a una narrativa futurizante en sentido sustantivo, esto es, imaginada desde un género utópico en particular. Antes bien, el «principio esperanza» postulado por Bloch no es imagen de lo venidero, sino apenas una «función antropológica». No anhelada campaña de una semántica futurológica sino operación empírico-trascendental de la subjetividad constituidora. De ahí que Apel se empeñe en justificar por qué puede conservarse la vida de la Utopía y, sin embargo, evitar las aporías del «utopismo». Pues para Apel se trata de dilucidar el problema de cómo se comporta la ética de la fundamentación discursivo-consensual de las normas —o sea, de la legitimación y su concepción de la comunidad ideal de comunicación, o del discurso libre de dominación—, con respecto a la intención utópica del sujeto y a la crítica al utopismo narrativo. Quizá en el fondo, Apel considera que la *intención utópica* del ente humano puede ser justificada como requisito inevitable e irrenunciable de la supervivencia genérica de la

especie, más allá de sus objetivaciones escatológico-mesiánicas culturalmente acuñadas y su historia efectuar hermenéutica mediada. En efecto, Apel advierte (1999) que, en el neo-marxismo del tipo de Bloch, «la tradición de la secularización de la escatología judeo-cristiana en el sentido del chilianismo especulativo —desde Joaquín de Fiore y la Cábala hasta la filosofía de la historia alemana desde Lessing— ha inspirado el ‘principio de la esperanza’» conforme a la «línea de la tradición de la utopía social racional», incluyendo «su ‘superación’ por parte de Marx, pasando por los primeros socialistas, hasta Thomas Morus». Se trata de un «cambio de acento» que va «acompañado en Bloch — pero también en Horkheimer, Adorno y Marcuse, para no hablar de Walter Benjamin — de la profesión de una esperanza mesiánico-utópica, que de ninguna manera había sido ‘superada’ científicamente por Marx». En tal sentido, también «en Marcuse, y hasta en Habermas, la crítica actual al utopismo ha descubierto la huella de la tradición chiliástica de los exaltados y, con ello, de la escatología secularizada», si bien el segundo «tempranamente trató de comprender desde Kant, como ‘postulado de la razón práctica’, el científicamente no ‘superable’ ‘excedente’ escatológico-utópico de la teoría marxiana». Ello quiere decir que «es posible que la crítica actual al ‘utopismo’ esté en gran medida justificada, pero que, al mismo tiempo, la idea de la ‘utopía’ ficcional, en tanto una representación de un anti-mundo hipotético», más bien, «responda a una función antropológica indispensable», ya que «pudiera además suceder que una ética racionalmente fundamentable proporcione criterios para la demarcación entre utopía necesaria y utopía peligrosa». Pero aquí lo central es que para Apel «es posible fundamentar de una manera indiscutiblemente válida la forma básica de la ética que aquí está en discusión», aun cuando «ella contiene, sin embargo, una

dimensión cuasi-histórico-filosófica y cuasi-utópica de anticipación: una dimensión de justificación parcial y de crítica a la (función antropológica de la) utopía ficcional y a la utopía histórico-filosóficamente 'superada'» (p. 179).

Visto está que hemos retomado un lateral introducido varios pasos atrás. Séanos permitido subrayar ahora una vez más que aquí es fundamental la diferencia entre modo anticipatorio antropológico-trascendental y contenido narrativo anticipatorio-imaginario. En efecto, es Apel quien —siguiendo meticulosamente a Bloch— distingue entre *función utópica* y *utopía ficcional*, correlativa a la diferencia entre moralidad regulativa del discurso contra-fáctico y representación semántico-hipotética del futuro. Bajo tan contrastante luz, la justificación de la *intención utópica* del ente humano, en tanto «función antropológica», precisa de su distinción de la ética discursiva. Ya que la ética, similarmente a la utopía, parte de un *ideal* que ha de ser distinguido de la facticidad histórica. Más, no anticipa una forma de vida lograda o el adelanto posible de un mundo alternativo. En la ética del discurso solo rige su *idea regulativa*, cuya correspondencia bajo las condiciones empíricas de factibilidad concreta puede alcanzarse tendencialmente; nunca será plenamente realizable. De acuerdo con el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación, todo aquel que argumenta seriamente —y antes ya todo aquel que, en el sentido de la posible satisfacción de las pretensiones de validez, dialogue con otras personas—, tiene que suponer que están en cierto modo, contrafácticamente, satisfechas las condiciones de una comunidad ideal de comunicación o situación lingüística ideal. En fin, tiene que *anticipar una situación ideal de habla*, carente empero de una anunciación sustantiva, cuya realización empírica uno pudiera concebir y describir ficticiamente, o esperar que las condiciones empíricas le sean al fin propicias. Ello supone

que se debe pagar un precio por la «superación» filosófica de la utopía en carácter de futurización literaria, ya que dicha «superación», en tanto conservación y negación de la intención utópica es, al mismo tiempo, algo más y algo menos que una «utopía ficcional». Lo es menos, en la medida en que no esboza las condiciones pragmáticas bajo las cuales se podría imaginar la realización empírica del ideal regulativo. Por ello Apel juzga que la ética discursiva debe atenerse a la distinción básica kantiana entre una idea regulativa y cualquier realización empíricamente concebible de un ideal sustantivo. Por consiguiente, Apel confía (1999) que la superación

filosófica-trascendental de la utopía evita la *aporía fundamental de toda utopía ficcional*: el que no debe pensarse un desarrollo de la realización utópica del ideal y, al mismo tiempo, tiene que ser pensado necesariamente,

En tanto semejante

antinomia caracteriza especialmente la aporía de la versión *utópico-chiliástica* de la *escatología* judeo-cristiana y su herencia secularizada en la *filosofía especulativa de la historia* en la que se presupone una realización intratemporal del ideal, de acuerdo con una ley dialéctica del curso de la historia.

Apel propone, entonces, establecer «una diferenciación crítica entre (1) la dimensión ética del futuro del *deber* ser incondicionado, (2) la dimensión *utópico-ficcional* del futuro de la *posibilidad hipotética* y (3) la dimensión *histórico-especulativa* de la *predecibilidad* (de la *necesidad causal* y *teleológica*)». Desde este punto de vista, «la *filosofía especulativo-determinista de la historia* tiene que ser sustituida por el siempre renovado inten-

to de una *reconstrucción crítica de la historia con intención práctica* (es decir, en el sentido de su posible continuabilidad progresiva)» (p. 215).

La dialéctica ético-utópica entre el ideal regulativo del discurso y su anticipación contrafáctica en el tiempo terrenal, supone la idea de una *diferencia* entre la situación históricamente condicionada de la comunidad de comunicación *real* y la situación *ideal*, ya siempre anticipada contrafácticamente, en la que estarían presentes las condiciones de aplicación de la ética del discurso. Con esta concepción, inevitable en un plano filosófico-discursivo, se acepta al mismo tiempo la obligación de cooperar en la eliminación a largo plazo de esa diferencia, de una manera solo aproximativa. Sin embargo, Apel especifica (2005) que «la obligación de *colaborar para alcanzar la realización a largo plazo y aproximada de las condiciones de aplicación de la ética del discurso*» tampoco «está ligada tampoco a la expectativa de una ‘revolución mundial’, ni tiene conexión alguna con un ‘reino de la libertad’ que posteriormente habría que erigir», sino que la «situación de una comunidad de comunicación ideal (que en nuestra argumentación ha sido siempre anticipada contrafácticamente) no se refiere a ninguna *utopía social* concreta». Semejante prefiguración se refiere, apenas, por una parte «a las *condiciones ideales de una posible formación de consenso sobre normas*, haciendo depender, por lo tanto, la formación concreta de la sociedad de acuerdos falibles y corregibles de los que en cada caso están involucrados», y por la otra parte, al hecho de que «la realización misma de las condiciones ideales de comunicación no es sino una ‘idea regulativa’, cuya implementación (siguiendo a Kant) no es ni siquiera imaginable en el mundo espacio-temporal de la experiencia» (p. 71).

Lo último vale por cierto para las discrepancias que Apel sostiene respecto a las pretensiones revolucionarias de la Fi-

lososfía de la Liberación Latinoamericana, particularmente en la versión dusseliana. Por ello Apel insistirá que la comunidad ideal de comunicación es más que una utopía concreta porque sirve como el ideal estándar necesario para el desempeño de todas las pretensiones de validez universal que podamos tener en el discurso, de modo que por ello es trascendental en sentido estricto, y solo una idea regulativa. Así pues, si la comunidad de comunicación aún por realizarse es también más que una comunidad ideal de comunicación porque puede existir en el espacio y en el tiempo y esto encierra un *a fortiori* respecto a la comunidad de vida por realizarse, que de hecho podría llamarse una utopía concreta, sin embargo, es más que la comunidad ideal de comunicación postulada y contrafácticamente anticipada porque puede existir y porque implica la realización de aquellas condiciones institucionales de la vida que pueden y, de hecho deben, ser el resultado de los discursos argumentativos de la comunidad de comunicación. Apel juzga, entonces, (2005) que la falta de distinción «entre una idea regulativa o un ideal, por un lado, y una utopía concreta, por el otro, es muy peligrosa, confusión que en cierto sentido ha sido dañina desde Platón hasta Marx y Lenin», en quienes esta tradición de utopía social ha sugerido que el «ideal o idea regulativa de una comunidad humana también podría ser algo históricamente realizable», especialmente, «en la concepción de Marx y del ‘reino de la libertad’». Puesto que Marx no solo plantea «la fusión cuasi-platónica de la utopía ideal y la concreta, sino que incluso refuerza esta fusión con la convergencia sugerida de la tradición judeo-cristiana; y esta convergencia de ambas tradiciones es lo que la hace tan fascinante». De nuevo, Apel reconoce la fuerza, pero a la vez el peligro de «este síndrome patético de la esperanza de Marx, esperanza que culminó en la obra de Ernst Bloch». Esta energía utópica es a la

que su opuso, siempre según Apel, «Kant, siguiendo las mejores ideas de Platón», puesto que «ha afirmado claramente que un ideal –o idea regulativa– es algo a lo que no puede corresponder concretamente nada empírico» (p. 135).

Aquí Apel, asumiéndose como un kantiano de izquierda, por así decirlo, prosigue su crítica, señalando que Kant también inicia otra concepción del progreso histórico diferente a la que Hegel y Marx elaboraron, mediante su concepción de la dialéctica especulativa de la historia. Se trataría de reconocer que Kant insinuó en muchos lugares una fundamentación ética de la idea de progreso, consistente en el postulado e incluso la obligación de intentar una y otra vez contemplar la historia como un progreso posible, con el fin de comprometernos en la realización de esta posibilidad sin tener conocimiento alguno del movimiento necesario de la historia; sin tener, por tanto, ninguna garantía del éxito del progreso. Apel aduce así (2005) que la perspectiva de la pragmática trascendental sigue a Kant y no a Hegel y a Marx respecto al programa de una distinción crítica entre la utopía, por un lado, y los ideales o ideas regulativas, por otro, y en relación con fundamentar la idea del progreso histórico, por medio de la ética, como una tarea ética y no a la inversa, aun cuando la «reconstrucción y transformación de la pragmática trascendental de la ética kantiana también pretende proporcionar un nuevo fundamento a la concepción del progreso histórico, precisamente en relación con la obligación de intentar realizar la justicia social a escala planetaria» (p. 135).

Por su parte, Dussel niega que la ética deba construirse y fundamentarse exclusivamente en clave cognitivista, formalista y universalista, sometida, por tanto, a las «enérgicas abstracciones» que introduce Habermas. Pues Dussel no cree que las cuestiones de justicia que tematiza la ética, deban aislarse

de los contextos particulares en que los que en cada caso viene definida la idea de «vida buena». Tampoco la Ética de la Liberación, a diferencia de la ética discursiva, pierde el respaldo de las evidencias culturales en su procura de mantener una solidaridad profunda por la vida. Por ello es que la Ética de la Liberación considera un aspecto crucial de su justificación a los problemas de *aplicación*. No por ello la Ética de la Liberación deja de incorporar todos los aspectos positivos de la idea regulativa de una intersubjetividad universalista formal o diálogo ideal, sino que los subsume y articula con una conciencia críticamente ligada a un *ethos* cultural concreto, desde donde entabla una relación reflexiva que se interroga por las condiciones fácticas que generan a los excluidos de la comunicación racional, y a los oprimidos por los sistemas autorregulados. Con lo cual tampoco se aparta de la intención social crítica de la filosofía que fuera propia de la primera «Escuela de Frankfurt». Por ello Dussel distingue el plano de la razón teórica, argumentativa, respecto del plano de la razón ético-originaria, en el cual se da el reconocimiento del Otro en su dignidad de sujeto de una comunidad de vida que es siempre ya *anterior* a la comunidad de comunicación. Mientras que la formalidad consensual hace referencia a la intersubjetividad de acuerdos comunicativos libres y centrados en pretensiones de validez universal, la materialidad vital hace referencia al contenido de realidad intramundana de cada sujeto humano, fácticamente experimentada como verdad práctica. Solamente en la aceptación del Otro como sujeto ético e igual de una comunidad de vida es posible su inclusión en la comunidad de la argumentación co-solidaria, por cuanto se ven solidariamente afectados en sus necesidades, al interior de una eticidad vigente. Con ello Dussel estima que la liberación cobrará una precisión que hasta ahora no se había vislumbrado. La idea de la

«liberación» implicará una *praxis* con facticidad ético-crítica o transformadora, que se opondrá tanto al punto de vista conservador, que cree posible solo lo vigente y que niega como imposible lo posible, como al punto de vista utopista —por caso anarquista— que cree posible lo imposible. La *liberación es praxis que cree posible lo factible éticamente*, afirma Dussel, sin implicar una utopía anarquista ni conservadora que abre un «ámbito de posibilidades», aunque no se deniegue por ello la función teleológica a cumplir por una idea regulativa utópica.

Así como la epistemología ético-liberacionista se siente en posesión de un punto de vista superador de la antropología hermenéutico-pragmática, al tiempo que la subsume, Dussel estima que su tesis del Principio-Liberación es superadora, a la vez que continente, del Principio-Esperanza blochiano. Independientemente de cómo juzguemos la presunta superación que propone el planteo de Dussel, es claro cuánto este valora el legado de un Bloch leído desde América Latina. En efecto, Dussel observa que muchos críticos adversos leyeron la ontología de la esperanza como «si Bloch se situara principalmente en el momento de la crítica teórico-analítica negativa del sistema vigente», sin advertir que, en rigor, «Bloch desarrollará durante toda su vida el momento crítico *positivo* del proyecto de liberación, y en cuanto a la *estructura impulsiva*, afectiva, tendencial con prioridad casi exclusiva», con lo que aun «juzgado como metafórico, ambiguo, idealista, debe entenderse que se sitúa *exactamente* en el momento *positivo* del proyectar (como afecto y razón) las alternativas posibles, todavía-no-realizadas». Dussel insiste, pues, (1998) en que «Bloch, entonces, sitúa trans-ontológicamente (*más-allá* —es lo *analéctico*— de la totalidad dominadora) el *contenido positivo* de la pulsión de esperanza», dado que la «esperanza es ese 'apetito' por un horizonte al que solo tienden los no-satis-

fechos». En este punto de su argumentación, Dussel vincula, indirectamente, el Mito con la Utopía. En efecto, Dussel señala, por un lado, que «Bloch va describiendo el modo como se crea lo deseado futuro posible», con el objeto de «llegar a lo que denomina la ‘función utópica’ (*utopische Funktion*)», consistente en una «función de la razón ético-crítica, no en posición negativa, sino en situación *positiva*», porque «es necesario crear un escenario inexistente». Por otro lado, retoma la separación entre una «corriente fría» y una «corriente cálida» en el marxismo. Bloch integra la «corriente fría» del marxismo, que nos evita caer en «la imagen final como ilusión». Mientras que la «corriente fría» cumple «los cometidos del momento científico, el del mismo Marx, en el que hay que de-construir críticamente el sistema de opresión, y en el que también analíticamente hay que describir la factibilidad de ‘lo posible’», la «corriente cálida» es la que privilegia el momento pulsional, del entusiasmo, «de la espera y la esperanza, de la conquista de la libertad hacia el *novum ultimum*; a la mística (como el ‘mito’ soreliano de Carlos Mariátegui) que motiva el intento de la construcción de la nueva sociedad», y que por esta vía, «mueve entonces a las víctimas hacia la utopía *posible*». Según Dussel, ante esta ardiente pulsión místico-mítica, se trata de atender la «factibilidad, pero analizada por Bloch como problema ontológico», esto es, donde al «ser» del «sistema dominante se le antepone contrafactivamente un ‘no-ser-todavía’: el ser adviniente del proyecto utópico como ‘posibilidad’» (p. 457).

Pero tras esta breve digresión, retomemos el hilo. ¿Roig habrá pensado —preservando el potencial liberador del término de sus distorsiones tecnocráticas, autoritarias y ecociadas—, cercanamente a Horacio González, que a comienzos de este siglo era aún viable un *desarrollismo emancipatorio*

—esto es, no solo nacional y regionalmente soberano sino reconciliado con el medio ambiente y la biodiversidad— fundado en un *humanismo crítico*?⁵ Pero el problema no atañe tanto a la noción de «desarrollo», cuanto a su matriz epocal mundial: la *modernidad periférica* en su reconducción y reconfiguración *socialista-libertaria*. Pero antes de abordar este crucial problema en su obra, me demoraré en algunos rodeos polémicos.

5 A comienzos de la segunda década del presente siglo, Horacio González llamaba urgentemente (2001) a «religar el concepto de desarrollo (industrialización en origen, valor agregado de los productos primarios, inclusión social en las esferas productivas y de consumo existentes) con las expresiones de un nuevo albedrío social de índole emancipatoria», sabiendo que hace ya décadas los «pensamientos más sensibles de la tradición del humanismo crítico», son los que «insistieron en que el desarrollo económico (noción sesentista si las hay) no debe pensarse sin sus límites internos, generados por la propia sustentabilidad del desarrollo y el universo escaso en que se desenvuelve la vida humana» (p. 214).

6. El arte de la interpretación (I). Arturo Roig, lector del *Facundo* de Sarmiento

Esa dicotomía mostró diversas fórmulas
entre las cuales las más relevantes fueron,
tal vez, la que surge de las páginas del
Facundo, especie de Jano de mirada
ambigua, revelador de una
esquizofrenia genial y trágica...
(Roig, 1985, p. 36)

Una filosofía-literaria latinoamericana

No voy a poder entrar en detenidas disquisiciones acerca del puesto del *Facundo* de Sarmiento en la cultura argentina y latinoamericana. Menos, sobre sus rasgos retóricos y de género. No quisiera pasar por alto, sin embargo, que desde el campo del latinoamericanismo filosófico, fue un discípulo de Arturo Roig, Horacio Cerutti Guldberg, quien más ha insistido en la centralidad cultural que el género ensayístico posee en la historia y el presente del pensamiento latinoamericano. Horacio Cerutti Guldberg observa con exactitud (1994) que en «la ensayística han cuajado ciertas articulaciones metafóricas de carácter evidentemente simbólico, las cuales marcan hasta hoy el acceso latinoamericano a la propia realidad sociohistórica». Tal el caso, por ejemplo, de «la dupla terminológica ‘civilización/barbarie’, suficientemente petrificada», que con «sus connotaciones fundamentales surgió en la literatura, en el *Facundo* de Sarmiento». Pues si la «ensayística la ha venido reelaborando hasta hoy, en un proceso de recreación permanente de sus significados», también sobre «esa polisemia ha trabajado la crítica literaria y algunas disciplinas sociales, con la finalidad aparente de reducir la polisemia metafórica a una univocidad conceptual». En rigor —propone Horacio Cerutti Guldberg—, el solo «redescubrimiento del valor de la ensayística, constituye una nueva manifestación» de «la íntima historicidad de la reflexión

latinoamericana y de su permanente retorno a las propias tradiciones para refundarlas desde dentro, asumiendo lenguajes previa criba de los mismos, retomando problemas», de forma tal que una «cierta continuidad acumulativa, auto-crítica y fecunda de la reflexión nuestromericanista se va haciendo posible poco a poco» (pp. 72-73).

También en el marco de la disputa por la existencia de una filosofía iberoamericana, en los últimos años el filósofo chileno José Santos Herceg vuelve una vez más a incidir en el debate, ya sobre la legitimidad del género ensayístico en la historia de la discusión. Su postura general es que siempre hay una conexión sistemática entre cada idea que se maneje de filosofía, y la forma o expresión literaria en que se manifieste o se transmita dicho saber. El discurso filosófico no es una mera explicación defensiva de un pensamiento pretendidamente definitivo y sólido, pues —propone el filósofo chileno (2015)—

lo más interesante, lo más succulento, lo más sorprendente de la filosofía latinoamericana es aquella 'filosofía/ensayo', es decir, esa reflexión que no solo se expresa en este tipo discursivo, sino que no puede más que expresarse de esta forma, pues ella es ensayo.

De este modo —concluye Santos Herceg—, el ensayo es una filosofía que conservando lo esencial de la argumentación racional, a la vez «reconoce que las ideas deben también seducir, convencer y, por lo tanto, atraer con su discurso: por eso apela a la afectividad, a lo emotivo y pone en el centro el cuidado por la belleza de la expresión» (p. 150).

Esto significa, desde el punto de vista de Santos Herceg, que la filosofía «es» su discurso en sentido fuerte, ya que su expresión formal no es solo una compañía exterior del pensamien-

to. Antes bien, sostiene que el discurso filosófico, en tanto comporta un permanente «exponerse» voluntaria y conscientemente al examen, a la re-visión y re-interpretación desde otras ópticas filosóficas, asume un carácter eminentemente dialógico. Por ello es que según esta apreciación de Santos Herceg (2015), una «marca esencial del ensayo es, entonces, su carácter dialógico, rasgo que comparte con cierta concepción de la filosofía presente en América Latina y que se encuentra fuertemente trabajada por los pensadores de la interculturalidad» (p. 146).

La estructura genológica interna del ensayo es ya siempre intercultural, consigna cabalmente el filósofo chileno. Y añade que en la ensayística filosófica latinoamericana no hay «una argumentación exigida, sino más bien puesta en escena en busca de persuasión». Ello explica «la utilización de metáforas, figuras, anécdotas, situaciones puntuales, relatos, etc., junto a un lenguaje, a una retórica que además de estética, busca cautivar al lector, seducirlo, persuadirlo». Así, en «el ámbito de lo latinoamericano la irrupción de lo literario en el discurso filosófico es, por decirlo coloquialmente, pan de cada día». Santos Herceg registra entonces el uso metafórico que se ha hecho de personajes de *La Tempestad* de Shakespeare – Próspero, Calibán y Ariel– en las obras de Rodó y Fernández Retamar, *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, *Visión de Anahuac* de Alfonso Reyes, *Sobre Árboles* y *Madres* de Patricio Marchant, *La Ciudad Letrada* de Ángel Rama y *Nuestra América* de Martí, como grandes ejemplos de utilización de metáforas. Seguidamente, constata (2015) que «Sarmiento y su *Facundo*, ese clásico texto cuyo personaje es Facundo Quiroga, pero su tema la civilización y la barbarie, es otro caso evidente de utilización de un lenguaje literario para mostrar ideas», revelando con ello que la «filosofía latinoamericana es una filosofía-lite-

raría, en este sentido, y su expresión mediante el ensayo no es más que evidente» (p. 149).

Es importante mostrar precisamente cómo se constituye esta relación filosofía/ensayo a partir de los escritos del propio Roig (Oviedo, 2009; 2012 b; 2012 c). Sin embargo, lo haré mostrando la crítica inmanente que realiza Roig del texto fundacional sarmientino, y solo como paisaje de fondo —aunque de contornos suficientemente divisables— su tematización del discurso ensayístico como tal.

El rostro de Jano del *Facundo* como filosofía/ensayo

Veamos, ante todo, su análisis sobre lo que Roig supo denominar «ensayo filosófico-social». En un muy valioso estudio de 1969, «Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en Argentina», Roig propone una caracterización del surgimiento y singularidad de este sub-género en la Argentina. Partiendo del joven Alberdi, pues, y siempre de Sarmiento, o sea y concretamente, del *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* (1837) y del *Facundo* (1845), Roig identifica un conjunto de rasgos que luego él mismo —asunción del giro pragmático-lingüístico mediante— denominará «performativos» dentro del ensayo romántico periférico del siglo XIX. El primer rasgo es la provisoriedad, su presentismo temporal, que Roig describe (1969) como la literatura que es «solo un escorzo de la realidad en un momento de la misma». Y enseguida, interpretando la provisoriedad en Alberdi, añade que este

mismo hecho da un nuevo sentido a la tarea del 'crítico', el que deber ser no quien enjuicia de modo definitivo y externo una obra, sino alguien que se suma al espíritu mismo del ensayo y se convierte en auxiliar del escritor. (p. 41)

El segundo rasgo del ensayo romántico es el «aprendizaje», lo que implica asumir —se diría, socráticamente— consciente y deliberadamente la propia ignorancia, el «no saber», signifi-

cando con ello que el acto de escribir es investigar e indagar lo propio. Un tercer rasgo es la fragmentariedad, que en Alberdi está en el título mismo de su estudio. El *fragmento* implica no dar nunca de lleno con el objeto, sino parcialmente y por rodeos; cultiva la estrategia de colocarse antes de los límites de la cosa. Un cuarto rasgo es la función social del ensayo, asociada a su condición idiomática diferencial. El «ensayo está vitalmente volcado al lector», apunta Roig, lo cual implica también que apela a una relativa identidad lingüística. Alberdi subordina las cuestiones de estilo a este imperativo pragmático, donde la retórica se pliega la búsqueda de su expresión americana, como dirá luego Don Pedro Henríquez Ureña. El ensayo romántico no se entiende sin la discusión por la formación de una «lengua nacional», lo que quiere decir, en principio, lexicalmente distinta del español académico. Por eso los términos de Alberdi que recoge Roig señalan su carácter eminentemente pragmático-social. Alberdi concibe una escritura ensayística que debe provocar los siguientes efectos: sacudir, desagradar, penetrar, convencer, iluminar, arrastrar, conquistar. Un quinto rasgo que Roig encuentra en el ensayo de Alberdi es su carácter juvenilista, o sea, la erección de la juventud a destinatario explícito de la escritura sociopolítica romántica.

Una vez formulada esta caracterización morfológica, Roig recurre a la distinción entre «saber de aula» y «saber de agora», tomada de Ezequiel Martínez Estrada. Roig identifica «la existencia de dos actitudes literarias que se han mantenido vigentes y muchas veces contrapuestas a lo largo de toda la historia intelectual argentina». Los miembros de la Generación de 1837 —explica Roig (1969)—,

encabezados en este caso por Alberdi, rechazaron con vigor las expresiones de lo que a partir de José Ingenieros se llamó

en Argentina la 'filosofía universitaria' y se lanzaron —ayudados por el historicismo del cual surge en ellos el ensayo— a un tipo de producción escrita de carácter eminentemente comprometido, regido por la categoría ineludible de lo 'oportuno', y dirigido a un amplio público, más allá de las aulas,

Y así se «instalaron en el 'ágora', no en la 'cátedra', en una posición acusadora y constructiva». No obstante —señala Roig— en «lo profundo, si quisiéramos todavía calar más hondo, el ensayo, tal como lo entendió la Generación de 1837, quería ser el instrumento intelectual de los hombres libres» (p. 44).

Así pues, desde el principio Roig revela con toda claridad que concibe al género ensayístico —partiendo de sus cuños románticos rioplatenses— como *el instrumento intelectual de los hombres libres*. La escritura ensayística libre es ya una práctica ensayística de la libertad. De ahí que pueda insistirse en esto: cuando Roig viene a calar hondo en el género, lo que descubre no es aquel o este rasgo tipológico, sino su pretensión epistémica más radical: ser la objetivación dicente de un *sujeto libertario* desde un yo de la enunciación.

Planteadas estas cuestiones normativas —la escritura ensayística como *praxis* libertaria—, se explica que para Roig unos de sus aspectos formales claves del género, a su vez, radique en su singular modo de poner en escena la interacción entre el yo y el mundo. Se trata de lo que Roig define como «la apertura hacia ciertos modos de comprensión de la realidad, entre ellos el modo pasional e intuitivo, con todos sus peligros y virtudes». Precisamente este programa ensayístico es el que consuma el *Facundo* de Sarmiento no obstante toda su carga de modernidad eurocéntrica y etnocida, como el siglo xx no se cansará de denunciar, sobre todos en los historiadores revisionistas. Pero Roig —él mismo un agudo lector dialéctico del *Facundo* y seve-

ro crítico del dualismo civilización/barbarie— lo que destaca (1969) es que «Sarmiento estaba pues instalado en el ‘ágora’ en la que lo había colocado su vocación de escritor social». Y ello no puede obviarse. En efecto, Roig considera que

la Generación de 1837 no solo inaugura con Sarmiento y Alberdi este género de ensayo, en cuanto doctrina y en cuanto realización concreta del mismo, sino que le da una temática que se habrá de mantener en sus lineamientos generales hasta nuestros días, permitiendo a todos los escritos de este tipo una continuidad y unidad interior de la que carecen por lo general casi todos los demás géneros literarios desarrollados,

Ya que se «trata de una temática de interés filosófico, inscrita dentro de esa forma de hacer filosofía que José Gaos ha denominado ‘pensamiento’» (pp. 44-45).

Con Sarmiento se configura en la periferia sudamericana, pues, aquello que luego José Gaos definirá como *pensamiento hispanoamericano*. Y ello como una prueba más de lo deudor que Roig siempre se sintió del filósofo transterrado. Por supuesto que Roig traspuso los límites del maestro español. Empezando por su valoración radical del ensayo romántico rioplatense, que Gaos pudo apreciar, pero quizá no en todo su alcance. A eso se debe el énfasis puesto por Roig (2008 c) en el acto de autoafirmación estético-política que el ensayo libre/liberador comporta, pronto tematizado hegelianamente como «el tenerse a sí mismo como valioso» nuestroamericano. En cualquier caso, tempranamente Roig comprendió que con el ensayo romántico filosófico-social, «la aparición de una experiencia histórica propia», significa «asunción de la realidad desde nosotros mismos y conciencia de nosotros mismos y conciencia de nuestro ser temporal», pero también «libertad,

en la medida que implica un preguntar por el sentido y por eso mismo un trascender lo meramente fáctico». Y si esto es ya, *in nuce*, el *a priori* antropológico —paralelamente al marco categorial de sus investigaciones platonistas—, Roig prosigue señalando que si es «la experiencia histórica, esencialmente, un quehacer filosófico que alcanza su realidad concreta en los hombres pensantes», entonces su filosofía es «tarea, responsabilidad, voluntad y destino», lo que implica, «por otro lado, un drama profundo —con todo el sentido existencial del drama— que es el de la filosofía misma: el desajuste entre la idea y el tiempo». En términos de esta asincronía eidética y temporal —dramáticamente, o mejor, dramatólogicamente—, el «*Facundo* no es por eso reducible a crónica, ni a narración externa de hechos», sino que más bien exige «como todo clásico, que lo veamos en su sentido profundo». Según Roig, es «por lo tanto el *Facundo* un intento de interpretación de la realidad argentina, en el que no se pretende mirar lo nacional de un modo débil, sino en el modo fuerte de mirar», y donde no «se pretende con este libro hacer historias, sino calar en la Historia» (pp. 304-305).

En un artículo cercano en la fecha de su artículo sobre el ensayo filosófico-social argentino — ¿habrá que subrayar el gentilicio?—, Roig va más allá de estas consideraciones sobre lo que aquí vengo llamando, ya sin sobresalto alguno, la fuerza referencial alegórica del texto sarmientino. En efecto, cuando se pregunta por el significado del texto de Sarmiento, Roig afirma (1970) que «*Facundo* es un texto filosófico». Este ensayo, «en su trágica versión criolla» de la alterada/alterativa cita francesa en los baños de Zonda, revela que el *Facundo* es una pregunta por el sentido fundamental —esto es, hermenéutica y alegóricamente— «de una realidad que exige desciframiento» (pp. 87-88).

No deber sorprendernos entonces que en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig sostenga estas tesis, y amplíe su hermenéutica descifradora en clave antropológica y alegórica. Allí sostiene (2009 a), por ejemplo, que «un análisis comprensivo, en el sentido que quisiéramos hacer, debería conducirnos a prestar una igual atención al *Facundo* de Sarmiento, libro que puede ser leído como texto filosófico, como lo vio claramente Rodó en su momento» (p. 309).

Esto explica que, en este libro ya clásico, Roig aborde el *Facundo*, entre otros aspectos, por referencia a la estructura ontológica de la temporalidad que contienen, a guisa de presupuestos, los proyectos constitucionales de construcción nacional de la época, en cuanto a su *forma discursiva futurológica*. Los intelectuales de las élites románticas del segundo tercio del siglo XIX tendieron a resignificar el problema de la «forma» que debía asumir el orden estatal-nacional en términos de las categorías de «pasado» y «futuro», oscilando en términos idealistas y realistas. Según Roig (2009 a), los «liberales románticos de primera hora plantearán, en función de su organicismo, una noción de 'forma' entendida como 'estructura', que les llevó a un intento de descripción que Sarmiento, en su *Facundo*, denomina 'fisiognómica'» (p. 248).

Los jóvenes románticos argentinos, representantes de un sector distinto de la burguesía naciente (exponentes de las ciudades interiores agrícola-manufacturera) más consciente del creciente protagonismo de la plebe rural, reconfiguran el «espíritu constructivista» de los ilustrados independentistas de la generación precedente, y le confieren un sentido realista a la noción del *Kairós* histórico de la «forma». Ahora la percepción de la *oportunidad* histórica se escinde entre una vertiente conservadora, pero reaccionaria y aun represiva, y una liberal y progresista, aunque paternalista, más conectada con los sec-

tores populares del *Hinterland*. En esta franja liberal, la reelaboración de la representación del «futuro» adquiere una importancia central, rebasando y trasponiendo –esto es decisivo– el horizonte de comprensión ideológico de una fracción de clase en particular. Como anota Roig, Sarmiento captó perfectamente que si el «futuro» tenía alguna perspectiva de realización (un régimen republicano de pequeños propietarios), no era como mera manifestación de un grupo social, sino una posibilidad misma del presente a la luz de su temporalidad civilizatoria, conforme a su *telos* utopista (Progreso). En otras palabras, Sarmiento era consciente de que la interpretación de la realidad suponía una *filosofía de la historia*, de similar manera que otros de sus pares románticos, fundamentalmente Alberdi, pronto desavenidos hombres de Estado. Sin embargo, Sarmiento no dejó de inclinarse por una dialéctica de la historia que incluía la violencia, y aun el exterminio —en fin, la *guerra civil*—, como medio de concreción fáctica del proyecto de modernización burguesa de América Latina. El antagonismo dialéctico fundamental, como es sabido, era para Sarmiento, y en general de los jóvenes románticos, el de *civilización versus barbarie*. Pero ello suponía un tipo de disposición filosófico singularizada respecto a la «realidad» y su «originalidad» en la América antes española. Pese al «populismo» de Alberdi, dirá Roig (2009 a), el

Facundo, aparecido en 1845, no solo se impuso por su calidad literaria y a la innegable genialidad de su autor, sino también por lo que significó ideológicamente en el paso de las preburguesías de mediados de siglo, a las oligarquías asociadas del 900. (p. 265)

Según la denuncia de Roig, Sarmiento jamás superó una concepción elitista de la soberanía popular, acompañada in-

cluso de un paternalismo violento. Su liberalismo es antiigualitarista y se representa al «pueblo» como una masa infantil, agravándose hasta adquirir motivaciones racistas en su madurez. Roig es muy claro en su apreciación normativa, ético-política, de la figura histórica de Sarmiento como un hombre de su tiempo al cabo conservador. El filósofo mendocino recuerda de Sarmiento que su

presidencia de la República coincidió con la República de Thiers, el sangriento represor de la Comuna de París, y no escatimó elogios a este gobierno esencialmente antiobrero en Francia, país cuya imagen, por otro lado, fue perdiendo a sus ojos valor de paradigma, para acentuarse cada vez más su norteamericanismo,

Hecho que explica que años antes,

en ocasión de la secesión de la provincia de Buenos Aires, había afirmado que la Constitución de la Confederación Argentina, dictada en Paraná en 1852, era defectuosa en todo aquello que no era copia textual de la Constitución norteamericana, abandonando por completo aquel realismo social que se respira en las páginas del *Facundo*.

En consecuencia, ambigüamente, o ambivalentemente – precisa Roig (2009 a),

Sarmiento, que como pocos argentinos de su época alcanzó una clara comprensión de la misión social del escritor, que inauguró en su tierra, junto con Alberdi, la profesión del intelectual comprometido y que expresó uno de los momentos más vigorosos de conciencia histórica del siglo XIX, no pudo tras-

cender los límites de una autoafirmación transida de contradicciones y de violencia.

A la vez, pese a «los aspectos negativos señalados en Sarmiento», y más allá del injustificable «proceso de violencia y opresión» que comportó, es preciso —admite Roig—

reconocer que el proyecto liberal abrió el Río de la Plata hacia un proceso de tecnificación y, a la larga, de una elevación media social, que hizo de las antiguas campañas y de las primitivas ciudades, sumergidas en un evidente atraso caracterizado por formas de vida sumamente primitivas, un país semimoderno. (pp. 270-271)

Esta señalada ambigüedad o mejor, bivalencia dialéctica del pensamiento y la acción de Sarmiento —simultáneamente conservador y *modernizador*—, será tematizada por Roig en distintos lugares de su obra. Siguiendo la línea argumental de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ello requiere precisar su contexto histórico de surgimiento, decisivo para la comprensión de la construcción interna del texto. Pero se trata, aquí, de un contextualismo normativo, por así decirlo. Puesto que la potencia performativa del texto, que procede de sus condiciones de emergencia histórica, pasa a integrar a su vez un valor programático respecto al género. Roig explica —siguiendo su método del *regreso productivo del texto*— que el *Facundo* pertenece todavía a la primera etapa romántica, la del nacionalismo continentalista que, en conjunción o cercanía con el utopismo de Alberdi, todavía representa el anhelo de un programa de americanidad cultural. La duplicidad del discurso liberal revela la contradicción que lo atraviesa en relación con el proyecto de modernización nacional que propuso,

donde en principio se reconoce la facticidad cultural americana, lo que alienta actitudes paternalistas, y que posteriormente denegarán, cuando se acoplen a los intereses del imperialismo. Esa contradicción los conducirá finalmente al fracaso. En Sarmiento, ello se manifiesta en el abandono del americanismo problemático del *Facundo*, por una adopción del modelo norteamericano. Sin embargo, el giro conservador del Sarmiento maduro no obtura las valencias progresistas de su texto juvenil, por ser previo a la fase de expansión imperialista del capitalismo. En este cambio está en juego el rol a cumplir por el *Facundo* como texto fundativo nacional.

Hay aquí un aspecto axiológico que es preciso tener en cuenta. Si el *Facundo* es el alegorema, la fuerza referencial de la alegorisis confluyen en torno al problema —apenas enunciado predicativamente— de la *autonomía nacional* en condiciones de *emergencia descolonizadora*. La estrategia básica, en este punto, es lo que podría definirse como una suerte de *nacionalismo anticolonial*. El proceso de colonización europeo «clásico», iniciado desde fines del Renacimiento, implicó según Roig una integración del mundo sometida a un conjunto de pautas dominantes, ideológicamente operantes como parámetros de universalidad. Ya en la fase imperialista del capitalismo mundial, la dominación se articula según el esquema centro-periferia. El colonialismo español procuró integrar en una macro-nacionalidad sus posesiones ultramarinas, en forma tal que los satélites y la metrópoli conformaran idealmente una nación. Así, la «Nación española» tendía a subsumir, sino a suprimir las diversidades regionales americanas bajo una relativa homogeneidad cultural e histórica, basada en la imposición de la lengua y en el proceso de evangelización. La corona distinguía a los españoles europeos de los españoles americanos, y dentro de estos, a su vez, entre los «vecinos» criollos, la

excluida masa campesina indígena y los esclavos negros. Sin embargo, la «nación española» fue precondition de la ida de una «nación americana» en el período independentista. Esta relativa homogeneidad cultural colonial de la América española fue utilizada posteriormente como fuente de legitimación por el caudillismo que apelaba a la unidad continental. Roig afirma que con las luchas de independencia lo que se quiebra no es una nacionalidad, sino más bien un Estado, una superestructura jurídica que se asentaba sin embargo sobre afinidades culturales preexistentes. Las propias *naciones anticoloniales emergentes* tendieron a diferenciarse político-económicamente, pero no culturalmente. Ello explica que en el marco de la diferenciación estatal americana persista cierto sustrato cultural que confería una personalidad común a los Estados, erigidos sobre los fragmentos de una nacionalidad preexistente hispano-americana. Los primeros teóricos de la nacionalidad americana, como Francisco Miranda y el propio Simón Bolívar, postulaban la idea de la nacionalidad americana en tanto formación precedente a la existencia del Estado. Así, la colonización primitiva implicó un grado considerable de integración de las clases sociales, por lo cual el proceso de autoafirmación de los pueblos latinoamericanos no puede hacerse fuera del ámbito de una «cultura nacional». En la época imperialista, con todo, se dio al interior de las burguesías criollas —el principal actor histórico que impulsó el proceso independentista— una escisión que dio lugar a los grupos oligárquicos anti-nacionales.

En el período 1824-1880 o de «interregno» entre el dominio colonial y la formación de un capitalismo imperialista maduro, lo que se surge entonces no es solo una *guerra civil política*, sino además una *lucha social de clases*, advierte Roig. Sin embargo, las guerras civiles contribuyen a fomentar la idea na-

cional autonomista, esto es, de la nacionalidad en tanto concreción histórica, al plantear el problema del *federalismo*. La autonomía regional se erige por encima de las diferencias sociales que alberga en su seno, a la vez que permite formar una representación de la nación menos abstracta que la del universalismo jurídico-político. De este modo, la conciencia nacional se concretiza hasta alcanzar un grado de madurez en que debe asumir el problema del imperialismo. Así, por lo que respecta a su modo de intervenir en la *praxis* histórica de la formación cultural de la nacionalidad argentina, Roig describe en relación con el texto de Sarmiento un estado de *tensión hermenéutica* interna. Es el Jano de su nacionalismo descolonizador. Los años treinta y cuarenta del siglo XIX señalan —indica Roig (1980)— la «época en la que en el Río de la Plata y en Chile, los emigrados argentinos mostrarían, desde una particular conciencia romántica, una fuerte actitud receptiva en relación con las masas populares», donde, precisamente, un «ejemplo ineludible es, sin dudas, el *Facundo* sarmientino, aun cuando en él se encuentren, en ciernes, ya preformuladas, las futuras respuestas antipopulares que serán típicas, al final del interregno, de un liberalismo no ya emergente, sino consolidado». Por consiguiente, para Roig el «problema de la relación de anterioridad o posterioridad de la nación respecto del estado, aparece en esos textos, y en los otros escritores de la época, en una actitud indecisa», pues, de un lado, «en relación justamente con una posición típicamente romántica la nación es la raíz nutricia del estado», pero, del otro,

en cuanto, a pesar del reconocimiento del 'hombre de la tierra' y sus valores propios, es indispensable una 'segunda independencia' que nos permita ingresar de modo acelerado en el camino del 'progreso' —metáfora con la que se expresaba el in-

greso al capitalismo-, el estado se anteponía como la única vía posible y adquiriría una prioridad respecto de la nación.

De esta bivalencia ideológica surge que en «el fondo se trataba de la anterioridad o de la prioridad de clases sociales enfrentadas», por lo que, tal

sentido, el *Facundo* es como un dios Jano que está mirando hacia dos etapas del desarrollo del pensamiento liberal: el de emergencia y el de consolidación, haciendo concesiones, que no tenemos por qué no aceptar como francas, más negándolas luego en favor de un espíritu de dominio, que acabaría siendo el de las oligarquías a fines del interregno. (pp. 77)

Lo que más interesa aquí no obstante es que para Roig, el *Facundo* de Sarmiento expresa de modo acabado lo que entiende por «ensayo filosófico-social». Por ello el aspecto de orden filosófico que Roig ha rastreado en el texto es aquel que revela que la contradicción sarmientina entre Civilización y Barbarie es expresada, ontológico-temporalmente, como contradicción entre lo «viejo» y lo «nuevo». Esta estructura de temporalidad está en el anudamiento hermenéutico de la *alegoresis* bélica de Sarmiento. Debe reconocerse en ello, según Roig, una tensión dialéctica que no las contrapone como formas unilaterales, sino más bien como *horizontes de posibilidades* que aún no se extinguen ni nacen del todo. Desde este punto de vista es que Roig se plantea lo que llegó a llamar una *lectura filosófica* del siglo XIX: es la *alegoría de Jano* de la temporalidad social argentina.

Semiótica emergente: leer una realidad cifrada en significantes de significados segundos

Completemos más de cerca esta concepción. Se trata de una interpretación del horizonte secular que obliga a preguntarse por los «límites» temporales que pueden ser fijados desde el concepto de *mayor densidad histórica* del pensamiento, el cual daría una idea de comienzo y término secular más allá de las coordenadas de la cronología. No deja de ser significativo que en este enfoque Roig mencione en primer lugar a Sarmiento. Recordemos que Roig considera, conforme a su perspectiva metódica, que en los grandes escritores decimonónicos se pone de manifiesto, directa o indirectamente, la *totalidad discursiva* de una época. El pensamiento de estos escritores es «rico» en la acepción de que ellos encarnan una «plurivocidad discursiva», de tal modo que sus ideas no se contraen a la pura representación de un interés de clase o grupo, y porque hallan en él expresión, aunque oblicua o intermitida —«referida»—, otros sectores sociales.

Otro factor que contribuye a esclarecer esa presencia léxica o sintáctica de voces silenciosas o reformuladas en un discurso dominante es precisamente la condición que les confiere esa dimensión de pluralidad semántica sin la cual quedarían confinados en la categoría de la pura literalidad ideológica de la época. Así, lo que Roig denomina «momento de densidad discursiva» presenta dos aspectos. El primero concierne al tema del «reconocimiento», en tanto auto-reconocimien-

to del escritor mismo y hetero-reconocimiento de la totalidad social. El segundo aspecto se refiere a la «voluntad de fundamentación», que, tanto a nivel práctico como teórico, justifica ese discurso y lo conecta con formas de *praxis*. Precisamente, la «densidad histórica» hace a los escritores representativos de su «siglo». El pensamiento de estos escritores paradigmáticamente seculares no puede valorarse sin tener en cuenta la idea de lo nacional y los proyectos estatales que pretendieron realizarla. Y para ello debe considerarse el problema de las guerras civiles en el siglo XIX, las cuales mostraron la aparición de otro sujeto histórico que, si bien de modo inorgánico y espontáneo, vino a amenazar los proyectos de unidad política que habían soñado los libertadores. Roig explica (1984 d) que las montoneras, esto es, las diversas formas de bandidaje rural, «fueron tal vez las manifestaciones extremas de ese fenómeno, sin contar los innúmeros alzamientos campesinos, que los hombres cultos de las ciudades llamaron ‘anarquía’ y consideraron —tal el caso de Sarmiento— como una verdadera ‘guerra social’», por lo que

tal como puede vérselo en los textos de Simón Rodríguez y del mismo Sarmiento, por ejemplo, se vivió esa realidad social como regresiva —se la justificara o no— en el sentido de que el estado como superestructura jurídica ordenadora de la vida humana, había ‘desaparecido’, quedando «desnudos todos los elementos que integraban la ‘nación’. (p. 156)

Sarmiento construye una nacionalización semiótica de la guerra social; llama a combatir al enemigo atávico —los sectores populares y sus conductores tradicionales—, prodigándose en una redescipción de los signos de los actores de la contienda. La nación emergente enclavada en la vida popular

es también una emergencia de signos. Roig aclara que sin embargo no se trataba de una «nación» sin voluntad política, sino con una voluntad espontánea e inorgánica, por lo que frente a esa situación y ante lo que se entendió casi siempre como un proyecto de Estado confuso y bárbaro, los representantes de las clases cultas ciudadanas, fueron «liberales» o «conservadores», elaboraron su proyecto estatal, el cual había de ser movilizado contra aquella «nación». Pero —prosigue explicando (1984 d) — esta «es de modo evidente la fórmula con la que —con los matices diferenciadores de cada caso— se organizó el *Facundo* de Sarmiento, en la primera mitad del siglo y *Las Catilinas* de Montalvo, en la segunda»; fórmula que si

mostró de modo permanente rasgos que podríamos considerar como herencia de la Ilustración, la respuesta fue romántica, en cuanto que la dualidad ‘nación-estado’ se presentó como una relación conflictiva y como una lucha de contrarios, que fue precisamente, uno de los modos románticos de comprensión de la realidad en general. (p. 156)

Esta lectura romántica de los signos de la vida popular suponía el pasaje de la comprensión de lo nacional como entidad en la que los diversos factores culturales se daban unificados por una voluntad política bajo la idea iluminista de «soberanía del pueblo», a la comprensión de la nación vista como realidad social orgánica e histórica. Este paso de lo político a lo social marcó entonces el tránsito intelectual de la Ilustración al Romanticismo, con sus respectivos solapamientos y ambigüedades. Pero es en esta trayectoria que acontece la emergencia, precisamente, del modo de escritura específico dentro del romanticismo latinoamericano —prosigue Roig (1984 d)—, «en el estilo mismo del discurso dentro del cual la filosofía jugaba

su papel epistémico», el cual «se organizó en general sobre las pautas expresivas del ensayo, en relación con un fuerte sentido anti-institucional desde el cual se proyectaba, contradictoriamente, una nueva institucionalización del saber, la que vendría como lo hemos dicho con el fin del siglo». Esto lo conduce a Roig a entender «por ‘ensayo’ un conjunto de formas de mensaje alternativas respecto de las que habían estado vigentes», pero donde esas nuevas formas, las que surgieron en el siglo XIX, no encajan todas en lo que después se entendería restrictivamente como «ensayo», pues

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.

Debido a este cambio estético-ideológico, pues, una vez que «el ‘ensayo’ entró en las preceptivas literarias, como uno de los tantos ‘géneros’, dejó de ser ‘ensayo’ en el sentido indicado o perdió por lo menos buen parte de su valor y fuerza como forma alternativa de mensaje o fue, si se quiere, una ‘forma alternativa’ codificada, lo que no deja de ser contradictorio», ya que el «‘espíritu de ensayo’ se puso en ejercicio a través de diversos ‘géneros’: la novela el cuento, el artículo de costumbres, el periodismo en general». Sin embargo, cuando «este espíritu reinó con entera libertad produjo obras que quedaron definitivamente fuera de toda preceptiva, tal el caso de *Facundo* de Sarmiento, o los extraños escritos de Simón Rodríguez» (pp. 161-162).

En esta formulación hay un tema central que motiva la noción introducida por Roig respecto al «espíritu de ensayo» en

el siglo XIX en cuanto *forma alegórico-funcional* o *tropológico-pragmática* de la *nación emergente*. Ello atañe a lo que Roig (1984 d) denomina «la presencia de formas de un pensamiento utópico», ya que aquel «espíritu se caracterizó por la búsqueda de alternativas tanto en el plano de las realidades social y nacional, e inclusive continental, como respecto de las nuevas formas de comunicación en relación con la eficacia que se esperaba de ellas». Más todavía, para Roig, «lo que bien podría ser considerado como un ‘ensayo del ensayo’ acabó generando una teoría de los signos en general, y en particular, una doctrina del lenguaje». Esto significa que el «discurso epistémico de la época se caracterizó, atendiendo a estos dos importantes aspectos, por una puesta en juego sumamente rica de las funciones ‘tópica’ y ‘utópica’, que generaron tanto una ‘descriptiva social’ como una ‘proyectiva’ y que aparecieron como elementos casi constantes del discurso». Así pues, se «ensayaba para superar los factores mismos que generaban lo ensayístico», en tal modo que «en los proyectos constitucionales se diera un juego, a veces dramático, de topía y utopía», en tanto se «pretendía haberse colocado en lo tópico, a pesar de que de hecho se estaba trabajando en lo utópico» (pp. 164-165).

Tenemos asimismo que Roig atribuye al discurso romántico decimonónico el mérito —acaso irrepetible ya para el siglo XXI— de generar, desde el «espíritu de ensayo», el «ensayo del ensayo». A este respecto Roig sostiene (1984 d) que «para entender este hecho debemos regresar otra vez al factor histórico que generó las manifestaciones más características —a nuestro juicio— del siglo XIX, la inestabilidad social», pues en dicho contexto, los «grandes escritores en los que, como hemos dicho, se dio aquella mayor densidad discursiva, vieron claramente que era necesario aprender a ‘leer’ una realidad cifrada que se ofrecía con nuevos signos». Y así, *leyendo una una*

realidad cifrada en nuevos signos, «vieron, asimismo, que era necesario construir un tipo de discurso que respondiera a ese universo significativo, para muchos simplemente caótico, que se presentaba como ruptura frente a la anterior histórico-social». De modo que si los

primeros pasos dentro de la semiótica —así expresamente denominada en nuestro siglo XIX— y de la filosofía del lenguaje, se dieron, pues, como la cara teórica indispensable para la elaboración del nuevo discurso, generando con esto uno de los aspectos más fecundos de la vida intelectual del siglo XIX en su etapa pre-positivista,

Esto se debe a que el «fenómeno respondió también a aquel espíritu de ensayo' el que, contradictoriamente, aparecía en textos cuya forma literaria parecía contradecirlo, como fue el caso de las constituciones», al tiempo que los «más osados proyectos de reconstrucción del discurso, que se apoyaron en una teoría de los signos, implícita o explícita, fueron obra, sin embargo, de escritores no académicos», hecho que explica que «Simón Rodríguez y Domingo Faustino Sarmiento fueron sin duda los dos de los más interesantes exponentes de esa línea de desarrollo» (pp. 166-167).

En esta misma línea, su indagación sobre lo que denomina las «formas discursivas epocales», revela la importancia de la expansión de la prensa masiva y periódica en el siglo XIX, que favoreció la tendencia romántica a expresar la vida cotidiana, fruto de lo cual surge la literatura costumbrista. Esa importancia del periodismo, que en la época se lo conocía como «diarismo», define precisamente según Roig los límites seculares medidos por su desarrollo histórico. Este proceso acompaña el despliegue de una literatura americana y de un nacio-

nalismo literario. Ahora bien, Roig repara en el hecho de que este fenómeno del diarismo, de la creciente intensificación de la presencia de la prensa periódica a partir de 1830 hasta 1870 aproximadamente, conformaba, debido a su carácter de crítica y opinión, un «periodismo de ensayo». Este status naciente del «periodismo de ideas» acompasa la formación de una esfera de opinión pública burguesa que en esta etapa social todavía no está sometida a la lógica de la gran prensa de masas. Las élites dominantes carecen aún de un proyecto ideológico homogéneo y precisamente Sarmiento es quien cuenta con el plan de la «educación popular» como estrategia de consolidación de una hegemonía cultural y civil con perspectivas de éxito. Es en el seno del «periodismo de ensayo» que tiene su desarrollo el subgénero del «folletín», que es la forma bajo la que cobró vida precisamente el *Facundo* sarmientino. Ciertamente, los románticos y los racionalistas espiritualistas que le siguieron, expresaron el ideario emergente propio de las burguesías en ascenso. Pertenecen por tanto a la época del «interregno», mientras que el positivismo corresponde ya al período de la consolidación. En este proceso se verifican según Roig una serie de correspondencias en los modos de discurso.

El ensayo cede su puesto al tratado, el periodismo de ideas a la información de los hechos, el folletín, por fin, al aliento del libro. Así, la *riqueza discursiva* de los grandes escritores se pone de manifiesto por el hecho de que en sus textos se hace presente, de manera directa o indirecta, la *totalidad discursiva de la época*. Y por ello señalan el momento de *mayor densidad histórica* del siglo cultural. Este enfoque requiere superar una noción limitada de textualidad o análisis textual. El cambio de perspectiva sobre la materia textual se orienta a exponer la operatoria de una *política discursiva*. Los grandes escritores decimonónicos se representaron a la nación en el contexto de una

plena agudización de las guerras civiles a escala continental, que particularmente en el caso argentino expresaban la existencia de un sujeto histórico desplazado, que de modo inorgánico y espontáneo amenazaba los proyectos de unificación estatal y estabilidad social que imaginaron los patriotas. Las élites urbanas cultas rebajaron a anarquía esa manifestación de las masas campesinas que, por medio del bandidaje y los alzamientos rurales, eran movilizadas muchas veces por hacendados feudales, como en nuestro caudillismo de montoneras. Sarmiento, de manera semejante a Simón Rodríguez, experimentó esa realidad como un elemento regresivo de la vida social, contrario a la integración estatal y la formación de una nacionalidad orgánica. Sarmiento pensaba que el Estado había desaparecido, ya que no confirió a la realidad atávica ningún valor positivo. Ello no autoriza a formular un sustrato anterior o sustancia subyacente a la acción formadora del Estado, que nos daría la pauta de una «nación pura». Contrariamente a una premisa ideológica del romanticismo, los elementos procedentes del pueblo no eran tan espontáneos ni carecían de voluntad política, atribuida unilateralmente al Estado. En todo caso, las elites dominantes, fueran liberales o conservadoras, movilizaron al Estado en contra de ese sujeto histórico que componía la nación. En esta tensión se dispone precisamente el punto de vista político del *Facundo*, paralelamente a *Las Catinarias* de Juan Montalvo. Si las clases propietarias tendían a adoptar modelos extranjerizantes, los desafíos que provenían del poder inorgánico de la nación hacían prevalecer sus elementos originarios por sobre la voluntad estatal. Las masas populares se autorreconocían a través de formas culturales arraigadas, muchas de ellas heredadas del Estado colonial. Eso hace que la vida americana se presente como una realidad inorgánica y plástica, que prestará su singular fisonomía al dia-

risimo y al «espíritu de ensayo». Así se superaba el viejo punto de vista ilustrado y neoclásico, con su universalismo político activo pero abstracto y mimético, para profundizar en la imagen de un mundo social que será expresado recién por el espíritu romántico.

Será con el joven Alberdi cuando ese espíritu cobrará su forma expresiva típica en el ensayismo social, cuya provisoriedad, inmediatez y activismo da cuenta del ritmo diarista con que esos textos se encaraban; presentaban un carácter fragmentario y parcial, y un estilo misional, de redención, pues el juvenilismo es vivido por los ensayistas románticos como una cualidad inherente a su espíritu revolucionario. De ahí que Roig distingue entre una línea romántica progresista, juvenil, de la línea romántica reaccionaria que dominará más tarde en Latinoamérica. Los jóvenes románticos lograron expresar el *diarismo* en las páginas del libro. En su enderezamiento estético al espacio y al tiempo en tanto concreta manifestación de la experiencia, verificable en la comprensión de la vida cotidiana, el ensayo de los jóvenes románticos apelará a los elementos sonoros de nuestros cuadros de costumbres, esto es, a las hablas que componen los instrumentos lingüísticos del propio mundo ha de descubrirse. Si Alberdi había postulado en su *Fragmento preliminar* la entrega a un *profundo estudio de nuestros hombres y de nuestras cosas*, será en el *Facundo* sarmientino donde ese programa sea cumplido sistemáticamente. Pues a diferencia del joven Alberdi, Sarmiento no trabaja en el *Facundo* con la fragmentariedad, sino que logra desplegar un poder dialéctico como escritor que combina todos los fragmentos de un mundo dentro de la radical unidad del *ensayo y revelación*. Este ensayismo juvenil de Sarmiento se define desde sí mismo como experiencia, como acto, y no viene definido institucionalmente, es decir preceptivamente, como

género de discurso. Este ensayismo surge desde abajo, como productividad no sujeta a las reglas del arte que en rigor serán las instituciones culturales del Estado que movilizarán normativamente para contener y encauzar las fuerzas simbólicas del ensayismo romántico juvenilista en lo que contengan de potencial amenaza, puesto que a través de él alcanza a expresarse un contenido popular y por tanto las contradicciones sociales que atraviesan la nación.

Tampoco esta observación de Roig, se diría, está despojada de un juicio de valor —en mi perspectiva, desprovista de alegoresis en sus flecos temáticos—, puesto que nos está diciendo que el *Facundo* da cuenta precisamente de las voces culturales oprimidas que por su índole temática el *Fragmento preliminar* no podía abordar. De ahí la tesis sugerida por Roig de que el *Facundo* comporta la aparición una *forma discursiva nueva y propia*. Decir que el texto de Sarmiento señala el surgimiento de una forma discursiva nueva y propia es otorgar al *Facundo*, y por este medio al espíritu ensayístico, un puesto fundamental en el siglo cultural decimonónico, en virtud de su densidad discursiva. Esta densidad discursiva admite dos planos de referencia, el de los contenidos y el de la forma. Cuando Roig se ocupa de la forma, contrapone el ensayo al tratado doctoral que, conforme a la tradición de sentar doctrina, reúne y agota todos los aspectos sistemáticamente abordados de un sector de la realidad, partiendo de los esenciales y remontándose hasta los aparentemente más secundarios o remotos. Ello no quiere decir que el «ensayo» carezca de objetividad, sino que más bien se rige por un parámetro distinto la de la objetividad doctrinal. Sin embargo, el bucle de alegorisis lo suscita la forma. La decisión formal es ya un acto de libertad. El ensayo, subjetivista pero no intimista, centrado en el yo a la vez que volcado al retrato repentino

del mundo, que se realiza a mano alzada, a la manera de los apuntes de viaje, y desde ya, con la transitoriedad y fugacidad propia del diarismo, era necesariamente escoliasta, comentarista e impresionista. Ello conforma la impronta fisiognómica del *Facundo* que, estilizando el costumbrismo, supera dialécticamente la mera descripción curiosa o pintoresca, con el objeto de abrirle paso a la expresividad de los múltiples sujetos sociales que cobran vida en la trama de la sociedad real. Sarmiento compone así un cuadro vivaz no solo en sus coloraciones costumbristas, sino en las capas semánticas de los núcleos sígnicos que remiten a los mensajes ideológicos y las representaciones simbólicas de los grupos sociales. Pero esas napas semióticas requieren de una hermenéutica del desciframiento alegórico. Solo así puede repensarse al joven Sarmiento culturalmente emancipador frente al viejo Sarmiento étnicamente genocida.

El joven Sarmiento confiere vida semióticamente literaria a los sujetos emergentes que legitiman desde abajo la nacionalidad emergente. De ahí que, en el fondo, lo que hace el joven Sarmiento como gran escritor social es dar curso a una nueva racionalidad discursiva que ya no se asienta sobre el universalismo abstracto del liberalismo iluminista que aún respiraban los unitarios argentinos, sino, mejor, sobre el mundo de la cultura como vasto fenómeno semiótico. Lo que también comporta la aparición de una nueva fuerza retórica, despojada ya del canon neoclásico, pero más efectiva y consecuente en su conexión con la realidad lingüística de su tiempo. Así el puro *buen gusto* cede su puesto a una técnica literaria de comunicación que se hacía efectiva como totalidad discursiva de la época. Esta retórica viviente e historificada, cobrará en Simón Rodríguez un espíritu verbal, de conversación, incluso más intenso, aunque menos refinado que

en Sarmiento. Pero mostraba más claramente todavía hasta qué punto el ensayo obligaba al filósofo a entablar un vínculo más próximo con la experiencia del lenguaje; lo que en último término requiere una teoría de la palabra y de los signos en su constitución semiótica para acreditarse como genuina y fecunda reflexión. El propio Roig proseguirá este programa de la semiótica americana, dando cumplimiento a este quehacer con sus lecturas de Andrés Bello y de Sarmiento.

En este análisis, la relación interna y aun intencional entre texto, contexto y enunciación señala el aspecto decisivo del acto enunciativo. Así Roig (2008 c), cuando se propone

comprender en todos sus alcances lo que significó el *Facundo* deberíamos regresar al concepto de ‘mayor densidad discursiva’, la que habríamos definido como una riqueza de discursos referidos a través de los cuales se refleja la sociedad de la época y, sobre todo, esa sociedad con sus contradicciones,

Indica a su vez que la «exigencia de expresar un texto que encerraba de modo más rico y pleno su propia contextualidad, tenía que incidir sobre su estructura expresiva». De este modo, «lo que se pretendía era expresar temáticamente esa realidad, de ser posible en todas sus manifestaciones, más partiendo de la clara conciencia de que una de ellas era el propio autor», requiriendo así «una forma discursiva que fuera apropiada para el intento». Aquí —logra establecer Roig— la «respuesta no podía ser otra que la que el propio Sarmiento dio al declarar que el *Facundo* era un ensayo y, como dijimos, un ‘ensayo para él’». Pero Roig considera que lo «más novedoso del intento sarmientino» reside «en una revolucionaria ampliación del concepto de lenguaje que viene a tornar mucho más complejo el sistema de discursos referidos», hecho que hizo que «el

Facundo como mensaje, escapara al ámbito restrictivo del concepto establecido de lo 'literario'» (pp. 136-137).

El *Facundo*, rostro de Jano semiótico y epistémico, textual y efectual, excede su forma genológica porque pertenece al género literario y a la vez es un acto político en la vida social histórica, tematizado auto-reflexivamente, de un lado, y alegóricamente estructurado, del otro. Dimensión precisa en la que Roig identifica el acto hermenéutico propiamente dicho, interpretado por él en clave semiótico-pragmática al producir el salto trans-textual desde la recepción del alegorema estético hasta su desciframiento en la alegoresis agonal. Como explica Roig (2008 c), en el *Facundo*, de lo que se trata es de «expresar mediante un lenguaje escrito (*litteris*), lenguajes organizados sobre sistemas sgnicos no 'literarios', a más de los discursos que existían únicamente como palabra oral», pues «Sarmiento intenta, audazmente, una forma expresiva que parte de la posibilidad de asumir todas las formas expresivas posibles, es decir, todos los lenguajes», con lo cual, «el 'lenguaje escrito' (la obra literaria propiamente dicha) intentaba sobrepasar las limitaciones que le derivan de su propia sistema significante». A su vez, más allá de su «pluralidad de lenguajes y sistemas semióticos», con «sus niveles primarios de significación, se alza para el escritor un mundo de que únicamente puede ser captado en su verdadero semantismo, en la medida en que seamos capaces de ir descubriendo los niveles de significativos agregados, que hacían del poncho, barbarie y del frac, civilización», ya que —alegóricamente— el «mensaje se convierte, en este momento, en un no menos audaz intento de elaborar una simbólica, mediante la cual alcancemos el total poder comunicativo del mensaje». Por consiguiente —concluye en su alegoresis Roig— no se trata «de describir hechos, sino de entenderlos en lo que ellos encierran como significantes de significados segundos» (p. 137).

Sarmiento exige una hermenéutica alegórica, pues el creador de una pluralidad de significantes de significados segundos. Concluamos entonces: el *Facundo* es el paradigma de textualidad de la fuerza referencial alegórico-funcional de la nación emergente. Roig ha aprendido mucho del texto fundacional de Sarmiento.

La «terceridad» dialéctica plebeya

Cuando Roig se propone auscultar la raíz del hecho romántico, sostiene que su motivo de base se encuentra en la experiencia histórica de lo social, vivido y visto como conflictividad y como encuentro de dos valores paradigmáticos, los de lo bajo y de lo sublime, igualados. Los escritores románticos tienden al determinismo histórico, a la vez que comprenden, en los signos culturales, las estructuras del mundo social. Los polos de la división de clases del espacio humano rioplatense son expresados en la oposición entre el *hombre de frac* y el *hombre de chiripá*. En posesión de un *Facundo* leído desde la teoría pragmática del discurso, Roig muestra cómo Sarmiento intenta vitalizar de modo radical la presentación de la sociedad conflictiva de la que es observador y partícipe. En este sentido, dice Roig, los personajes que aparecen en la sociedad y que se mueven en el escenario paradigmático que configura la extensión pampeana, poseen voz, puesto que hablan y además son poseedores de determinadas formas de saber y hasta de *poiesis* artística. Sarmiento da así con los referidos dos símbolos del desencuentro social, que era a su vez un desencuentro de culturas, ingresando en el *paisaje* como el eje desde el cual se puede explicar a todos los actores que se mueven en el *gran escenario de la lucha* descrita. La soledad de la pampa y en general de los desiertos argentinos, si bien podía ser causa de modalidades específicas del *hombre del chiripá*, no explica-

ba los modos de ser propios del *hombre de frac*, como el propio Sarmiento lo implicaba en tanto personaje de su propia obra. En cualquier caso, los dos tipos fisiognómicos quedan explicados desde una nueva comprensión de la realidad humana, que ha dejado de ser política, al modo de los ilustrados, para pasar a ser *social*.

Notoriamente, la *guerra social*, como la llamó el propio Sarmiento, es el hecho que nos aproxima al eje de su visión romántica. Es este el escenario social abisal del que surgen las voces de los personajes en su revoltijo étnico. Según la lectura de Roig (1991), la «'densidad discursiva' del *Facundo* surge justamente de ese hecho capital, a saber, el del reconocimiento de 'voz' al personaje popular que luego habrá de encarnar el drama argentino», de manera que si la «densidad discursiva» designa «la cualidad de determinados discursos gracias a la cual, a través de una múltiple referencialidad a las otras formas discursivas de la época, podemos aproximarnos a la 'totalidad discursiva' de la misma», de ello resulta que la «riqueza de *Facundo* —más allá de las contradicciones profundas que lo atraviesan— deriva de que más que un 'discurso' consistía en un 'sistema de discursos' organizados, lógicamente, desde una perspectiva, la que le imprime el autor». Así, es la «es la voz o el discurso que el personaje pronuncia en el escenario —para continuar con la metáfora sarmientina— lo que define más propiamente a aquel». Lo cual

sucede aun en el caso extremo en el que Sarmiento intenta 'eludir' un discurso al que ha hecho 'alusión' sin embargo de la manera más amplia, en aquel momento en el que hace retroceder la figura bárbara del caudillo, hacia una especie de 'salvajismo' o brutalidad primitiva, en la que desaparecería todo discurso,

Pues en «este momento se habría producido la pérdida de humanidad, señalada precisamente por la ‘pérdida del lenguaje’» (pp. 164-165).

¿No es esto acaso el presupuesto antropológico de una alegoresis pragmático-hermenéutica? No olvidemos, por lo demás, que la autocomprensión filosófico-lingüística de Roig hace interceder la semiótica por sobre la hermenéutica en el plano de fundamentación categorial. Congruentemente, respecto a la relación del texto de Sarmiento con los orígenes de la semiótica en América Latina —puesto que Roig lo considera junto a Simón Rodríguez un precursor de una teoría del discurso latinoamericana— dice que la realidad social, en tanto conflictividad, revela un complejo mundo de contrarios que atraviesa toda la textualidad del *Facundo*: ciudad-campaña, campaña-desierto, civilización-barbarie, barbarie-salvajismo, frac-chiripá, rojo-azul, movimiento-inercia, vida-muerte, circularidad-linealidad, caballería-infantería, materia-inteligencia, ciudad del interior-ciudad portuaria; en fin, pasado-futuro y tantas otras. A su vez, dice Roig (1991), los contrarios «se expresan a través de sus símbolos o son directamente símbolos», lo que permite «considerar al *Facundo* —sin peligro de error— como un intento de crear una simbólica o de retomar ciertos símbolos ya dados y darles vida dentro de un ‘sistema’». Dado que el propio Sarmiento declara abiertamente que quiere explicar las cosas por sus símbolos —esto es, que se autocomprende como un alegorista—, cabe preguntarse por el sentido de «lo simbólico en Sarmiento». Es decir, aquí, por lo *alegórico*, y mejor aún, por lo *tropológico* en general, si se le concede el estatuto antropológico o invarianza genérico-figuracional que le compete. Y he aquí algo crucial indicado por Roig, cuando advierte que en «contra de una línea definicional que habrá de tomar cuerpo a fines de siglo», para

la cual «el símbolo es siempre un signo que mantiene alguna semejanza icónica con lo simbolizado», antes bien, «Sarmiento, sin dejar de lado por cierto ese concepto, utiliza una visión más amplia», según la cual el «símbolo es, tal como puede vérsese en el modo como aparece construido, un significado segundo, una direccionalidad semántica particular dada a cualquier signo», ya que así «también las palabras son utilizadas como símbolos, aun cuando ellas, tal como se lo ha afirmado, sean respecto de los significado, convencionales y arbitrarias y no muestran relación icónica o figurativa alguna» (p. 166).

Como podemos advertir, Roig retoma aquí su teoría hermenéutica de la estructura alegórica o forma semántica doble de la textualidad latinoamericana. Por cierto, la significación dúplice también reproduce los antagonismos de clase que atraviesan la sociedad de la época, como Roig no se cansa de denunciar. Pero ello no impide que además —añade Roig (1991)— de ese recurso consciente, el de crear un universo simbólico llevado a tal extremo que la tarea de simbolización acaba por cubrir la totalidad del texto con una riqueza ciertamente sorprendente, Sarmiento nos presenta al habitantes del desierto desde el punto de vista de los signos que ese hombre en medio de su ignorancia, *lee y descifra*, resultado de lo cual, la *barbarie* como un *estado normal* dentro de la campaña —el *salvajismo* tendría lugar, por el contrario, en *el desierto*— es «un grado y nivel de cultura sígnica que anuncia, desde un punto de vista en cierto modo evolutivo y genérico, otros niveles superiores», entre ellos, aquel en el que se encuentra el propio Sarmiento como representante de la cultura de ‘ciudad’. Lo que no desmiente que el

el único discurso que resulta francamente ‘eludido’ es el de la población indígena mapuche, incluida toda ella, sin titubeos,

dentro de una etapa casi pre-humana, la del 'salvajismo', posición compartida con otros, que habrá de justificar más tarde la represión e inclusive la destrucción de esas poblaciones americanas,

Mientras que el «discurso de la barbarie se encuentra, por el contrario, aludido e incorporado dentro del sistema de discursos referidos que es el *Facundo*» (p. 167).

El joven Sarmiento, *alegorista* de un sistema de discursos referidos, no es solo un constructor de la nación cívica, sino un constructor de discurso nacional, enseña Roig. Pues cuando Roig incursiona en la extensión semiótica del *Facundo*, descubre que el verdadero tema que impulsa el texto de Sarmiento no es, como surge a primera vista, la civilización, sino más bien la barbarie. Roig se atiene a este hallazgo, según el cual hay una imprevista dialéctica que invierte el valor de las categorías sarmientinas, al punto que es la barbarie el centro simbólico que rige la vida de los signos civilizatorios, y no al revés. Pues alegóricamente la barbarie aparece entonces como el subsuelo semiótico del horizonte categorial civilizatorio, y en no menor medida, como el círculo significante último en el cual emerge el contorno ontológico profundo del proyecto modernizador del joven Sarmiento. Es por ello que la figuración semiótica de la barbarie es construida por Sarmiento sobre el trasfondo de la imagen del feudalismo, que también era una invención suya; una alegoresis auxiliar. Con la categoría de *feudalismo*, Sarmiento agrupa narrativamente una serie de elementos dispersos que provienen de zonas de experiencia diferenciadas y aún inconexas, que iban desde las costumbres de la vida rural hasta los remanentes aristocráticos del poder colonial, y así comprimían con un solo término —en clave metonímica— un conjunto de formas de vida que de otro modo

obligarían a un análisis de la particularidad que Sarmiento no estaba dispuesto a conceder. Por ello su concepto del feudalismo es tan forzado y arbitrario —tan intensamente retórico como poco fáctico, en fin, porque su forma referencial no es empírica sino poética— que comprende en él rasgos que para el pensamiento europeo son precisamente sus contrarios, tales como el jacobinismo y la ausencia de sociabilidad. Sin embargo, se desprende de esta consideración de Roig que la articulación categorial de la barbarie en el feudalismo, donde finalmente será absorbida tropológicamente, prueba aún más su centralidad en el *régimen axiológico* sarmientino. Como sea, Roig (2011 a) afirma —consciente de su fuerza referencial alegórica— que si

los escritos de Sarmiento se dan todos ellos dentro del marco amplio del ‘discurso civilizatorio’ y que para esta formación expresiva típica del siglo XIX la categoría de ‘civilización’ supone necesariamente la de ‘barbarie’, sin embargo, al leer el *Facundo* nos encontramos, no sin sorpresa, con que el tema central es el de la ‘barbarie’,

De modo tal que «pareciera ser que la fórmula estaría allí invertida, es decir, sería esta categoría la que estaría exigiendo a aquella» (p. 38).

Las tribulaciones de Sarmiento se inscriben plenamente en lo que en los últimos años Roig llamó el *a priori* epocal de la revolución. El diarismo y el ensayo (para José Gaos, recordémoslo, el diarismo es un modo breve del ensayismo) son las formas discursivas convergentes un mundo en movimiento que padece la alteración y renovación de la vida, producto de la doble-revolución de la que hablaba Alberdi, la nacional y política del año 10, y la humana y social de la modernidad que

principia con el renacimiento. Esa movilidad del tiempo revolucionario es la que se encauza en la publicación periódica. El *diarismo ensayístico* tiende a ser directamente un acto de habla, que comporta una escritura *auroral*. Por ello es que el diarismo y el ensayo resultan el género apropiado para esos actos de habla concretos, y donde el proceso revolucionario de la Segunda independencia cultural halla su cauce más adecuado. Entraña por lo tanto una dialéctica de comienzo y recomienzo del filosofar latinoamericano, que en el siglo XIX romántico está signada por la visualización semiótico-pragmática de los sectores oprimidos de la sociedad. Como en Alberdi, precisa Roig (2001 a), el «punto de partida de la dialéctica de Sarmiento es la misma: la revolución y la emergencia de las plebes» (p. 39).

La tesis de que el *ensayo* es una forma discursiva que lee la *emergencia de las plebes* en un contexto revolucionario, establece las coordenadas básicas para comprender la singularidad pragmático-normativa del género que reelabora Sarmiento. Cuya tradición efectual concierne al propio discurso de Roig en su registro ensayístico inmanente. Como digo aquí, del revés de trama de la filosofía de Roig como una hermenéutica crítica alegórico-normativa. Pero la máxima valoración posible que haya Sarmiento en la pluma de Roig es la del reconocimiento en el *Facundo* de la filosofía de la historia emergente. Su punto crucial: la intercesión de las plebes en el modo textual del *discurso referido*. Roig reconstruye uno de los pasajes decisivos del *Facundo* y repone la aparición de un nuevo actor social, que solo la Revolución independentista pudo generar en la región rioplatense. Pues frente a los «patriotas» o «godos», «liberales» o «conservadores», durante «el siglo XIX y buena parte del XX, se nos presenta un grupo social emergente que no está ni con unos ni con otros y que es «extraño al esquema bipolar con el que se manejan los que se consideraban

dueños de la Historia», ya que para se trataba de «bárbaros», «salvajes» o «bandidos», seres heterogéneos e indeseados, por lo cual —indica Roig (2008 a)— «Sarmiento pone como ejemplo de esta ‘Tercer entidad’ a José Gervasio Artigas», revelando que lo «implícito en esa terceridad que con su *praxis* venía a quebrar el esquema dicotómico, es esa Filosofía de la historia que hemos caracterizado como ‘emergente’ y que la hemos remontado al Padre Las Casas» (p. 220).

No sería prematuro decir que el joven Sarmiento, descifrador semiótico de la emergente nación plebeya argentina, escribió una filosofía de la historia austral del muy concreto ser-naciente periférico. Leyó y re-produjo, tanto en su alego-remática como en su alegoresis, la «guerra social» y el *pólemos* hermenéutico. Si ello nos compete y compromete —antes en lo posible de que el metal de las armas exterminie los cuerpos existencialmente enemistados—, se entenderá tal vez por qué también llamamos «hermenéutica» a lo que resta de la historicidad fáctica de un país donde la guerra justa ya no reclame a uno y otro lado de los bandos enfrentados su cuota atroz de sangre derramada. Siquiera y tanto, apenas un conflicto de interpretaciones.

7. El arte de la interpretación (II). Arturo Roig, lector de Carlos Astrada

Nadie más autorizado, a nuestro juicio,
que Carlos Astrada para denunciar
los mitos heideggerianos y rescatar
a Hegel desde Nietzsche y Marx.
(Roig, 1994, p. 173)

Giro existencial y léxico liberacionista

Hay un nexo interno ontológicamente determinante en los lenguajes filosóficos de Roig y Carlos Astrada que tiene un remoto punto de contacto spinoziano. Escribe Astrada en *La revolución existencialista* (1952) que «es necesario concebir el pueblo como la *natura naturans* política; como un ser llamado a la existencia política, y cuyas fuerzas creadoras determinan la marcha de la historia política» (p. 188). Escribe Roig en *Rostro y filosofía de Nuestra América* (2011 a) que «el filosofar latinoamericano, si bien pretende colocarse antes que todo relato, no reniega de ellos, en particular de los que se nos presentan organizados sobre las categorías de ente emergente o, si se prefiere, de *natura naturans*» (p. 168).

¿Cómo leer este parentesco filosófico que menoscabáramos consignándolo como mera precedencia y ofenderíamos al calificar de «ansiedad de influencia» (Bloom, 2011, pp. 20-21)? Quijotistas latinoamericanistas de izquierda, Roig y (el último) Astrada presentan a tal grado *afinidades* filosóficas de fondo, que acaso sus legados de *humanismo crítico* constituyan, para generaciones próximas de lectores, una suerte de suelo marino que comparte una misma placa continental por debajo de sus archipiélagos conceptuales, visibles en la borrascosa agitación de los oleajes de la historia. Divisar ese lecho epistémico de aguas profundas no es una tarea descargada ni inocua. Para adentrarnos en una temática no exenta de aristas polémicas,

se hace necesario empezar por la respuesta que dio Roig a la encuesta que Alejandro Herrero y Fabián Herrero realizaron a mediados de los años noventa sobre la Historia de las Ideas en la Argentina. Pues leemos en su respuesta ciertas consideraciones sobre Astrada que no cabría inadvertir con respecto a sus efectos de lectura (Oviedo, 2018 c). Primero, y en clave memorista, Roig recuerda (1994) que «en 1949, con motivo del Primer Congreso Nacional de Filosofía, en Mendoza, se me presentó la posibilidad de tratar personalmente, de modo muy directo, desde la Secretaría del mismo en la que colaboraba Mauricio López, a Coroliano Alberini y Carlos Astrada» (p. 170). Pero enseguida irrumpe la dimensión normativa, y Roig precisa que «Astrada nos motivó siempre a que, sin abandonar los clásicos, nos adentráramos en la problemática nacional» (p. 170).

El fragmento del sintagma verbal enunciado por Roig, *Astrada nos motivó siempre*, podría reducirse desde el vamos a una hipérbole carente de relevancia cognoscitiva, o bien inferirse como indicio de una alegoresis más determinante. Si no se trata solo de un ademán retórico, entonces, como mínimo asistimos a una continuidad intelectual que si bien pudo tener un trasfondo personal distante –contingencias privadas sin incidencias en las andaduras textuales, al cabo–, no por ello desmentiría un hondo influjo del maestro cordobés sobre el pensamiento del joven filósofo mendocino. Son las propias palabras de Roig, con todo, las que habilitan esta conjetura. Por ejemplo, cuando más adelante señala, casi al pasar, algo que aquí reviste la mayor importancia. Me refiero al momento en que Roig menciona la centralidad —para nada evidente en su propia obra— que le confiere a *La revolución existencialista* en la historia de la filosofía argentina del siglo xx. Efectivamente, Roig comenta (1994) que al «abrirse los '60 aún estábamos

bajo el impacto de lo que Carlos Astrada, en un libro suyo que marcó época, *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1952) [*La revolución existencialista*], denominó ‘giro existencial’» (p. 172). Casi a continuación, aclara —frente a la apertura de un nuevo léxico filosófico— que «lo que nos interesa señalar es que ya en aquel texto significativo del pensamiento filosófico argentino, se hablaba de ‘liberación’» (p. 172).

Por si esta mención resultara una prueba demasiado débil para acreditar el linaje filosófico argentino en el que Roig se reconoce a partir de la introducción de Astrada de la noción de «liberación», lo que añade luego, toca un aspecto político-intelectual fundamental de ese vínculo, atinente a la cuestión de los tensos y a la vez productivos nexos entre nacionalismo, populismo y marxismo a partir de los años cincuenta en el clima de ideas local. En principio, Roig pone de relieve (1994) el hecho de que «Astrada —lo mismo que otros intelectuales que nos fueron muy cercanos, entre ellos, el Dr. Miguel Ángel Virasoro— se habían decidido por una *ontología entis*», donde la categoría de «ente emergente», era «la metáfora del ascenso de los sectores marginados y oprimidos y era también la emergencia de nuestra América, profundamente convulsionada entonces». Es decir, era el primer peronismo, y pronto, la Revolución Cubana. De modo que nadie —apunta Roig— «más autorizado, a nuestro juicio, que Carlos Astrada para denunciar los mitos heideggerianos y rescatar a Hegel desde Nietzsche y Marx». Y luego afirma —signando lo fundamental del legado de Astrada— que dicha denuncia fue su tarea dentro del marco general de lo que «él mismo consideró como crisis del platonismo, y que implicaba, además, su rechazo, como consecuencia del desconocimiento que implicaba, de la radical historicidad humana» (p. 173). Según la recomendación directa de José Gaos en 1953, en efecto, la única vía desde donde «hacer con-

sistentes' los aportes del existencialismo se encontraban en un 'diálogo constructivo con el marxismo', planteo este que, como sabemos, tiene su origen en un conocido texto de Heidegger y que únicamente podía tener respuestas para nosotros satisfactorias si mediaba, previamente, una toma de distancia respecto del filósofo alemán» (p. 173). No obstante —se apresura a añadir Roig—, «lo cierto es que un año antes, en 1952, ya Carlos Astrada lo había planteado en su *Existencialismo y crisis de la filosofía*, y en términos muy parecidos», puesto que «otro aspecto, tan importante como el señalado respecto de la filosofía heideggeriana, era compartido por ambos, en cuanto se trataba para los dos de un 'marxismo crítico'» (p. 173).

¿Este testimonio directo de Roig sobre su relación con el pensamiento de Astrada —antes que con el individuo— representa una mera circunstancia biográfica, o daría cuenta de algo más relevante y profundo desde el punto de vista filosófico-historiográfico? Pues la referencia de Roig a *La revolución existencialista* —que cita con el título de su reedición en 1963— como el «texto significativo» donde comienza, siquiera terminológicamente, una filosofía orientada hacia la liberación¹,

1 El empleo del término «liberación» en el campo semántico de *La revolución existencialista* tiene por lo menos dos usos, uno estrictamente conceptual, ontológico y «politicista», y otro con un desplazamiento metafórico, referido a la cuestión de la técnica, en general, y de la energía atómica, en particular. Pero ya en el prólogo, Astrada precisa el sentido estrictamente filosófico-político del término «liberación», que aquí designa el proceso más amplio de una revolución mundial en curso que Astrada ya no dejará de declinar en clave marxista pese a que, en 1952, lo expresase de una manera un tanto eufemística. Todavía en el primer peronismo, Astrada afirma (1952) que, en el presente, de «lo que se trata es de la liberación del planeta, del mundo como ámbito de la existencia humana, en la economía, en la técnica, en una interrelación política universal» (p. 9).

deja demasiado expuesto un problema de fondo, respecto a si este dato, que a primera vista constata una simple precedencia semántico-categorial, no estará preñado de consecuencias narrativas y hermenéuticas para una reconsideración general del surgimiento, en la Argentina, de la Filosofía de la Liberación, y acaso para la propia comprensión sistemática de su arquitectónica teórica y normativa.

A guisa de hipótesis de trabajo, sostengo que las referencias de Roig a Astrada, de las que propongo un recorrido descriptivo para nada exhaustivo y sobre la limitada base de fuentes publicadas, muestran, o siquiera connotan, al menos tres andamientos temáticos de efectos histórico-intelectuales, pero a la larga, decíamos, también analíticos y valorativos. Estas tres hebras de envíos tanto manifiestos como latentes nos inducen a reparar en: 1) las huellas del «Humanismo Dialéctico de la Libertad» de Astrada inscriptas en el *corpus* del propio humanismo crítico y la moral emergente de Roig; 2) la recepción, no velada pero sí acaso en exceso reticente que los jóvenes fundadores de la «Filosofía de la Liberación» en la Argentina hicieran de Astrada —entre otros el propio Enrique Dussel—, y en la que fuera coherente y consecuente, hasta nueva evidencia, principalmente Roig; y 3) la reconsideración de la obra madura de Astrada (como mínimo de *La Revolución Existencialista* en adelante) a la luz de su relevo presuntamente superador por parte de la joven «Filosofía de la Liberación» en la Argentina, planteando *ad hoc* una pregunta deliberadamente provocativa: ¿fue un precursor explícito entre otros, o fue más bien una especie de fundador solapado? Un tanto menos retóricamente: ¿Astrada sería un «mero» antecesor «nacionalista-ontológico» —según propende a calificarlo Enrique Dussel—, o podría ser considerado *también* un filósofo *liberacionista*, aunque lateralmente contiguo o concéntricamente exterior a su red in-

lectual de origen «fundacional», que evidentemente en este caso —y como insistiera tanto Roig— lo es solo *re-fundacional*, *re-comenzante*?

A primera vista, el parcial cono de penumbra que cubre el influjo de Astrada en los jóvenes filósofos que abrazaron el lema de la «liberación», podría imputarse a la presunta «conjuración del olvido» de la que aquel habría sido oprobiosamente víctima (David, 2004) (Mora Martínez, 2010). Pero son los textos del propio Roig los que, desde un comienzo y de manera prominente, nos permiten constatar su presencia y repercusión —por decir lo menos— dentro de ese movimiento heterogéneo y a la vez tan arraigado a su contexto de surgimiento que fue la llamada «Filosofía de la Liberación» (N. L. Solís Bello Ortiz *et al.*, 2009, p. 399), fundamentalmente por no estar institucionalmente ligado a la hegemonía universitaria porteña, en particular de la Universidad de Buenos Aires, cuyos grupos intelectuales más combativos se concentraban básicamente en el área de las ciencias sociales.

Antes de arrojar una mirada sucinta sobre las asunciones explícitas de algunos aspectos centrales de la filosofía de Astrada en la obra de Roig, se puede reconocer que la presencia de este en los grupos argentinos del movimiento filosófico liberacionista no estaba del todo ocluida, pese a que en efecto no era nada estridente. Está de más aclarar que la reconstrucción que sigue es meramente ilustrativa del estado de interrogación polémico que nos hemos trazado como marco general de nuestra recepción de Astrada a la luz de los orígenes argentinos de la Filosofía de la Liberación, y desde luego, se halla sujeta a revisiones posteriores y nuevos aportes.

Desprenderse de la omnipotencia de la Autoconciencia

Lo que interesa aquí, por lo pronto, es advertir que el libro colectivo titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973) —verdadera manifestación orgánica de un programa filosófico que en adelante no haría más que ramificarse y descomponerse en una pluralidad de corrientes y posicionamientos casi inconciliables—, todavía permitía, diga lo que se diga, visualizar la influencia viva del pensamiento de Astrada en algunos miembros del movimiento. Su presencia, pese a parecer lateral y dispersa, sin embargo, resulta comprobable en los dos textos colectivos centrales del movimiento en la Argentina, por más que poco después, ya en su proyección definitivamente latinoamericana —exilios exteriores e interiores mediante—, el nombre de Astrada resulte cada vez más inaudible o solapado.

El reconocimiento ocasional, aunque de todas maneras explícito, del influjo de Astrada en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, pero sobre todo en el trabajo de un discípulo de Roig, Horacio Cerutti Guldberg, resulta mucho más consecuente con el legado de madurez —marxista— del maestro cordobés. Es cierto que la presencia de Astrada se verifica también en la intervención de Mario Casalla. Con todo, lo que separa las posturas de Horacio Cerutti y Mario Casalla es en principio el peronismo, aunque no puedan descartarse otras cuestiones. En esta bifurcación político-ideológica, uno

toma la costilla peronista y el otro la costilla marxista del viejo Astrada, por decirlo así. Como sea, nos interesa especialmente el aporte del por entonces muy joven Horacio Cerutti, pues este apela, en su intervención titulada «Para una filosofía política indo-ibero americana: América en las utopías del renacimiento», ya directamente a los escritos de Astrada de los años sesenta, precisamente los más desatendidos por el resto de los miembros del movimiento, al parecer. Efectivamente, Horacio Cerutti, al igual que Casalla, también cita a Astrada en un epígrafe. Es un fragmento de *Dialéctica e Historia*. Pero más importante resulta el hecho de que el joven Cerutti se sirva ampliamente —esto es, más allá de una dedicatoria o de una cita—, de un importante artículo de Astrada publicado en la Revista *Kairós*, titulado «Realismo de la Utopía» (1968), para fundamentar su propia teoría crítica de la utopía. Así por caso entre otras consideraciones, escribe el joven Cerutti (1973) que ya «Carlos Astrada advierte y muestra el carácter dialéctico de la utopía». Y más avanzado su texto, señala que «Astrada descubre en el fondo de la utopía no una voluntad quimérica o de fantasía sino una *voluntad de realidad*» (p. 82).

Además de su maestro Roig —y presumiblemente de Dussel—, básicamente las referencias textuales del joven Cerutti revelan cuando menos una circulación regional de la obra de Astrada en el país, donde además de Buenos Aires y desde ya Córdoba, evidentemente corresponde destacar a la zona de Cuyo². Años más tarde y ya en el exilio, vemos que

2 Cabe indicar, a propósito de la recepción de Astrada en Mendoza, que en su magisterio en la Universidad de Cuyo, Diego Pró ya difundía la obra de nuestro filósofo en sus cursos de grado por la misma época. Me ha brindado testimonio de ello Eduardo Peñafort, habiéndolo interrogado personalmente (en Agosto de 2010, en la Universidad Nacional de San Juan) a propósito de

es el propio Horacio Cerutti quien reinicia el intermitente pero prolongado ciclo de las vindicaciones del maestro «olvidado», elevando, palabras más, palabras menos, la consigna de una «vuelta a Astrada». En efecto, tras considerar a «título de hipótesis», que «sería interesante revisar el punto de partida en el pensamiento de Heidegger que da lugar al discurso populista», enseguida precisa que mucho «más interesante y prometedor que intentar ir ‘más allá’ de Heidegger pareciera ser volver sobre sus pasos, desandar a Heidegger, y quizá, siguiendo la vía de Lukács, retomar los enfoques de Carlos Astrada». «No por nada el maestro argentino, que fue el introductor de Heidegger en América y un pensador de la talla del húngaro, evolucionó hacia el marxismo», concluye Horacio Cerutti Guldberg (2006) sobre Astrada (p. 400), coronando su examen general del movimiento del que formara activa parte.

Correlativa a esta apropiación por izquierda, otro aspecto conflictivo a tener en cuenta en una genealogía arqueológica de los orígenes argentinos de la Filosofía de la Liberación — que muchos ya vienen emprendiendo—, es que Astrada, veíamos, *también* fue reconocido como maestro desde la «fracción nacional populista»³ de la Filosofía de la Liberación Latinoa-

un escrito suyo que consultamos previamente en el Archivo de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Peñafort, 1974). También pudimos consultar otro texto, debido en este caso a una alumna de Diego Pró, Ana Alcuaz (Alcuaz, 1973). Más allá de su valor cognoscitivo específico no menor, según mi primera apreciación, las tesinas de los jóvenes estudiantes que eran Ana Alcuaz y Eduardo Peñafort, documentan la vitalidad del legado astradiano gracias a la circulación que dio a sus ideas, como mínimo, Diego Pró —además de Arturo Roig— en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo por esta época. Signada por el breve, intenso y desde ya trágico periodo del segundo peronismo.

3 Con respecto a esta clasificación, Roig (2011 a, p. 91) se ciñe a una

mericana, convenientemente expurgado de su viraje marxista. Pues, aun con todo lo problemática que resulte la inscripción de Rodolfo Kusch en la emergencia del movimiento de la Filosofía de la Liberación, no podríamos omitirlo en este contexto, mucho menos con relación a su vínculo con su viejo profesor Astrada⁴. Si se dudara un minuto del influjo astradiano en los orígenes *argentinos* de la Filosofía de la Liberación —tomada esta en un sentido genuinamente abarcador—, bastaría con recordar que Kusch debe mucho a Astrada —según su propia declaración— tanto como a Ezequiel Martínez Estrada, Bernardo Canal Feijóo y el chileno Félix Schwartzmann, según hace constar en el «Exordio» a *América profunda* (1962), y esto, aun en los aspectos retóricos de su escritura (Kusch, 2007 a, p. 6). Lo que revela la dimensión *ensayística* de la producción de Kusch —después de todo, había sido un joven miembro de la Revista *Contorno*—, precisamente consagrada en los beneficiarios Martínez Estrada, Canal Feijóo y Astrada. Pues Kusch establece un linaje que —de acuerdo con sus propias deudas— no

consideración de Hugo Biagini, cuando este señala (1989) que algunos «liberacionistas adoptaron posturas fascizantes cercanas a las de los grupos golpistas, mientras otros sufrían el ostracismo o eran muertos por la represión», puesto que si los «primeros llegaron a propiciar la remoción de sus colegas y antiguos compañeros, a colaborar en órganos castrenses o a animar minoritarias reuniones intelectuales organizadas por el aparato oficial», a la vez «Rodolfo Kusch puede ser estimado como uno de los principales inspiradores locales de la fracción nacional-populista» (p. 310).

4 A quien Kusch (2002) todavía se dirige para solicitarle que interceda frente a Alberto Caturelli en la organización del Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, a realizarse en 1971: «Estimado profesor: Le remito estas líneas porque me enteré que se efectuará un Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, el año próximo. Tengo interés en presentarme y no tengo el aval necesario. ¿Podrá hacer usted algo por mí en ese sentido?» (p. 188).

se agota solo en una recepción de Heidegger en la Argentina, sino a su inscripción en el canon del ensayo argentino y latinoamericano (Rojas Paz, 1997, p. 23).

Como mínimo, hallamos una referencia *explícita* —por que las implícitas son mayoría—, decíamos, de Kusch a Astrada, en *La negación en el pensamiento popular* (1975), puntualmente, con respecto a la noción de la *Vorhandenheit* y de la *Zuhandenheit*, tal como el filósofo cordobés la aborda en su libro *Fenomenología y praxis* (1967). Allí lo vemos declarar a Kusch (2007 b [1975]) que «si partimos de la oposición planteada por Astrada, la no-amanualidad adquiere una dimensión significativa, que, por supuesto se puede relegar a la actitud tradicional de los marxistas, referente a la negación, que estos hacen, de la actitud contemplativa, y en la cual incluían a la misma filosofía» (p. 624).

Sin embargo, el hecho nítido de que la presencia de Astrada resuena en los orígenes del movimiento de la Filosofía de la Liberación en la Argentina, lo corroboran siempre los dos textos colectivos que en el espacio de dos años publica la Editorial Fernando García Cambeiro. Pues, además del mencionado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* —sobre el que volveremos—, encontramos una recepción de *El Mito Gaucho* y de *La revolución existencialista* por parte del entonces joven filósofo Julio de Zan. Nos referimos a su artículo para el colectivo *Cultura popular y Filosofía de la Liberación*, de 1975, donde además escriben Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Máximo Chaparro, Enrique Dussel, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Alberto Parisí y Juan Carlos Scanonne. No obstante que Alberto Parisí alude a la noción de juego de Astrada en una referencia bibliográfica, la presencia de Astrada en el artículo de Julio de Zan no podría acusarse, precisamente, de obliterar la prosecución de su legado en este volumen, ya homogeneiza-

do en clave peronista, o dicho hoy más ampliamente, nacional-popular. El caso es que en su artículo titulado «Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional», el joven Julio de Zan se sirve de *La revolución existencialista* —que al cabo no cita, pero de donde también surge la presencia controversial de Hans Freyer—, y retoma la noción de «Pueblo» en Astrada. Siempre, pues, entendida como «comunidad de destino prospectiva», y ente en condición de *natura naturans*. «Coincidimos en este concepto con don Carlos Astrada», escribe admirativamente el joven De Zan (1975), para luego afirmar que «ampliamos y precisamos nosotros la correcta observación de C. Astrada», sobre la idea de «pueblo político», que forman un juicio sintético, y de donde concluye que las «especificaciones que acabamos de exponer determinan el contenido político que Astrada reclamaba para el concepto de ‘pueblo’, en un nivel teórico, esencial» (p. 23).

Ahora bien, en esta apropiación bifurcada entre peronismo y marxismo, quien de todos modos también se sitúa ante Astrada es el propio Enrique Dussel, pese a aprensión por admitirlo como un intelectual crítico y revolucionario. La renuencia de Enrique Dussel a tomar en serio el marxismo de Astrada nos conduce a cuestionar su genealogía acerca de la irrupción y formación del movimiento de la Filosofía de la Liberación. Por tanto, no solo hay que ampliar la perspectiva de Enrique Dussel sobre los orígenes del movimiento, sino que, además, hay que modificarla. Pues proclama (1975), infundido de coraje, que la «nueva generación debe ir más allá que Astrada y de Anquín; se enfrenta por ello en cierta manera contra ellos; ‘les agradece sus servicios prestados’» (p. 220)⁵.

5 La construcción narrativa de Enrique Dussel sobre los orígenes de la Filosofía de la Liberación supone reconocer (1975), en los precursores, «el

Con gesto parricida, de este modo Enrique Dussel identifica a los exponentes de una suerte de «pre-historia» de la Filosofía de la Liberación, donde menciona efectivamente a Astrada y a Nimio de Anquín, pero al precio de reducir su aportación a un mero antecedente «hegeliano» a ser relevado. Al mismo tiempo, Enrique Dussel no puede ser acusado de ocultar el influjo de Astrada. Este hecho también merece ser ponderado. En efecto, apreciamos lo valioso del relato dusseliano respecto a la inclusión de Astrada en los orígenes próximos de lo que será, una generación siguiente, la «Filosofía de la Liberación», comparada por ejemplo, con la autocomprensión retrospectiva de otros pares generacionales (Scannone, 2009).

Con todo, si bien Dussel tuvo el mérito de plantear el tema en forma paralela a Roig —pero nunca con el sentido progresista de este—, la solución que nos ofrece no deja de suscitar serias dificultades. Nuestra disensión se concentra en un punto fundamental: la presunta superación de la «abstracta» ontología de la libertad en Astrada, por parte de la más «práctica» Filosofía de la Liberación, activistamente impulsada. Pues cuando Dussel, en su ufanía juvenilista, disminuye la obra de Astrada a una precedencia hegeliana a ser superada, de ello se infiere que la misma carece de peso propio, más allá de preparar el terreno de donde surgirá la generación «irrup-

pasaje del kantismo (positivista y antipositivista) a la ontología primero heideggeriana y por último hegeliana», pues si «Hegel es el pensador de esta generación», entonces «se puede hablar del «espíritu del pueblo» como proletariado (Astrada) o como tradición oligárquica (el primer Anquín), y desde un movimiento anti-imperial 'equivoco' (como es el peronismo)», aunque siempre en un registro donde «la crítica ontológica es todavía abstracta, universal», revelando que «Astrada muestra en su obra *El mito gaucho* elementos de importancia, pero al fin no logra proponernos un análisis categorial satisfactorio de lo nacional o popular» (pp. 218-219).

tora». Lo cierto es que Dussel no ha de variar esta autocomprensión narrativa respecto al surgimiento de la Filosofía de Liberación, reduciendo a Astrada a un mero ontólogo nacionalista al cual «agradecer los servicios prestados». Esta calculada devaluación⁶ merecería contrastarse pues con la recuperación que propone Roig del pensamiento de Astrada, tanto explícita y literal como implícita y referida, o si se prefiere, intertextual.

Ya a fines de la década del sesenta Roig da cuenta canónicamente de *El Mito Gaucho*. Como representante de lo que llama la «tercera floración del ensayo se produce en relación con la crisis de 1930», Roig señala (1969) que entre «sus principales expresiones» se encuentran *La patria fuerte* y *La patria grande* (1930) de Leopoldo Lugones, *El hombre que está solo y espera* (1931) de Raúl Scalabrini Ortiz, *Radiografía de la pampa* (1933) de Ezequiel Martínez Estrada, *Historia de una pasión argentina* (1937) de Eduardo Mallea, *Proposiciones en torno al problema de la cultura nacional argentina* (1944) de Bernardo Canal Feijóo, y «*El mito gaucho* (1948) de Carlos Astrada» (p. 46).

Con todo, el año 1973 aparece como una fecha decisiva de la primera oleada de recepción de Astrada en el contexto argentino de surgimiento de la Filosofía de la Liberación, donde el aporte de Roig es por cierto decisivo. Nos referimos a su

6 Efectivamente, en «La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.- O. Apel y la filosofía de la liberación», (1989) Dussel remite a Astrada como un ontólogo nacional a ser superado. En clave narrativa, retoma su periodización ya planteada en 1975, y señala (2005) que con Nimio de Anquín y Astrada, «se inaugura el pensamiento 'ontológico' propiamente dicho», en tanto «*La Raza Cósmica* de Vasconcelos en 1926 o el *Mito Gaucho* de Carlos Astrada en 1948 son obras de esta etapa que expresan un 'nacionalismo ontológico' del ser situado desde la realidad latinoamericana afirmada como positividad» (p. 77).

lectura del filósofo cordobés Nimio de Anquín, sobre la que cabe volver nuevamente, esta vez bajo una luz polémica. No obstante recoger la noción del «estar emergiendo» de Nimio de Anquín, su interpretación se revela, al cabo, teóricamente deudora de la perspectiva adelantada por Astrada, tal como lo reconocerá Roig muchos años después. Pues en un momento de su minuciosa exégesis, Roig declara que (1973 a) «nuestro diálogo con el existencialismo y con el marxismo, no podrá ser jamás el diálogo de Heidegger» (p. 218).

Ahora bien, de acuerdo con la narrativa de Roig, la «filosofía de la liberación» supone que las ideologías del proletariado y las de los grandes movimientos populares —*grosso modo*, los distintos socialismos y el peronismo—, contienen esa filosofía en la *praxis* de los marginados, en su lucha por el reconocimiento. Entretanto, las universidades argentinas, al lado del saber de cátedra, han dejado algo valioso —declara Roig (1973 a)— «en la obra de un grupo de maestros que han anticipado aquella filosofía y la hacen posible como saber nuestro y no como un mero saber de importación», porque también en los centros generadores de la dependencia «se está hablando ahora de liberar al hombre». Según este diagnóstico, «la filosofía de la liberación se presenta entre nosotros con la pretensión de fundarse en una ontología, y si ello es posible, lo repetimos, se debe a aquellos de los nuestros que constituyeron para nosotros el saber ontológico». Este agradecimiento a los predecesores implica «tenerlos muy presentes y asumirlos en su problemática pues es ese nuestro camino, ineludible, si realmente queremos edificar el saber filosófico desde nosotros mismos». De esta *asunción en su problemática*, concebida en clave de radicalización izquierdista de la tradición populista precursora, es siempre Roig quien afirma «la necesidad sentida ahora de releer con la nueva mirada a aquellos

fundadores del saber ontológico que dieron nacimiento a la filosofía contemporánea argentina, entre los que sin duda de destacan Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro y Nimio de Anquín» (p. 203).

Por si esta mención débil no fuera prueba suficiente de que Astrada —mencionado en primer lugar— es una presencia fuerte a ser incorporado —junto a un Nimio de Anquín leído por izquierda— entre los principales «fundadores del saber ontológico» de la emergencia y por cierto —junto a un repertorio muy selecto de «anticipadores» que los más jóvenes habrán de «asumir» y «releer»—, decía, Roig todavía nos da una pista más certera acerca del decisivo influjo que pudo tener la figura del filósofo cordobés en los jóvenes liberacionistas. Creemos que en ello es determinante el Prólogo a *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, pese a que no porta una firma de autor. Como sea, lo declarado en el referido prefacio creemos que es fundamental para entender la operación narrativa de legitimación intelectual de la nueva generación de pensadores, a la vez que para percibir la difusa –difuminada– pero decisiva presencia de Astrada en los orígenes de un movimiento juvenil filosófico que, a juzgar por la trayectoria posterior de Roig —y aun de Dussel—, cuando menos, estaba destinado a ocupar un puesto central en el pensamiento latinoamericano contemporáneo. Se sostiene allí que el punto de inflexión más visible del giro que propone la nueva generación, queda expresado en la idea de un viraje que va desde la *ontología de la libertad* hacia la *praxis de la liberación*. El juvenil colectivo liberacionista –desde la escritura presumible de Roig y Dussel, en ese orden– dictamina que la filosofía, entendida tradicionalmente como una ontología o teoría de la libertad, quiere ser ahora un «saber de liberación», para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras,

entre ellas el concepto mismo de «libertad», y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente «otro».

El prefacio establece las coordenadas iniciales del viraje que lleva del normalismo académico a la Filosofía de la Liberación en tanto —no sería inadecuado decirlo así— Teoría Crítica de la Praxis Latinoamericana. La Editorial Bonum (por medio de la escritura de Dussel y Roig, entonces), declara a continuación —y ya en un plano práctico-institucional— que la «filosofía de estos jóvenes no podía seguir siendo un quehacer académico y no podían por eso mismo creer ya en la ‘normalidad’ filosófica, desde la cual alguna vez se entendió, en nuestra mala conciencia, que estábamos en un nivel europeo del pensar». Esto está dicho en alusión, pues, al modelo profesionalista acuñado, o mejor dicho nombrado por Francisco Romero (Cerruti Guldberg, 2001; Ramaglia, 2007; Arpini, 2010; Aguer y Belloro, 2017). En consecuencia, según este movimiento, ahora «el rigor del quehacer filosófico no está al servicio de una imitación, sino de una construcción desde nosotros mismos, mirándonos y reconociéndonos como valiosos», pues «América ha dejado de ser un ‘no-ser-siempre-todavía’ o un ‘continente en bruto’, últimas expresiones de la enajenación académica, para convertirse en un ser lleno de voces y de signos». En esta clave historicista y esperanzada es que se valora, precisamente, el aporte de Astrada. En efecto, se nos dice entonces que, si el «filosofar de la liberación no surge como un nuevo trasplante ideológico», es porque hay que reconocer que la filosofía argentina «había dado las bases con la fecunda tarea crítica de la ontología heideggeriana llevada a cabo por los maestros de la generación anterior entre los que se destacan sin duda alguna Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro y Nimio de Anquín» (Ardiles *et al.*, 1973, p. 5).

Nótese la similitud de este último pasaje con el fragmento que acabamos de reproducir del artículo de Roig sobre Nimio de Anquín en *Nuevo Mundo*. Casi una transcripción. Lo cual deja entrever que este y otros rasgos estilísticos y terminológicos acreditarían la pluma de Roig (Arpini, 2020 a, p. 271), no exclusiva pero sí preponderante, en la redacción de las «Dos palabras» de la «Editorial Bonum», tales como las categorías «saber de liberación», «totalidades objetivas opresoras» o el reconocernos a nosotros mismos «como valiosos» (sustrato conativo y volición normativa del «a priori antropológico»), que conviven textualmente con el léxico conceptual dusseliano. Sin analizar en mayor detalle este tipo de concordancias y préstamos, sí cabe destacar que la crítica al hegelianismo que propuso Roig en su lectura de Nimio de Anquín también campea en «Dos palabras», cuando se diagnostica que la «filosofía de la existencia no fue una ‘filosofía de la crisis’, sino una ‘crisis de la filosofía, depuradora, que abrió las puertas al pensamiento actual, ayudando a desprendernos tal vez definitivamente de la omnipotencia de la Autoconciencia» (Ardiles *et al.*, 1973, p. 5).

Algo que podría verse como una experiencia trágica, en el fondo, por parte de la «vieja» generación de ontólogos del ser, cuya misión filosófica concluiría en dolorosa apertura a lo nuevo. Esta generación de maestros, se acepta, a «la vez reabrió los cauces de una nueva lectura de Hegel y del pensamiento social posthegeliano, siempre a partir del presupuesto de la absoluta prioridad del Ser sobre el pensar». Ello conforma un «proceso, ocurrido como devenir interno del pensamiento argentino y no como fruto importado», lo cual «debía llevar necesariamente al encuentro del ser nacional y latinoamericano y a su señalamiento como alteridad». Por consiguiente —se dice ahora por intercesión presunta de Dussel, al parecer—, es-

ta nueva filosofía, en tanto implica un nuevo modo de comunicación entre los hombres, «rescata ahora el rostro del pobre como objeto de mediación filosófica, a partir del cual se abre para el pensador un horizonte ocultado desde el cual se intenta alcanzar el modelo de la futura sociedad humana» (Ardiles *et al.*, 1973, p. 6).

Frente a este conjunto de aserciones, es preciso notar que en el planteamiento antropológico de Roig es fundamental la visión astradiana de la filosofía concebida como un «saber de vida» investido de una *función social*. Para adentrarnos en esta temática es preciso visitar uno de los estudios claves que componen dicho texto, titulado «Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad», que forma parte de su clásico *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). Al hilo de su tentativa de trasposición de la filosofía de la historia de cuño hegeliano, y específicamente, al momento de tratar el tema del desconocimiento de la historicidad de América, Roig declara que se trata de un aspecto fundamental de sus *propias* preocupaciones teóricas. De modo que abordar esta cuestión atañe a uno de los nudos centrales de la trama reflexiva que Roig va tejiendo laboriosamente en su antropología filosófica americanista, de intención crítica y liberadora.

Liquidación del platonismo y lectura progresista de Nietzsche

En consideración de Roig, si bien es cierto que el problema de la historicidad aplicado a la realidad latinoamericana debe ser considerado desde un horizonte continental, no es menos evidente que las respuestas ofrecidas —positivas o negativas—, no responden a situaciones estrictamente equivalentes, por lo mismo que los procesos políticos y sociales, aun cuando sigan ciertos ritmos comunes y muestren etapas generales compartidas, poseen características regionales. En el caso argentino —que contiene la segunda línea de las ontologías telúricas de la temporalidad analizadas por Roig—, adquieren un sentido polémico y de enfrentamiento a las posiciones ahistoricistas o del «vacío» originario, si se atiende a sus orígenes comunes en relación con el proceso social y político.

Ahora se trata de manifestaciones de la filosofía académica que en la Argentina tuvieron sus comienzos en la década del cuarenta, cuando después de una etapa de gobiernos oligárquicos y antipopulares, se inició el complejo y discutido proceso del populismo peronista. Roig propone encuadrarlos dentro del nacimiento de las «ontologías del ente», inicialmente enmarcadas en la filosofía de la existencia. Dichas ontologías demostraron una actitud receptiva frente a la movilización política que generó el populismo caudillista bajo la *emergencia* del peronismo clásico. Precisamente en este contexto es que Roig observa (2009 a) el pasaje que se da desde «un telurismo

como el de un Martínez Estrada», hacia «una nueva valoración de la tierra», pero ahora, dentro «de un telurismo que podríamos considerar como 'positivo' aun cuando no superara el marco de irracionalidad que esta tendencia implica», tal como lo ejemplifica «la obra de Carlos Astrada, *El mito gaucho*, aparecida en 1948». Allí, señala Roig, junto con la reivindicación ideológica del «amplio movimiento de irrupción popular, se generó un nacionalismo, al que las oligarquías consideraron como una repetición del fascismo europeo, acusación no del todo infundada», cuando menos si se considera sus

simpatías por el pensamiento alemán de derecha que podría fácilmente señalarse dentro de los antecedentes ideológicos de los mismos fundadores de las que llamamos 'ontologías del ente', que se vieron reforzadas por el impacto de la filosofía de Heidegger en las universidades argentinas. (p. 172)

Aún así, queda pendiente la pregunta respecto de cómo, en clave telúrica, la tentativa ontológica de Astrada procuraba sentar las bases de un discurso en el que las categorías encarnaban un intento de fundamentación, a nivel ontológico y dentro de las formas del saber universitario, de un pensamiento ajeno a las formas del «saber opresivo» vigente. Astrada es un exponente de esos escritores empujados por el proceso social, en muchos casos abiertamente simpatizantes del movimiento político populista, reconoce Roig, que se propusieron preguntar por el problema del ser y del ente en el marco de una explicación de ese impetuoso proceso de emergencia social. Esos pensadores ontológicos coincidieron en subrayar la primacía del ente, ya fuera entendiendo que el ser solo puede realizarse en y por los entes, ya sea señalando la importancia de lo entitativo al remarcar su «distancia» respecto del ser, y por

tanto su grado de autonomía relativa. En ello cumple un papel decisivo —de acuerdo con la valoración de Roig—, establecer sus alcances y límites a partir de la noción de alteridad, o desde la categoría de «juego existencial», como en el caso específico de Astrada. Esta correlación histórica y ontológica entre la irrupción política populista y la torsión filosófica hacia el ente, señala precisamente la prioridad de la comunidad civil respecto de la estructura política y jurídica del Estado, y anticipa, por cierto, la posterior reformulación que hará Roig en base a la oposición entre moralidad (*natura naturans*) y eticidad (*natura naturata*), con categorías que son medulares en el pensamiento de Astrada, en particular en *La revolución existencialista*.

Mientras, Roig rescata las consecuencias que estos planteos tuvieron respecto del problema de la historicidad, enmarcado dentro de una comprensión del hacerse del sujeto como *natura naturans*. Cuya consideración revela hasta qué punto su argumentación es la que lo encamina a una recepción del discurso filosófico de Astrada —no a su avatar biográfico de mandarín académico periférico, y ni siquiera a la heterogeneidad regional interna de la Argentina porteñocéntrica—, aun solapada por la más expresa lectura de Nimio De Anquín, quien se prestaba para una crítica más abierta y frontal. Como sea, Roig sostiene que estas ontologías historicistas del ente se habrían de constituir como una respuesta al «despotismo de la razón» —según la expresión de Nimio De Anquín, sin olvidar que se refiere al racionalismo iluminista—, y como un intento de pensar la realidad desde el punto de vista de las categorías emergentes de una *natura naturans*. Pues bien: es esta primacía conferida a la *natura naturans* (al sujeto activamente objetivante), la instancia teórica que se corresponde enteramente con el punto de vista ontológico de Astrada. La lectura de Roig consiste en mostrar que esta nueva problemática ontológica sobre

el ente y el ser, y su remisión a una historicidad emergente, ponen en duda la filosofía de la conciencia tradicional (lastrada de «platonismo»), ofreciendo ciertas bases para pensar una respuesta positiva a la exigencia de reconocimiento de la historicidad de todo hombre.

Puedo equivocarme, pero intuyo que la lectura que hace Roig de Nimio de Anquín, puede correlacionarse en muchas zonas de contacto invertido, con la propia filosofía astradiana. Dado que la lectura que hace Roig de Nimio de Anquín (*physis*) es susceptible leerse como el alegorema de una oblicua y subterránea alegoresis de Astrada (*natura naturans*). Lo que no impide que Roig —en esta disputa concesiva, incluso mediadora, con los grandes ontólogos del peronismo clásico, sumando a Virasoro— se detenga en la valoración puntual del aporte *ontológico* de Astrada, ya de nuevo en la *lexis* sintagmática. Por ello es importante destacar que este aspecto entra de lleno, una vez más, en la crucial y central temática de la *emergencia*. Mas, precisamente, lo que se requería —siempre en la perspectiva de Roig— era revertir una vuelta al platonismo, por más atravesada de existencialismo que ella se comprendiera a sí misma. Según Roig, en ello se destaca, una vez más, la posición filosófica de Astrada. Roig sostiene en efecto (2009 a) que «Carlos Astrada es otro de los filósofos argentinos que se coloca en la línea de estas ontologías que podríamos considerar, en particular en su caso y de modo manifiesto» —puntualiza—, «dentro de un pensar protestatario, que lo habrá de conducir desde una primera adhesión a la filosofía heideggeriana, hacia el marxismo, en la segunda etapa de su fecunda y agónica vida intelectual» (p. 180).

Como puede apreciarse, Roig se detiene en la valoración del aporte de Astrada con una clara actitud favorable —es un pensar que anticipa una *moral de la protesta*—, aunque no exenta de dis-

tanciamientos; gesto que es preciso clarificar. Pues si por un lado Roig le adjudica a la filosofía de Astrada un carácter crítico, «protestatario», que lo destaca de las restantes versiones, sin embargo, por el otro lado, ese carácter de oposición y alternativa se ha manifestado desde una primera adhesión a la filosofía heideggeriana. Es desde Heidegger —siempre según Roig— que Astrada realiza su asunción del marxismo. Con todo, para el filósofo mendocino (2009 a), el esfuerzo teórico astradiano se encamina, «casi desde sus primeros pasos» —como lo destaca con precisión—, no solo a producir una ruptura con el platonismo, sino, consecuentemente, con el hegelianismo —hipótesis divergente de la Dussel—, «bajo la fuerte influencia del pensamiento vitalista nietzscheano, que siempre condicionó su lectura de Heidegger, aun en los momentos de mayor adhesión y entusiasmo». Aquí la noción de «juego», existencial y metafísico, comporta ya según Roig una ontología del ente, pues desde dicho concepto se devalúa la pretensión de retorno al Ser y se opta por una ontología del ente en sentido inmanentista, dentro de la cual Astrada «insertó el *homo curans* heideggeriano, en un primer momento, para dar lugar más tarde al *homo faber*, en una revaloración marxista del trabajo, entendido como la actividad constituyente de la naturaleza histórica y social del hombre». En consecuencia, ello se dio como manifestación de «un juego constante y permanente de alienación y desalienación, no ya como problema exclusivo de conciencia, sino como una cuestión eminentemente social», donde la existencia humana, entendida por Astrada como un «riesgo», y en tal sentido «como un ‘jugarse’, no es ya el juego metafísico», sino que es ahora «el modo como el ente, en concreto el hombre de cada día, pone de manifiesto su poder de emergencia, que acabará siendo la emergencia social de una humanidad explotada y marginada, la del proletariado» (p. 181).

Pese a sus resistencias contra toda forma de «telurismo» tampoco Roig dejó de mostrarse un lector perseverante —aunque en ocasiones aprensivo— de Astrada. Acaso a ello contribuyó no poco el contexto político-ideológico de las apropiaciones «populistas» que se hicieron de la obra de Astrada en el seno del movimiento liberacionista, en general, y de sus derivaciones kushanas, en particular. En menos palabras: un Astrada unilateralmente apropiado por su alumno Kusch —esto es, en la línea de las «metafísicas nacionales» de cuño «terrágeno»— no podía dejar de ser especialmente problemático para el ala socialista de la Filosofía de la Liberación, y Roig no fue la excepción. Se suman a ello las propias sospechas de Roig sobre las verdaderas intenciones ideológicas de fondo que animaban el proyecto intelectual astradiano, las tradas, según el filósofo mendocino, por un contenido —como mínimo— autoritario. Y sin embargo Roig —a diferencia de Dussel— no cercenó su vínculo con la insidiosa herencia de Astrada. Al contrario, se halla diseminado a lo largo de toda su obra, incluyendo su decisivo influjo nietzscheano. Su crítica de la ontología nacional y de la mitologización de la tierra no impidió a Roig mostrarse sensible con los contenidos —a su juicio— progresistas y revolucionarios de muchas de las tesis astradianas. Es cierto, con todo, que el peso negativo del ontologismo telúrico —con sus derivaciones de comunitarismo esencialista— terminó por imponerse en la valoración general que hace Roig de Astrada, lo que no haría más que agravarse con relación a la espesa heideggerianización de su comprensión de la filosofía, que acaso no juzgó del todo superada, hecho por demás concordante con la decisión del propio Astrada de publicar/reeditar su *Martin Heidegger* en 1970.

Esta rispidez precautoria no debe ocultar lo cercano de sus posturas pese a todo. Valga como ejemplo de ello un artículo

titulado «De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación» (1977), donde Roig tematiza lo que llama la «ambigüedad» de la filosofía académica. Allí Roig critica el academicismo «universalista» que consolidó el normalismo en nuestras universidades periféricas desde mediados del siglo xx, condicionado por servidumbres ideológicas inadvertidas o bien deliberadamente sustraídas a la reflexión, conforme —señalamos aquí— a una espesa red de eufemismos —dicotomización entre lo «filosófico» y lo «no-filosófico», desprecio por lo «meramente historiográfico», negación del aporte de la sociología, desconocimiento de los precursores filosóficos locales, sentimientos de superioridad antes los «literatos» o «dilettantes», etc., casi nada de lo cual, sin embargo, es imputable a Francisco Romero, muy por encima de esos estereotipos más bien propios de una camada posterior de graduados— que preservan al cuerpo profesoral de contaminaciones extra-profesionales. En el plano conceptual —que es en el que en rigor se desenvuelve Roig—, plantea entonces que es preciso entablar lo que llama una «una crítica al idealismo». Es en dicho punto de su argumentación que Roig recurre al antecedente de esta postura en Astrada. Pues cuando advierte (1991) que este camino crítico «suponía, como no es difícil verlo, un intento de liquidación del platonismo, raíz y cuna de todas las filosofías de la conciencia», Roig precisa que «Carlos Astrada había sido en la Argentina uno de los primeros en levantar, dentro de las universidades, esta especie de consigna filosófica», que para no devenir «una repetición más de actitudes y posiciones filosóficas surgidas en otros contextos culturales, debía sin duda estar acompañada de un regreso a las fuentes mismas del platonismo, en un intento de lectura desde lo nuestro» (p. 43).

Se advierte entonces el nudo que viene a desatar Roig respecto al problema de la recepción periférica del canon occi-

dental cuando se autocomprende abstractamente como puro «universalismo». En sus palabras (1991), se trata de «lo que podríamos considerar como el ‘modelo académico’ al que justamente nos oponemos, en el que la pretensión de universalidad se afirma en el desconocimiento del contexto histórico social desde el que se ha originado» (p. 182).

Por mucho que Roig se muestre renuente a incorporar decididamente un marxismo heideggeriano, su coincidencia programática en la crítica al platonismo muestra que las trabazones cruciales de su propia antropología pragmática se inscriben en el horizonte abierto por el giro dialéctico-existencial de Astrada. Lo que a su vez suscita la pregunta por el verdadero alcance de la reapropiación —tan sobria como productiva— que hace Roig del legado astradiano, ya bajo la clave de sus tentativas de superación de las formas de platonismo encubiertas en la filosofía académica contemporánea. Para acreditar la relación de filiación y tributación explícita que mantiene Roig con Astrada, podemos recurrir ahora a otro testimonio biográfico del propio autor. Efectivamente, en *Rostro y filosofía de América Latina* (1993) se recoge un diálogo con Raúl Fornet-Betancourt que tuvo en 1991, en donde Roig refiere que, al recoger en su juventud las enseñanzas de la Reforma Universitaria de 1918, creía oponer al academicismo lo que denomina una «filosofía de la vida». Claro que Roig no comprendía esa filosofía de la vida en un sentido orteguiano. Antes bien, creía asistir, con el espíritu reformista, a una «filosofía social» que culminó madurando finalmente en una teoría de la liberación. En ese mismo lugar Roig declara que entre sus influencias juveniles decisivas, se cuenta la interpretación novedosa que propusiera Astrada de Nietzsche. Lo que prueba que, si bien puede observarse en sus referencias (2011 a) una deuda íntima con los intelectuales cordobeses, «hasta el temi-

do y discutido Nimio de Anquín», Roig concretamente refiere que, en sus años formativos, hubo «un redescubrimiento del filósofo de la *Voluntad de poder* en el que tuvo papel destacado Astrada, de quien he estado muy cerca en muchos aspectos». Tras esta última confidencia, o al menos, reconocimiento del filósofo mendocino, escuchamos sobre Astrada que su «lectura, digamos, progresista o democrática de Nietzsche nos pareció siempre muy importante» (p. 284).

Más allá de las fuentes mítico-telúricas

Sería imposible exponer de forma exhaustiva en este lugar la incidencia del pensamiento de Astrada en las motivaciones filosóficas originales del propio Roig, partiendo de la centralidad del concepto mismo de «liberación», y llegando hasta menciones más laterales. Otro ejemplo nítido, sin embargo, es cuando Roig señala (1976) que la «teoría de la libertad», propia de los «fundadores», debe ser «reemplazada por una ‘teoría de la liberación’, que ha de tener como tarea fundamental la elaboración de nuevas categorías integradoras a partir de un rescate del sentido de la historicidad del hombre», tiene para ello en cuenta que la «historia, el acontecer, ha dicho Carlos Astrada, tiene que tomar su sentido del hombre existente, cuya estructura ontológica fundamental es ya historicidad» (p. 137).

Otra mención la encontramos respecto a la interpretación de la máxima sanmartiniana, «Deviene el que eres». «Carlos Astrada —consigna el maestro mendocino (2002 a) con el maestro cordobés—, uno de nuestros más fecundos filósofos se ocupó de descifrar las raíces del imperativo moral sanmartiniano» (p. 218).

Una categoría clave de la filosofía roigiana también fue expresamente remitida al influjo de Astrada. Roig reconoce (2001 a), retrospectivamente, que la

distancia que separa lo que nosotros entendemos como ‘objetivación’ de lo que se entendió dentro del culturalismo y

el idealismo fenomenológico desde el que se construyó, surge de modo terminante si se piensa que derivamos de aquella ‘ruptura con el platonismo’ que de allí se generó, según lo dice Carlos Astrada, una de las crisis más profundas y positivas de la filosofía. (p. 92)

Entretanto, cabe señalar que Roig destaca el temprano surgimiento de la crítica anarquista al proyecto liberal, la cual funda una línea literaria anti-hegemónica que culminó a comienzos de siglo, con escritores que anticiparon la etapa siguiente de la «barbarie positiva», que comenzó de modo manifiesto a partir de la década del cuarenta. Se entiende así el rechazo de Kusch, insospechado de simpatías anarquistas. No era el caso de su maestro Astrada. Sin embargo, de estos antecedentes anarquistas finiseculares, tomarán impulsos los discursos contra-hegemónicos «populistas» a mediados de siglo, coronado en el campo filosófico, a izquierda y derecha, por Nimio De Anquín y Astrada. Respecto al surgimiento de la línea crítica y libertaria en disputa con el legado sarmientino, Roig expresa (2011 a) que no fueron ajenos a este clima los escritos de los cordobeses Sául Taborda y Deodoro Roca, que se sumaban «a la protesta social de su época, una revaloración de la ‘tierra’ y del ‘paisaje’ y que pueden ser considerados, ambos, como antecedentes no tan lejanos, de otro cordobés como ellos, Carlos Astrada». Es que Astrada —sigue diciendo Roig— propone una valoración de la figura del gaucho Martín Fierro donde

resuena la ‘pedagogía del genio nativo’ que Saúl Taborda creía ver realizado en los caudillos del siglo XIX, en particular, el más célebre de todos, Facundo Quiroga, lo que le llevó a hablar de «lo facúndico» como esencia de aquel ‘genio’. (p. 73)

Ya el solo hecho de que Roig se percate del influjo de Deodoro Roca y Saúl Taborda en la construcción mitologizante de la ensayística astradiana, presenta un mérito narrativo en sí mismo. Pero aquí lo decisivo es el reconocimiento de este linaje intelectual cordobés, señalado por Roig en su propia relectura. Desde esta renovada perspectiva, con los «teluristas», el «vacío» de la extensión «concluyó transformándose en una fuerza conformadora o deformadora de naturaleza metafísica», declara Roig (2011 a). Pero mucho más importante es que Astrada sea conectado por Roig «con aquella línea episódica de literatura de protesta», —dice—, refiriéndose a los antecedentes libertarios anarquistas y luego reformistas-, para dar «a conocer en 1948 un libro titulado *El mito gaucho*, en el que establecía una nueva categorización, siguiendo la línea del ‘terriginismo’, pero con aquel cambio de valores del que hemos hablado». Tarea para la que «disponía de clásicos referentes en los románticos, tanto europeos como latinoamericanos» (p. 86).

En violento contraste con las tesis ethológicas, Roig destaca que Astrada, disputando a Max Scheler, por un lado, afirma que el Espíritu tiene fuerza como para construir la cultura, al tiempo que, por el otro lado, le da la razón, declarándolo impotente fuera de su propio *locus*. Antes que el *ethos*, el *locus*. El pensar tiene su topografía, pero esta no es el Ser, sino solo su localización. Así —prosigue explicando Roig (2011 a)—, todo «logocentrismo resulta de este modo un imposible, el Logos tiene su función, muy importante, pero en su tierra y esta posee, indudablemente una fuerza que es anterior ontológicamente», pues con

esta torsión de las tradicionales tesis colonialistas europeas, con su idea acerca del poder emergente de los entes, en abierta oposición a la radical anterioridad del Ser heideggeriano, Astrada

intentaba asegurar para nuestra América, desde el territorio del mito, un principio de identidad que había desaparecido.

Por si fuera poco, es el propio Roig —acaso con una íntima contrariedad de fondo— quien se encarga de aclarar (2011 a) —consciente de tantas suspicacias ideológicas— que el último «Astrada, a pesar de su rechazo de la ‘plebe bárbara’ fruto de la ‘demagogia peronista’, se sentía hermano del ‘cabecita negra’ y quería, además, tomar distancia del destructivo y radicalmente irracional mito de la ‘raza aria’» Roig (p. 87).

Nótese cómo Roig exime —al menos públicamente— a Astrada de todo compromiso racista. No equipara autoritarismo con racismo, ni populismo con fascismo, a diferencia de otros colegas menos pacientes y más irritables. Sí es cierto, Roig se anda con cuidados con Astrada. Como socialista ético de cuño korniano, sin embargo, se esfuerza en ser ecuánime, y a la par, honesto. En su más que atenta exégesis, por lo demás, Roig lee (2011 a) el tema de la «germinal contextualidad de la tierra argentina», que «posee ya con el *Martín Fierro* su texto, así como lo tiene en esa ‘rota arcilla’ —la metáfora es de Neruda— que nos ha quedado de las culturas indígenas americanas». Aunque con «su mito terrígeno», Astrada —advier-te su lector Roig— «nos quiso hacer percibir —por la riesgosa vía del mito que invalidaba la importante categoría de ‘*natura naturans* política’— que no somos un continente sin historia propia». De lo que resulta que metáfora «y paradoja se entrecruzan en este autor apasionado para quien la ‘barbarie’ que rebatió Sarmiento en el *Facundo* fue tan solo la ‘barbarie política’, mas no esa otra que es expresión de nuestra autoctonía». «Hacia ella regresa, pues, Astrada», añade Roig, lamentándose —en alusión a Kusch— de que poco le costó «a más de un reaccionario, combatir las luchas obreras ciudadanas apoyándose

en las fuentes mítico-telúricas, con lo que la dicotomía del discurso liberal no quedó superada con el esfuerzo teórico astra-diano» (p. 88).

Es que las alegorías no son patrimonio exclusivo de los trops de la *praxis* de emergencia, por cierto. Como quiera que sea, es siempre Roig quien hace hincapié (2011 a) en la línea discontinua de «una literatura de espíritu antihegemónico», interpretable

como literatura de protesta, la que se expresó justamente en el siglo XIX en aquel *Martín Fierro* tan largamente ignorado y, ya a comienzos del siglo XX, se manifestó en los literatos y artistas que militaban en el anarquismo o estaban dentro del clima espiritual generado por el mismo. (p. 75)

Es el *anarquismo* —como acción o como moral—, leemos, la experiencia *emergente* que reclama sus propias alegorías literarias. Sin embargo, Roig se apresura a añadir (2011 a) que «esta diversa literatura protestataria», en su opinión, no logró desfondar la «vigencia del modelo sarmientino». Precisamente,

Astrada, a quien conectamos con aquella línea episódica de literatura de protesta, dio a conocer en 1948 un libro titulado *El mito gaucho (Martín Fierro y el hombre argentino)* en el que establecía una nueva categorización, siguiendo la línea del ‘terriginismo’,

Dice Roig, al tiempo que toma precavida distancia de lo que llama «un discurso telúrico-liberador que mitificaba la *praxis* social hasta hacerla casi irreconocible» (p. 87).

La ambigüedad ideológica del proyecto del *telurismo de liberación* —si cabe llamarlo así— que Astrada postula en *El mi-*

to *gaucho* ya había sido criticada por Roig precisamente por lo que considera su dependencia excesiva de las ontologías nacionales, responsables de esencialismos metafísicos de consecuencias políticas funestas. Pues concierne al tema mismo del «nacionalismo», que Roig nunca acepta como ideario de referencia último, pero del que al cabo tampoco se propuso trazar una genealogía conjuradora. En cualquier caso, a mediados de los años ochenta Roig ya había advertido (1986) que

la tendencia nacionalista llevó a los extremos de intentar ‘metafísicas’ u ‘ontologías’, nacionales, tal el caso de Graça Aranha con su ‘Metafísica brasileña’, en 1920, y años más tarde, dentro de este amplio y sostenido movimiento de reivindicación de lo nacional, el *Mito Gaucho* de Carlos Astrada y la ‘Ontología del mexicano’ de Emilio Uranga.

Estas construcciones ontológicas no dejarían de exponer, según el juicio genérico y por cierto negativo de Roig, «el irracionalismo implícito en las ‘metafísicas nacionales’» (p. 59).

En vano buscaremos en Roig una obturación de la obra de Astrada como la de un simple metafísico nacionalista, como puede sospecharse en las caracterizaciones de Dussel. Pues con Astrada nunca veremos un rechazo taxativo por parte de su atento lector Roig. Ya que, no obstante inscribir *El Mito Gaucho* en la línea del irracionalismo nacionalista, paralelamente Roig rescata al Astrada académico, por decirlo así. Ya que en el mismo lugar, Roig valora positivamente (1986) el hecho de que «las discusiones metodológicas suscitadas por el uso de la descripción fenomenológica, en particular en la etapa de influencia de ciertos existencialistas, puso de relieve las dificultades del ‘esencialismo’ y por ende del ‘platonismo’ en general», que además de ser «visible en la escuela histo-

ricista mexicana», lo es «en los fundadores de la ontología en la Argentina, Nimio de Anquín, Carlos Astrada y Miguel Ángel Virasoro» (pp. 59-60).

De modo que Astrada al cabo sale bien parado, en la medida en que su ensayismo hace un uso emancipador de la ontología de la historicidad, pese a venir cercada ideológicamente por el nacionalismo irracionalista. Pues se debe tener en cuenta —siempre según Roig (1986)— que, en «líneas generales, el 'indigenismo', el 'criollismo', el 'nativismo', el 'telurismo', son formas diversas relacionadas con ese despertar valorativo de ciertos aspectos de lo americano, lamentablemente no siempre organizadas dentro de las líneas de un discurso liberador» (p. 70).

Una implicación narratológica

Hasta aquí he partido de la premisa de que el influjo de Astrada en los orígenes argentinos de la llamada Filosofía de la Liberación, en general, y en la obra de Roig, en particular, no ha sido todavía suficientemente ponderado. He sugerido —por cierto, sin privarme de ciertos guiños irónicos— que entre las consecuencias que surgen de despejar este relativo oscurecimiento —que nunca llega a ser el de un eclipse total—, una de las más relevantes sería su impacto desestabilizador en la autocomprensión narrativa de algunos exponentes claves del liberacionismo filosófico, sobre todo en aquellos intérpretes del movimiento que asumieron esa descripción genealógica sin cuestionarla. Principiando por quienes toman a Dussel al pie de la letra. En el contexto argumentativo de explicitación de las fuentes que visibilicen la recepción de Astrada en los jóvenes liberacionistas, Dussel funciona como una suerte de contrafigura de Roig. Hasta aquí me he limitado, con todo, a trazar un somero repaso de las menciones y alusiones de Roig a la obra de Astrada, sin duda multiplicables. Esto en un sentido débil. Más, en un sentido fuerte, quise inquirir a partir de dicho rastreo bibliográfico hasta qué punto esa presencia de Astrada, decisiva en el surgimiento de la Filosofía de la Liberación, no llevaría, tarde o temprano, a tener que reconsiderar su papel de antecesor o precursor en un sentido más próximo, y desde ya contemporáneo, al de la

propia generación fundacional o «irruptora». Esta implicación hermenéutica fue solo sugerida en clave interrogativa y sugestiva, debido a que un primer escollo viene dado por la aprensión ideológica que Roig demostró siempre frente a cualquier forma de «telurismo». Ahora bien, sus oscilaciones valorativas ante el «discurso telúrico-liberador» de Astrada no debe distraernos, decía, de sus concordancias ontológicas de fondo. Convergencias decantadas, conceptualmente, en una más amplia —y acaso todavía no del todo explayada— antropología dialéctica de la *praxis* latinoamericana. Que por cierto excede ampliamente las figuras de Roig y Astrada. No menos cierto es que un modo posible de resumir el vínculo de Roig con Astrada es precisamente el haber operado el pasaje que lleva, dentro del marco general de una filosofía de intención *liberatoria*, de la *ontología* de la protesta a la *moralidad* de la protesta, tematizado como el relevo de la «metafísica nacional» por la «antropología de la emergencia». En esta narrativa, con todo, sigue pesando el juicio genérico que hace de Astrada un «ontólogo nacionalista», cuyo viraje marxista será asimilado solo parcialmente por Roig, y en apariencia completamente descartado por Dussel.

Como sucede con otros aspectos de la obra de este autor, el valor de sus juicios referentes a los orígenes de un movimiento filosófico del que tal vez él mismo sea su principal exponente —aquí no ponemos en duda esta preeminencia, por si hiciera falta aclararlo—, se hallan, como mínimo, sesgados por forzamientos narrativos dirigidos a justificar su propia arquitectónica teórica y lo que no es menor, el proyecto político en el que desemboca la misma. Por caso, Dussel podría haberse inspirado, en su sinuoso pero al cabo fecundo, vuelco hacia la obra de Marx, en la perspectiva antiimperialista de *liberación* social, nacional y anticolonial en la que el marxista Astrada

había cifrado —habiendo absorbido ya la idea de «dependencia»⁷ de la que el propio Dussel (2014) es acaso su máximo exponente filosófico—, uno de sus sellos de singularidad diferencial, tras abjurar del peronismo. Como sea, en su desplazamiento hacia el marxismo poscolonial y democrático-popular, ya Dussel tampoco creyó necesario dialogar con el legado populista y marxiano del Astrada anticolonialista, pese a una afinidad electiva que salta a la vista, trasfondo vitalista radical y aun escatológico-secular mediante. Si cabe o es pertinente hacerlo, dar cuenta de esta omisión del último Astrada por parte de Dussel exigiría un estudio en sí mismo. ¿Solo una implicación narratológica? Con todo, la autocomprensión bio-

7 Hacia fines de la década del sesenta, Astrada considera (1969) que lejos «de haberse cerrado el ciclo de las revoluciones, asistimos a uno de guerras revolucionarias anticolonialistas, de imprevisible alcance», y esto en «los ámbitos étnicos colonizados que, con su accesión a la instancia de las instituciones políticas 'libres', al modo occidental, se prolongarán de modo caótico en el terreno económico y social, no solo contra la penetración colonizadora, sino también contra las estructuras feudales en que sus sociedades se asientan» (p. 97). Ante la opción por la *praxis* revolucionaria, Astrada sostiene (1965) que también «luchan los pueblos por alcanzar esta meta y de este modo anular la diferencia entre naciones autónomas y naciones dependientes, entre comunidades libres y comunidades colonizadas y apátridas» (pp. 120-121). Dramáticamente actual en su diagnóstico, Astrada supo avizorar —ya a comienzos de los años sesenta y tras la frustrada experiencia frondicista— (1963 b), que ante las políticas desarrollistas, si para impulsarlas «se requiere apelar, estimulándolos, a la penetración de la empresa y el capital forasteros, esto último debe hacerse con suma cautela, de modo de no violentar las estructuras sociales de nuestros pueblos, impulsándolos a un desarrollo que tendría un resultado negativo puesto que los reduciría económica, cultural y políticamente a una situación de dependencia colonial por tiempo indefinido» (p. 3). ¿Habría que seguir ironizando respecto al título de la Revista (*Liberación*) en la que Astrada lanzaba esta última advertencia, y cuyo secretario era el joven moísta Ricardo Piglia?

gráfico-intelectual de Dussel no puede tomarse a menos, toda vez que su indisputable puesto canónico en el linaje fundador de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación constituye todavía su relato más influyente. Algunas de cuyas reconstrucciones narrativas posteriores (Beorlegui, 2006; Cruz, 2009) todavía se muestran demasiado atentas, decíamos, a la versión dusseliana de los orígenes argentinos del movimiento. Lo que tiene un correlato en la incomunicación cultural regional al interior de la propia Argentina, donde el diálogo entre el centro académico que representa Buenos Aires y la producción filosófica de las provincias —donde Mendoza ocupa un lugar destacado, precisamente por lo que respecta, como mínimo, a las apariciones de Roig, Dussel y Cerutti Guldberg en la escena intelectual local y especialmente continental—, es aún una tarea pendiente (Velarde, 2020, pp. 489-491). Ello explicaría, al menos en parte, por qué la recepción de Astrada en Roig quedara inadvertida, si no directamente omitida —«olvidada»— en textos por demás fundamentales en el estado de la discusión sobre el legado del filósofo nacido en Córdoba, como acontece con el insoslayable estudio de Guillermo David (2004).

A todo esto, el problema sustantivo no es bibliográfico, desde luego, sino historiográfico-*filosófico*, y finalmente, intelectual-*político*. Pues aquí lo decisivo estribaría en dirimir si la niebla matinal que cubre parcialmente el aporte de Astrada al surgimiento de la Filosofía de la Liberación —con la notoria excepción de Roig y algunos pocos más—, concierne solo a una zona de arqueología textual entre los diseminados archivos argentinos, o más bien configura uno sus modos discursivos originarios, latiendo en estado de *natura naturans* hermenéutica.

Afinidades electivas y afinidades analógicas

He reservado un importante artículo de Clara Jalif sobre las afinidades entre Roig y Astrada para esta parte del desarrollo expositivo, con el fin de reforzar la intención de mostrar conceptualmente ese lazo nada sencillo de establecer ni carente de connotaciones urticantes. Ni qué decir del imaginario de los linajes: los vínculos verticalmente transparentes e institucionalmente consagrados maestro-discípulo —que en Roig supera lo meramente profesoral y académico para adquirir rango de forjador espiritual y moral— parecen provenir de un modelo formativo más bien de la universidad finisecular del siglo xx y lo que llevamos del xxi. Pues, más allá de estancias académicas alemanas o francesas de la influyente generación normalista que nos precede, podemos preguntarnos: ¿quién fue el «maestro» *argentino* de Astrada?; ¿quién fue el «maestro» *argentino* de Roig?, como ciertamente también, ¿quién fue el «maestro» *argentino y reconocido* de Nimio de Anquín, o de Luis Juan Guerrero, o de León Rozitchner, o de Juan Carlos Scannone, o de Oscar del Barco, o de Dina Picotti?, y así sucesivamente.

Volviendo el eje, primero reconstruiré sucintamente los nudos para mí claves de la lectura de la Clara Jalif, y luego ahondaré esta misma huella, en base a lecturas propias y anteriores. Este trazado permitirá no solo refrendar el influjo astradiano en Roig, sino tematizar la propia noción de «afini-

dad» que metodológicamente está aquí en juego. Antes permítaseme dar un repaso de las concordancias consignadas hasta ahora, con el objeto de enlazarlas enseguida con el trabajo de Clara Jalif, lo que precisamente justifica detenerse posteriormente en la idea misma de «afinidad».

Al comienzo de este libro, y luego en los anteriores apartados de este capítulo, se pudieron constatar algunas afinidades basadas en las fuentes de acreditación textual de las referencias *literales* de Roig a Astrada, que paso a resumir siguiendo el orden expositivo de lectura, más que en sentido cronológico o temático. Hasta aquí registramos homologías y concomitancias de Roig con Astrada en a) el *quijotismo* latinoamericanista; b) la introducción —según Roig inconsecuente, pero expresa— de la noción de *natura naturans* política; c) la opción por una *ontología del ente emergente* y el consiguiente rescate de Hegel desde Nietzsche y Marx, planteado en términos de un «pensar protestatario»; d) la posibilidad de entablar, a través de la ruptura con el «platonismo», un diálogo constructivo con el marxismo (y en consecuencia, plantear una primacía manifiesta o soterrada de Marx por sobre Hegel y Nietzsche), a su vez correlativo a la denuncia del misticismo de Heidegger; e) la incorporación —con implicancias decisivas— del término «liberación» en el léxico del latinoamericanismo filosófico, incluyendo su connotación anticolonialista; f) la tesis —de cuño alberdiano y reacuñaación marxista— de la *función social* de la Filosofía; g) la asunción del imperativo sanmartiniano «deviene el que eres», de raíz tanto clásico-antigua como nietzscheana; h) la vinculación de *El Mito Gaucho* con una genealogía de escritura anarquista, y por lo tanto, como expresión ensayística de una moral de la protesta.

Creo, en esta misma línea consistente en rastrear parentescos conceptuales de literalidad concordante, que lo que ha

hecho agudamente Clara Jalif es detectar una serie de correspondencias que ella misma llama a profundizar bajo el término «afinidad». He aquí el *quid* metodológico de la cuestión. La Profesora Jalif da cuenta de los presupuestos ontológico-co-existenciales y en general antropológicos que Roig comparte con Astrada. Entre los que recupera, destaco: a) la primacía de la co-existencia; b) la crítica del sujeto cognoscente abstracto; c) la asunción de las mediaciones fácticas del ente situado y del naturalismo humanista de inspiración marxista; y d) la lectura filosófica del *Martín Fierro*. Pero hay más. Retengo aquí particularmente otras cuatro afinidades subrayadas por Clara Jalif. La primera y central, cuando nuestra filósofa refiere (2014) que si bien Astrada y Roig «han hablado de la libertad, no lo han hecho en términos absolutos, sino como un proceso por el cual el término apropiado sería liberación, esto es, formas sucesivas y constantes de superar los modos de alienación» (p. 3).

Las otras tres afinidades identificadas por Clara Jalif nos llevan, como es notorio, a la ruptura del platonismo, pero también a la tradición del antiimperialismo latinoamericano y al estilo autonomista de recepción del discurso filósofo occidental, tema clave en este libro. Efectivamente, Clara Jalif advierte (2014) que a Astrada, «Roig habrá de reconocerle la precocidad en romper con el platonismo, los esencialismos y las formas de filosofías de la conciencia en las que la libertad cobra una inoperancia fáctica por quedarse en una mera teoricidad» (p. 2). La filósofa mendocina también nota que como en Astrada, asimismo juega en «Roig la cuestión de las formas neocoloniales o contrarrevolucionarias sucedidas inmediatamente después de Mayo y que han atravesado nuestra historia» (p. 10). Y centralmente para la polémica por la existencia de un discurso periférico, la autora señala que

nuestros dos filósofos no renunciaron al diálogo con la filosofía europea para enunciar su propia palabra o, mejor todavía, lo hicieron con ella y a pesar de ella o contra ella, para sentar sus propias ideas en un marco digno de actualizaciones. (p. 11)

Creo que a esta altura se impone una breve tematización de la categoría metodológica de «afinidad». Proponemos aquí que, según el tipo de *afinidad* que se trate, podemos distinguir entre «electivas» y «analógicas». Los paralelismos no deben extralimitarse, es cierto, pero ciertas observaciones de Michel Löwy sobre la noción de «afinidad electiva» pueden resultar-nos de provecho. Sobre su aporte aclararé mi distinción metodológica entre *afinidad electiva* y *afinidad analógica*. Evidentemente, hago pie en la noción weberiana de «afinidad electiva» (Weisz, 2010, p. 24). En lo que respecta a esta categoría, Michel Löwy precisa que dicho término designa «un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a la ‘influencia’ en sentido tradicional», ya que más bien se trata de percibir la presencia, «a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión». El concepto de *afinidad electiva* —de «homología estructural», de «isomorfismo espiritual» —, pues, permite —asevera el filósofo y sociólogo francobrasileño (1997) — «comprender (en el sentido fuerte de *Verstehen*) un cierto tipo de conjunción entre fenómenos aparentemente dispares, en el seno de un mismo campo cultural (religión, filosofía, literatura) o entre esferas sociales distintas: religión y economía, mística y política, etc.» (p. 13).

La categoría de «afinidad electiva», tal como es empleada por Michel Löwy, no se interroga por las concomitancias poten-

ciales que puede haber entre autores centrales —por ejemplo, de la Europa austrohúngara pero asimilados a la cultura académica alemana— con autores periféricos. En este estudio nos preguntamos, en cambio, por afinidades no solo entre pensadores periféricos, sino de un mismo campo filosófico, empero, segmentado y aun desgarrado internamente, como lo es el argentino. Por ello podemos preguntarnos: ¿qué tipo de «afinidad» habría entre dos filósofos de una misma constelación cultural donde el más joven, sin embargo, manifiesta cierta renuencia a admitir influjos mayores a los autorizables en un determinado registro histórico-ideológico? Es el propio Michel Löwy quien da la clave al referirse a una «analogía estructural» que recorre internamente las configuraciones electivas. Para ello insiste sobre la centralidad que la figura de la «analogía» posee en la constitución de la *afinidad electiva*. Indica, en efecto, cuatro aspectos interpretativamente operativos del concepto. Primero —propone el autor (1997)—, «la *afinidad* pura y simple, el parentesco espiritual, la homología estructural», pues la «*correspondencia* (o afinidad) es una *analogía aún estática*, que crea la posibilidad, pero no la *necesidad*, de una convergencia activa, de una *attractio electiva*», en tal modo que la «transformación de esta potencia en acto, la *dinamización de la analogía*, su evolución hacia una interacción activa depende de condiciones históricas concretas: mutaciones económicas, relaciones de clases y categorías sociales, movimientos culturales, acontecimientos políticos, etc.». Segundo, Michel Löwy identifica propiamente la «*elección*, la atracción recíproca, la mutua elección activa de dos configuraciones socioculturales, conduciendo a ciertas formas de interacción, estimulación recíproca y convergencia», punto en el cual «las analogías y correspondencias comienzan a devenir dinámicas, pero ambas estructuras permanecen separadas». Tercero, Michel Löwy señala que de la

articulación, combinación o 'alianza' entre los *partenaires*, pueden resultar de las diferentes modalidades de unión: a) de lo que puede llamarse 'simbiosis cultural', donde las dos figuras permanecen distintas pero están orgánicamente asociadas; b) la fusión parcial; c) la fusión total.

Cuarto, se trata de detectar la «creación de una *figura nueva* a partir de la fusión de sus elementos constitutivos» (p. 14).

Creo que se puede iluminar la ligazón filosófica, un tanto penumbrosa o en forma de «vínculo borroso» aún, entre Roig y Astrada, pudiéndosela encuadrar en la primera acepción de «afinidad» de Löwy, centrado en la forma más simple —aunque no necesariamente débil— de correspondencia, *possible* pero no necesaria, a la vez que analógicamente acreditable. En efecto, la relación de Roig con Astrada, como señala Löwy en su tipología metodológica, no es reducible a la determinación causal directa o a la «influencia» en sentido tradicional. Pero sí es factible mostrar —como lo seguiremos haciendo enseguida— homologías estructurales e isomorfismos espirituales entre nociones, términos, categorías, conceptos y filosofemas de Astrada en Roig. Algunas de proximidad o coincidencia llamativa, las más, libremente apropiadas o recíprocamente reverberantes. A su vez, además de cuantiosas afinidades analógicas, tenemos aquellas mucho más nítidas afinidades electivas —esto es, aquí, consciente y expresamente asumidas—, tal como ya lo demostró Clara Jalif. En este caso —el de la afinidad *electiva*—, hablamos de sí de convergencia activa, y lo más importante, explícitamente referida y textualmente documentable.

El recorrido propuesto en los acápites anteriores fue en la misma dirección: constatar afinidades *electivas* (explícitas) de Roig con respecto a Astrada, bajo un modo comparativo muy

semejante al de maestro-discípulo, aunque solo figurativamente. Mi postura, sin embargo, es que son mucho más determinantes las afinidades *analógicas* entre Roig y Astrada; oblicuamente operantes en el primero, y apenas visibles fuera de los contornos de un parentesco intelectual. Aires de familia antes que tributos expresos. Sin embargo —cabe insistir—, es en este plano analógico donde brotan con más fuerza las correspondencias homologables entre el discurso astradiano y el discurso roigiano. Llevar esto a cabo comportaría una investigación en sí misma, por lo que me limito a sumar unas escasas referencias, si bien lo suficientemente reconocibles, ahora, en el plano profundo de las «afinidades analógicas». Así, entre las *afinidades analógicas* no literales pero homólogas entre Roig y Astrada puede constatarse en principio aquella que juzgamos de más relevancia, ya entrevista por Clara Jalif: ni más ni menos que el concepto mismo de «liberación». Cuestión, mostrábamos antes, con repercusiones narrativas fuertes en la autocomprensión de la primera generación de la Filosofía de la Liberación. Aunque es posible verificar una correspondencia todavía más radical. Como hemos visto, Roig conceptualizaba la categoría de «liberación», canónicamente, como el giro de la ontología de la libertad a la *praxis* liberadora. De la tematización intelectual abstracta a la acción política revolucionaria. Dicho todavía más esquemáticamente y con afán sintético: el paso de la libertad teórica a la liberación práctica.

El campo lexical de la semántica de la «liberación» en su intención *política* filosóficamente *explayada* —*revolución ininterrumpida*—, sin embargo, está casi enteramente preacñado en Astrada. Anteriormente he referido la propia remisión de Roig a la categoría de «liberación» en *La revolución existencialista*. Sin embargo, la *diferencia* conceptual y normativa entre «libertad» y «liberación» está ya presente en el propio

Astrada, y en más de un lugar. Para no abundar en una cuestión que abordo en otros lugares, me limito a un dar un vistazo. Terminológicamente, ya en 1954 es Astrada quien sostiene (1956) que en «la independencia nacional de los latino-americanos, estos advienen, en el dominio de la ciencia y de la filosofía, a la cultura occidental, pero sin renunciar a su peculiar modo de ser, y sin considerarse imitadores ni voceros serviles de lo europeo», puesto que nuestros pueblos adoptan «la técnica europea, —la que ya es un bien universal— asignándole un valor instrumental para la propia liberación en lo económico y en lo social» (p. 1082).

Más decisivo aún es que Astrada se hubiera referido en el comienzo de su ponencia del '54 a una reflexión filosófica acerca de las *necesidades* como fundamento práctico, más precisamente *pragmático*, del pensamiento latinoamericano. Puntualmente, Astrada propone (1956) como programa del latinoamericanismo filosófico la premisa romántica, en general, echverriana y alberdiana en particular, de que una historia de las ideas filosóficas europeas y de «su influjo en la vida de las naciones suramericanas es un punto de partida para la reflexión filosófica acerca de las necesidades vernáculas, tanto en lo espiritual como en lo atinente a las formas de la convivencia social». A ello añade que el «material —doctrinas y sugerencias— que tal reflexión supone está movilizadora por una idea central: la realización de la libertad en lo político y en lo social» (p. 1077).

Como se puede apreciar, es Astrada quien a partir del problema de las *necesidades* de nuestras comunidades nacionales arriba a la propuesta de una filosofía pragmáticamente concretizada en términos *realización* de la *libertad política y social*. Porque «realización social y política de la libertad» quiere decir justamente eso: *liberación*.

Esta reclamación de la «*praxis* humanista» explica según Astrada el influjo del marxismo en América Latina. Justifica su encarnada vocación *revolucionaria de masas*. Pues Liberación significa ahora, concretamente: *Revolución*. Que en la periferia dependiente es necesariamente una Revolución no solo abstractamente anticapitalista, sino concretamente *antiimperialista*. En efecto, Astrada explica (1956) que si «la tendencia hegemónica del capitalismo internacional en su actual etapa imperialista, al encontrar campo propicio para sus empresas en las inmensas riquezas del suelo americano y mano de obra explotable, ha interferido en la vida de nuestros pueblos reduciéndolos al coloniaje económico», la «actitud reactiva ante esta situación ha tiempo comenzó a expresarse, en lo doctrinario, en el marxismo», pues las «masas explotadas ya ven este, merced a una nucleación de sus minorías conscientes, no solo el fundamento teórico, sino también el instrumento, el método adecuado para la lucha por su liberación económica» (p. 1082).

No está de más insistir en el hecho de que es Astrada, en los escritos que van de mediados de los cincuenta a comienzos de los sesenta, quien imprime al término «liberación» su radical inflexión *marxista-revolucionaria*. ¿Qué más podría pedírsele al respecto? Desde su concepción radical de la historicidad, Astrada sostiene (1960) que si el «humanismo marxista que, a través del salto en el reino de la libertad, encamina hacia el 'hombre total', está centrado en la *praxis* social humana y es, por su fundamento, humanismo activista o dialéctico de la libertad», concierne entonces a «la libertad concebida y vivida como incesante proceso de génesis, ya que la libertad está condicionada por el proceso social-histórico, y ella se hace a sí misma históricamente» (p. 83). Consecuentemente, mientras que en Hegel —explica Astrada (1960)— la libertad «acontece en un plano meramente cognitivo, en la instancia del Espíri-

tu, el cual, en el sistema hegeliano, absorbe en sí todo lo real, identificado, en la medida en que es conceptualizable, con lo racional», en cambio, de lo que se trata, más bien, «es de la realización de la libertad del hombre, de la liberación de todos los hombres; de que la libertad pueda transsubstanciarse en carne y sangre de la vida cotidiana» (p. 105).

Claro que en Astrada —pero no ya en Roig y menos en la generación de relevo que apenas considerará estos escritos, más allá de las excepciones aludidas— la representación agonística de la idea de la *liberación nacional descolonizadora* —concebida, ya en los años sesenta, como una insurrección popular de base agraria—, está enteramente volcada a legitimar el modelo maoísta de cambio social revolucionario. Vemos así que Astrada, en términos generales, acepta que con

vocación para reivindicar los derechos imprescriptibles de su libertad y soberanía integral, los pueblos sometidos, con la complicidad de gobiernos serviles, al coloniaje se han vuelto siempre, como la aguja imantada hacia su norte, a un ideal universal de liberación y justicia.

Pero —apunta Astrada (1965 b) con algo más que entusiasmo militante— «la Rep. Popular China es el lugar de focalización de la historia de la humanidad venidera», puesto que ella «señala a los pueblos expoliados por el imperialismo yanqui la ruta de su lucha y de su liberación» (pp. 44-45).

La deriva maoísta aleja a Astrada de Roig en el aire de familia analógico, ciertamente. Pero no tanto si pensamos en la matriz de la *revolución antiimperialista-socialista* como horizonte histórico-normativo de la *filosofía de la liberación latinoamericana*. Que los emparenta hasta una solidaridad de lucha que se trasvasa generacionalmente. Volviendo enton-

ces a las afinidades analógicas concomitantes, precisamente la alborada revolucionaria en América Latina desde la Revolución Cubana en adelante es la que confiere a la filosofía autonomista de pretensión universalista que preconiza Astrada, un insoslayable temperamento *matinal*. Es digno de notar que Astrada ya acuñara esta metáfora futurológica que pronto —es decir, en la próxima década— alguien como Augusto Salazar Bondy —por su propia vía y sin conexión con Astrada— elevaría a figuración de la filosofía latinoamericana en ciernes, y que desde luego Roig también convertiría en divisa programática. Efectivamente, ya en marcha el movimiento de la Filosofía de la Liberación, vimos que Roig, por inspiración del propio Astrada —probablemente— y evidentemente de Salazar Bondy (2006, p. 125), recoge y estiliza la *alegoría* emergentológica de la mañana. En un pasaje célebre, Roig declara (1973 b) que las «ideologías de los oprimidos y las filosofías de la liberación», en tanto se ocupan «del futuro, entienden la historia como un proceso permanente de irrupción de lo nuevo y lo inesperado», por lo que, dado que se trata «de un ‘pensar matinal’, su símbolo no es el búho que levanta su vuelo al atardecer, sino la calandria que eleva sus cantos a la madrugada» (p. 230).

Es necesario advertir que para Astrada, en 1954, el contexto vital de gestación revolucionaria en ciernes le inducía a reconfigurar su percepción del *Kairós* epocal de transformación total y radical del mundo histórico. Emancipación social y política acaso resplandeciente, ya para él, aunque todavía soterradamente desde la Revolución China campesina de 1949, conducida por Mao, pero no menos en las vecinas experiencias de Bolivia en 1952, también de contenido agrario, y quizá sin perder de vista el Gobierno de Jacobo Arbenz en Guatemala, derrocado en ese mismo año 1954; sin olvidar tampoco ni mucho

menos los contenidos más avanzados del propio peronismo hasta el fallecimiento de Eva Duarte. Este fulgor esperanzador de cambio social radical le confiere al *humanismo* filosófico latinoamericanista un temple anímico no crepuscular y melancólico, sino —sostiene Astrada con Nietzsche— de *alegría matinal*. Astrada, en efecto, avizora (1956) que quizá

un día nuestro hombre llegue a centrarse en la estructura, que será para él esencial, de un estado de ánimo levantado, de alegría emprendedora que lo llevará a consustanciarse cada vez más con su tierra y su naturaleza para el logro de una original expresión cultural;

Y es —emergentológicamente, diríamos—

tal estado de ánimo levantado, de alegría matinal, el que lo llevará a apropiarse triunfalmente de las realidades de su ámbito circundante y de los contenidos de su mundo histórico, a los que imprimirá la forma de un estilo de vida americano. (p. 1080)

Junto a este estímulo *matinal*, desde luego que la pretensión revolucionaria del latinoamericanismo filosófico astradiano supone una fuerte impronta *pragmática*. Recordemos que Roig reclamaba no abandonar el término «pragmatismo», tanto en referencia a la lingüística como sobre todo al humanismo kantiano. El propio Roig se asume como un filósofo humanista pragmático. En Astrada, por su parte, el término «pragmatismo» es articulado con el concepto de *praxis* de Marx, y en menor medida con la noción de «cuidado» heideggeriana. Desde su perspectiva filosófica radicalmente practicista —justamente—, Astrada expresa (1952) que

es fácil reconocer la razón que asiste al pragmatismo al sostener que la relación primaria del hombre con el mundo no es absolutamente, como lo pretenden los filósofos idealistas, centrados en un *ego* abstracto, una relación teorética, sino una de índole práctica,

Por lo que está «en lo cierto el pensamiento pragmatista cuando concibe como *primus movens* un impulso y una voluntad que tienden al dominio de la naturaleza, a encadenar a esta a fines humanos». Consiguientemente, como lo «quiere el pragmatismo, el hombre es primariamente *homo faber* antes que *homo rationalis*; aunque es erróneo creer, con dicha tendencia, que el primero desplaza totalmente al segundo». En tanto en la onceava tesis a Feuerbach se afirma que si los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, de lo que se trata ahora es de transformarlo, Astrada precisa que con «esta idea fundamental de Marx coincide el postulado pragmatista, y también el sentido que asume la *praxis* en la posición inicial de Heidegger», ya que con «el *homo oeconomicus* de Marx coinciden el *homo faber* del pragmatismo, y, parcialmente, el *homo curans* (el hombre del cuidado) de la concepción ontológico-existencial heideggeriana» (pp. 54-55).

No olvidemos que la filosofía ética de Roig postula una moral del conflicto, en el sentido en que asume el enfrentamiento entre lo subjetivo y lo objetivo. Entraña una concepción del ente humano visto como fuerza emergente enfrentada a valores opresivos, codificados desde una eticidad del poder. Es una moral de los motivos desde los que se traza un horizonte regulativo de la conducta práctica, en constante esfuerzo de desalienación. Como ya lo ha advertido Clara Jalif, este es el aspecto más nítidamente astradiano de su antropología filosófica, puesto que tiene que ver ni más ni menos que con

el concepto de «objetivación» y sus movimientos en la realidad histórica. Precisamente este nexo interno entre *objetivación* y *conflicto*, determinante de la dialéctica entre moralidad y eticidad, presenta una similitud estructural notable con la lectura joven-marxiana que hace Astrada de la *praxis* de liberación y su fundamentación antropológica.

No está demás insistir, entonces, que esta apropiación joven-marxiana de la categoría de «objetivación» desde Hegel se encuentra plenamente desarrollada en la formulación astradiana. Sucede —indica Astrada (1965 a)— que si «Hegel, al tratar el problema del trabajo, no atendió al proceso de la objetivación de lo subjetivo en el esfuerzo del hombre hacia sus exteriorizaciones en el trabajo, en el producto de este» (p. 54), en cambio el joven Marx sí comprende que el producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto y así se ha tornado positivo en tanto *objetivación* del trabajo. Dado que somos un *ser humano natural* —dice Astrada con el joven Marx (1965 a)— «el hombre suprimiendo la historia como su acto de nacimiento, se produce a sí mismo por medio del trabajo y se comporta frente a la naturaleza concretamente aunque de modo mediato a través de su propia humanidad» (p. 90), tal como el agudo lector Roig —de Astrada y del joven Marx (Muñoz, 2102 b, p. 164)— no dejará de sostenerlo incluso a la hora de criticar el postulado pragmático-trascendental de la «situación ideal de comunicación» en nombre de un pragmatismo utópico-real postulador de una «situación ideal de trabajo».

Más decisiva que esta huella joven-marxiana de Astrada retomada luego por Roig, decíamos, es todavía el modelo interpretativo de la dialéctica de la libertad que acontece en el seno de la dinámica histórica de las objetivaciones. Podría decirse que Roig ha reelaborado en el plano de la vida moral la tesis de Astrada de la «alienación en la libertad» y su dialéctica

«conflictual». En efecto, a la luz del humanismo marxista suscrita por Astrada (1960), se trata de asumir «la libertad concebida y vivida como incesante proceso de génesis, ya que la libertad está condicionada por el proceso social-histórico, y ella se hace a sí misma históricamente». Pero, si «la libertad es afirmada como forma del espíritu objetivado, como un bien desprendido del fluir del espíritu histórico y desconectada de las transformaciones infraestructurales de la vida social», explica Astrada, «puede acontecer y de hecho acontece que el hombre también se aliena en la ‘libertad’, en una ‘libertad’ a la que adhiere, pero que no se muestra operante en él, que no es fuente viva de su comportamiento y decisiones», de modo tal que se produce «una alienación en la ‘libertad’, en una libertad al servicio de instancias históricas ya perimidas» (p. 83).

He aquí el nudo dialéctico entre libertad objetivada y libertad objetivadora, o como lo traducirá Roig, entre eticidad vigente y moralidad liberadora. Ya que se trata de una relectura marxista de la diferencia ontológica entre *natura naturans* y *natura naturata*. Pues —explica Astrada (1960)—

cuando existe una divergencia entre el sentido que poseen las formas del espíritu objetivo y la actitud fundamental de la vida, tórnase agudo el peligro de que el espíritu objetivado, a causa de su univocidad y persistencia, puede ser movilizado contra el ritmo de las generaciones. (p. 83)

Precisamente esto es lo que sucede «cuando en virtud de la dialéctica inmanente al proceso histórico insurgen al área social otras promociones, con una nueva actitud fundamental ante el mundo y la vida, con un estilo de convivencia renovador de la infraestructura de las relaciones humanas» (p. 85). Y es que la «vida del espíritu histórico avanza transformándose

se, y el bien espiritual objetivado queda detrás de ella», lo cual «acontece con la libertad afirmada en una época determinada por una promoción humana como expresión de su ascenso al área histórica y al poder social» (p. 87).

El bien *objetivado* —enseña Astrada también con Hartmann— representa una coagulación de un acceso histórico que si primero es liberador —Revolución Burguesa—, deviene luego opresor como figura de orden del poder social —Estado capitalista—. ¿Por eso más tarde Roig podrá llamar a esta libertad cosificada «eticidad del poder»? ¿O «eticidad vigente»? Astrada explica (1960) que en la facticidad histórica, la «libertad es la expresión de un conjunto de intereses y necesidades, convalidados por la entrada en vigencia del correspondiente régimen social y sus instancias institucionales» (p. 95).

Pero es esa vigencia temporal del poder instituido la que se resiste al cambio al que aspiran las nuevas generaciones de voluntad transformadora. Roig por ello enseña (2002 a) que en una *moral de la emergencia* «se trata de una moral del conflicto, enfrentamiento entre lo subjetivo y la objetivo» (p. 7). Por su parte Astrada escribe (1960) que si el régimen social de poder toma su «realización como definitiva y a la situación que es su soporte como estable e indemne a todo cambio y devenir, entonces la libertad, que ha cobrado objetividad de cosa acaba y conclusa, se transforma en un obstáculo para su propia progresión dialéctica», de forma tal que esta misma dialéctica «entra en conflicto con la libertad que otro tipo de hombre, otra promoción humana, movilizada por sus peculiares exigencias históricas, se propone realizar y plasmar socialmente». «Surge entonces lo dialécticamente conflictual» (p. 95).

El conflicto entre moralidad y eticidad, explica Roig, es atravesado constitutivamente por la experiencia de lo trágico. Hemos leído en sus escritos, por ejemplo, que Antígona es

una de las dos figuras máximas —la otra es Calibán— que nos muestra de qué manera el principio conativo constituido en *a-priori* antropológico, alegóricamente expresivos del «duro trabajo» de la subjetividad. Antígona es vehículo simbólico de una nueva moralidad feminista en conflicto contra la eticidad del poder patriarcal. Es esta disposición conflictual la raíz del asunto, releída quizá desde un Astrada que la había planteado, en la reedición revisada de *El Mito Gaucho*, en términos de una antinomia entre particularidad y universalidad. En términos generales, Astrada sostiene que la tragedia griega debe interpretarse, con Hölderlin, como una situación conflictual de dos principios, a partir de la insolubilidad de una antinomia fundamental religiosa, junto a sus implicancias éticas y políticas. Es que en «los trágicos griegos», explica Astrada (1964), se pone en escena «la oposición de caracteres en los que encarnan principios supremos», que precisamente ejemplifica *Antígona*, de Sófocles. Así,

Hölderlin fue el primero en ver, y lo consignó en las notas a su traducción de *Antígona*, que lo trágico en esta obra, y en general en la tragedia griega, radica en la situación conflictual de dos principios, a partir de la insolubilidad de una antinomia fundamental, de la cual Hölderlin —y en esto consiste la originalidad de su interpretación— considera un aspecto, sin excluir el otro, también esencial,

Que es el de la «pugna de una especie de religión contra la religión de otra especie, encarnadas en Antígona y Creonte», quienes, además, protagonizan «la oposición entre los dioses de la familia y los dioses del Estado». Incluso, si «Hölderlin no excluye, pues, el otro aspecto —inescindible del religioso—, el de lo político», asimismo,

Hegel, después, en los escritos de la época juvenil y en la *Fenomenología del Espíritu*, ha reconocido, no ya en el plano religioso, sino incluso en el político y moral, la antinomia insoluble entre los dioses del Estado y los dioses de la familia; los intereses de esta eran también ley para los griegos. (p. 27)

Permítaseme recuperar dos afinidades analógicas más, en este recorrido apretado, pero quizá suficientemente claro. Una se refiere a la común voluntad de Utopía que Astrada y Roig comparten, inspirados ambos en Ernst Bloch. Tanto Astrada como Roig intentaron traducir y reformular el Principio-Esperanza a sus propios léxicos filosóficos y problemáticas sociales, nacional y continentalmente situadas. En el Prólogo a *La doble faz de la dialéctica* (1962), Astrada glosa el Prólogo a *El principio esperanza* (1959) de Bloch, traduciendo las palabras que dicen (1962) que «la filosofía marxista es la filosofía del futuro, por consiguiente también del futuro del pasado». Para Bloch —escribe su fragmentario traductor Astrada— esta *filosofía del futuro venidero y del futuro pasado*, «recogida en esta conciencia frontal, ella, confiada en el acaecer, conjurada con lo nuevo, es, de modo viviente, teoría-*praxis* de la conceptualizada tendencia», y «queda siendo decisivo que la luz en cuyo resplandor el *totum* procesal e inconcluso es representado y promovido se llama *docta spes*, esperanza concebida de manera dialéctico-materialista». Con sus palabras, Astrada consigna que la «esperanza sabia, cognoscente, la *docta spes*», es «el agente dialéctico». «Esperanza cuyo saber acoge la mediación del proceso histórico», dice Astrada con Bloch, pues hay «la esperanza dialéctico-materialista, la esperanza en la dialéctica mediatizada por el devenir histórico». Astrada, sin embargo, quiere precisar que la «esperanza como agente dialéctico tiene su propia dialéctica», ya que está «la dialéctica de la espe-

ranza», con su «capítulo que aún no ha sido escrito». Entonces Astrada concluye que es «por su propia dialéctica y a través de sus alternativas, de un mínimo y un máximo de esperanza, incluso mediante sus transitorias frustraciones, que la esperanza abre su surco con la conciencia de los hombres», en tanto «va reflejando, con todas sus peripecias, el proceso histórico como marcha hacia un contenido dialéctico mediado por el proceso mismo, como avance hacia un mundo mejor: un *Novum* abierto y siempre inconcluso» (p. 13).

Roig ha respirado profundamente el aire del cielo terrenal dispuesto desde ese *Novum* abierto y siempre inconcluso. Fundamento de toda Utopía que Roig —también lector del Apel lector de Bloch, veíamos arriba— supo transcribir en términos de una función antropológica pragmático-trascendental del habla y la imaginación. Aquí el puesto del marxista herético Bloch no podría subestimarse. Claro que Astrada opone a la idea abstracta de utopía la idea de la «revolución ininterrumpida», forma radical de la *praxis* de la libertad ilustrada por el Humanismo Dialéctico de la Libertad. De allí, y en contra de Bloch, que Astrada considere (1969) que la «esperanza, como expectativa del espíritu carece de virtud operante, como por el contrario es el caso de la *praxis*». En este sentido, declara Astrada, no «hay, pues, en nuestro concepto, una ‘voluntad de utopía’, como quiere Bloch, adjudicándole a esta un primado sobre lo real, sino una *voluntad de realidad*, ínsita en toda *praxis*, que incide operante en las posibilidades inmanentes de lo real en devenir». Con ello, la «utopía cobra su verdadero significado solo en función de la *praxis* aplicada a la *possibilitas* de una realidad deviniente». Entonces hay «que invertir los términos: no es lo real lo que deviene utopía, sino la utopía, realidad» (p. 145).

Pero ya sabemos que Roig supo hacer del latinoamericanismo filosófico una ontología de la *possibilitas*. Sin embargo, en

Astrada no hay una diferenciación categorial entre invención narrativa utópica y función utópica antropológica. Como veremos en seguida, también el papel asignado al *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* del joven Alberdi como fundador de una filosofía americana es una tesis recuperada por Roig de Astrada, más allá, entre otros antecedentes, de Alejandro Korn. En cualquier caso, es Astrada quien escribe en *El Mito Gaucho* (1964) que «es, una vez más, Alberdi quien será taxativo en la afirmación de lo nacional», pues lo hace «contemplando la comunidad latinoamericana con perspectiva porvenirista» (pp. 146-147).

Inconclusión

A la luz de esta documentación textual tan presurosamente aducida, aquí me permito sugerir, a guisa de hipótesis hermenéutica y sin ánimo de dar un cierre a la cuestión, que las *afinidades analógicas* con Astrada, antes que las afinidades electivas, se presentan en Roig en el modo del «discurso referido». Una manera de decirlo es que Roig pudo descubrir, antes que conceptualmente, solo terminológicamente en Volóshinov — *discurso referido*—, un modo polifónico e intertextual de enunciación que él ya venía cultivando desde su arte de interpretación del airado *daimón* de la textualidad filosófica de Astrada.

¿Acaso habrá sido, para un Roig pronto asediado por el aparato represivo del Estado —peligro de muerte y exilio familiar mediante— por las fatales reformas neoliberales que ya asolaban el Cono Sur en los dictatoriales y criminales años setenta, el modo *alegóricamente* más eficaz, en tiempos de «olvido» del revolucionario Astrada, de que su voz filosófica siguiera incidiendo, intertextualmente *referida*, en nuestra modernidad pe-

riférica irredentamente austral? ¿Podría decirse entonces, que el Astrada *filósofo de la liberación* es quien siguió hablando «feridamente» en la Filosofía de la Liberación de Roig?

Si es que llevar al historicista y antiliberal Astrada a la literalidad reproductiva hubiera supuesto, para el alegorista de la verdad emancipada que también fue Roig, contribuir a sellar no ya la inhabilitación y silencio del cordobés, sino la suya propia; primero por censura reaccionaria de la restauración conservadora, luego, por estigma de inactualidad en una época postmoderna, solazada en la muerte de las grandes narrativas secularizadas. Sería prematuro decir que Roig lo salvó a Astrada. No tenía por qué. No se trató de restauración filológica ni de vindicación ética, que es lo que necesariamente vendría después, en jornadas más serenas y de nuevo ilusionadas con los nacional-populismos proyectados en términos de «Socialismo del siglo XXI». Quizá Roig —todo parece indicar que al modo de un Leo Strauss— simplemente repensó a Astrada entrelíneas, *re-comenzándolo* desde su *perseguida* pluma quijotesca. En un tiempo de escrituras latinoamericanistas pavorosamente acechadas por la represión ilegal, primero, y luego por el neoliberalismo ideológico y el nihilismo académico. Si acaso, el paso a la clandestinidad de la glosa discipular también fue una de las maneras de sobrevivir, en los años atroces —que mullidamente se reprodujeron en «los noventa»— y sin dejar de luchar por los viejos sueños de dignidad, igualdad, solidaridad y justicia que supo cultivar la filosofía crítica en la Argentina. De su perseverar —en los años crepusculares del siglo XX, tan elusiva como obstinadamente— en ciertas promesas. De la Revolución.

**Excurso. Pero, ¿existe la «filosofía argentina/
latinoamericana»? Apostilla a una tradición
contenciosa**

...un pensamiento de nuestra propia
condición como pueblos históricamente
situados en una serie de encrucijadas
particulares, muchas de ellas
ciertamente trágicas.
(Roig, 2008 a, p. 51-52)

Filosofemas asincrónicos: leer y valer

Digámoslo desde el comienzo: las intervenciones de Roig en la polémica de la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana supieron engastar una comba alegórica a través del joven Alberdi, asegurándose a través de esta metonimia historiográfica la respuesta definitiva a la cuestión. Esto es, respondiendo oblicuamente desde la filosofía argentina. Invención intelectual y aun rama de la literatura —«filosofía argentina»— que, como tal a escala latinoamericana, quedaba sin tematizar en su condición «nacional». Pero para Roig precisamente, la respuesta es ya siempre *latinoamericana*. Con este suplemento de interés: «latinoamericana» es también *nacional*. Una operación hermenéutica de planos imbricados que remiten tan especular como porosamente el uno al otro, no siempre leída en su astucia argumentativa de pistas difusas.

¿Se haría más claro acudir nuevamente a Gaos? Pues fue también el filósofo transterrado quien contribuyó a la canonización del joven Alberdi, aunque en este caso no por referencia al *Fragmento*, sino a su curso montevideano. Al respecto, Gaos observaba (1945) que «hay en la obra de Alberdi algo de interés singular en la historia del pensamiento no solo argentino, ni siquiera hispano-americano», sino aun

para el pensamiento de lengua española todo: unos artículos y unas *Ideas* para un curso de filosofía, en que Alberdi formu-

la mejor que nadie, ni él mismo, antes ni después, lo que debe ser el pensamiento de la América española –y de España, cabe añadir. (p. xxvii)

En nadie, empero, influyeron el *Fragmento Preliminar* y las lecciones montevidéanas del joven Alberdi con más profundidad y produjo resultados más originales que en Roig. Y quiero enfatizar esto incluso con respecto a Astrada. Pero en Roig, la recuperación de la retórica romántica de emancipación cultural de Alberdi se puede leer como una operación filosófica periférica de ajuste de cuentas con Hegel, sin embargo, apropiándose positivamente de algunas de las tesis del abrumador maestro alemán. En particular estoy pensando en un importante artículo de 1971, donde Roig asume el problema del sujeto de la recepción periférica a partir de una discusión con Hegel que, de modo interpósito, el joven Alberdi pensó en términos de *sincronismos* y *asincronías* en las traslaciones desde una conciencia moderna originada en los centros metropolitanos de la filosofía occidental. *Leer* el *Centro* racional y *valer* en la *Periferia* poscolonial se presentan como un lema de recepción contextualista pragmático-funcional que atraviesa toda la disputa por el sentido de una «filosofía argentina», y no solo en el esquema hermenéutico de Roig.

Solo de una manera secundaria interesa aquí la lectura que hace Roig de Hegel. Se trata de llamar la atención más bien sobre el modo en que Roig se apropia positivamente de una noción que en Hegel posee una carga negativa, la de «filosofema». Pues por un lado Roig acepta, con Hegel, que el surgimiento del espíritu se relaciona con el florecimiento de la libertad política, ya que la filosofía aparece allí donde existen constituciones libres. A ello se debe que la filosofía tuviera su origen en Grecia, bajo dos formas de libertad. La libertad

ontológica, referida a la identidad de forma y contenido, y la libertad política, basada en el nacimiento del ciudadano y del Estado, no son objeto de la historia de la filosofía, sino solo su prehistoria. En esta fase es cuando se dan los *filosofemas*, no tanto contenidos preconceptuales subyacentes y ocultos bajo el orden de la representación, presentes en el hecho religioso, mítico o artístico, como, mejor, entramados de sentido ontológico que confieren orientación a las grandes arquitecturas conceptuales. Empero para Hegel, en los filosofemas no hay propiamente un *ponerse para sí*, ni del pensamiento, que no se ha encontrado con su expresión formal propia, ni del hombre que no se ha convertido en ciudadano. Por ello es que la filosofía implica necesariamente la coronación flexionada sobre sí del concepto capaz de estructurar un mundo racional. Por otro lado, la lectura de Roig induce a comprender, a la luz de esta tesis, que en América Latina la filosofía no comenzó propiamente con la Ilustración y la constitución de los Estados nacionales libres, en cuanto no se habría alcanzado propiamente el nivel del concepto. El *para sí* que sostenían los nuevos ciudadanos era más bien un proyecto que una realidad, un ideal político antes que un estado de cosas institucional. La filosofía ilustrada de cátedra carecía de la realización del «para sí». Roig entonces sostiene (1971 a) que «el pensar, cualquier pensar, será sincrónico —no sincrónico con el pensar europeo, que eso no interesa para nada— en la medida en que surja de un *estar puestos para sí* plenamente consciente», pues la

sincronía y asincronía constituyen fenómenos que no son de tipo cronológico o de mera coincidencia temporal con el pensamiento de los países exportadores de ideología, sino que surgen del modo de relación del pensar con la realidad histórica, asumida como aquella realidad a partir de la cual el hom-

bre americano afirma su individualidad desde el plano de su universalidad que le es dialécticamente consustancial.

Por ello es que con «las declaraciones de Alberdi hechas en su *Fragmento* y con sus programas montevideanos de 1844, se produce el primer intento de sincronizar el pensar filosófico con la realidad histórica», ya que si el «momento de la ‘espada’, el de las guerras de independencia, supuso aquel *ponerse para sí mismo*, aquel consideramos valiosos; el momento que inauguró Alberdi, supuso algo más todavía: el considerar como valioso el *conocerse por sí mismo*». Mediante esta operación que va de la voluntad independentista al saber autonomista, el joven Alberdi —confirma Roig— «consideró, sin equivocarse, que desde su exigencia de tener *por valioso el conocerse por sí mismo* quedaba asumido el momento anterior», en tanto, dialécticamente, se «trataba de sucesivos grados de desarrollo del *para sí*» (pp. 11-12).

La tensión aludida por Roig en la temporalidad discursiva periférica —*sincronía* y *asincronía*— es para mí fundamental¹. La cuestión de los *filosofemas asincrónicos* del filosofar sureador, sin embargo, no se dirime en el saber, sino en el valer. Cabe referir que, si hasta aquí Roig asume la posición hegeliana, da

1 Esto ya fue advertido en su momento por Horacio Cerutti Guldberg, cuando en referencia al problema del punto de partida del filosofar latinoamericano en el contexto independentista, la «ideología» en tanto escuela, representaría así una figura de comienzo. Si esta —reconstruye Cerutti Guldberg (2006 a) — «implicaba ya un cierto grado del *ponerse para sí*, quizá en este caso como antivalor» que sin embargo» tuvo un alto componente de ambigüedades en su carga de asincronía», lo importante es que «aquí Roig introduce una precisión de alto valor que conviene retener»: el «sentido de lo que sería sincrónico y asincrónico en el pensar latinoamericano» (Cerutti Guldberg, 2006 a, pp. 354-355).

un paso más al invertir y alterar —desde la periferia moderna— la relación entre Mito y Logos. Esto afecta la tematización misma del *concepto* filosófico. Según Roig (1971 a), pese a que la «noción hegeliana de *Begriff* es sin duda en este sentido irreprochable», cuando se pregunta si «no quedará con esto abandonado un valiosísimo campo que la historiografía filosófica no tendría por qué desdeñar», su respuesta es que en «contra de lo aconsejado por el filósofo nos parece más lícito comenzar una historia del pensamiento griego a partir del mito arcaico, o una historia del pensamiento americano, incluyendo en un capítulo, por ejemplo, los mitos indígenas», consciente de que

con la expulsión de lo prefilosófico que lleva a cabo Hegel, no solo quedaría fuera de la historiografía del pensamiento aquello que se ha dado antes en el tiempo: el mito griego o el mito americano, sino también otras formas culturales que incluyen ‘pensamiento’ y que se han desarrollado después y paralelamente con la filosofía misma,

Lo cual incluye «muy concretamente a las *ideologías* entendidas como formas de saber a-crítico, pero que contienen modos de conocimiento desarrollados en una muy directa relación con las filosofías». Sin embargo, estrictamente —reconoce Roig— «el filosofar —y paralelamente la historia de la filosofía— tiene su comienzo únicamente cuando se constituye como tal», ya que

mientras no se llega al hecho capital de *tener como valioso el conocerse por sí mismo* mediante los instrumentos adecuados de este conocer que no son otros que los de la razón, no será posible ni siquiera pensar en lo *prefilosófico*, o en lo *parafilosófico*, o en los diversos tipos de *praxis*,

Por lo que es preciso «constituir fundadamente una *historia de las ideas* entendida como aquel saber que se interesa por las formas encarnadas del pensamiento, aun cuando esas formas sean puros *filosofemas* en el sentido negativo que le dio Hegel al término» (p. 14).

Lo mismo vale para Samuel Cabanchik, aunque su ángulo de aproximación sea distinto, pues recientemente ha retomado la discusión por la existencia de una filosofía argentina en los términos propios de Roig; no obstante, sin adherir necesariamente a su hegelianismo, y por cierto introduciendo inflexiones temáticas y programáticas propias. Lo que recupera Samuel Cabanchik es el lema filosófico-antropológico del «nosotros valemos» como fundamento de un filosofar propio, o de su condición de posibilidad. Su respuesta al debate por la existencia de una filosofía argentina tiene como base la reafirmación del planteamiento antropológico y humanista de Roig. El nexo práctico entre *el leer* y *el valer* es expresado por Samuel Cabanchik a través de una imagen pluralista, polifónica, de diversidad coreuta, reveladora a su vez de su insoslayable condición contextual. Este filósofo considera (2019) que en la Argentina y América Latina, ya es

hora de que reconozcamos las voces del coro y que cada quien asuma con su fuerza y con su estilo, el solo creador que le corresponda, que haga finalmente historia, historia de la filosofía, sí, pero no menos que la de una comunidad enraizada en su propia cultura,

Donde el «*nosotros valemos* de Arturo Andrés Roig habrá sido una voz más», por cierto «destacada, dentro de las voces de ese coro, que a partir de allí pueda tocar otra canción, la

que resulte de un filosofar siempre plural, abierto y peculiar, como quería Alberdi y muchos otros después de él» (p. 25).

El linaje alberdiano reúne pues los acordes de Roig con los acordes de Samuel Cabanchik, en una melodía que reclama cada día más la polifonía de una filosofía coreuta. Al preguntarse «por qué no hablar de una filosofía *americana*», Samuel Cabanchik recuerda (2019) que en «el siglo xx, salvo contadas excepciones, la misma formulación retornará pero con un cambio capital: donde antes se escribía ‘americana’ ahora se escribirá ‘latinoamericana’ o, como preferimos aquí, *hispanoamericana*». Pero más importante es no olvidar —sigue diciendo Samuel Cabanchik— que en el contexto del humanismo de las primeras décadas del siglo xx predominaron dos orientaciones que advierte como relativamente compatibles. Estas fueron, por un lado, la que sostenía que la «condición cultural hispanoamericana debía reconocerse —para muchos integrarse o al menos reconciliarse— con la tradición europea, incluso —para algunos, sobre todo— con la influencia ibérica. Por el otro lado, la que creía que «había que partir de la condición mestiza de nuestra cultura y nuestras poblaciones para encontrar esa filosofía propia, original o auténtica» (p. 92).

Se añade la dificultad de que Samuel Cabanchik no lo explicita aún, pero se desprende de su misma aserción sobre la índole de una filosofía hispanoamericana auténtica la necesidad de reanudar el lazo intelectual con la cultura ibérica, concretizando el vínculo con el mundo cultural europeo desde la rehabilitación crítica de la herencia *hispanica*, siempre sobre la base del reconocimiento de la condición *mestiza* de la cultura latinoamericana. En fin, superar ese falso dilema (que, si no me equivoco, la recepción de Gaos en Roig en gran parte resuelve). Proposición que efectivamente Samuel Cabanchik no demorará en formular. Pero antes estima necesario no per-

der de vista —nos advierte (2019)— que «la perspectiva de un ejercicio académico universalizado y desarraigado de la filosofía se concentró en la Argentina en un primer tiempo, aunque hoy es moneda corriente en los centros universitarios de muchos países», y cuyas «características principales se cruzan en espejo con las recién reseñadas: frente a los colores de la mezcla, la Iberoamérica blanca, en vez del sesgo político, el hermenéutico ontologizante» (p. 93).

Es pertinente retener esta crítica de este autor al sesgo *hermenéutico-ontologizante* propio de un academicismo desarraigado y abstractivo en la filosofía académica latinoamericana contemporánea, porque autoriza a enfatizar un desplazamiento radicalmente pragmático-contextual, mestizado y político en la recepción periférica de la Hermenéutica. El otro aspecto sustancial tematizado por Samuel Cabanchik (2019) —no menos decisivo— concierne a la centralidad que el género *ensayo* tuvo históricamente en las mediaciones políticas entre pensamiento en lengua española («en castellano», como dice este autor desde un uso muy argentino) y apertura universalista de la cultura. Pues si bien es cierto —añade el filósofo porteño— que el «ejercicio de la afirmación crítica de un pensamiento hispanoamericano original se encuentra en pleno desarrollo aun en nuestros días», empero,

la diversificación de los contextos de producción, circulación y legitimación de lo que en décadas anteriores estuvo fusionado típicamente en el espacio del ensayo, nos permite también hablar de un cierre de ciclo. (p. 93)

En el marco de este diagnóstico cultural se comprende la entusiasta y perentoria convocatoria de Samuel Cabanchik a cultivar una práctica filosófica periféricamente concretiza-

da y vinculada al ideal de la *unidad iberoamericana*. Unidad respetuosa de sus singularidades locales, regionales y nacionales, cierto es, y solidaria en la diversidad cultural, étnica y de género. Así es que Samuel Cabanchik propone (2019), programáticamente, que entre América Latina y España, amerita agruparnos comunitariamente en torno a «un nosotros fortalecido, alcanzar protagonismo en un espacio de pensamiento filosófico auténtico en lengua española, en la mayor parte del territorio hispanoamericano, fortalecido por los procesos convergentes que se hallen en curso a los dos lados del ‘gran charco’» (p. 94).

Los efectos del contorno: recepción traductora y pregnancia por la práctica

Al igual que Roig, otros filósofos e historiadores de las ideas locales cifraron también en el ideario romántico rioplatense la condición histórico-cultural de posibilidad de un filosofar propio y auténtico. Así, en opinión señera de Diego Pró (1973), para «una historia del pensamiento filosófico argentino, conviene atreverse a la concepción del mundo o, lisa y llanamente, y con una expresión más modesta, al ‘credo filosófico’» —expresión tomada del poeta y ensayista del siglo XIX Esteban Echeverría—, «porque se trata fundamentalmente de una adhesión apasionada y dinámica de la personalidad a una actitud metafísica», no obstante sea esta «una filosofía más viva que sabida y más aprendida que reflexionada, una intuición general del mundo con referencia al sentido y valor de la existencia humana» (p. 38). Posteriormente, Diego Pró supo reconocer —coincidentalmente con autores más renuentes al argentinismo filosófico, como Oscar Terán y Jorge Dotti— que «la originalidad de los pensadores y filósofos argentinos consiste en integrar, componer y superar en síntesis nuevas corrientes que en la filosofía europea y americana aparecen separadas y hasta excluyentes entre sí» (Jalif, 2000, p. 26).

También a comienzos de los años setenta —y en consecuencia, en un lapso histórico previo al ascenso de las dictaduras militares del Cono Sur, con su ominosa combinación de represión criminal y políticas neoliberales—, el filósofo e

historiador argentino Gregorio Weinberg ofrecía un esquema narrativo de la filosofía latinoamericana que aventuraba una periodización donde el fenómeno de la «asincronía» tematizado por Roig aún confiaba en ciertos potenciales de modernización capitalista con justicia social. Por encima de esta inflexión epocal, aquí interesa el momento en que Gregorio Weinberg (1972) reconstruye un cuadro de etapas o fases con referencia al «desarrollo de un *pensamiento latinoamericano autónomo o auténtico*», entendiendo por ello que si «la actitud del verdadero creador, durante el primer momento, el de la ‘cultura impuesta’, fue de franca negación de la tabla de valores que se pretendía imponerle», durante el segundo, el de «la ‘cultura admitida’, aunque menos evidente, el problema se planteaba en términos muy semejantes», pues «para afirmarse era preciso negar el pretendido valor universal y eterno, poco menos que ‘natural’, de las ideas recomendadas, demostrar sus limitaciones y su relatividad», mientras que, para el momento final o contemporáneo, que llama «cultura criticada o discutida», en el que identifica algunas «notas nuevas: la asincronía o retraso que fueron factores significativos durante los dos momentos anteriores, han disminuido su incidencia, o sencillamente han desaparecido y esto es así porque hemos alcanzado la ‘normalidad filosófica’». Gregorio Weinberg concluye subrayando la necesidad, urgencia e importancia de una «meditación auténtica que no descuide ni se desentienda de nuestra situación precaria», precisamente «derivada, antes, de la marginalidad y la asincronía; y hoy, sin haber superado del todo aquellas dos trabas, por otros factores’» (pp. 23-24).

No estará de más preguntarse aquí si lo que Gregorio Weinberg concebía como una etapa en trance de superación, esto es, el fenómeno estructural de *la marginalidad y la*

asincronía en tanto obstáculos evolutivos o patologías del progreso, es efectivamente un momento teleológicamente traspuesto de nuestras sociedades en vías de desarrollo, o más bien una marca constitutiva de los discursos de nuestra modernidad periférico-poscolonial. Me inclino por la segunda opción. Para otros historiadores de la filosofía argentina, como por ejemplo el Padre Francisco Leocata, urgía resolver toda aporía posible que se diera entre nacionalismo culturalista y universalismo abstracto. En la introducción a su libro *Las ideas filosóficas en Argentina*, Francisco Leocata identifica una triple motivación en el estudio de la recepción y transformación de las ideas filosóficas occidentales en la Argentina. El primer interés se basa en sondear, a través de las manifestaciones filosóficas más significativas, los rasgos característicos de una comunidad cultural e identificar aquello que pueda asociarse a lo que tradicionalmente se ha denominado el *espíritu*. Un segundo empeño, ya más específico, procura detectar cómo se plantearon los problemas humanos universales desde nuestra circunstancia vital, estudiando las interacciones y mutuas influencias que han tenido, en un mismo suelo cultural, las diversas escuelas y doctrinas filosóficas, aun cuando muchas de ellas hubieran venido desde Europa. Pero la motivación más concreta es la que tiene por objeto —dice Francisco Leocata (1992)— «dar caracteres propios a un pensar latinoamericano», sabiendo que es «imprescindible *despejar el horizonte a través del recuerdo* de las influencias filosóficas del pasado», en tanto estas «condicionan ocultamente cualquier planteo nuevo a que se quiera acceder» (p. 8).

La forma contextualista de plantear la cuestión se torna normativamente más perentoria en Hugo Biagini, quien ya se había esforzado por dar una respuesta que, siendo afirmativa del tema de la originalidad, intentaba evitar a la vez cual-

quier recaída esencialista, poniendo en correlación práctica el *topos* textual con el *u-topos* temporal. Esto aclara que, de acuerdo con Hugo Biagini (1989), contextualmente, se impone «una meditación más encarnada que permita desentrañar los problemas nacionales, cuestione los factores retardatarios y proponga metas valaderas», ya que —por medio de esta motivación crítica— se «trata entonces de interrogarse por la correspondencia entre las ideas y la realidad circundante, por los sujetos en juego, por el ámbito donde estos actúan e, inclusive, por la posibilidad de enunciar programas alternativos». Desde esta tensión topológico-utópica, por consiguiente, se trataría, según, Hugo Biagini, «de ocuparse de las corrientes y especialidades cultivadas en Latinoamérica y en el resto del mundo», para lo que «habrá que contribuir a cimentar un filosofar que, partiendo del propio contexto regional, lo tematice con singularidad y bosqueje un camino de superación» (p. 319).

Cabe señalar que Hugo Biagini advierte sobre la necesidad de sortear dos peligros que amenazan la productividad del quehacer filosófico argentino. Para ello propone fortalecer lo que denomina una visión de la filosofía como un saber por-hacerse, poniéndose también de relieve el carácter plural del sujeto histórico en términos de un Nosotros plural y alterativo. Así se franquearía una doble aporía, a saber, «contra los formalismos que creen en una reflexión autónoma, desarraigada y desarraigable, y contra los ontologicismos, para los cuales el ser se manifiesta a la conciencia sin mediaciones». Por el contrario, Hugo Biagini afirma (1985) —siguiendo la huella del maestro Roig— que la «preeminencia del ente vendría a garantizar un pensamiento abierto que, respetando la alteridad, contribuya a desmitificar las estructuras anacrónicas y permita avizorar condiciones de vida alejadas de la injusticia y la explotación» (p. 43).

Se comprende entonces que Hugo Biagini postule un modelo de filosofar local en términos de un *pensamiento abierto*, crítico y utópicamente intencionado. Eso significa que, para Hugo Biagini (1992) —atenido en este punto nuevamente a Roig—, la filosofía no aparezca «como furgón de cola de los procesos vitales sino como un saber auroral y transformador que, en conexión con el sustrato ético-político, delata y al mismo tiempo anticipa un porvenir más esperanzado», y ello de tal modo que

la historia de las ideas se ve compelida a asumir su propia ampliación metodológica que, entre otras cosas, implica preservar su carácter científico pero incorporando explícitamente los juicios de valor para contribuir a desmenuzar las estructuras anacrónicas y facilitar la realización de nuestra sojuzgada América. (p. 160)

En la Argentina y América Latina, concluye Hugo Biagini, se trata de practicar una *filosofía en situación*. En lo atinente a la faz estrictamente metodológica, a juicio de Hugo Biagini (2009), el filósofo local habrá

que esforzarse por asociar el recaudo erudito y estilístico con la perspectiva crítica y valorativa, estableciendo la conjunción imprescindible de episodios, procesos, testimonios, sensibilidades, intereses y construcciones intelectuales en juego,

Pues las «distintas corrientes, doctrinas, cosmovisiones y elaboraciones conceptuales no caben ser meramente encarradas como concepciones puras», sino en sus tramas y efectos de «poder, o sea, asumiendo sus correlaciones con la dinámica política y económica de la cual emanan en definitiva,

reoperando también sobre la misma». Por ello se debe examinar en primer término «las relaciones de subordinación que a menudo subyacen tras el aparato enunciativo». Aquí, en el fondo, «se trata de un tipo *sui generis* y decisivo de enfoque hermenéutico». Para esta hermenéutica historiográfico-intelectual, pues, «la búsqueda de lo objetivo coincide con el develamiento y la realización de la dignidad humana, con nuestra necesidad de afirmarnos», la que a su vez conduce a «superar la dimensión estrictamente profesionalista de una historia de las ideas que no se halle encaminada a incrementar los grados de conciencia y participación social» (p. 145).

El proyecto filosófico-historiográfico de Hugo Biagini, en suma, preconiza eminentemente su función práctico-normativa. Ello implica que las cuestiones de lógica del discurso se vean sometidas a su fuerza pragmática antes que a cuestiones de validez interna o demarcación disciplinaria. Pues, así como resulta casi absurdo —dice Hugo Biagini (2000)—, «obtener una comprensión íntima de la filosofía a través de meras fórmulas, la expresión ‘filosofía latinoamericana’ encierra un dilema que elude las divisorias tajantes, al estilo de la naturaleza que avanza y se entremezcla más allá de las demarcaciones cartográficas» (p. 61).

De ahí que constituye un tópico ineludible admitir que la «filosofía latinoamericana» se empeña en auto-tematizarse y auto-comprenderse de un modo radicalmente historiográfico. La discusión por la «filosofía argentina» es solo una estribación nacional de esta disputa latinoamericana. Al punto que algunos superponen la idea de filosofía nacional con su condición geopolítica latinoamericana y en general periférica².

2 Ejemplo de ello es José Pablo Feinmann, quien responde afirmativamente a la pregunta por la existencia de una filosofía

Ciertamente, no debemos pasar por alto que las lecturas adversas a la idea de la filosofía argentina no dejan empero de interpelar su pretensión identitaria³. Lo cual no necesariamente obtura su intención práctica. Al menos es el caso de Jorge Dotti (1983), cuando estima que la «originalidad argentina» no es una operación sustractiva de lo foráneo hasta llegar al núcleo de lo «autóctono», sino, mejor, un fenómeno «inevitable». Esta tesis pone en práctica una visión articulada por las propias investigaciones historiográfico-filosóficas de este filósofo, dotada por cierto de una exhaustividad archivológica muy relevante. Jorge Dotti cree que a fin de trasponer una «gnoseología ingenua» (tal la idea de «dependencia cultural», en su acre opinión), debe admitirse que «las operaciones de recepción son complejas y la concretización acontece en textos peculiares y renovados, que no permiten adscribir *a priori* ni tampoco *definitivamente* efectos socioculturales determinados a la figura teórica recibida» (p. 15).

latinoamericana, pero como proyecto político antes que como una teoría diferencial. Cuando se pregunta (2018) si hay una *ontología de la periferia*, esto es, si hay un ser auténtico, autónomamente americano, y que para ello sea distinto a otros seres, el ser europeo, el ser oriental, sostiene «que no, que no hay una ontología americana», pero lo que sí hay «son proyectos políticos, humillaciones, respuestas, guerras», la «América Latina que se busca a sí misma, las clases dominantes que siempre procuran la unión con el imperio y la lucha de todos los desdichados, desastrados que han habitado América Latina» (pp. 199-200).

3 A título ilustrativo y en la misma línea, baste transmitir un testimonio que a la vez contiene un juicio inflexible por parte de Tomas Abraham, cuando afirma (2000) que las «filosofías no tienen identidad nacional, no perpetúan una esencia ni expresan a su pueblo», ya que más bien hay «filósofos singulares». Esto demostraría que las «tradiciones pueden dar un tono, pero nunca monocorde», y desde donde cada «filósofo da un salto en un vacío, si no fuera así ni siquiera podría ser nombrable y menos recordado» (pp. 14-15).

La cuestión de los *efectos socioculturales* de la recepción de la filosofía occidental en contextos situados nos permite acercarnos raudamente a los planteos de Oscar Terán, adversativos respecto a la posibilidad de una filosofía argentina y latinoamericana que no sea en términos de traducción contextualista. Es el caso cuando refiere (2006) que «si bien parece obvio que no existe una filosofía latinoamericana, si por tal entendemos una reflexión original producida dentro del universo discursivo de lo que ambigua pero no indeterminadamente se denomina filosofía», empero, juzga más pertinente preguntarse por qué «los latinoamericanos lucimos tan preocupados por no ser productores de unos saberes escasos que, bien mirados, son patrimonio de un número sumamente reducido de espacios geográficos y de ámbitos nacionales», de modo tal que, si

culturas con tradiciones realmente seculares o milenarias no parecen tan minusvaloradas por no haber accedido a la construcción de una filosofía original, parecería ser entonces un exceso etnocéntrico suponer que ese rubro teórico pudiera ser solventado más exitosamente por la modesta producción, digamos, argentina o mexicana al respecto. (p. 95)

Bajo el cargo de etnocentrismo exorbitado, Terán dictamina la invalidez del problema. Pero hay algo más, y a la vez sutil y determinante para el estado de la discusión. Terán consideraba que (2006), si bien es evidente la presencia de un «vacío de producción filosófica original» en el ámbito de la cultura argentina, a pesar de todo, esta dificultad «no bloqueó una reflexión instalada en ese género peculiar de mezcla que llamamos 'ensayo' y que, desde el *Facundo* hasta *Radiografía de la pampa*, trató de dar cuenta de los estupores con que una sociedad y algunos intelectuales se enfrentaron» (p. 96).

Esta observación de Terán posee el mérito de poner en escena, desde el comienzo, la tensión polemológica y la coalición retórica existente entre filosofía y ensayismo en la cultura intelectual argentina, en función de la puesta en juego de su singular «género de mezcla». Ya que, de acuerdo con la hipótesis histórico-intelectual de Terán, fueron los momentos de profundas rupturas y de incógnitas acuciantes aquellos que obraron como condiciones de posibilidad para el nacimiento de una reflexión estimulante y productiva en la Argentina. Empero, a esta consideración positiva y atendida al contexto de época, Terán pronto la contrapesa con una observación precautoria, que desliza una velada pretensión normativa. Por ella nos previene sobre toda posible recaída «ontologizante» en la que pudiera incurrir el pensamiento argentino —tanto filosófico como ensayístico—, en sus tentativas de apropiación de su propia tradición. Ante ello Terán propone (2006) —en tono más bien exhortativo— que, ante el registro de reflexiones ontológicas sobre la nación, se anteponga «una lectura laica de nuestra propia historia de las ideas», la que «deberá desprenderse de una buena vez de esa concepción del emanatismo romántico que supone que el fondo último de lo real, que el *Urgrund* primigenio, súbitamente se personifica en sujetos privilegiados». Con esta aprensión anti-mitologizante y anti-esencialista frente a presuntos fundamentos originarios a ser clarificados por la cabeza del filósofo como consejero del príncipe, Terán juzga que para «deconstruir esa metáfora nuevamente despótica», es preciso suscitar «gozosos efectos de tolerancia», puesto que ni «la raza, ni la nación, ni la clase obrera, ni el pueblo, ni el individuo pueden postularse sin más como actores predestinados para la realización del cielo en la ciudad de los hombres», y mucho menos «están habilitados porque sí a la proclamación de una buena nueva por la que valga la pena morir» (p. 97).

Conviene insistir de nuevo: esta advertencia de Terán no es necesariamente renuente a valorar las proyecciones filosóficas del ensayismo en una corriente de la tradición que, sin embargo, proclamó una búsqueda sustantiva, y aun, una exploración *ontológica* de la *identidad* nacional —del «ser nacional», de acuerdo con su terminología de época—, precisamente como hilo conductor central y rector de sus proyectos intelectuales. Ello implica, por parte de Terán, una tentativa de sostener, por así decirlo, los fueros filosóficos del ensayismo, más allá del legado de la filosofía académica en la Argentina. ¿Se trata de una elusiva defensa del ensayo libre frente a la filosofía profesional universitaria? Pues Terán sugiere un rescate del ensayismo político-cultural desde su condición de producción intelectual original, pero desacoplándolo y separándolo —y hasta colocándolo por encima— del régimen normalizado de la investigación filosófica académica. Con lo que su hipótesis histórico-cultural toca el nervio central de la discusión, asimismo, en clave polémica. Pues su reposición de la validez cognoscitiva del género ensayístico se sirve, por vía indirecta, de una expresa inhabilitación de la pregunta por la existencia de una «filosofía argentina» o de una «filosofía latinoamericana». El punto aquí es que en esta discusión la figura del filósofo/ensayista Astrada sobrevuela como un fantasma. Por eso vale la pena detenerse un instante más en el planteo de Terán.

Se diría que la lectura paradójica que plantea Terán articula una operación epistemológica doble. Pues, si, por un lado: a) procede a restituir la potencia cognoscitiva de la tradición del ensayo libre frente al sistema normalizado de la filosofía académica; por el otro lado: b) se asegura de la destitución de toda pregunta por la «filosofía nacional». En suma, Terán rebaja y deroga el proyecto la «filosofía argentina/latinoamericana», para dejar en pie solo al *ensayo argentino* —y al escritor

comprometido—, de un lado, y a la *filosofía universal* sin más —y al especialista profesional—, del otro. ¿Una nueva forma del normalismo filosófico? Puesto que hoy día aún persiste, más o menos consagrada, esa coexistencia pacífica —a veces en un mismo sujeto— entre ensayo libre e investigación institucional. Pero creo no equivocarme que la dialéctica entre «profesión» y «compromiso» es ejemplarmente resuelta por Roig.

Mientras, semejan te antinomia deja entrever que Terán descarga a la Filosofía de sus compromisos con la temática argentina —sustrayéndola del debate canónico sobre su carácter «nacional»—, al tiempo que rescata al ensayismo como el campo más adecuado de análisis de los avatares histórico-políticos y de las luchas culturales por el sentido de la nación, incluso en sus variantes teóricas más especulativas. Con lo que —resumidamente dicho— Terán justifica el efecto de intervención del ensayismo social, político y crítico-cultural en la esfera público-ideológica argentina, a la vez que legitima el ejercicio profesional y universalista de la filosofía universalista. Bajo esta hipótesis histórico-intelectual, la posición de la Revista *Contorno* asume, para Terán, el papel paradigmático de una forma de ensayismo crítico que si bien no se priva de puntuar ciertos usos filosóficos —existencialistas—, no es equiparable al tipo de filosofía especializada que entretanto se consolida —«normaliza»— en la vida universitaria. Sin embargo, se advierte que esta sutil defensa del género ensayístico —donde la generación de la Revista *Contorno* señala el vértice del «declive» de la figura normalista de Francisco Romero, y aun el rechazo al «profesor orgánico» Carlos Astrada— establece empero una discontinuidad forzada entre «filosofía universal» y «ensayo nacional». Por ello Terán declara (2006) que ello no significa negar la entidad y pretensión de un pensamiento argentino, esto es, «de una reflexión y un conjunto de represen-

taciones respecto de la realidad social, histórica, etc.,», que «han utilizado otras estructuras narrativas para decirse, tales como la literatura de ideas o el género ensayístico, sin desconocer también la incorporación del ensayo de inspiración filosófica, como puede encontrarse en Carlos Astrada o Luis Juan Guerrero» (p. 99).

De manera que lo que no puede soslayarse nunca, en la recepción traductora, son precisamente los efectos del *contorno*. Se diría que en Terán el contexto, el «contorno», es un efecto de la recepción filosófica y nunca su objeto central de investigación. Pero como efecto de lectura, el contorno define una operación intelectual singularizada. Por lo que neutralizar ese efecto-contorno sería el verdadero problema del pensamiento argentino. Esto explica que Terán —pese a la distancia que tomaba respecto al tema de la relación entre identidad y filosofía en cuanto búsqueda indecible o «errancia sin fin» — también fue quien señaló que hubo tiempos en que la práctica filosófica desde el interior de la universidad —con autores representativos o canónicos como José Ingenieros, Alejandro Korn o Coriolano Alberini— se valía legítimamente de una pretensión pragmático-contextual. En sus palabras (1984), la filosofía de los padres académicos argentinos

llegó a comunicarse productivamente con las regiones de la cultura nacional, no en busca del mito de la especificidad argentina o de la dudosa metafísica del ser nacional, pero sí de aquel entramado de ideas sin el cual resulta difícilmente comprensible el perfil de cualquier sociedad. (p. 15)

Ante el problema de la existencia de una filosofía nacional y latinoamericana, acaso Terán consideró que ya no valía la pena a transitar las dificultades geográficas y los accidentes geo-

lógicos de una zona sísmica epistémica, flanqueada de desfiladeros retóricos y remolinos de discusión. Entre sus fillos de cornisa se puede oír, sin embargo, el murmurar constante que forma su estilo polifónico. Pues ya el pronunciamiento irónico de Terán sobre el tópico de las «ideas fuera de lugar» no dejaba asomar sombra de duda sobre los recaudos —dicho suavemente— que el «programa de historia intelectual» opone a las expresiones de autonomía cultural periférica. Terán quiso intervenir en este debate con la convicción (2006) de que

además de que puede suponerse de modo verosímil que las ideas están siempre fuera de lugar, me resulta inimaginable en qué otra geografía que en la europea hubiera sido posible encontrar las bases de una práctica teórica difícilmente detectable entre las tradiciones sin duda respetables de los mapuches o los pampas.

«Filosofar entre nosotros, pues, es plagiar y adaptar, operando ese *bricolage* que Lévi-Strauss considera propio del pensamiento salvaje», reconoce, en efecto, Terán, y agrega que se trata entonces de componer «rejillas de clasificación y ordenamiento de lo que abusivamente llamamos lo real sobre la base de materiales tan espurios y heteróclitos como las tradiciones culturales y los tipos humanos que configuraron este espacio diferenciado que es hoy la Argentina», donde «se ha dedicado a cultivar con un énfasis nada envidiable el obscuro culto de lo Mismo» (p. 96).

Esto por decir poco. Pues en opinión de Oscar Terán, nuestro paradojismo cultural irresoluble tiene un origen romántico que, para colmo, ninguna apelación indigenista estaría en condiciones de trasponer. Y en ello también Terán —siguiendo una tradición señera que desde luego incluye a Roig— re-

curre a Alberdi. Según la lectura de Terán (2005 a), cuando el joven Alberdi «confiesa que ‘nosotros no tenemos historia, somos de ayer, nuestra sociedad recién es un embrión, un bosquejo’, termina de construir la paradoja entre su voluntad de romanticismo por un lado y la inexistencia de una tradición autóctona por el otro», lo que está haciendo, por consiguiente, no es simplemente indicar una marca de fractura que hace imposible todo mito de origen, sino más bien, revela una textura morfológica dual que a la vez que es a la vez la condición y el espacio de posibilidad del contexto receptor «derivativo». Para Oscar Terán, en

este punto preciso Alberdi se introduce en uno de los núcleos constitutivos de toda cultura derivativa, expresada en una pregunta a su vez definitoria de la identidad del intelectual hispanoamericano: ¿cómo escribir con una lengua que no es la propia, cómo construir una cultura con elementos heredados de la colonización? (p. xv-xvi)

La paradoja romántica periférica es un síntoma de des-colocación de la *cultura derivativa* frente al centro metropolitano al que pretende resemantizar pragmático-contextualmente desde la periferia poscolonial. Ello explica para Terán (2006) el hecho de que «los intelectuales argentinos nacieron considerándose parte de Occidente, y en ese sentido se sintieron con derecho legítimo a apropiarse de todo aquello que se generara dentro de ese ámbito», hasta que «se produjeron fenómenos que suelen darse en todas las culturas, y más en las culturas derivativas, en las cuales se realiza un esfuerzo —a veces logrado, a veces no— de ‘traducción’, de *translation*, de esos estímulos intelectuales a las circunstancias locales». Por ello reconoce

que una fuerte tendencia desde la implantación de la filosofía moderna en la Argentina —si pensamos en el *Fragmento preliminar* de Alberdi— consistió en hacer de ella un ‘uso’ que privilegiara sus derivados más útiles para la representación de una sociedad y la construcción de la nación,

Lo que implicaba que «no había que preocuparse por indagaciones clásicamente canónicas de la filosofía (ontología, gnoseología...)», porque «esto de alguna manera se consideraba ‘dado’ por la señalada convicción de pertenencia a ese ámbito cultural llamado Occidente», sino que lo que «había entonces que determinar era el modo como esos saberes debían implementarse en términos de filosofía política o traducirse en la posibilidad de imaginar un buen orden social». De este modo, «cuando la disciplina arribe a su etapa de profesionalización durante el siglo pasado, se va a consumir el abordaje de un *corpus* y unas temáticas que van entonces sí a responder a los cánones convencionales del quehacer filosófico», no obstante que «habría que preguntarse si aun en esa etapa no siguió operando esa pregnancia por la ‘práctica’, por la política, por intervenciones referidas al espacio público» (p. 98).

Todavía hay algo más que anotar. Terán había adelantado otro criterio interpretativo aquí decisivo, pues refigura el tropo del estrabismo romántico periférico en clave pragmático-contextual. Lo abordó con respecto a su análisis de José Carlos Mariátegui y el modo en que este aborda el problema de lo «nacional» en clave marxista. Terán recuerda (1986) que hay «una cuestión que lacera y disgrega la sociedad y la nacionalidad peruanas: el problema del indio», puesto que es desde este descubrimiento que «Mariátegui captura en la práctica y la literatura indigenista preexistentes», en fin, «como el proyecto mariateguiano hallará la posibilidad de nacionalizar su

discurso», y en consecuencia, de «operar no un ‘calco’ o ‘copia’ del marxismo como una teoría exterior, sino una traducción productiva al propio análisis social y político de la realidad peruana», demostrando así que «una ideología solo deviene orgánicamente operativa cuando concentra una posibilidad de traducibilidad nacional, para lo cual requiere apoyarse en una fuerza social estratégica y además recuperar núcleos de ‘buen sentido’ en la tradición cultural nacional» (p. 115).

Con esto último —la *traducibilidad nacional*—, Terán retoma el modelo cultural de la recepción estrábica pero suprimiendo la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Siguiendo a Terán, su lector José Fernández Vega supo descifrar el modelo larvado de una «poética de ideas», subiendo la apuesta estilística para definir la marca discursiva que singulariza la cultura intelectual argentina en general, y ensayística en particular. Lo que se propuso José Fernández Vega es iluminar las conexiones que la práctica de la filosofía en la Argentina ha mantenido y mantiene con su tradición literaria. Este autor advierte (2011) que, tras la irrupción del primer peronismo, para Terán, la «historia de las ideas termina por descentrarse y se convierte en algo a la vez mucho más polifónico y plebeyo». Desde ya, se trata de reconocer «que las ideas argentinas fueron mucho mejor tramitadas por las letras que por la teoría pura», y que «lo más característico de las ideas argentinas pareciera ser su capacidad de moverse a través del ensayo o la creación literaria». En ello, un «magnífico exponente inicial es la novela-ensayo de Sarmiento», dice refiriéndose al *Facundo*, y percatándose de que «desde sus primeras manifestaciones, las ideas argentinas siempre se encuentran trabajadas de algún modo por la ficción o la elaboración poética». Con sobriedad y sin perder el aliento crítico, José Fernández Vega hace un llamamiento: que «la filosofía y las letras puedan renovar producti-

vamente su antiguo pacto». Pues sucede que, si bien «ninguna historia de las ideas argentinas puede prescindir de la literatura local», «podría obviar a la filosofía académica», denotando el hecho de que «las ideas argentinas fueron mucho mejor tramitadas por las letras que por la teoría pura, donde se esperaba que transcurriera al menos alguna parte relevante de esta historia». El autor se pregunta si habrá «que pensar ese aspecto —acaso no solo formal— como la marca de originalidad de la teoría de este país», ya que, en dicho caso, sería menester reconocer que —precisamente— la «filosofía», en «las letras, o tramitada por ellas, podría constituir un rasgo muy característico» (p. 13).

Aventura americana, comienzo rioplatense: a vueltas de Alberdi

Naturalmente, el marco propuesto para este libro no permite remontarse a dilucidaciones muy detalladas puesto que requerirían un volumen aparte y que además ya han hecho correr ríos de tinta desde la década del cincuenta por lo menos, pero a los efectos de nuestra discusión puede ser útil advertir que bien Cabanchik no reconstruye bibliográficamente ningún hito de la polémica local por la existencia de una filosofía argentina/latinoamericana, su apelación a uno de los fundamentos prácticos de la filosofía de Roig —bajo el lema *nosotros valemos*— reviste aquí una importancia capital, fundamentalmente por su apelación a la dimensión antropológica y *contextualista* del problema. No menos importante en esta recuperación de la intervención de Samuel Cabanchik, desde luego, es la condición *hermenéutica* que este le imprime —no obstante, implícitamente— al debate por la existencia de una filosofía argentina.

Podríamos darnos por satisfechos con ver estos tres aspectos detenidamente, porque representan —al menos desde mi punto de vista— un avance cualitativo en el estado de la discusión. En cualquier caso, lo decisivo para nosotros es la agudeza de Cabanchik al comprender lo sustancial del aporte roigiano, centrado en la perspectiva humanista y *antropológica*. Así, en cuanto al primer rasgo, vemos que Samuel Cabanchik capta perfectamente (2019) que «Roig califica de antropológico

al funcionamiento *a priori* que pretende para su proposición, en el sentido en el que se habla de ‘antropología filosófica’, es decir, de una antropología dirigida a esclarecer una condición ontológica de lo humano» (p. 17).

Pero con ello únicamente se ha dado cuenta del horizonte de fundamentación de la filosofía de Roig. La ligazón de la dimensión antropológico-ontológica con su contexto de posibilidad vital conduce al problema de la postura contextualista. Es notorio que Cabanchik se cuida muy bien de que su propuesta sea confundida con una metafísica esencialista, y menos, de las que acuden a alguna forma de intuición del «ser americano». Vemos que esto concuerda con las posturas anti-esencialistas de Jorge Dotti y Terán. La diferencia crucial es que Cabanchik aborda los tópicos de *lo propio*, *lo original* y *lo auténtico*, no solo sin rebajarlos —e inhabilitarlos— como tácticas retóricas del «esencialismo», sino que intenta reasumirlos en la discusión por el estatuto de una filosofía argentina. Esto nos conduce al segundo aspecto, el contextual e *iberoamericanista*.

La determinación de «lo propio» en el campo filosófico, según Cabanchik, en absoluto debe remitirse a la mera facticidad localizada de una obra, un autor o una doctrina. No son «iberoamericanos» simplemente porque han visto la luz en algún país de Iberoamérica. Como mucho, esta característica deberá ser *idiosincrásica* en sentido histórico, identitaria en uno antropológico o particularista en uno ontológico. A su vez, «lo original», se le presenta a este autor como un rasgo que básicamente introduce la idea de lo novedoso, al mismo tiempo que lo relevante. En cuanto a «lo auténtico», es el aspecto que instala la búsqueda de una filosofía iberoamericana en un régimen valorativo cuyas oposiciones se comprenden en términos de bueno-malo, verdadero-falso y original-imitativo. Lo cual se solapa parcialmente con «lo original» y parcialmen-

te con «lo propio». Haciendo pie en este análisis ya clásico, Cabanchik reconstruye los argumentos principales recalando básicamente en la postura *contextualista*. Desde este punto de mira situado, pero que no resigna su apertura de universalidad, hay filosofía en Iberoamérica porque ha habido muchas obras que pertenecen a la tradición filosófica —en el sentido con el que esta tradición se desarrolló desde su nacimiento en la Grecia antigua—, sin que ello impida, con todo, preguntar si esta filosofía en Iberoamérica es una filosofía *iberoamericana*. Lo que acontece únicamente en la medida en que hay originalidad y autenticidad.

En vistas de codificar esta valoración, Cabanchik toma los criterios de *continuidad, memoria e identidad históricas* a través de las obras filosóficas. De modo que no se trata de brindar una respuesta ontológica, sino más bien política. Como en Roig, Cabanchik rechaza, así, toda teorización acerca de la condición antropológica o mítica que no responda a condiciones históricas, sociales, económicas o culturales, todas ellas empíricas y contingentes. Del propio modo, el autor asume (2019) que preguntar si el «nosotros de la enunciación» de una filosofía es propio, original o auténtico, es un asunto enteramente diferente de inquirir si esas cualidades pertenecen al *contenido* de tal filosofía. Con lo que, si se eludiera toda recaída en una antropología metafísica del ser iberoamericano, aun así ello no parece sugerir sin más que este nosotros enunciativo clausure la vía antropológica como tal, fundamentalmente en la línea ético-política trazada por Roig. Por ello Cabanchik propende más a una fundamentación hermenéutica y práctica que ontológica. En sus palabras, «el debate acerca de si hay o no una filosofía iberoamericana no es sino un modo en la que esta también ha sido hecha, aumentando críticamente nuestra autoconciencia de su idiosincrasia, modo genuino y, por qué no,

original», de manera tal que si otras «dinámicas filosóficas en otras naciones, menos inclinadas a autodeterminarse a través de su comparación con y diferenciación de las filosofías que se hacen en otras naciones, han esculpido su fisonomía con otros recursos», nosotros deberíamos aceptar «simplemente que este ha sido un recurso propio, nuestro» (p. 39).

Con eso entramos en contacto con el aspecto de la forma hermenéutica específica del filosofar iberoamericano. Pues se aprecia que Cabanchik constata como recurso propio de este filosofar la dimensión hermenéutica implicada en el cultivo auto-reflexivo o teóricamente autorreferencial de una tradición textual que consiste, precisamente, en preguntarse por su existencia y peculiaridad diferencial. Para la justificación de esta atribución de originalidad, Cabanchik acude a su propio linaje local. En esto tiene en cuenta que cuando se comienza a hacer filosofía en las lenguas nacionales derivadas del latín, la posición de España era más débil en términos de influencia cultural que la de Francia e Inglaterra y, en términos específicamente filosóficos, que la de Alemania, e incluso que la de Italia. Así se explica que en la escritura filosófica, la lengua española fuera la última que se incorpora al cambio del latín por las lenguas romances, con la obra de Benito Jerónimo Feijóo en 1726, mientras que casi un siglo antes ya había comenzado la filosofía en lengua francesa con Descartes, seguido por la inglesa con Bacon en el mismo siglo, y por las alemanas con Wolff y la italiana con Vico a comienzos del siglo XVIII. Al mismo tiempo, destaca que esa serie la inició Ramón Lull a fin del siglo XIII y comienzos del XIV, con *El libro de los proverbios*, por ejemplo, que escribiera en catalán. En esta situación –continúa explicando (2019)-, «la filosofía en Hispanoamérica buscó y encontró sus padres y referentes fundamentales primero en Francia y Alemania, para extender luego ese espacio de absorción de influencias ha-

cia Inglaterra y Estados Unidos», de forma tal que «la situación de la filosofía en lengua española resultó igualmente débil a los dos lados del atlántico, superponiendo al complejo España-Europa, el de Hispanoamérica-Europa y, más tarde, Hispanoamérica-Estados Unidos», y donde el «siglo xx fue un siglo de promesas y esperanzas, solo parcialmente cumplidas, en la evolución de este estado de cosas», pues entre «los hitos mayores de la primera mitad del siglo, cabe destacar la aparición de maestros españoles, en especial Ortega y Gasset, o de los llamados ‘transterrados’, como Gaos y Zambrano, cuya incidencia en el desarrollo del pensamiento en lengua española alcanzó notorio grado de extensión e intensidad». Así, este «magisterio potenció su influencia benéfica al asociarse a figuras como las de Alejandro Korn y Francisco Romero en Argentina, entre tantos otros que consolidaron una especie de triángulo cuyos vértices fueron Madrid, México y Buenos Aires» (pp. 81-82).

Al recuperar entusiastamente las figuras de Alejandro Korn y Francisco Romero en la Argentina, paralelamente a las de José Gaos y María Zambrano en México, el propio Cabanchik se auto-inscribe reflexivamente en su legado. Pero no nos interesa tanto su construcción canónica periférica cuanto el modo, eminentemente hermenéutico, con que Cabanchik se incorpora a la polémica y proporciona sus propias respuestas. Ello se ve reflejado en el momento en que defiende la práctica filosófica local en clave pluralista. Así, Cabanchik sugiere (2019), para representarse la «unidad plural» del filosofar argentino e iberoamericano, el «rendimiento que puede ofrecernos la noción de *transmisión*, en el marco de la significación comunitaria que implica», ya que, según esta perspectiva, «la filosofía será entendida en sí misma como una especie de comunidad cultural cuya unidad en la diversidad es sostenida por cierto tipo de transmisión, argamasa última de la que está hecha aquella» (p. 84).

A su vez, este esfuerzo en pro de un registro que permita justificar contextualmente la idea de *transmisión* de la filosofía local, resulta un criterio *hermenéutico* central, puesto que es el modo en que se configura una tradición cultural comunitaria. A este plano hermenéutico Cabanchik lo amplía con algunos criterios complementarios, atinentes a la formación de una comunidad filosófica nacional. Al respecto cabe subrayar que el alcance de las obras se extienda más allá de la nación de origen; que se desarrolle en una lengua filosófica conformada por el idioma nacional; que exhiba una heterogeneidad filosófica que mantenga en su seno tradiciones enfrentadas pero también expresiones de integración; que los maestros extranjeros sean incorporados a la cultura filosófica propia; y que la distinción entre lo académico y lo no académico no constituya una barrera para la conformación de la comunidad de filósofos, sino que, por el contrario, redunde en su beneficio. Ello permite dar cuenta cabal de la centralidad del Humanismo como postura filosófica general surgida en el siglo xx iberoamericano, impregnado, en sus orígenes, de motivos positivistas y modernistas. Cabanchik aprecia (2019) en primer término «la proyección del particularismo americano, conformado a través del mestizaje, como matriz de una renovación de la imagen y de la concepción de la condición humana universal», y la búsqueda de «una antropología filosófica» donde las distintas «dimensiones de la existencia se vinculen y desarrollen armónicamente, de modo que en la concepción del individuo se reconcilien la razón con la pasión, y la perspectiva comunitaria reivindique tanto los fundamentos racionales, como la historia y aun el mito», en términos de «la proyección de la unidad iberoamericana como una singularidad orgánica articulada a través de la riqueza de su diversidad» (p. 91).

A esto debemos añadir que hay una intervención lateral e incidental, aunque no menos determinante, procedente del *ensayista* Horacio González. Quien tampoco se privó del juego contencioso de los argumentos sustantivos. Menos, de los rodeos barrocos. Por eso este ensayista comienza contestando a través de la literatura. Sería erróneo suponer, sin embargo, que Horacio González considera que la pregunta por la existencia de la filosofía argentina —del *pensamiento* argentino mismo— se resuelve por medio de su «literaturización» lúdicamente retórica, al modo borgeano⁴. De ahí que su apelación (1999) a la figuración topográfica «pampeana» del «locus literario argentino» no se reduzca a tematizar un tropo performativo de la invención de la nación en tanto texto de una *imaginación territorial*; mera ficción cultural y fábula de identidad, según un consagrado tópico de la crítica literaria

4 Cuestión también abordada por Horacio González, cuando observa (2006 a) que, si la «obra de Borges fue recorrida siempre por la certeza de que admite un añadido o una vecindad filosófica, y profusas excursiones críticas dan cuenta del intento de adjudicarle aquel complemento o esta contigüidad», advierte al mismo tiempo que aquel «parecía valorar muy escasamente tales ejercicios, pero es indudable que en este caso, una displicencia que mezclaba por igual embarazo e ironía, formaba parte de un juego», pues un «juego de rechazo de la filosofía es lo que permitía ver en Borges cierta dimensión filosófica, por lo menos, de 'filosofía negativa', esto es, aquella «a la que se alude con el concepto de *refutación* y con su inversión característica, la *vindicación*» (p. 115). Así, el «rechazo borgeano —rechazo de la filosofía— puede ser así una imagen de anulación que enseguida genera el problema de encontrar la voluntad —¿filosófica?— que quedaría en pie para poder sustentar tal gesto refutador», de manera tal que Borges se convertiría en un filósofo que «sobrevolaría sobre un eje de meditación retórica, que lo llevaría una y otra vez a agitar la figura de la paradoja, con sus correspondientes variaciones en la circularidad del tiempo, la multiplicación del espacio y la imposible unidad del yo» (p. 115).

local; esa localización territorial dispone la base, o mejor, el *suelo* simbólico de una pregunta ontológico-política mayor, que tensa su programa de lectura de la tradición ensayística argentina: «¿hay una posibilidad de que esta literatura del 'barro americano' sea aliviada de su paralizado magma, para iluminar nuevas jornadas del pensar crítico, dialéctico y singularizado?» (p. 13).

Esta interrogación concierne a una *posibilidad filosófica* — un pensamiento encarnado, crítico y dialéctico—, previa a toda oportunidad histórica y política de una *praxis* de liberación nacional y social. Pues en la voz de Horacio González, la posibilidad de una filosofía argentina funciona como metonimia de la posibilidad misma de una nación emancipada. En fin, se trata, *todavía*, del problema fundamental del joven Alberdi. En palabras de Horacio González (1999) —que suscribiría Roig punto por punto—, aún «está pendiente el programa que insinuara Alberdi hace más de un siglo y medio: cuidar de la filosofía para mantener el derecho a pensar en una autonomía cultural» (p. 432).

Alberdi, de nuevo. El juego alegórico de Roig, por su parte, consiste en que la pregunta por la existencia de la «filosofía argentina» es respondida desde la filosofía *latinoamericana*; pero, a su vez la posibilidad de la filosofía latinoamericana es respondida desde Alberdi, un filósofo *argentino*. Tal el refinado arte de la alegoresis roigiana. En esta tesis en forma de quiasmo no paradójico incide otro referente inexcusable —como ya pudimos ver—: José Gaos. Dicho de manera tajante, pero con un lema heredado: la «filosofía argentina» es *pensamiento latinoamericano*.

La literalidad con la que Roig retoma las tesis de Gaos no pareciera desmentir precisamente su efecto rehabilitador en el plano polémico del estado de la discusión. Por ejemplo,

cuando Roig reitera (1986) que «José Gaos señaló como caracteres del 'pensamiento latinoamericano' la meditación sobre objetos inmanentes, entendidos en relación con una circunstancia concreta y expresado con un cierto estilo y método filosóficos», coincidiendo en ello —desde nombres como los de Alberdi, Sarmiento, Bilbao o Martí— «con algo que ha sido mostrado en particular para el siglo XIX latinoamericano, a saber, la existencia de una literatura a filosofada o de una literatura especialmente cargada de ideas» (p. 49).

El modo de escritura de la *literaturización de la filosofía* o *literatura a filosofada* extiende el horizonte del *pensamiento* latinoamericano mucho más allá de la matriz occidental. Incorporando a la sabiduría indígena, esto implicaría —sigue explicando Roig (1986)— que «la noción más amplia de pensamiento», comprende «no solo a la filosofía expresada conceptualmente, sino también a los filosofemas incluidos en las diversas formas de representación» (p. 61). Más —prosigue Roig (1986)—, si «el comienzo de la filosofía latinoamericana dependería de que se haya constituido una conciencia de sí y para sí, aun cuando muestre grados y momentos diversos», entonces podría datarse esa manifestación en «los escritos de Juan Bautista Alberdi de 1838 y 1840», pues en ellos, además de «autoconciencia» y «autovaloración», se postula «la necesidad de completar la independencia política mediante la constitución de un pensamiento ejercido de manera autónoma» (p. 63). Lo decisivo, sin embargo, es que pese a esta autoafirmación epistémica y práctica, según Roig (1986),

la conciencia de sí y para sí, con mayor o menor grado de profundidad, fue ejercida dentro de aquella conciencia de ruptura que impulsó a limitar el ejercicio de la filosofía a una serie sucesiva de adaptaciones de la última filosofía occidental,

En tal modo que el *para sí* de ese primer *comienzo*, «superó una concepción instrumental del saber filosófico, que fue entendido casi siempre como el saber europeo que debía ser adecuado a nuestras circunstancias» (p. 63). Como contraparte de esta funcionalización práctica de la recepción del saber occidental, si el «filosofar de tipo académico trata evidentemente de superar la concepción instrumental de la filosofía que ha caracterizado a cierto tipo de pensamiento de América Latina desde sus inicios», empero, «lo hace a costa de la conciencia de sí y para sí, cayendo en una identificación entre filosofía e historia de la filosofía de carácter ideológico» (p. 64).

¿Y entonces cuál es la salida? Claramente no consiste, para Roig, en «superar la asincronía» y en «centrarnos en lo europeo de modo sincrónico» (algo que por demás la filosofía académica iberoamericana cumple holgadamente desde la segunda mitad del siglo xx, y actualmente con plenitud y destreza). Pero, advierte Roig (1986), no este es el camino (arduo y lento de recorrer, pero fácil y rápido de iniciar). Porque, primero, debe asumirse que la «universalidad es válida en la medida en que la filosofía hinque sus raíces en la particularidad de la estructura» de «un sistema de conexiones dentro de una sociedad y de un tiempo dados», gracias a lo cual «la cuestión de la asincronía pierde sentido y es posible afirmar una presencia sincrónica del pensamiento respecto del sistema de conexiones» (p. 66).

Luego, porque, en segundo lugar (1986) —claro que esta no es la secuencia argumental de Roig— «el problema de la función y de las pautas ha cobrado una fuerza nueva», y ello como «consecuencia de una profunda necesidad de cambio que experimentan algunos grupos de intelectuales latinoamericanos», generando así un retorno de «la vocación práctica manifestada en el interés primordial por lo ético, lo político y lo pedagógico». Por cierto, esto continúa siendo una rehabilita-

ción de Alberdi a través de Gaos. Roig se encarga de aclarar, sin embargo, que si «a partir de la exigencia de repensar lo filosófico por cuenta propia se ha avanzado hacia la superación del ‘instrumentalismo’ con el que ciertos pensadores del siglo XIX se conformaban», ahora, en cambio, la «vocación práctica no tendería a organizarse como antes sobre una desconfianza sobre lo teórico», conduciéndola, antes bien, «a una meditación sobre el acto mismo de filosofar a partir de una crítica al concepto, y a la vez de una autocrítica respecto de conceptualizaciones desde las cuales se intenta alcanzar lo universal», ya que hacer *filosofía sin más* —como postulara Zea— «no es pues incompatible con la cuestión misma del destino de la filosofía y de su función social» (p. 71).

Precisamente es la *función social* de la filosofía la dimensión que Francisco Romero creía en vías de conjuración con su lema de la «normalización filosófica». Roig señala (2011 a) que «Francisco Romero, lanzó en 1955 su tesis de la ‘decadencia’ de la filosofía como consecuencia de la presencia de intereses que serían ajenos al filosofar y que han llevado a que esa tarea adquiera carácter ‘espurio’ entre nosotros». El caso es que Francisco Romero —añade Roig— «hablaba de una pérdida alarmante de ‘valor teórico’, no solo de nuestra filosofía, sino del pensar filosófico en general, como consecuencia de una presencia cada vez más fuerte de ‘lo práctico’». Así, esta «fórmula del ‘filosofar sin más’ tiene, pues, el mismo sentido de la que había enunciado Frondizi y es la base teórica sobre la que Romero fundó la categoría de ‘normalización filosófica’, la que consiste en ‘aproximarnos lo más posible a Europa’, en ‘achicar distancias respecto de ella’, etc.» Lo cierto es que, para Roig,

el ‘sin más’ se juega entre las categorías de lo ‘puro’ y lo ‘impuro’ y expresa, de la manera más fuerte, lo que para nosotros es,

a más de una ingenuidad —por decir lo menos— una carencia alarmante de posición crítica. (pp. 149-150)

Una vez más cabe insistir en el eje Alberdi-Gaos, que contiene la base del planteamiento roigiano respecto de la funcionalización social del discurso filosófico como una ampliación de los géneros textuales en los que se plantean filosofemas. Roig nos conduce a tener presente (2011 a) que la justificación filosófica «autorreferencial y performativa» del latinoamericanismo «no se pregunta por una ‘Filosofía Iberoamericana’, sino por un ‘Pensamiento’», teniendo así «muy presente la distinción que señaló en su momento José Gaos entre ambos conceptos», en términos tales que «aquí se trata de actos de pensamiento que pueden estar saturados de filosofar, sin ser académicamente filosóficos» (p. 53).

Como acabamos de sugerir, lo anterior denota precisamente uno de los rasgos cardinales del *pensamiento hispanoamericano*: su textura *ensayística*. Pero el ensayo americano es también su tradición emancipatoria. Puesto que según Roig (2011 a), es «dentro de la historia de las ideas latinoamericanas en donde se ha insistido en aspectos tales como la asistematicidad, el ensayismo, y, en general, en formas discursivas que podríamos denominar ‘abiertas’», sin olvidar que quien primero «planteó este problema fue Juan Bautista Alberdi en su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, obra con la que se inicia precisamente la filosofía latinoamericana» (p. 277). Y es precisamente desde Alberdi que Roig asume (2008 a) que el «‘americanismo literario’ no era extraño al proyecto de ‘emancipación mental’, el que debe ser rescatado no solo para la ‘literatura latinoamericana’, sino también para la filosofía del mismo signo», pues de lo que se trata es de configurar «un intento de pensamiento independiente y para la

independencia», que lo es como «un pensamiento de nuestra propia condición como pueblos históricamente situados en una serie de encrucijadas particulares, muchas de ellas ciertamente trágicas» (pp. 51-52).

Según el enfoque pragmático-normativo de cuño alberdiano-gaosiano que sustenta Roig (2008 a), la «cuestión se encuentra en la capacidad de pensar un pensamiento original, y la originalidad de todo pensar no deriva de los grandes centros de producción intelectual, sino de nuestra relación con la realidad» (p. 79). Como correlato, Roig considera que un «aspecto que nos especifica y que hace justificable que hablemos de un filosofar latinoamericano, radica en la notable homogeneidad de desarrollo del pensamiento en América Latina y, por tanto, de la recepción de filosofías provenientes de otros sectores, principalmente de la cultura occidental», lo cual, considerando el fenómeno de la *asincronía*, implica que «si bien dentro de una homogeneidad, muestre desfases y, por eso mismo, periodizaciones no totalmente coincidentes». (p. 80).

Del mismo modo, la *asincronía receptora*, contrariamente a lo postulado por autores como Zea, no es un dato negativo de la cultura intelectual latinoamericana que apenas deje margen para una mala copia creativa. De ahí que, en su crítica a la teoría de las superposiciones culturales de Zea, Roig rechace (2008 a) su caracterización «como un intento de ‘borrar’ una serie descoyuntada de ‘yuxtaposiciones’ que van partiendo constantemente de cero» (p. 92). En términos filosófico-historiográficos —que ya hemos estudiado en el plano antropológico—, esta hipótesis conlleva que la «categoría de ‘yuxtaposición’ o ‘acumulación’ no dialéctica, en función de la cual habríamos sido de modo rapsódico, escolásticos, ilustrados, románticos, positivistas y antipositivistas, tiene el riesgo

de dejar de la de algo que es común y permanente y de lo que aquellos momentos han sido todos, sin excepción, etapas articuladas», que para Roig viene dado, ni más ni menos, que por «el proceso de occidentalización y de modernización en el que fuimos embarcados a partir de 1492» (p. 93).

Antes que estratos yuxtapuestos⁵, de lo que se trata de pensar es, mejor, el fenómeno del *descentramiento asincrónico* como un rasgo diferencial del filosofar periférico del Sur. Pues, en tanto la filosofía latinoamericana —sigue diciendo Roig (2008 a)— «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», se podría «acuñar para ella la categoría de ‘dialéctica discontinua’» (p. 157).

Notoriamente, esta *dialéctica discontinua* también se halla atravesada por el giro lingüístico, que en Roig es siempre un giro discursivo. Roig comprende perfectamente (2011 a) que el latinoamericanismo es un modo de saber que asume que «esa filosofía y la literatura latinoamericana se complementan, que son formas discursivas necesarias y que, más aun, deberían es-

5 Luis Gonzalo Ferreyra (2009) observa que para Roig, la posición de Zea respecto de las superposiciones culturales, conlleva el riesgo de «olvidar algo que es común y permanente a todas estas etapas: ‘el proceso de occidentalización y modernización en el que fuimos embarcados a partir de 1492’, que Roig llama ‘La Brevisima destrucción de las Indias’», donde esta «imagen constituye la figura condicionante del proceso histórico y cultural de los pueblos de ‘Nuestra América’, particularmente en dos sentidos, por un lado, como la conciencia de un pasado destruido y perdido», y por «el otro, es el símbolo que nos recuerda que la constitución de nuestra subjetividad e historia está signada por sucesivos quiebres de la continuidad», marcando así «el proceso por el cual se inicia la *dialéctica discontinua*» (p. 754).

forzarse por establecer un reencuentro permanente» (p. 279). Únicamente en este sentido —afirma (2003 b) — es que la

filosofía latinoamericana, al no ontologizar planos de lenguaje y al no establecer inconmensurabilidades en el seno del mismo, no se sale del ámbito de la discursividad, no pretende abandonar el discurso, no elude la dialecticidad que acompaña normalmente al movimiento de las hablas. (p. 746)

Frente a este conjunto de propiedades, Roig recupera la condición de *función nacional* tanto como supra-nacional que porta consigo la función pragmática a la recepción filosófica. Así como Jorge Dotti se refería a uno de los rasgos del filosofar argentino como una funcionalización pragmático-contextual del discurso, Roig también admite (2008 a) que

si consideramos el desarrollo de la filosofía en las universidades nos vamos a encontrar con una masa de producción teórica de escaso o nulo nivel creativo, aun cuando en todo momento se trate de formas de saber funcional y, en tal sentido, adecuado a determinadas circunstancias. (p. 78)

Esta lectura pragmático-normativa de raíz alberdiana y gaosiana sigue tematizando el nexo interno —románticamente acuñado— de Filosofía y Nación. En efecto, Roig identifica positivamente (2008 a) aquellos cultores de la «vocación americanista» que se han visto empeñados, aun en su condición de receptores periféricos de los saberes metropolitanos, «por una urgencia que caracteriza lo más fecundo de la producción filosófica latinoamericana», que es precisamente «la de hacer cumplir a la filosofía la función que le cabe en relación con la patria de cada uno y, al mismo tiempo, con la

patria latinoamericana en la que nos sentimos integrados de modo pleno». Esto significa —como paralelamente, aunque parcialmente, lo planteaba Dotti sin diálogo con Roig— que asistimos a un tipo de filosofar pragmático-alegóricamente vinculado

más con una antropología que con una metafísica y podemos decir que el ejercicio de la filosofía en ellos se lleva a cabo con plena conciencia de que no se puede prescindir el esfuerzo teórico de una ‘política filosófica’ desde la que se establece la direccionalidad semántica del discurso. (p. 95)

En distintos lugares Roig vuelve sobre la tesis de la funcionalización pragmático-normativa de la filosofía latinoamericana, exhibiendo así que su alegoresis profunda es su incesante y no cancelada referencia sistemática a la *praxis* ético-política. No deja de señalar (2008 a), entonces, que

dentro de nuestra tradición, no son las ideas en sí mismas las que interesan, sino su naturaleza y función social, hecho únicamente captables de modo adecuando si se tiene bien presente que si las circunstancias nos hacen, también nosotros hacemos a las circunstancias. (p. 172)

Esta funcionalización social pragmático-normativa que alegoriza el contexto nacional revela, con referencia a sus comienzos en el siglo XVIII, que —apunta Roig (2002 a)—

la Filosofía en América Latina, desde entonces y hasta nuestros días, ha jugado un papel integrador social y ha sido una herramienta constante en la búsqueda de definiciones de nuestras realidades nacionales y sociales, hecho este que

muestra un marcado contraste con la débil presencia social de la filosofía en los Estados Unidos. (p. 157)

Se trata, pues, del Sur filosófico como macro-texto de referencia. Roig critica (2008 a) —quizá con Pierre Bourdieu— el «‘modelo académico’ en el que la pretensión de universalidad se afirma en el desconocimiento del contexto histórico-social desde el que se ha originado» (p. 175).

¿Cómo se construye la fuerza referencial alegórica del contexto como función normativa? Pues desde la idea del *re-comienzo*. Efectivamente, si una de las categorías metódicas conductoras de la moral emergente en su obrar como hermenéutica crítica es, veámos, la de *re-comienzo*, podría decirse que este concepto tiene un Rostro de Jano. Por un lado, mira al discurso filosófico heredado, al que se lee desde la situación social latinoamericana, pragmáticamente. Del otro, las rupturas sociales espontáneas, a las que el discurso filosófico se sumaría a *posteriori*. Roig lo dice claramente, cuando señala (2002 a) que «si nuestro filosofar latinoamericano se caracteriza por una continuidad discontinua, se debe a la suerte de su relación con lo político como juego de poder», ya que los «comienzos y recomienzos que muestra suponen tanto una reformulación de identidad, como una puesta en crisis de un pensar filosófico anterior» (p. 161).

Este doble movimiento es de un lado metodológico y del otro político, explica Roig. En el primer aspecto —explica Roig (2002 a)—, la «tesis sobre la que desde la filosofía latinoamericana se hace historia de las ideas —con las variantes que podrían señalarse— habría venido a ser confirmada por una situación de ‘re-comienzo’ del pensamiento europeo», sin embargo, en cuanto al segundo aspecto, sabiendo que para nosotros «no se trata solo de una actitud metódica que nos llevaría

a poner en cuestión lo anterior y comenzar de nuevo, sino de situaciones de hecho que imponen este procedimiento, relacionadas básicamente con momentos de quiebra de la identidad colectiva» (pp. 161-162).

Esto significa que también se re-comienzan contextos. Por ejemplo, cierto contexto ideológico francés. Respecto de su autocomprensión como filósofo practicante del latinoamericanismo, explicita Roig (2011 a) que «una de las raíces de esta filosofía se encuentra en aquella noción de *engagement* que propuso en su momento el existencialismo francés» (p. 276).

¿Compromiso solo con la liberación de América Latina? Pero hay algo más, o mejor, previo a esa vasta ensoñación: el encarnarse filosóficamente con *nuestra facticidad cotidiana*. Roig recuerda, a propósito de esto (1972 b), que la exigencia de «Faz Ferreira de ‘regresar a los hechos’ implica el reconocimiento de la dignidad ontológica tanto del sujeto que ha de llevar a cabo la tarea, como del objeto, los ‘hechos’, que son sin más, nuestros hechos, nuestra facticidad», porque precisamente «es desde esta dignidad ontológica del hombre americano y de Latinoamérica, que es posible desenmascarar el saber importado, denunciar el espíritu imitativo y arrojar por la borda todo lo inauténtico» (p. 29).

Pero lo más importante e incanjeable: el acto de la recepción creadora. Porque —para Roig (1971 b)— se «trataba de superar toda actitud imitativa, cualquiera fuera el modelo, y de reencontrar en los propios cauces la fuerza dialéctica desde la cual asumir lo extraño para que América no perdiera su perfil propio», y donde el «llamado de Rodó venía de este modo a repetir la invocación de un americanismo literario de Juan María Gutiérrez y también de una filosofía americana, casi en los mismos términos en que lo había hecho Juan Bautista Alberdi» (p. 15).

Un *americanismo* filosófico tal como lo habían planteado los románticos *argentinos*, cuya mirada bizca y periférica desdoblaba la filosofía francesa y la alemana putativa en su fagocitosis astuta de la Providencia. Porque, en efecto —declara Roig (2009 a)—, la

figura agónica de Alberdi, el primer latinoamericano que habló de la necesidad de una filosofía nuestra, es un ejemplo ciertamente apasionante de un proceso en el que el pensamiento filosófico se nos muestra radicalmente encarnado, con sus miserias y su grandeza. (p. 240)

La filosofía americana, la política americana, el arte americano, la sociabilidad americana, son otros tantos mundos que tenemos que conquistar, glosa Roig al joven Alberdi. Y añade (2009 a) que este «último aspecto es el que justamente subrayará el mismo Alberdi al denunciar las formas imitativas y la necesidad de abandonar un discurso servil y ajeno», dado que lo que le interesaba «en las páginas del *Fragmento*, no era tanto la necesidad de acabar con la vieja mentalidad hispánica», cuanto «cómo había de hacerse para construir un discurso que no fuera la repetición del nuevo discurso europeo que aparecía como el andamiaje ideológico sobre el que habría de reconstruirse la ‘sociabilidad’ americana» (pp. 309-310).

8. Hacia una relectura del momento socialista-libertario en la moral de la emergencia. Notas para un diálogo filosófico-político entre Arturo Roig y Horacio González

La palabra socialismo...
está también a nuestra espera... porque
espera, también, ser repensada...
(González, 1996, p. 57)

Los filósofos de la liberación nos
considerábamos socialistas, aun cuando
la palabra socialista en este momento
sea casi un pecado, un sinsentido o un
contrasentido...
(Roig, 1998, p. 301)

...el socialismo no debe dejarse de invocar
en el plano de sus fuerzas utópicas
y sus instituciones reformuladas.
(González, 2011, p. 215)

¿Regreso al Socialismo Utópico? Una deriva cuasi-anarquista en el humanismo sureador roigiano

No sería aventurado —o mejor, demasiado desventurado— esgrimir el argumento de que la moral emergente —en su nervadura anticapitalista— comporta un envío cuasi-anarquista en el quijotismo sureador de Roig. Pero justificar semejante aserto requiere desmadejar y reponer una densa maraña de argumentos concomitantes. Como mínimo, de un lado, recordando que Roig suele ser renuente a esgrimir lemas político-ideológicos expresos, excepto en marcos temáticos precisos; del otro lado, a la vez, no omitir que su posicionamiento en la agonística ideológica del siglo xx no ha rehusado —como hemos constatado— la referencia al Socialismo, tal como lo recordamos en el primer epígrafe, de inequívoca literalidad asertiva. Ello no desmiente, empero, la presencia de ciertas implicaciones conceptuales y normativas sobre las experiencias de auto-organización política radical en América Latina, que aquí, sin dedicarle el tratamiento pormenorizado que merece, tampoco quiero perder de vista.

Pasado en limpio: Roig no se proclama anarquista, pero algunos de sus análisis presentan fuertes envíos a un ideario democrático-radical de claras connotaciones ácratas y libertarias. Creo, en efecto, que este es el caso cuando recusa el posmodernismo por su descalificación, entre otros elementos de enjuiciamiento crítico y utópico, «expresados en los ‘discursos libertarios’, denunciados como meros ‘relatos’ o ideo-

logías que habrían encubierto —con el pretexto de la libertad, la independencia y la justicia— la heterogeneidad social, así como de las hablas». Nuestro filósofo denuncia (1997 b), por consiguiente, el hecho de que

el posmodernismo se presenta con estos ideólogos como un intento sistemático de desarme de las conciencias y una renuncia, a favor de la eficacia y el poder, de los valores sobre los que se ha intentado la construcción de algo que para nosotros siegue siendo válido, el humanismo. (p. 138)

Es Roig, como vemos, quien reafirma el valor de un *humanismo libertario* en América Latina. Cuyas experiencias concretas y genealogías de lucha también involucran conatos anarquistas. Que este humanismo latinoamericanista radical, más que anarquista, se justifique sobre bases marxistas, o mejor, marxianas, también queda puesto de manifiesto cuando leemos en Roig (1995 a) que «el hecho del trabajo (que solo es explicable desde la categoría más amplia de ‘modo de producción’) se da conjuntamente con el fenómeno del reconocimiento (auto y hetero-reconocimiento) y, a su vez, con las formas de alienación y de liberación», pues si «la filosofía, en sus expresiones más auténticas —cuando supera la ambigüedad— se nos muestra como un humanismo». Pues a este humanismo libertario se lo puede comprender, define Roig, como el «esfuerzo crítico por alcanzar formas de auto y hetero-reconocimiento no alienadas», en tanto «la *praxis* teórica no puede ser vista como ajena a la totalidad de las formas productivas, una de las cuales, es esa misma *praxis* teórica». En consecuencia, este «humanismo se presenta, además, como un esfuerzo por superar las formas de mediación (generalmente establecidas institucionalmente) que se nos interponen entre nosotros y los otros» (pp. 162-163).

Al mismo tiempo, esto evidencia que el Humanismo latinoamericano es visto por Roig como un modo de confrontar las consecuencias deshumanizadoras de la globalización neoliberal en su fase de mundialización finisecular, de la que él supo de ser un lúcido testigo crítico. La mundialización globalizante o mejor dicho, globalista, ha generado un mundo fraccionado, partido por fundamentalismos de diverso signo y formas de marginación y exclusión. Roig plantea que la fragmentación es un resultado inexorable de la globalización, con la que se han quebrado las economías reales de los países periféricos, sometiendo lo político a lo económico, y reduciendo el mundo de la producción a la mera concentración financiera, devenida eje deformador de la cultura, la tecnología y la convivencia cívica. De aquí se sigue —precisamente por lo que se refiere a sus efectos deshumanizantes— que la globalización es la cara siniestra del actual proceso de mundialización en su faz de opresión cultural, marginación estructural y violencia imperial.

Así pues, en el marco de estas denuncias antiglobalistas, Roig asume en sus propios términos la cuestión del *locus enuntiationis*, que él retoma en términos de la facticidad histórica de la *topía* del discurso. Por esta vía *alternativa* Roig se propone (2002 b) no abstraer «las culturas con sus tradiciones, sus paisajes, su tierra», siempre que quede claro que «la ‘tierra’ es asimismo una creación cultural». Del mismo modo, afirma que el «lugar» requiere considerarse en «toda su complejidad si pensamos en que en las diversas y sucesivas mundializaciones parecieran producirse en corrientes, como en los océanos» —volveré sobre esto al final—, o —sigue diciendo Roig— «mostrarían un desplazamiento como sucede con el sol, imagen esta última de la que nacieron las categorías de ‘Oriente’ y ‘Occidente’ y con ellas las filosofías de la historia

eurocéntrica», al igual que «sucede con la relación Norte-Sur que en la historia de la imaginación cartográfica del mundo aparecen siempre el uno arriba y el otro abajo». Sin embargo, Roig insiste siempre en que debe admitirse que el término

‘Sur’ no tiene como contenido semántico la simple referencia a un continente en cuanto meta, no una humanidad abstracta sino radicalmente concreta, con sus innumerables diferencias, pero también con sus rasgos comunes que pueden señalarse; y precisamente porque Sudamérica es una humanidad antes que un lugar geográfico.

Desde el punto de vista del humanismo libertario, América Latina, junto con mundo el ibérico, representan —añade Roig— «una multiplicidad casi infinita de mundos que tienen, con mayor o menor fuerza, como referente, a ese mundo al que señalamos con la palabra simbólica ‘Sur’». Por ello mismo, «nos encontramos con que el verbo ‘surear’ no podrá ser conjugado siempre con igual sentido en cuanto que ‘Sur’ menta una unidad, pero también una diversidad», de lo «que resulta que si bien podría señalarse un *locus* común, se dan múltiples y variados *loci enuntiationis* los que no son ajenos a relaciones de conflicto en el plano discursivo, expresión de una conflictividad más profunda» (pp. 264-265).

Como dice el propio Roig, *surear* los *loci enuntiationis* surgidos del capitalismo dependiente entraña la explicitación discursiva del conflicto entre moralidad periférica y eticidad globalista. Pero nuestros *topoi* periféricos, en la pluralidad conflictiva de sus *lugares de enunciación sureadores*, no merece rebajarse a un refugio contra la modernidad occidental. Pues en efecto, hay también una *modernidad latinoamericana*. Es por ello que no está de más insistir en que pese a su denuncia

anti-posmodernista, Roig nunca fue un denunciante anti-occidentalista, sino más bien un filósofo occidental des-centrado, o un ex céntrico-periférico sureño. Para configurar su enunciación ec-tópica, Roig pensó el marco categorial singularizado de una antropogénesis emergente, no solo denunciando los límites del universalismo ciego a su propio colonialismo –divisa de la crítica postcolonial de las últimas tres o cuatro décadas–, sino, a la vez, evitando el error de incurrir en un simple anti-occidentalismo. Precisamente en este punto cifra Roig su crítica a los teóricos postcoloniales, sobre todo aquellos procedentes de los «Estudios de área» de las universidades norteamericanas, así como de algunos sectores de la propia América Latina. Reconoce, ciertamente, el valor de los aportes de Walter Mignolo y de Fernando Coronil, junto al «posoccidentalismo» de Roberto Fernández Retamar y su celebración por parte de Enrique Dussel. Pero ni bien puede, toma enfáticamente distancia de algunas de sus postulaciones. Roig los acusa (2011 a) conjuntamente de haber «caído en un reduccionismo del término ‘occidente’ derivado de una univocidad que implica un notable desconocimiento de la problemática tal como se ha dado propiamente en América», en la medida en que

se ha olvidado el papel de la dialéctica que ha hecho nacer, por ejemplo, un marxismo en nuestras tierras que significó, precisamente, la depuración de lo que el marxismo europeo, incluso el de Marx, tenían de eurocéntricos y, en tal sentido, caían dentro del ámbito ideológico del Occidente absoluto,

Como, de similar manera —yendo de Mariátegui a la Teoría de la Dependencia—, se «ha llegado a una simplificación de las categorías de centro-periferia, sin ver que son relativas, en cuanto en el centro hay también una periferia y, a su vez, en to-

da periferia hay centros»; ceguera enancada en la «afirmación que reduce radicalmente modernidad a colonialismo». Antes bien, nuestro filósofo hace ver —implicándose— que «el posoccidentalismo poseído de una ‘furia’ justificada en parte», según Roig «es fruto de esquemas simplificadores» que además «ignoran el esfuerzo llevado a cabo a lo largo de cincuenta años en América Latina por sus historiadores de las ideas» —esto es, también por él mismo— «de poner a la luz el enfrentamiento contra las formas diversas de alienación cultural, así como la lucha por alcanzar un nivel de discurso propio», y donde

lo más grave, tal vez, radica en las propuestas hechas a partir de esa visión reductiva, del refugio en una geocultura justificada desde una hipotética ‘globalización’ que habría barrido con lo nacional y habría despejado el camino para la emergencia de lo local. (pp. 267-268)

Como se desprende de todo lo anterior, para Roig es perentorio establecer críticamente el alcance, a la vez local y universal, de la *modernidad occidental* en América Latina. Desde su punto de vista, lo que se ha de propiciar es un post-occidentalismo crítico, puesto en dialógico Sur-Norte y Sur-Sur. Como ya habíamos visto, es inconducente, en su opinión, alegar un anti-occidentalismo inspirado en presuntas esencias premodernas o, en fin, precapitalistas. Por ello es menester comprender que la idea de «emergencia» debe ser pensada en relación con los procesos liberadores que son propios de la modernidad de América Latina —sigue explicando Roig (2000 c)—, el «primer continente, en la historia humana, que inició, ya a fines del siglo XVIII, el vasto, complejo e inacabado proceso mundial de descolonización». En este contexto de modernización

tendencialmente *descolonizadora* —añade Roig—, las luchas por la «constitución de nuevos constructos *sujetivos*, por parte de grupos humanos ignorados, marginados, sometidos, explotados o simplemente desconocidos socialmente», generaron «formas discursivas —orales o escritas— que han expresado aquella inquietud y dentro de ellas, de modo implícito o explícito, han cuajado fórmulas de autoafirmación», la cuales «expresan, a la vez, autorreconocimiento y autovaloración y que han funcionado como principios reguladores de acción política y social» (pp. 345-346).

Se comprende ahora por qué la *simbólica latinoamericana* es un modo de situarse alegóricamente en el proceso localizado del *descentramiento descolonizador* de la *modernidad periférica*. Bajo esta luz es que Roig apela, por ejemplo, a la fuerza figurativa del Mito del *Popol Vuh*, cuyo relato presenta a los dioses que después de una laboriosa búsqueda, hicieron íntegramente al ser humano mediante una «pasta de maíz». El maestro mendocino *interpreta* (2002 d), en clave de fuerza referencial alegórica, que «en su búsqueda los dioses descubren ese principio que, en cuanto tal, posee un impulso propio, autosuficiente», que «resulta ser el mismo alimento que el ser humano prepara para su nutrición: la masa de harina de maíz». Lo que el Mito Maya revelaría, finalmente, es el filosofema ontológico-emergente de acuerdo con el cual —como ya advirtiera Astrada— el «ser humano es creado creándose a sí mismo, creado desde su propio impulso creador, en resumen, no es *natura naturata*, sino *natura naturans*» (p. 217).

Así, una vez trazado el *horizonte de sentido emergente* desde el punto de vista de la *natura naturans* (fuente ontológica de su intencionalidad práctico-normativa), Roig va en busca —a través de excavaciones alegóricas— de una tradición latinoamericana democrática, cuyo concepto pueda ser dilucidado en

términos de su propia historia textual. Ello tiene por objeto preguntarse si la *democracia*, en cuanto ejercicio del *poder popular*, posee una idea reguladora que le sirva de orientación. Dicha función regulativa debe realizarse conforme a un «principio operativo» que organice las mediaciones políticas representativas y participativas. Solo entonces puede hablarse intersubjetivamente de «democracia directa». No sería inadecuado sugerir, por consiguiente, que el ideal utópico de la *democracia directa* corona políticamente todo el programa de la antropología de la emergencia de Roig. En palabras del maestro mendocino (2005 a) —entre glosas de pensadores políticos que van de Rousseau y Gramsci hasta Sarmiento y Mariátegui—, «la vía» *emergente*, pues, consiste en «asumir las mediaciones y hacer de ellas caminos transitables de aproximación» a «la democracia directa como marco utópico o, mejor aún, como principio operativo de toda forma de democracia» (p. 143).

Se añade otra dificultad nada despreciable y relacionada con el problema práctico, históricamente encarnado de qué significa, en la vida cotidiana —o acaso extracotidiana—, orientarse político-normativamente conforme al horizonte regulativo de una *forma democrática radicalmente igualitaria y anticapitalista*. Lo que nos dice, por ejemplo, es que en la conceptualización de esta formación de la voluntad común es preciso tener «presente el absoluto antagonismo moral que hay entre el mercado, ámbito del poder económico y la democracia, escenario del poder social» (p. 146).

En el fondo de esta postura late un estímulo de inspiración anarquista que queda sin explicitar como tal, librado a las energías referenciales de una alegoresis poético-eidética. Más allá de este ángulo de aproximación, es cierto que no deja de ser un motivo libertario insistente la idea, en Roig, que la *democracia directa* es aquella forma de auto-organización comunal que

habilita deliberativamente un haz de actos decisorios carentes de mediación burocrática o institucional, de tal modo que entre lo decidido y quienes lo deciden no habría interposiciones exteriores. Semejante *autogestión* y *autogobierno* de abajo —en el plano del alegorema—, en su proyección idealizante, implica asumir un conato anarquista, o anarco-comunista —a nivel de la alegoresis—, vinculado a la tradición del *socialismo utópico*, dentro del horizonte ético-político de la emergencia social latinoamericana. Aquí su referencia al «socialismo utópico» reivindicado por Adolfo Sánchez Vázquez resulta crucial, pues, en términos de Roig (2005 a) el «proyecto, entre utopía y realismo» estriba en «aplicar en cada actividad social y en cada institución formas de democracia directa o de democracia representativa según sean los ámbitos y niveles», de forma tal de «alcanzar una escala de estructuras autogestionarias y autogobernadas en un proceso de federación ascendente» (p. 152).

Si se me permite, quisiera retener, con fines analíticos tanto como normativos, el ideal utópico radical de una *federación ascendente* basada en la *praxis* popular de *autogestión* y *autogobierno*, cívico-estatalmente mixta (tendencialmente postestatal) como la forma específica de *democracia emergente*. Roig se pregunta retóricamente (2005 a): «¿Regreso a un socialismo utópico?». «Tal vez», responde lacónicamente. (p. 152).

¿Puede esta pregunta-convocatoria de Roig tomarse como habilitación de una relectura en clave ácrata de su *ideal práctico emergente*, ya decididamente orientado hacia un renovado *socialismo utópico*? Si es que es asequible aún ligar el ideal emancipatorio de la modernidad con la tradición anarquista (Ferrer, 2005, p. 9). Como quiera que fuera, esta idealización regulativa *libertaria* está implícita —palpitando de alegoresis— en el proyecto de *democracia directa* que alienta la *moral emergente* de Roig. ¿Qué implicancias presenta el ideal

de la «democracia directa» a la luz de la experiencia argentina surgida del estallido social finisecular provocado por el derumbe del régimen capitalista neoliberal consolidado en los años noventa? ¿Coyuntura de transición o cesura epocal? ¿Podría, entre las placas de temporalidad tectónica quebrantadas de la llamada Crisis del 2001, establecerse un diálogo filosófico-político entre el humanismo libertario de Roig y el humanismo libertario de Horacio González? ¿Acaso en los acontecimientos decembristas de 2001 y del levantisco verano de 2002 (Ramaglia, 2016, p. 80) se dio, antes que el desfiladero abismal de la disolución nacional tras la revuelta popular, mejor, el cielo despeñado de la democracia primaria, repoblando deliberativamente las plazas y las esquinas de las ciudades insumisas? ¿Dónde hallaríamos un nexo hermenéutico posible desde re-comenzar legados críticos y libertarios como los de Roig y Horacio González, cuya polifonía categorial alegórica entrelace sincrónicamente sus moralmente indignadas y políticamente estremecidas texturas conceptuales?

Recepción situacionista: de la profesionalidad derivativa al vitalismo cultural

Para iniciar un diálogo filosófico-político entre Roig y Horacio González —o siquiera como aquí, de permutas temáticas afines e impregnaciones categoriales recíprocas, al solo objeto de reanudar caminos—, quizá no sea del todo descaminado comenzar por diferenciar, partiendo de las operaciones culturales en liza dentro del campo intelectual local, entre «recepción profesional derivativa» y «recepción cultural emergente». O, más ampliamente, entre *hermenéuticas derivativas* y *hermenéuticas emergentes*. Menos opciones metodológicamente diferenciadas, que modos interpretativos alternativos, e incluso —autorreflexión mediante— complementarios. Me centraré aquí en el modelo dualista de la primera contraposición —*recepción profesional derivativa* versus *recepción cultural emergente*— a fin de trazar las coordenadas iniciales de mi estrategia de acercamiento sincrónico-analógico entre los humanismos libertarios de Roig y Horacio González.

Tengo en cuenta para ello las hipótesis de Jorge Dotti sobre la diferencia entre recepción profesionalizada y recepción politizada en la cultura filosófica argentina, basada en el ciclo que va del ensayo romántico y positivista, en el siglo XIX, a la normalización académica, a partir del segundo cuarto del siglo XX¹. Si el ensayista libre Horacio González presenta en

1 Considero válidos, aunque parciales (por hacer abstracción del modelo de recepción práctica de la Filosofía de Liberación, movimiento surgido de la

su retórica de intervención una textura ideológica de yuxtaposición de capas conceptuales funcionalizadas a un proyecto político —*las vetas del texto*—², ¿no es notorio que la obra del

cultura *universitaria* periférica) dos diagnósticos que Jorge Dotti realiza sobre el trasfondo del siglo XIX en la Argentina, centrados en la diferencia entre ensayo político e investigación académica, compromiso y profesionalización. Respecto al primer aspecto, este filósofo identifica (1983) «pensadores con vaivenes teóricos acentuados, inscriptos en tal o cual tendencia en virtud del privilegio que se otorgue a ciertos motivos que ellos han tematizado, pero sin que esto excluya la presencia de otras ideas, a menudo de signo contrario», de modo que la «textura ideológica resultante se nos presenta como una yuxtaposición de capas conceptuales, funcionalizadas a un proyecto político», y cuya «finalidad práctica inmediata prevalece sobre los recaudos filológicos y desplaza el prurito de la coherencia doctrinaria» (p. 15). Respecto al siglo XIX, Dotti observa (1992) que «las peculiaridades de la formación cultural de los intelectuales argentinos» y «las de la recepción y concretización de las nociones de proveniencia nordatlántica», lo ha «llevado a proponer el término 'figura conceptual' para mentar el nombre ilustre que ellos suelen invocar como fuente de sugerencias y como antecesor doctrinario que respalda sus programas, sin que esta actitud se asiente en un conocimiento detallado de la obra citada o en un ejercicio filológico riguroso» (pp. 18-19).

2 Jorge Dotti entiende que «la conformación semántica de las categorías con que *construimos* el mundo», responde a un «proceso marcado por la pertenencia de las mismas a un juego de interconexiones sistemáticas en el interior de universos de discurso de distinto rango y de diversa relación recíproca (desde el nivel trascendental del *a priori* argumentativo, que constituye la condición de posibilidad de la comunicación, hasta los idiolectos)» (Dotti, 2009, p. 15). Declara que esto lo conduce a «prescindir de un planteo que juzgo estéril: el de una filosofía de la historia protagonizada por un actor proteico y a la vez constante, el *Ser* nacional, cual sustancia/sujeto que se iría desplegando a lo largo de una convulsionada epifanía», puesto que no «existe tal *Logos criollo*, destinado a autorrealizarse al final de un ciclo de ocultamientos y desocultamientos (y del cual algunos pocos serían los hermetas privilegiados)», pues se «trata, más bien, de entender a nuestros pensadores y políticos en la especificidad de sus posiciones ante

filósofo académico y comprometido que fue Roig, invertiría una forma de fundamentación conceptual que *también* se encarna en la *funcionalización textualmente veteada* de un discurso intelectual motivado por un proyecto político? ¿No sucede pues que la oposición descriptivamente establecida por Jorge Dotti entre «profesionalización» y «compromiso», no solo ha sido superada desde dentro por la obra de Roig, sino por la Filosofía de la Liberación en su conjunto?

Si en Horacio González hay un *collage*³ político-filosófico y

la tarea de construir un país moderno», ya que si «la situación sudamericana los aqueja e incita, el resultado es un texto formado por capas ideológicas yuxtapuestas, esto es, por componentes teóricos heterogéneos y a menudo sin mejor armonización que la que puede conferirles el proyecto político en el que convergen» (p. 14). Si a estos intelectuales los «homogeiniza menos la coherencia doctrinaria, que la función de respaldo a una práctica» que, «por lo demás, puede ser leída como antitética, o como una de las posibles realizaciones, o como la única realización posible de los principios y programas que tiene a sus espaldas, según la exégesis que hagamos de las doctrinas mismas», explicando así que la «pertenencia de nuestros intelectuales a tal o cual paradigma se asienta en el privilegio que demos a algunos componentes de su pensamiento, pero esto no excluye la simultánea presencia de otras líneas doctrinarias, de proveniencias diversas y aun opuestas», pues sus «discursos presentan, así, una textura veteada, y este benemérito eclecticismo abre sus obras a una pluralidad de interpretaciones, que vuelve problemática cualquier vinculación rígida y unívoca entre los proyectos y las *res gestae* que pueden haber inspirado» (pp. 14-15).

3 Horacio González reflexiona, como modelo de recepción y reescritura, que «el collage es tan interesante como arte, como búsqueda de un discurso que no tenga tantos escollos de reiteración pero que se entienda con una reiteración de la reiteración» (López y Korn, 2019, p. 105), esto es, como circularidad receptora de un discurso previo a la vez que siempre nuevo en su mito de relectura. María Pía López apunta (2016) que «Esteban Echeverría es figura central del libro *Retórica y locura*, afrancesado para embestir contra España», pues Horacio González lo «invoca para pensar ese casi *lo mismo*

en Roig una *trama filosófico-política*, ¿qué singularidades discursivas presentan desde el punto de vista de la *recepción periférica humanista y libertaria* del moderno canon filosófico occidental? Si en efecto el ensayo es una *trama textual que se trama políticamente*⁴, ¿qué modo de *entramado de collage* discursivo urdieron Horacio González y Roig? ¿Acaso aquella que puede retener para sí el *espíritu de ensayo* de intención práctica, de un lado, sin resignar la lógica de la *investigación académica*, del otro?

Por medio de tales preguntas —todo lo básicas que se quiera a la luz del refinamiento terminológico de los debates culturales de las últimas tres décadas en América Latina—, propongo un terreno de aproximación metodológica entre Horacio González y Roig que, antes que abrir un descampado heideggeriano, se disponga a regar una floresta epicúrea. Esto como meta última. Como primer paso, decía, sugiero una distinción metodológica previa respecto a la hermenéutica de la recepción periférica. Leyendo a Jorge Dotti, Horacio González introduce, muy a mano alzada, la distinción entre «recepción rigurosa» —o para mí, siguiendo a Terán, *derivativa*— y «re-

que constituye la operación argentina sobre los textos europeos: la glosa (su borde en el plagio), y la traducción —entre el error y la mimesis», revelando que el «plagio no sería la proposición de lo idéntico sino la inclusión de los fragmentos en un collage» (p. 146).

4 Marisa Muñoz considera (2018) que la «narrativa ensayística cumple una función política en la medida en que es capaz de intersectar diversos saberes y prácticas; disputar los sentidos del texto y reconstruir ese 'universo discursivo' bajo la conflictividad social que lo atraviesa», y advierte que, más allá de cuestiones de contexto, «la inestabilidad y estabilidad de la escritura ensayística se puede leer en una clave teórico-política que hace foco en la *praxis* textual puesta en juego por quienes escriben»; precisamente por ello es que la «trama ensayística sigue acechando las escrituras hasta nuestros días» (Muñoz, 2018, pp. 35-36).

cepción cultural» —o para mí, siguiendo a Roig, *emergente*—, conforme a la diferencia correlativa entre «filosofía profesional» y «filosofía viva». En la medida en que Jorge Dotti —advierde Horacio González (1995)—, «permite establecer un hilo crítico que agrupa originalmente los desarrollos de las filosofías profesionales y extrauniversitarias en la cultura argentina», con todo, «descubre que las referencias a Kant, no están en general servidas por un conocimiento riguroso de la obra de este, por lo que propone el concepto de 'Kant' —un lugar paradigmático en la cultura— para indicar la emergencia de una problemática donde Kant es citado con y desde atribuciones poco exactas», debido a lo cual, entre «los casos llamativamente semejantes de una deficiente 'recepción', Dotti encolumna a Ingenieros y a Macedonio Fernández». Del mismo modo —precisa Horacio González—, «Dotti aprueba las vicisitudes de la prosa poética de Macedonio y sus 'simpáticas *trouvailles*' pero apunta la inexistencia de requisitos de interpretación para la obra kantiana» (p. 93).

Aquí el nombre «Kant» es una *figura teórica* —para mí, alegorema categorial—, en el sentido, para Dotti, de un nombre ilustre desde el que justificar filosofemas —para mí, alegoresis performativa— que poco o nada tienen que ver con el *corpus* textual kantiano, pero sí con los *efectos* de autorización de ciertas operaciones teóricas heterodoxas, pragmáticamente funcionales al contexto cultural y político argentino, muchas veces en clave de *prosa poética*. Se trata de una recepción filológicamente insuficiente o falaz, únicamente adecuada *en función* de sus contingentes rendimientos ideológicos contextuales. Recién con la normalización académica es que la cultura intelectual argentina —generalizadamente quizá recién desde fines de los años cincuenta en adelante— alcanzará pautas para una recepción técnicamente rigurosa —lenguas clásicas

y contemporáneas, actualización bibliográfica, participación en congresos, contribuciones en publicaciones científicas, etc. — del canon filosófico occidental. Una vez alcanzadas las pericias técnicas propias de la cultura académica occidental — su homogeneidad estandarizante no debería subestimarse—, Horacio González plantea la necesidad (1995), sin embargo, de

preguntarse también sobre los alcances de conceptos como ‘recepción’ o ‘campo intelectual’, pues aunque Dotti los menta con prudencia, cargan en sí la dificultad de proponer regulaciones institucionales en la vida cultural que no siempre hacen justicia al mundo de las ideas.

Sucede —advierte Horacio González pensando no solo en Macedonio sino en sí mismo como lector macedoniano— que Dotti «acepta, si lo podemos expresar así, dos ‘recepciones’, la *rigurosa* y la *cultural*, pero prefiere notoriamente la primera, lo que lo lleva a entregar valoraciones de Ingenieros o Macedonio Fernández que acaban sin rendir la cabal significación de ambos». Por ello a Horacio González no le

parece inadecuado el desenfado de ambos ensayistas argentinos cuando se refieren a Kant —desde luego, sin aquel rigor que con razón Dotti reclama—, pues se trata de lecturas que participan del poder innovador del error, sin contar que la discusión macedoniana con Kant no deja de ser un atrevidísimo capítulo del carácter querellante del mejor ensayo filosófico argentino.

Frente a lo cual —concluye el vitalista Horacio González—, aun «el tema que tanto Ingenieros y Macedonio propusieron (el papel muchas veces reificador que cumple la filosofía profe-

sional respecto a la filosofía viva) queda sin un despliegue crítico, como el que el propio libro de Dotti podría haber ofrecido» (p. 94).

Como vemos, es el *filosofante vivo* Horacio González quien distingue —a partir de los estudios del propio Dotti—, por un lado, dos modos de recepción: la «rigurosa» y la «cultural». Y luego identifica la «filosofía profesional», vinculada a la institucionalización académica, con el objeto de diferenciarla de la «filosofía viva», ligada al ensayo polemista. Con lo que acepta la objetividad historiográfica del modelo de Dotti pero no su implicación normativa latente. En este esquema simple pero verosímil (tanto en Dotti como en Horacio González), el eje *filosofía viva/recepción cultural* —encarnada cabalmente por Macedonio Fernández, pero áulicamente también por Astrada— formaría un par terminológico antinómico respecto del par categorial *filosofía profesional/recepción rigurosa*, tal como la cultiva el propio Dotti. En su literalidad alegoremática, esa descripción vale para Dotti tanto como para Horacio González. Dotti reprueba calladamente la oposición «academia» versus «ensayo». Horacio González la estimula abiertamente. Pero ambos la aceptan como exposición de un estado de cosas frente a posiciones existenciales últimas de la vida intelectual. En sus alegoresis respectivas se disocian, sin embargo, en axiologías enfrentadas. Queda así escindido el *filósofo vivo* motivado por el drama histórico del espacio público local, respecto del *filósofo profesional* enfrascado inmanentemente en el análisis de problemas abstractamente universales. De nuevo la división entre «profesionalidad» y «compromiso», academia y política, investigación y escritura. ¿La obra de Roig encaja en esta antinomia sin problemas? Permítaseme una consideración más.

Mi idea, tomando la noción de «cultura derivativa» planteada en su momento por Terán para analizar la condición recep-

tora-periférica —tanto política y pragmática como académica y profesional— del discurso filosófico occidental, es que es posible hablar, precisamente, de *hermenéutica derivativa* para agrupar el primer modo de recepción, profesionalmente traductor y culturalmente cosmopolita. Menos evidente es calificar de «emergente» al segundo modo de hermenéutica periférica, que Horacio González denomina «recepción cultural», inherente a la «filosofía viva» de la tradición ensayística argentina. Pero la cosa es más sutil; una recepción pragmático-alegórica, políticamente motivada a la vez que profesionalmente competente de las «fuentes occidentales», articula *internamente* —no por disociación institucional entre especialización intelectual y responsabilidad cívica— la asimilación filológicamente rigurosa del saber occidental en sede académica con el posicionamiento y compromiso práctico-normativos en sus implicaciones públicamente relevantes. Normalización académica y activismo militante conjugados en una *praxis* pedagógica elevada a acción política. Creo que este es el perfil novedoso que introduce —como mínimo— la Filosofía de la Liberación, mientras que en la concepción ácrata que tenía Horacio González de la vida intelectual, la opción militante implicaba indisciplina profesional y pedagogía disidente ante cualquier forma de normalización académica. Lo que explica, a diferencia de la estima que sentía Horacio González por la figura de Roig —singularmente compartida con su amiga Alcira Argumedo—⁵, cierta renuencia de

5 Adhesión que en Alcira Argumedo (1993) no se limitaba a un mero aprecio subjetivo, pues se basaba esencialmente en el reconocimiento conceptual y axiológico del aporte de Roig. Como por ejemplo cuando en *El silencio y las voces en América Latina* acude a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* para justificar, desde Roig, que es «posible recuperar, sistematizar y reelaborar en términos de rigurosidad teórica, el pensamiento

su parte a celebrar la trayectoria más visible de Dussel, juzgada filológicamente admirable, pero pese a a su carisma, demasiado apegada al estilo profesoral de promoción académica⁶. A otras reflexiones mueve la imagen del sabio austero que era Roig. Pues si bien no lo seducían la estelaridad doxósofa ni la profecía de coyuntura, supo articular *también* la responsabilidad cívica del compromiso práctico con un proyecto de investigación humanística a largo plazo, plasmándola con inusual coherencia interna a través del *corpus* textual de su obra. Encomiar aquí este rasgo de su ética intelectual no parecería dejarse llevar por una tentación banal.

Para retomar el rumbo luego de esa última digresión al paso, quisiera establecer un punto de contacto entre Roig y Horacio González a partir de una pregunta. ¿Acaso un lector contemporáneo del mundo clásico antiguo no es ya un hermeneuta emergente, que rebusca en cada texto legado su Kairós, un *tiempo oportuno* como palabra del ser-naciente? Según Horacio González (2019), el «lector que de cualquier texto antiguo se siente contemporáneo pone en práctica la *virtud* textual, es decir, su enfrentamiento duelístico con lo que puede cambiarle la vida y quizá pase desapercibido ante él» (p. 54). Si no es menos válida la imagen efectual —la agitación estética, la tarea moral, la misión política— que depara —dice Horacio González (2019)— «la figura del historiador minucioso que reacomodando cada párrafo de un escrito al campo de fuerzas expresadas en aquel momento, nos diga que un texto que perdura en el tiempo, siempre puede ser recapturado para su lectura situada» (p. 52).

popular latinoamericano que históricamente se ha manifestado bajo la forma del discurso político o como expresiones discursivas no académicas» (p. 70).

6 Testimonio personal de Horacio González al autor.

Si Horacio González, hermeneuta practicante de la recaptura textual *kairológica* de textos heredados —centrales y periféricos— en *lecturas situacionistas*, ha ejercido activamente la *recepción cultural* y la *filosofía viva* asociada al ensayo libre de incidencia público-política, ¿qué sucede con Roig? Como intenté mostrar hasta acá, mi impresión es que Roig también ha ejercido la *recepción cultural situacionista*, propia del espíritu ensayístico de la *filosofía viva*, pero haciéndola deslizar genológicamente entre planos cifrados de *alegoresis*. Me aventuro entonces a sugerir que Roig se desplaza literalmente sobre la cadena de alegoremas autorizada en el marco profesional de la cultura académica, y al mismo tiempo la rearticula en una *alegoresis políticamente comprometida*. Pues es notorio que en Roig —en el latinoamericanista maduro— se ha dado una *mezclación epistémica* entre *recepción derivativa filológicamente rigurosa* —de fuentes clásicas «universales» y de fuentes locales periféricas— y *recepción alegórica orientada hacia la praxis histórica de intención demócrata-radical*. No solo como fases biográficas en su obra, sino en la unidad de estilo de su vida intelectual al servicio de la cultura provincial, nacional, regional, continental y ecuménica. Por ello hablo aquí de una *recepción alegórico-funcional* —es decir, pragmático-normativamente motivada conforme a su trama de efectos en el contorno social— para nominar el arte interpretativo de la *hermenéutica emergente* de Roig.

Precisamente respecto a esto último —combinar rigor filológico con un posicionamiento normativo—, sostengo firmemente que la obra de Roig da un paso crucial en la *trasposición superadora* —proyectada en una nueva síntesis abierta— de la *oposición* —todavía vigente para Horacio González— entre el cultivo erudito de la *recepción traductora derivativa* procedente de la *filosofía académica profesional*, de un lado, y del otro, el

compromiso valorativo de la *recepción cultural politicista* ejercido desde una *filosofía ensayísticamente viviente*. Una de las claves fundamentales del legado de Roig, si no me equivoco, es la integración —aun con sus tensiones y solapamientos que tampoco hay por qué omitir— entre recepción erudita y lectura vital, investigación historiográfica y pensamiento comprometido, rigor documental y creatividad categorial, saber académico de pretensión universalista e implicación normativa en la facticidad circunstanciada. Que el sistema académico hegemónico le confiera prevalencia y legitimidad al modelo de la hermenéutica derivativa traductor al es un problema aparte pero que tampoco quisiera dejar de aludir.

En algunos casos podría surgir la impresión de que frente al por momentos desconcertante juego de planos tropológicos que despliega la engañosamente tersa escritura roigiana, mi simplificación analítica puede connotar un forzamiento interpretativo. Asumido el riesgo, no parece tan grave, siempre que no perdamos de vista la sutil interpenetración que trama Roig entre *láminas sintagmáticas de alegoremas* y *encordados tropológicos de alegoresis*. Su escritura parece disponerse como un arpa que se tocara horizontalmente, como reposada sobre las piernas. Armonizaciones disonantes en las que, si no le erro, también sigue resonando tenuemente algo de la voz de Nimio De Anquín, por debajo de la más enérgica y estridente de Astrada. Si ampliamos el espectro de influjos inmediatos, debería figurar —en este modelo de académico crítico que articula internamente profesión y compromiso— Rodolfo Mondolfo, con su inspiración axiológica de filología y marxismo, tan inteligentemente desplegada por su alumno Antonio Gramsci. Pero a la hora de hacer tallar nombres sobre la conexión «humanista de izquierda» entre investigación y *praxis*, entonces también cabalmente y con particular énfasis debe-

mos computar el anarquismo académico del tipo practicado por Ángel Cappelletti (Olmos, 2018, p. 176).

Quiero decir con esto que a lo largo de mi itinerario de lectura en este trabajo he intentado mostrar que un modo —entre otros posibles— de reconstruir la mediación dialéctica entre *saber de aula* y *saber de ágora* en la obra del humanista de izquierda e historiador socialista que *también* fue Roig, consiste en ver cómo —desmadejando un *círculo filológico*— su rigurosidad profesional se suele concentrar exegéticamente en el plano literal de los alegoremas, mientras que su compromiso práctico tiende a desplegarse efectualmente en el plano figuracional de sus operaciones de alegoresis. Parte de la importancia de la herencia de Roig —al menos desde mi punto de vista— estriba en que nos permite dar el paso dialéctico —junto con la tradición de la Filosofía de la Liberación, pero también y en general del humanismo académico de tradición socialista y anarquista—, que lleva a integrar, entre los estratos semánticos de una misma textura discursiva, la *recepción derivativa* técnicamente traductora con la *hermenéutica emergente* pragmáticamente efectual, reteniendo, así, la competencia eruditamente cognoscitiva de la primera sin resignar la fuerza comunalmente vinculante de la segunda. ¿Cómo encarar una «recepción cultural» de los legados, ahora, de Roig y Horacio González, ellos mismos, hermeneutas emergentes? ¿En qué términos iniciales se puede entablar un diálogo inmanente entre el latinoamericanismo liberacionista de Roig y el ensayismo libertario de Horacio González? ¿Consistiría en releer/repensar una textualidad activista y *esperar/reabrir lo democrático-emergente* en el espinado tapiz de la facticidad viva de la Argentina y Nuestra América? En fin, ¿por dónde empezar?

Entre 1810 y 2001: de la «otra revolución» independentista popular a la «democracia primitiva bajo las araucarias»

...las asambleas presuponen la fuerte teatralidad de un recomienzo de lo político, de una refundación del vivir colectivo.
(González, 2006 a, p. 71-72)

...las utopías de raíz popular tal como lo vimos en el caso del anarquismo y tal como en el 2001 lo expresaron las muchedumbres que gritaban «¡Que se vayan todos!».
(Roig, 2009 c, p. 201)

Desde un punto de vista propedéuticamente conceptual, creo que ese intercambio dialogal —o cuando menos, esas permeabilidades axiológicas solidarias entre sí— puede principiar por las *afinidades analógicas* entre las *tramas de collage* que componen las vibrantes textualidades de Horacio González y Roig en torno a un remolino de valores donde converjan sus pasiones igualitaristas: ¿la *democracia popular directa*? Si ello fuera siquiera aproximadamente asequible, se podría, abriendo un cauce analógico de confluencias y absorciones, formar inicialmente una especie de cremallera semántico-categorial en torno al momento *socialista-libertario* del humanismo radical de

ambos pensadores. Horizonte normativo último —en el sentido de insoslayable e intransferible, intraspasable e innegociable— de las fuerzas referenciales alegóricas que habitan y movilizan sus escritos encarnados, con distintas mediaciones e intensidades, en los dramas públicos de la historia argentina y latinoamericana.

Lo que he llamado la *deriva cuasi-anarquista* del pensamiento de Roig no se limita a refracciones en el plano de la alegoresis, pues posee precisos encastres literales, atenedos a referentes históricamente ostensivos. Nada menos que con el anarquista español Diego Abad de Santillán, Roig aprecia enfáticamente (2009 c) un tipo de «anarquismo entendido como un humanismo reivindicador de la dignidad humana», el cual ya no se define «como un ‘sistema de polarización absoluta’ y en tal sentido maniqueo, negador de toda forma de mediación expresada en la categoría de ‘acción directa’», sino, mejor, «en cuanto implica el ideal de un sistema democrático *ad hoc*, participativo, que surgiría de las ruinas de la democracia representativa», desplegado en el seno de «la vida de todos los días, la del hogar, la del trabajo, en donde se ha de comenzar construyendo la libertad, valor máximo y en donde se aprende a convivir y a respetar al otro». Historiográficamente, así, Roig rescata el hecho de que con «sus contradicciones y sus líneas de desarrollo dispares, el anarquismo expresó una forma de humanismo popular, llevado a delante dentro de sectores obreros que integraban el polifacético mundo de la inmigración en el Río de La Plata» (pp. 197-198).

A primera vista toda esta valoración del *anarquismo humanista-popular* no se agota en una constatación descriptiva carente de efectuaciones performativas. Lo que no quiere decir que su fuerza referencial alegórica no requiera explicitación normativa en cada acto de lectura de/re/codificador. El ideal

democrático libertario —utópicamente anarquizante—, involucra, desde aproximaciones relativas —siempre según Roig (2009 c)—, «la idealización de formas de convivencia abiertas a una ampliación y participación efectiva de todos». «Esto es lo que ha modelado las utopías de raíz popular tal como lo vimos en el caso del anarquismo que hemos comentado y tal como en el 2001 lo expresaron las muchedumbres que gritaban ‘¡Que se vayan todos!’», concluye el filósofo mendocino (p. 201).

La distinción entre alegorema y alegoresis arroja luz también y particularmente en la interpretación que desarrolla Horacio González de los acontecimientos del 2001. Precisamente cuando nuestro ensayista observa, ya en 2003 (2006 a), que si bien «una interpretación literal del ‘que se vayan todos’ proyecta en el año transcurrido un saldo de desilusión», de lo que se trata —en su perseverancia alegórica— es de ver que «su perdurable encargo resuena en la historia nacional como estado de tácita latencia de lo que siempre el hombre social tiene para decirle al régimen político», y que, del mismo modo, anuncia «como el ‘oíd mortales el grito sagrado’, un estado de canción colectiva, un llamado a que se oiga por parte de los que también quieren escucharse a sí mismos, puesto que son los que cantan (p. 61).

La *latencia tácita* del «Que se vayan todos» es a la vez posibilidad temporal y expectación redentora, rumor fluente de reparación que corre —y rebalsa, y se decanta, y se reseca, y se rehumedece— más allá y más acá de sus calces predicativos y rampas de elocución proferente. Pues si la consigna (2006 a) «‘que se vayan todos’ no triunfó literalmente», en verdad lo que «esto quiere decir es que *encontró refugio verdadero en sus propias condiciones de producción*», a saber, «la de ser una voz promesante y amenazadora, que cita el origen de las sociedades para fortalecer su presente con su brumosa intuición de un

mito fundativo», y donde el «sutil llamado alegórico que contiene compone una poderosa corriente moral e intelectual en la sociedad argentina» (p. 69).

El *mito fundativo* de la energía inmanente del llamado *alegórico* del asambleísmo —su *son* aún *no ido*—, reside en su mismo modo de aparecer y *comenzar*. Su fuerza referencial alegórica de re-emergida voluntad democrática originaria, es su acto mismo de constituirse en asambleas deliberativamente poéticas. *Poiesis* súbita de asambleas populares devenidas *consejos de democracia directa*. «Miradas a metros de distancia, debajo de árboles añosos o en círculos repantigados sobre la hierba, entregan la imagen de un recomienzo de lo político, de una refundación del vivir colectivo», escribe Horacio González (2006 a) sobre la experiencia radicalmente deliberativa de las asambleas en las plazas insubordinadas del 2001, convencido de que se trata del «movimiento de democratización del existir común más importante de la historia contemporánea argentina», porque allí pudo escucharse —y pronunciarse—, «bajo araucarias y eucaliptus el eco de la clásica forma del ‘consejo’, evocativa de la más profunda fusión de democracia, justicia y sociedad» (pp. 71-72).

El *son alegórico* del movimiento de democratización del existir común que dejó la ciudadanía asamblearia como murmullo redentor resonando por debajo de su clamor reparador, anuncia(ba) el cielo profano de una religación civil en condiciones de democracia directa y justicia igualitarista. Así entonces —reconstruye Horacio González (2011)—,

la idea colectiva —tan imprecisa como dramática— de que se desplomaban los pilares de la certeza social —eran los acontecimientos de 2001— llevó a pedir la expulsión del conjunto de la clase política, como responsables de la pérdida masiva de lo que se consideraban los cimientos de la vida compartida,

Activando el grave «momento en que se daba el máximo enigma de las sociedades, el quebranto de sus armazones políticas y del dilema de tener que buscar en el origen del pacto social sus nuevos ordenamientos» (p. 77).

La observación de las implicaciones históricas de la «crisis del 2001» no debe llevar nunca al extremo de una consideración determinista de las posibilidades revolucionarias que se incubaban, conspirativa o líricamente, en el consejalismo callejero y su estado deliberativo entre fogatas y barricadas, cánticos y pedradas. La crisis que desgarrara la línea recta de *Cronos*, en tanto apertura circular del *Kairós* mito-utópico del pueblo deliberativo, fue un re-torno, y en ello, una circunvolución restitutiva de la naturaleza de la democracia en su sustancia participativa. Por ello es que —siempre según Horacio González (2011) — el «movimiento asambleario en las plazas de la ciudad, la democracia primitiva bajo las araucarias, intentó mostrar que nunca hay vacío de representación, pero sí fórmulas aún no practicadas para sustentarlo bajo aspectos novedosos», es decir inusitadamente *directos*, donde lo

interesante de la experiencia realizada, que significó un paso hacia el autonomismo social más importante que se haya dado en la historia nacional, es que se evocaban todos los modos sociales del utopismo universal sin darlos por superados, todos vigentes en el afán oratorio de los asambleístas de los parques.

«Comunitarismos libertarios, vecinalismos conservadores, socialismos comuneros, soviétismos con partidos enhebrando un sentido de izquierda en las acciones, todo ello se dio cita en la imaginación cívica de la hora» (p. 77). Es lo que enumera celebratoriamente el *comunero libertario* Horacio González. Pues en vistas de semejante energía utopista, el «debate asamblea-

rio actuaba como si ya contuviese en su seno el dominio de las instituciones productivas, de circulación económica y de control social» —en su alegoresis escatológica profana, como si ya iniciara el *asalto al cielo* de una *revolución anarcocomunista*—, ya que las «crisis permiten bellas ilusiones, una de las cuales consiste en promover las virtudes de una sociedad que busca su sentido en los más antiguos principios federativos, adversos a un Estado central» (pp. 77-78).

Pero la re-aparición de una *praxis* deliberativa de democracia directa —en el piso inicial de alegoremas que renombran el *utopismo comunero* de los *principios federativos* de los *socialismos libertarios*—, configura, en los niveles figuracionales de alegoresis, una metanarrativa normativa sobre el sentido teleológico de la historicidad nacional, ya definitivamente codificada como destino revolucionario. De la Argentina como Patria de la Revolución.

Horacio González sostiene que el asambleísmo de la crisis del 2001 es el movimiento de democratización del existir común más importante de la historia contemporánea argentina. ¿Sus antecedentes? Para Roig, se pueden rastrear en las primeras experiencias *revolucionarias* independentistas. Cuyos conatos de democracia directa y comunismo federativo fueron prontamente reconducidos en términos de representación restringida y centralización estatal por parte de las nuevas élites patrióticas. Esa posibilidad de democracia radical pronto frustrada se retrajo al terreno de la función utópica, solo para recobrase, otra vez conativamente, en la crisis del 2001, ya con la emergencia del movimiento asambleísta. Sus miembros fueron los practicantes argentinos contemporáneos de la *democracia directa*.

«¿Qué es eso de 'democracia directa'? Pues un tipo de convivencia carente de mediaciones obstructivas u obstaculizadoras», responde Roig (2009 c, p. 208). Que llama a no olvidar

(2002 a), de la experiencia independentista, que «al lado de la ‘revolución liberal’ en la que se concretó hegemonícamente el proyecto emancipatorio, hubo otra revolución, descoyuntada y episódica, de raíz popular» (p. 223).

Esa *otra revolución independentista popular* descoyuntada —es decir, interrumpida por la derrota o mitigada por la dispersión de sus líderes y protagonistas, de 1810 a 2001—, y por lo tanto episódica, en su origen era no solo nacional y americana, sino tendencialmente directa, conforme a su matriz popular y federativa. Justificar la legitimidad de esa emancipación radical *episódicamente emergente* implica en Roig una larga meditación filosófico-política, que en lo que sigue recorreremos brevemente y a las zancadas.

Habría entonces que tener en cuenta que el concepto de democracia radical, al menos en los escritos tardíos de Roig, se pone en juego en su recepción de Rousseau, en particular del problema de la relación entre *representación* y *voluntad* en la esfera de la *sociedad civil*. En el contexto independentista rioplatense, esto marcó su drama cardinal en cuanto a sus reales potenciales emancipatorios. Al respecto Roig observa (2002 a) que en el período de ruptura independentista, si las «manifestaciones de una democracia no controlada por los ‘hombres de luces’ fue constantemente motivo de alarma y condicionó la recepción del mensaje bolivariano», cabe destacar que esas «formas le dieron y anticiparon algo que nos parece ser lo más importante de nuestro proceso: la ampliación de aquellos derechos que en manos de la plebe corrían siempre el riesgo de adoptar formas ‘exageradas’», pero de la que supieron hacer cargo «grandes figuras que lucharon por formas de democracia directa» (p. 165).

Decidido partidario de la república de notables, el viejo Sarmiento supo descalificar a Bilbao llamándolo *profesor del*

derecho del gobierno directo. Roig recoge del alegorema de esta acusación (2002 a), rescatando, claro, su oculto encomio, pues en Bilbao —precisa el maestro mendocino— la

garantía de la democracia —y por eso podía ser directa y no necesitaba de las ‘luces del siglo’— se encontraba en dejar que espontáneamente las conciencias se abrieran a las intuiciones interiores que no podían sino conducirnos hacia una convivencia democrática universal en la que habrían de coincidir la soberanía del pueblo con un ejercicio no limitado, ni mediatisado. (p. 166)

Y si algo no invalida su visión general de la democracia directa, es su concepción de que la *dignidad humana* —comenta Roig—, ya que es y no es derecho, en tanto es el principio regulativo de todo Derecho. Pero por ello lo es también de una *filosofía popular de la democracia*. Con conatos sofocados en *la otra revolución popular independentista* argentina. Más allá de su alegoresis histórica y conceptual, Roig sostiene (2002 a), ahora decididamente en el plano normativo —arremolinado en torno a una alegoresis los acontecimientos de 2001-2002—, que su tarea consistiría en «mostrar las diferencias y dificultades que ofrecen una democracia social y una democracia real» y, en consecuencia,

cómo deberíamos hacer para conjugar la una con la otra y cómo en el seno de esa democracia ideal, que con sus diversas fórmulas ha sido principio paradigmático que ha integrado nuestras sucesivas formulaciones de la voluntad general, debería orientarse los derechos humanos y establecer su interno régimen de prioridades, salvando así sus propias dificultades (p. 170).

Aunque se trata de una cuestión complicada que necesitaría de un análisis pausado, no creo que sea equivocado insistir que en Roig estas citas funcionan como alegoremas de un ideal democrático-radical (anclado empíricamente en 1810), cuya alegoresis se estructura en forma pragmático-normativamente actualizadora (hacia o desde 2001). Es cierto, no obstante, que es muy difícil extrapolar la emergencia anticolonialista en su fase patriótica jacobina, ya como *imago* regulativa de todo potencial asambleísmo que hace abstracción —¿porteñocéntrica?— de la tradición del humanismo hispanoamericano. Quizá por ello Roig advirtiera (2002 a) que Mariano Moreno sostenía, siguiendo a Jefferson, que *el gobierno federativo se ha encontrado practicado en términos que nunca conocieron los griegos*, implicando su semejanza con «el tipo de organización social» de «las poblaciones nómades y cazadoras pampeanas y patagónicas», puntualizando que la «actitud de Moreno se encuentra dentro de una renovación, actualizada por la revolución, del antiguo mensaje lascasiano, formulado ahora dentro del marco de los derechos del hombre y del ciudadano» (p. 203).

Pero más que por la impronta jacobina del humanista lascasiano que fue Moreno, Roig se muestra interesado por los efectos de su alegoresis republicano-radical de cuño rousseauiano, pues toda esta discusión —que aquí recorto mucho— posee implicancias decisivas para pensar un modelo de democracia social sureadora, y por qué no —en sus estratos anagógicos más estremecidos de expectación salvífica laica—, de un singularizado *comunismo popular-libertario*. Pues desde su lectura de Rousseau, Roig considera (2002 a), frente al proyecto —al cabo solo parcialmente encarado por Moreno— «de dar forma y vida a un sujeto político ampliado, con suficientes recursos morales e intelectuales como para tomar decisiones responsables», que «el igualitarismo, categoría axial, funda

la posibilidad y a su vez exige el surgimiento y ampliación de aquel sujeto». De lo cual se desprende que

todo ese mundo de mediaciones que llevan a Rousseau a afirmar que *tan pronto como un pueblo se da representantes, deja de ser libre y deja de ser pueblo*, que conducía inevitablemente hacia una democracia directa, no tienen para Moreno tal fuerza,

Incluyendo, frente a las potenciales masas, «una desconianza de la eficacia y posibilidad del sistema plebiscitario» (p. 207).

Una cuestión ineludible frente a esta dificultad que, en términos de Roig, remite a las tensiones entre *topos* y Utopía, cuajaba en la problemática histórica de una Revolución de tendencias igualitaristas radicales que, finalmente, se legitimaba en la institución, pese a todo elitista, de los Cabildos Abiertos. Ello representaba —dice Roig (2002 a)— uno de los desafíos clave para «los partidarios del gobierno directo y popular». De manera que si

la fe en el principio igualitario movió el pensamiento y la acción de Mariano Moreno, fue en él el sostén de su programa de democracia ampliada y el apoyo en su lucha en favor de formas representativas no mediatizadas ni excluyentes,

Empero, la duda acerca de este programa impulsó, «a algunos de los morenistas a apoyarse en el ideario rousseauiano entendido como rechazo total de toda forma de representación», mostrando por qué, así, esta «respuesta, radicalmente utópica, bien pronto fue sobrepasada por sus propias dificultades, a más del repudio de que fue objeto por parte de la ‘gente decente’ que veía en ella, sin más, un exceso jacobino» (213).

«Nuestra diosa debe ser *malo periculosum libertatem quam servitiam quietum*: es preferible una peligrosa libertad a una quieta servidumbre», dice Roig con Mariano Moreno (2016, p. 26).

Las nociones de *principio igualitario* y *democracia ampliada* que Roig intenta recuperar filosófico-historiográficamente desde el patriotismo utópico que introdujeron los rousseauianos morenistas, permite atisbar una afinidad analógica con la lectura que hiciera Horacio González de la Comuna de París y su reproyección alegórica hacia el 2001 argentino. Pues la rehabilitación del jacobinismo popular igualitario que evoca Roig desde el independentismo rioplatense presenta ciertas similitudes con el comunalismo federativo consejalista que refigura Horacio González desde la experiencia de la Comuna. ¿La idea moral de socialismo de Roig se condice con el espíritu blanquista de la Comuna? Ya que para los blanquistas —sostiene Horacio González (2006 b)— el «socialismo que invocan es una categoría principalmente ética, que hace a la justicia emerger de una voluntad igualitarista» (p. 73).

Como se puede apreciar, es Horacio González quien utiliza el verbo «emerger», sin ánimo categorial sino descriptivo, para expresar la aparición y formación de una *voluntad igualitarista* cuyo impulso *socialista* enraíza en una ética de la solidaridad de los comuneros; posición próxima, acaso, al ideario que por su parte Roig concibe en términos de moralidad primaria. Es que para Roig también el «emerger» es fundamentalmente un acontecer fáctico-vital, no solo una idealización hipotético-regulativa. Más bien, es su hibridación empírico-trascendental. Claro que las permeabilidades terminológicas entre el poroso campo semántico de la ensayística libertaria de Horacio González y el estilizado léxico del filosofar libertario de Roig, deparan otras posibles fusiones de horizonte. Por ejemplo, el socialismo blanquista también puede interpretarse

como un conflicto entre moralidad liberadora y eticidad opresora. Horacio González indica (2006 b) que el «patriotismo de los blanquistas significa una comunidad de iguales en lucha contra cualquier despotismo» (p. 82).

Aspecto central de la experiencia de la Comuna de París fue su estructuración en términos de federalismo municipalista. El ideal gonzaleano de la *comunidad de iguales* como fundamento del patriotismo emancipador parece concordar con el ideal roigiano de la *democracia directa federativa*, incluyendo cierto acento proudhoniano. Ante la pregunta de cómo gobernó la ciudad la Comuna, Horacio González explica que la estructura de gobierno comunal estaba formada por representantes de los veinte subdistritos, elegidos a razón de uno por cada veinticinco mil habitantes de París, lo que daba casi setenta delegados. Este era el cuerpo general de representantes, del que sale una comisión ejecutiva y diversas comisiones de trabajo. Destaca el hecho (2006 b) de que la «Comuna es, así, un órgano ejecutivo y legislativo al mismo tiempo, donde los poderes no están ‘divididos’, sino ‘descentralizados’», por lo cual, si en efecto su «aspecto formal, sin duda, es el mismo que presenta cualquier municipio moderno», y que por tanto actúa como tal, sin embargo, «por encima de ella, no existe nada». La Comuna, entonces, carece de toda «otra instancia superior, estatal, relacionada jerárquicamente con ella», ya que «toma funciones propias del Estado centralizador y, al proyectarlas en una dimensión municipal, se convierte, de hecho, en una reformulación fundamental de la relación entre el poder y la sociedad». Es que la Comuna fue «concebida como un punto de ‘espera’, en el que, junto a otros poderes municipales que se crearan, desarrollaría alguna forma de relación contractual que volviera innecesaria la maquinaria del Estado». Claro que para

que esa disolución fuera posible, el concepto de gobierno tenía que ser profundamente revisado: la Comuna sería el ‘gobierno de los productores’, la ‘república del trabajo’, en la que la representación política va en la misma dirección en que se sitúan y actúan los ‘productores directos’ de bienes y servicios. (p. 105)

La institución de la Comuna representa un principio primario de auto-organización social y política a escala municipal, cuyas subunidades eran también muy activas, conteniendo los barrios y las circunscripciones, portan consigo un severo mandato post-estatalista. En este sentido —prosigue explicando Horacio González (2006 b)—, el

concepto de ‘comuna’ significaba, entonces, una pequeña unidad de comando que coordina el trabajo social en todas las instancias posibles, en un sentido fuertemente autogestivo, lo que en un primer momento obligaba a recuperar algo en lo que todos estaban de acuerdo: el espacio de la ciudad como unidad natural mínima de gobierno ‘político’.

Y si bien de las subunidades comunales «salen los representantes comunales y también los comandos de la fuerza militar, concebida igualmente como un conjunto de ‘comunidades’ que se asocian federativamente», sin embargo, «el concepto ‘comunal’ en las unidades de producción no fue, en la práctica, desarrollado en la París de 1871», debido a que los proudhonianos «habían intentado avanzar en el sentido del ‘gobierno social’», mientras que

los otros conceptos de ‘comuna’ que estaban más a la vista en aquel momento de guerra eran los de las tradiciones blanquistas, jacobinas y radical-republicanas, que entendían la razón

comunal como una energía política surgida de la población trabajadora urbana que ejerce el poder como un cuerpo colectivo único e igualitario,

Y entonces, «como partido político de masas, envolviendo y centralizando a toda la población». A la vez, el «concepto de *comuna* era lo suficientemente fuerte y atractivo como para abarcar una interpretación *política y social* y unificarlas», cuando «de hecho, son dos énfasis que —con jacobinos y blanquistas acentuando el sentido misionero de la política— nunca conseguirán integrarse» (pp. 105-106).

La experiencia federativa igualitaria de la *Comuna* no pudo integrar sus fuerzas emancipatorias libertarias, legando sin embargo a la posteridad un *son alegórico anarco-revolucionario* que el *episodio* de las urbes insumisas del 2001-2002 imaginó ver renacido. Refundar y recomenzar la natalidad de la liberación social e individual como la única buena nueva profana que vale la pena se vivida.

En la lectura de Roig, el ideal libertario de la democracia directa experimentada por los patriotas jacobinos ha de decantar como un espacio de experiencia a ser re-emergido en sucesivos horizontes revolucionarios. Por ello Roig celebra (2002 a) la «vigencia de nuestro proyecto emancipatorio, su fuerte poder de renacimiento» (p. 224).

Lo que Roig concibe como *renacimiento* de una memoria revolucionaria Horacio González lo asocia con la voluntad reparadora utópicamente movilizadora que acompaña los acontecimientos de refundación social y política. Tratándose —dice (2006 a)— de «acontecimientos tan singulares, ramificados y multiformes», si «en diciembre de 2001 se abrió una consideración en torno a lo que muchos llamaron ‘antesala de la revolución’», más bien «el grito de ‘que se vayan todos’ cargaba una

fuerte utopía de restitución de la vida social al margen de las corroídas gestas electorales» (p. 61).

Más decisiva es la afinidad analógica entre democracia directa y asambleísmo popular entre Roig y Horacio González. Un enlace sincrónico puede advertirse en la fuerza cognoscitiva que ambos atribuyen, más allá de sus *utopías de restitución*, a las formas de democracia radical. Por eso la siguiente reconstrucción del argumento rousseauniano tiene un valor sistemático en Roig, cuando refiere (2002 a), más allá del contenido historiográfico-filosófico denotado y connotado por el concepto, que la «rotunda afirmación de Rousseau suponía que los pueblos pueden y deben gobernarse a sí mismos, es decir, mediante actos de democracia directa», porque «todo pueblo, supuesto el pacto social está en condiciones de plebiscitar su voluntad», ya que la «palabra en sus raíces latinas nos lo está diciendo: hay una plebe (*plebs*) que posee el conocimiento (*scio, scitum*) necesario como para ejercer un acto de determinación política» (p. 193).

Esto nos lleva a una conclusión: que en lo cognoscitivo actuante está lo hermenéutico-emergente, dado el potencial dialógico-performativo de la situación asamblearia, que es también una experiencia de *comprensión* hacia lo abierto posible y ante lo que ya se disponía (en términos arendtianos). No menos decisivo en Roig y en Horacio González es que se trata de un conocimiento utópicamente constituido. En efecto, frente a los acontecimientos de 2001, Horacio González celebra el hecho (2006 a) de que «estas experiencias llamaran justamente la atención por su carga utopista, pues era una refundación del sentido colectivo lo que estaba allí involucrado», señalando que «una asamblea es un acto de conocimiento que expresa un tránsito entre lo que ya se sabe y lo que aún no sabe una voluntad social». En este sentido es que «las asambleas presuponen

la fuerte teatralidad de un recomienzo de lo político, de una refundación del vivir colectivo». Así, junto a este *recomienzo refundacional*, el

gran debate que provocaron y aún se escucha (porque finalmente la política es actuar para un debate, no futuro, sino actual y constitutivo del presente) se debe a que encarnan un movimiento de democratización de suprema relevancia en la historia contemporánea argentina,

Ya que son «el eco de la clásica forma del ‘consejo’ con cierto retumbo en los olvidados ensayos del autonomismo yugoslavo, evocativo de la más profunda reunión del sentido de la democracia, las nociones sociales de justicia y de autocreación política» (p. 64).

Natalidad desde abajo y virtualidades irrumpionales

Las asambleas escenificaron, previamente a su mitigación rutinizante, el *recomienzo de lo político* y la *refundación del vivir colectivo*, decía Horacio González; re-natalicio de la experiencia originaria de toda sociedad democrática. En su horizonte de sentido está en juego una noción de *comienzo*, de cuya fuente ontológico-política en la filosofía de Hannah Arendt beben a la par, acaso, Roig y Horacio González, gozosos receptores creativos —antes que ascéticos exégetas especializados— de la gran pensadora judía, conforme a sus paralelas apropiaciones estratégicas de nociones tales como la de *initium* (Arendt, 2003, pp. 201-202). Pero la huella de la «casi argentina» de Hannah Arendt es más ostensible en Horacio González, por ejemplo cuando sostiene que el tiempo lineal —a diferencia del tiempo cíclico propio del mito— es aquel en el que hay progreso, novedad y sorpresa y que tiene una fuerza indeclinable, debido a lo cual (2006 a) el «presente que ayuda a conformar es un campo de tensiones del que surge siempre una primicia, un comienzo nítido, o como dice Hannah Arendt, una ‘natalidad’» (267).

Natalidad que es condición y modo originario del propio *emerger*. Al menos en el sentido en que Horacio González se refiere (2011) a «la emergencia de un hecho nuevo», lo cual le confiere cierto espesor terminológico al sintagma *hecho nuevo*, al que denomina «concepto espontáneo» (p. 9). Es central aquí no perder de vista que en la visión de Horacio González (1991)

—refractada en Roig—, para Hannah «Arendt, la esencia de la realidad es la capacidad de *iniciar* procesos políticos a través de la facultad humana de establecer metas comunes y expectativas dialógicas compartidas» (p. 8). De ahí que «la idea de ‘revolución perdida’», para Horacio González (2021) «lleva también a un deseo de defender lo que ‘resta’ de los ideales revolucionarios, algo que suele desembocar en un intento radicalizador de la democracia» (p. 752).

La *radicalización democrática*, confía Horacio González, es el único destino de lo que persista de los ideales revolucionarios. Asumiendo (2021), por cierto, que desde la filosofía de «Arendt, la acción política no tiene ‘fines’ exteriores a ella misma». Por ello es que si «hay acción es para ‘revelar sujetos’, como gesto iniciador de la política que Arendt menciona con la metáfora de la *natalidad*», pues el «nacimiento es la forma privilegiada de la acción que, si es cabalmente iniciadora, deberá ser *irreversible* en sus efectos e *imprevisible* en sus resultados»; es que en su «eco antiguo» aparece la política a la manera clásica como *una malla de consentimientos que agrupa a los hombres a través de promesas y compromisos mutuos*. Sabiendo, sin embargo, que las «versiones jacobinas-populistas del poder revolucionario fueron asfixiando las manifestaciones *comunales*, el *consejalismo*, devoradas por el ‘torrente revolucionario’» (p. 753). Porque al «perderse los consejos, los *soviets* originarios, la revolución se profesionaliza, fenece el sentido agonístico de la existencia, se disipa la ‘virtud’ clásica y se gobernará por medio de encuestas de opinión» (p. 754).

Se habrá observado, asimismo, que el sentido agonístico de la existencia es algo que emerge *desde abajo*, en forma de autoconstitución comunitaria y moralidad protestaría; así lo piensa tanto como se espera el sociólogo aócrata Horacio González. Se trata de una *moral de la protesta* que habilita in-

manentemente en la *praxis* la democracia primitiva su *emergencia* como novedad histórica. Cuando Horacio González, al calor de las jornadas de 2001, se preguntaba (2006 a) qué «autorizaba entonces una convulsión tan gigantesca en materia de pensamiento social y teoría política», comenzaba por responder que parecía «suficiente el modo en que las grandes ciudades argentinas hacían visible un nuevo tipo de protesta social, que partía del principio de autoorganización de las víctimas de la quiebra del empleo y el trabajo nacional», quienes no «aparecían ya como víctimas sino como un proyecto de existencias autogobernadas». Claro que «estas primicias se mostraban en convivencia con los estilos más previsibles de las izquierdas partidarias, que aplicaron conceptos de aglutinamiento centralizador en los medios reivindicativos que sin embargo surgen con signos inéditos» (p. 63).

Que las fuentes de sentido de la moral emergente se generen fundamentalmente «desde abajo» es una tesis fuerte de Roig enunciada en distintos lugares. Uno de los pasajes más claros que podemos encontrar, posiblemente, es aquel que dice (2002 a), respecto de la «requisitoria de nuestros pueblos en favor de la dignidad humana», que esta —sigue diciendo Roig— no configura «una escuela de filosofía, ni ha alcanzado niveles teóricos, aun cuando se nos muestre viva en la conducta de los actores sociales que han padecido o padecen formas de desconocimiento y marginación», contorneando así «una *praxis* moral, no necesariamente acompañada de una *praxis* teórica», en tanto aquella resulta más bien de una «razón práctica en ejercicio». Con todo, al ejercicio empírico de esta razón práctica no le faltaron «manifestaciones discursivas, expresión del pensamiento de políticos o de mujeres y hombres de letras que han jugado como portavoces de necesidades y requerimientos» (p. 152-153).

¿Hay aquí una hipótesis sobre el intelectual periférico como intérprete tematizador de una semántica de la acción «abajeña», de los *de abajo* (Contardi, 2020, pp. 136-137), más que como constructor arquitectónico de una semántica «arribeña» de la *praxis*, dictada *de arriba* por las élites intelectuales y el rey-filósofo (Mahr, 2003, p. 47)? ¿Sería excesivo afirmar que Roig concibe a la moral emergente como una *hermenéutica de los «de abajo»*? ¿Ello autorizaría a sospechar un momento «nacional-popular» en la hermenéutica crítica de Roig, cuyo léxico de cuño gramsciano acaso tuvo en mente, pero no juzgó necesario explicitar? Sin extralimitar las preguntas, es seguro que esta hermenéutica humanista de los oprimidos y marginados, de los perdedores y excluidos, en fin, *de los míseros y de las míseras*, es la que se dispone a *interpretar y comunicar* las morales emergentes, pues estas definen (2002 a) «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 —aclara Roig en el vano del cambio de siglo que en la Argentina signara la llamada Crisis del 2001—

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.
(p. 153)

A mi modo de ver, Horacio González emplea *análogamente* a Roig la idea de una *razón práctica en ejercicio*. También des-

de una semántica práctica abajeña, como la denominé, indica Horacio González (2011) que

parece indispensable que un proceso de índole popular pueda medirse y a la vez juzgarse —con críticas atinadas cuando corresponda—, desde adentro de la fuerza sustantiva de la vida popular, desde adentro de sus pensamientos y simbologías más perdurables referida a la dramaturgia social que se expresa en ellas. (p. 175)

Ya que «nunca es posible pensar una época considerando apenas sus formas culturales depuradas o permanentes, ignorando las corrientes inherentes al pensamiento popular» (p. 176).

Piqueteros y asambleístas refundaron lo social desde una racionalidad inmanente. En términos generales —dice Horacio González (2006 a)— «las discusiones luego de los combates callejeros de fines del 2001, retomaron la confrontación entre espontaneísmo popular y ‘aparatos de izquierda’, o bien ‘insurreccionalismo juvenil urbano’ contra las conjeturas parlamentaristas de las indecisas oposiciones progresistas», pero en las cuales —fundamentalmente— el «deseo de espontaneidad que sostiene el corazón secreto de la política y la política misma (con sus enigmáticos focos de poder nunca enteramente explicables, siquiera en el curso práctico de su misma expresión) están siempre en incompatibilidad vital», porque la «política es en el fondo esa contrariedad tónica». De esta manera las «asambleas, dramatizando esa discordancia, significaban el sentido constituyente que con razón añora todo acto político, aún el que nace atravesado por toda clase de sumisiones». En este sentido *constituyente* e *insumiso* es que Horacio González se refiere a las «comunidades autosustentadas que los gru-

pos piqueteros parecían encarnar en sus largas peregrinaciones», en tanto «la puesta en marcha de fábricas ocupadas por sus obreros conducía a la imaginación política argentina hacia proyectos de autoproducción y autogestión colectiva» (p. 63).

Si bien las asambleas barriales surgieron del eclipse de las instituciones que funcionan con lógicas parlamentarias, no reemplazaban la representación caída. Pero —sigue diciendo Horacio González (2006 a)— su «mera existencia señala cómo pueden restituirse los términos genuinos de la representación social», más sin «reabsorber en sí mismas todas las soberanías públicas menoscabas», aunque «volviendo a la estación anterior, recreando un parlamento surgido del voto popular». Si ese es «su sentido», esto es, una *radicalización de la democracia popular*, en verdad «no lo sabemos y la garantía de su vitalidad es incluso no saberlo», con lo que las «asambleas, pues, cometerían un error si creyeran que reasumen toda la representación social disponible», ya que nunca «una representación es total, pues si no tiene un suburbio que le escapa, quedaría ritualizada en totalidades fundamentales pero abstractas» (p. 72).

Se infiere de lo dicho que la representación debe convivir con su fuerza directa en una espiral federada de instancias representativas. O en términos de Roig, la asamblea devendría una totalidad opresiva al objetivarse como *natura naturata*. Por consiguiente —precisa Horacio González (2006 a)—, creer que las asambleas «pueden contener toda la soberanía social es, a la inversa, debilitar su fuerza específica» (p. 72).

Es importante también agregar que, para Horacio González, la revuelta popular —que en 2001 encarnaran tanto piqueteros como asambleístas— es un acontecer generativo que se presenta en forma de *irrupción* y primicia. Porque según nuestro ensayista (2006 a), «en ciertos momentos, el estrépito de lo social elige una figura central, un foco singular e irrepitible

en donde se condensa todo el espíritu colectivo y la ansiedad de mudanzas», originando así «un momento único, sin normas ni encuadres, que repone a su alrededor todo el sentido social» (p. 195). El problema capital del ser político (su tensión entre *krátos* y *acracia*) consiste en saber, dialécticamente, que «si se da lo irrupcional, y eso siempre termina ocurriendo, lo que puede encauzarlo podrán tener validez solo si a su vez es encauzado por lo que irrumpe» (p. 198).

Acaso solo en este sentido puede decirse que el kirchnerismo en su *fase irrupcional* fue una *razón ensayística en ejercicio* —esto es, aun no objetivada textualmente—, cribando un poco la tesis Horacio González con el léxico roigiano. Se trata ni más ni menos, para Horacio González (2011), de la posibilidad misma de un *conato revolucionario de socialismo libertario* a partir de una experiencia post-estatalista que sin embargo no llegara a consumarse (antes bien, el proceso real en Sudamérica fue de reconstitución del poder del Estado post-neoliberal). «Socialización del Estado y descentración estatal en núcleos sociales activos, es lo que prometía el kirchnerismo en su momento libertario», observa un Horacio González comprensivo y sinceramente entusiasta a la vez que levemente escéptico y melancólico —ante lo que podríamos sospechar como la coagulación en eticidad estatalista del kirchnerismo orgánico—, reteniendo *solo* axiológicamente sus instantes «democrático-jacobinos junto a climas liberal-republicanos», los cuales «convivían en un ensayo de retomar formas del pensamiento antiimperalista», o «remedos de la reconstrucción estatal de la economía energética», que «en conjunto hacía del kirchnerismo un gran ensayo de ideas, que por otro lado no quedaban escritas» (p. 79).

Mientras que hoy muchos se aplican disciplinadamente al cumplimiento de los modos científicos transnacionalmente

estandarizados de la enunciación académica, no por ello dejan de reconocer que la función del intelectual del ensayista, precisamente, estriba en interpretar y reescribir —elevar a concepto— toda *praxis* social abierta, de la cual no es sino una de sus mediaciones discursivas. Objetivándola textualmente, desde sus arpones deícticos hasta sus corolas eidéticas. Reescribiendo su condición colectiva de cultura comunitaria y tradición intelectual. Captando y reteniendo, en este caso concreto, *lo irrupcional* que funda el *momento libertario* del kirchnerismo. La Universidad y en general gran parte del campo intelectual local parece no haberlo comprendido en esa clave, acaso por imperio de una voluntad hegemónica —más comunicológica que cultural— que a veces suprime el aguijón dialéctico de su paradoja ácrata. Pero es precisamente la «controversia cultural» la condición vital y libertaria que el kirchnerismo trajo como novedad post-neoliberal ante la cosificación formalista del campo intelectual argentino y en particular universitario, cuya racionalización academicista, nada paradójicamente, se profundizó y aceleró en los años del neoliberalismo noventista. Porque —propone Horacio González (2011)— «el mundo intelectual no es refugio de lenguajes técnicos, especialidades y operadores de saberes específicos, sino del destino ético, estético y comunitario de los lenguajes en los que se sostienen los legados precarios de la cultura» (p. 105).

Atendiendo a estos renovados términos de la disputa ya secular entre intelectuales y expertos, se puede decir que en esta disyuntiva que ya hemos tematizado —cultura de saber especializado o cultura de intervención pública, y, en fin, «aula» o «ágora»— se sitúa la función del ensayista interpretativo como hermenauta social. ¿Por qué ensayista hermenéutico de la vida social? Porque ante todo el ensayista es un *lector* de latencias y virtualidades. Que también son *palabras* que aparecen y

otras que resurgen, y otras más que deben hacerse revivir, entre arenales y humedales, oleajes y sedimentos. Entre paisajes de bibliotecas elásticamente alineadas como alamedas que se tuercen contra el viento. Que sopla las épocas del mundo. De ese perseverar conativo de un modo de lectura que extrae ríos de sentido desde la sequedad de las páginas, nace precisamente un *arte de la interpretación*. Por eso Horacio González declara (2011) que toda «palabra cierra en forma incompleta un conjunto de significaciones, pero aceptar que es en ese estado que nos dice algo, es el arte perseverante del lector» (p. 9).

A ese *arte perseverante del lector* haciendo re-aparecer, nataliciamente con la lengua, *estados de virtualidad semántica y potenciales de efectuación pragmática*, lo he denominado la Hermenéutica Emergente de Horacio González (Oviedo, 2022 a), y ya aquí, del maestro Roig. Se trata de disponer interpretativamente una *operatividad abierta* ante los signos. «Por mi parte, concibo favorablemente un mito no identitario, sino lo que llamaría un ‘mito de lectura’, que es lo que hace florecer la interpretación inesperada y el cruce súbito, extemporáneo, de significados que parecían establecidos y no lo estaban», declara expresamente Horacio González (2011), al considerar «que en esencia, si hay canon capaz de actuar en la cabeza de los hombres del presente, siempre debe operar abierto a nuevos signos interpretantes» (p. 130). Por ello asimismo afirma que «la discusión argentina exige la creación de un criticismo renovado que acompañe los cambios sociales insinuados con textos que propaguen una nueva clase de discernimientos» (p. 133).

En tanto *ensayo de ideas práctico*, lo que anunciaba el asambleísmo agitadamente estival del 2001-2002 (acaso el inspirador original del kirchnerismo emergente, no los «aparatos» ni las «organizaciones» ni los «dirigentes» ni mucho menos el «progresismo» cultural), era un socialismo renovado utópica-

mente. Esto es precisamente lo que requería ser *hermenéutica-mente discernido* desde ese *criticismo renovado* cuyo «método», aquí, ya decididamente califico de *emergente*.

En cuanto a su arte de la lectura, la crítica renovada que debe *operar abierta a nuevos signos interpretantes* es la que debe discernir las latencias y virtualidades de una *praxis socialista* que, ni se nomina como tal, ni se coagula en una única lengua axiológica de «organización de la ilustración», pues ante todo es prefiguración utópica y deseo anticipatorio. Por ello Horacio González considera (2011) que si «el socialismo no debe dejarse de invocar en el plano de sus fuerzas utópicas y sus instituciones reformuladas», a su vez, «para la memoria social argentina», el socialismo «está en el plano del horizonte del deseo, el vínculo deseante de la institución política con sus utopismos no abstractos», y donde lo «más adecuado sería pues, como nombre convocante, un lugar de espera denominativa ('la espera de un nombre'), una entonación de ausencia de teleología gracias a la cual pueda pensarse la sustracción del sistema que rige». En tanto ello alude a un «a-capitalismo», implica «más que lo que le agrega al capitalismo su suavizamiento fracasado, lo que le pone en estado de discusión profunda: un no-capitalismo», que es ilusión de «masas tanto como desafío teórico, mientras se procede a llamar a grandes reformas posibles, que sin embargo son tachadas de demagogia, populismo o locura por los detentadores de las redes sistémicas» (pp. 215-216).

¿Fue el kirchnerismo el único proceso político que en la Argentina contemporánea pudo capturar para sí esa *espera denominativa*? Pero dicha potencia nominativa de espera lo excede como proyecto —se dirá que no puede ser de otro modo, en términos de realismo histórico y político—, en tanto programa reformista —solo parcialmente ejecutado— de re-nacionali-

zación estatal de las fuerzas productivas del país. No se trataba ya ni siquiera de estimular un movimiento nacional-popular, que acaso corresponda más bien a la fase de estatalización eticista del kirchnerismo, ya como proyecto oficialista de poder. No parece ser, en Horacio González, el modelo el nacionalismo popular sin más, sino, mejor, la democracia radical asamblearia el horizonte normativo-utópico desde donde evaluar los potenciales emancipatorios de la repolitización nacional-popular de un Estado histórico-tendencialmente post-capitalista, y ya no solo post-liberal. Pues el funcionario libertario Horacio González⁷, todavía a principios de la segunda década del siglo XXI —esto es, a diez años del 2001— confía (2011) que en la Argentina, en las huellas latentes del ciclo que llevó del asambleísmo consejalista al kirchnerismo irrupcionista, todo «está preparado para que surja el concepto nuevo, reparador», esto es, *emergente*,

capaz de distinguir tareas y trazar horizontes colectivos de luchas, a modo de un gran reformismo social atrevido, poroso a los legados de toda índole —la memoria del socialismo ya de dos siglos, lógicamente a ser examinado con compañerismo trascendental—, y capaz de mostrar que estos años transcurridos fueron insinuantes y mucho más que esto, también pedagógicos y reparadores. (pp. 217-218)

En cualquier caso, el recaudo de una *moralidad protestaria-mente irruptora* en conflicto con una eticidad estalista del poder, legitimada, a su vez, en términos populistas, es una advertencia que Horacio González no dejó de hacer, siquiera en

7 Quien ha dicho que «se debe volver a una concepción libertaria de la historia de las bibliotecas» (González, 2010, p. 243).

el plano de la alegoresis más cifrada —sobre el peronismo—. Desde luego que puede releerse como un conflicto entre moralidad subjetiva y eticidad objetiva. En las asambleas —observa Horacio González (2006 a) — «se ponía en juego la condición vecinal, verdadero misterio de la política que se define por un hondo drama de hostilidad, pero de donde surge un sentimiento de comunidad repentino», revelando así «que lo inmediato de una carencia puede ser una abreviatura magnífica de solidaridad», y que ello «puede ilusionarnos nuevamente con conjurar el despotismo moral que, no hay que desconocerlo, siempre es el otro rostro de las muchedumbres comunitarias» (p. 71).

Hay un vasto compromiso con las asambleas populares que alumbraron —a la vez que prometieron— un existir-en-la-liberación. Y esto antes de que posteriores cristalizaciones partidarias, dirigenciales y comunicacionales de su energía emancipatoria *natura naturans* concentraran sus fuerzas de gubernamentalidad desde una nueva eticidad del poder *natura naturata*, pese a ser ejercido en nombre de las mayorías populares y su proyecto nacional. Legitimidad de origen que sin embargo no debía cancelar, ni siquiera en nombre de un nuevo frente comunitarista carismáticamente guiado, la memoria de su *praxis* conversacional horizontalmente directa, de cuño consejalista-deliberativo, cívico-vecinal y basista-pluralista. Acaso por esto Horacio González subraya (2006 a) la relevancia que rodeó el arco experiencial solidario y participativo que se fue dando cita en las asambleas populares, que a pesar de que se fueron debilitando paulatinamente, encarnaron el principio de *reunión común* en torno a problemas compartidos y abrieron un curso esencial a la pregunta por el origen de lo social, en tanto el saber de «que ellas existían tocaba oscuramente a las puertas de una existencia más libre» (p. 64).

La radicalidad igualitarista de esta experiencia democrática *emergente* —de su anuncio de *una existencia más libre*— deviene alegóricamente tabulación axiológica del propio kirchnerismo en su proyecto contra-hegemónico anti-neoliberal, del cual Horacio González fue uno de sus protagonistas intelectuales centrales. Su posición consejalista-federativa libertaria antes que nacional-popular estatalista —sobre el trasfondo valorativo, no meramente histórico, del acontecer libertario de la *democracia primitiva bajo las araucarias*—, implica en Horacio González arrojar una mirada esperanzada, pero reflexivamente cautelosa, frente al desenvolvimiento histórico del kirchnerismo en tanto movimiento antisistémico devenido republicanismo populista. Experiencia emancipatoria de masas, claro está, no valorada *Realpolitik* según su estabilización y concentración gubernativa posterior —en cuya mano de hierro con guante de seda anidaba quizá ya su debilidad persuasiva final—, sino desde su condición de posibilidad temporal en la *natalidad* que movilizaba el *momento de excepción* de la fase irruptiva de desobediencia civil y democracia directa originado en las cesuras epocales de 2001-2002. Horacio González intentó no privar al kirchnerismo de su aguijón libertario, de un lado, a la vez que, del otro lado, no dejó de advertirle, a las remanencias asamblearias —a sus últimos activismos ácratas y obreristas—, que estas requerían dar un paso más en su acción emancipatoria: el tránsito no normativista, sino *decisionista* a la *soberanía popular autonomista* —¿singularización argentina del Socialismo del siglo XXI?—, que involucraba a un Estado justo, requerido de reformas democratizadoras y participativas, acaso hasta *diluirse* (Bakunin, o mejor, Engels mediante) como centralismo del poder. En sus palabras, quienes «tenían expectativas de que el movimiento asambleario se convirtiera en la novedad absoluta que reabsorbiera todos los

poderes sociales y fundara en su grado cero una nueva democracia, consideraron al kirchnerismo como un advenimiento que obstaculizaba la espontaneidad social, sinónimo del retorno de la Argentina vieja, institucionalidad burguesa en ristre», mientras que otros —como él mismo—, «dispuestos a seguir la marcha kirchnerista, desearon que fuera la respuesta porosa de las instituciones a aquella creativa ebullición social», ya que al cabo se lo podía considerar «un movimiento invertebrado y ciego, otro hecho maldito del país burgués, de absoluto interés en cuando a exponer la carne viva de la sociedad aunque sin capacidad de reformularla por entero y generar un gobierno social, democrático, de características nuevas». Su postura — de raíz comunalista, federativa y antiimperialista— es que, ante el kirchnerismo irrupcional, era —dice (2011) — «necesario así que hubiera instituciones, en parte retomadas del ciclo anterior, embebidas ahora en la brisa de aire fresco del ciudadano asambleísta», pero reveladoras

de que se abría un espacio de creatividad política, que sin embargo no podía quedar en manos de los partidos de izquierda, sino de los hijos de los movimientos nacionales anteriores, renovados estos con distintos facsímiles expresivos, porque no evocativos de ciertos estilos de los partidos de izquierda. (p. 9)

Es que el asambleísmo inorgánico se halla a la izquierda de las izquierdas organizadas. Horacio González ha llegado a decir (2006 a) que si bien durante «el año 2002 se había cubierto la atmósfera de las voces efusivas que con gesto amplio y totalizador, estacionaban sus metáforas alrededor del fin de la ‘representación clásica’», lo decisivo es que esta atrevida concepción «cuestionaba el ideal de una historia con sentido autoatribuido», esto es, no la imponía una descripción teleoló-

gica vertical —«situación prerrevolucionaria» — al flujo de la temporalidad irrupcional y contingente, para en cambio «subrayar la inmediatez fáctica de cada situación», puesto que en su «potencialidad implícita ya se hallaban todas las nociones transformadoras necesarias de lo que ahora aparecía como revelación de las capacidades del presente, en una suerte de neo-comunitarismo situacionista que adquirió fuerte relevancia en esos días», suscitando así que «la aparición del *tertium datur*, el gobierno de Kirchner», afectara «más las estrategias de los partidos de izquierda que a los partisanos de las tesis del ‘poder constituyente’», en la medida en que las organizaciones de autocomprensión marxista ortodoxa o de corriente clasista-sindical «dependían de la crisis del estado», mientras «los segundos sostenían que esa crisis permitía construir libertades paralelas en sus vecindades». Por ello este intelectual anarco-funcionario reflexiona que el «estado podía rehacerse pero las formas emancipatorias creadas al costado de las instituciones siempre mantendrían abierta sus virtualidades» (p. 62).

¿Horacio González percibió en el acontecer asambleario y su lógica de devolución y recuperación el *emerger natalicio* de un *neocomunitarismo situacionista* impulsado, en su dialéctica anómala periférica, por los *partisanos constituyentes* de la Polis y la Politeia dispuesta a construir *libertades paralelas*? En cualquier caso, la *potencialidad implícita* del kirchnerismo irrupcional y antisistémico prometía una reestructuración socialista del Estado de abajo hacia arriba —esto es, incluyendo los partisanos consejalistas junto a los movimientos piqueteros de tradición obrerista, en un comienzo—, re-significado desde un *neo-comunitarismo situacionista*. Promesa en latencia que se enlaza con todas las *virtualidades irrupcionales* de la historia argentina. El kirchnerismo lo fue, a su manera, en su modo de aparición —si se me tolera la insistencia semántica e históri-

ca—*emergente*, bajo el proyecto utópico de constituir un Estado libertario.

Aura laica y colectiva de un *inicio* impensable sin la deliberación consejalista en las Plazas, azuzando éticas de la convicción emancipatoria y refundando pactos de la imaginación comunitaria. Pues la democracia primitiva bajo las araucarias *re-comienza* asambleariamente, a modo del consejalismo comunal, la moralidad primaria. Precisamente en *comprender* esto, ya como tradición moral, ya como desciframiento anticipatorio de latencias irrupcionales, radica una de las tareas centrales de una Hermenéutica Emergente que, con Roig, se deja guiar por la racionalidad utópico-regulativa del Principio-Esperanza, objetivado filosóficamente por Bloch pero recogido de las experiencias históricas de liberación social de la historia de la sociedad occidental. Irrupción de la esperanza como acción histórica.

Precisamente la noción de «irrupción» también ha sido decisiva en Roig. Que el enunciado martiano «*Viene el hombre natural indignado y fuerte y derriba la justicia acumulada en los libros*» se ofrece a una decodificación tropológica de intención normativa lo refiere Roig cuando propone (2002 a) que en «esta breve afirmación se encuentra resumida, a modo de epítome, la historia de la lucha de los pueblos latinoamericanos por su liberación», ejerciendo —y he aquí lo decisivo— «un poder de irrupción en medio de una sociedad opresora» (p. 223).

Frente al alegorema martiano del «hombre natural» como *poder de irrupción*, Roig propone la siguiente alegoresis hermenéutica. En primer lugar, *hombre natural* es una figuración que representa la contraposición entre ética del poder y moral de la protesta, entre el «mundo objetivo construido por los amos y un mundo de la subjetividad popular», en palabras de Roig. En segundo lugar, el maestro mendocino nos dice

que «constituye una diversidad de sectores humanos unidos por su condición de explotados y a la vez marginados», cuyos «símbolos, según nos lo presenta Martí, despiertan en todos nosotros la idea de una humanidad reprimida que se empina, a pesar de eso, en una actitud emergente». En tercer lugar —sigue enumerando Roig (2002 a)—, la «presencia de lo telúrico y lo sagrado en esta compleja red simbólica», semeja al *hombre natural* con «la figura de Antígona, ejemplo clásico de una moralidad enfrentada a una eticidad», empero, escenificando seres que por ser «capaces de irrupción, no son ‘naturales’ en el sentido con el que la cultura griega condenó a Antígona o la cultura europea de la modernidad condenó a nuestra América en el típico discurso opresor» (225-226). Y en cuarto lugar, el *hombre natural* «es quien simboliza ese nivel primario de moralidad desde el cual se pone en movimiento el proceso de formulación de la eticidad, es decir, de liberación» (p. 227).

Por cierto, esa *irrupción* (Rubinelli, 2020, p. 381) puede cobrar una forma insurgente. Condenar la vía armada de cambio social, o peor, cuestionar los fundamentos normativos del modelo insurgente —foquista, insurreccional, etc.— bajo la idea de un demonio que despertó a otro demonio (las dictaduras represoras) pierde de vista que precisamente la *insurgencia* es una forma de *emergencia*. Así lo prueba la experiencia nicaragüense. La «insurgencia —advierde Roig (2002 a)—, la insurgencia de ese pueblo hermano, Nicaragua, no es expresión de lo demoníaco, como no lo fue en su momento la insurgencia cubana o la chilena, a no ser que pretendamos satanizar con nuestro discurso derechos y reivindicaciones burlados de mil maneras por los que detentan el poder», pues antes bien, esa

insurgencia es, entre otras cosas, una búsqueda desesperada por alcanzar la constitución de una sociedad civil en la que im-

pere una eticidad distinta —la del que en aquellos años se llamó el ‘hombre nuevo’— una eticidad que permita el desarrollo pleno de la riqueza humana, de la riqueza que el ser humano en cuanto tal encierra y que da sentido a toda otra riqueza.

«Vivíamos» —enuncia Roig desde el Nosotros que encarna colectivamente el principio blochiano que explica las expectativas insurgentes— «una utopía organizada como una ‘esperanza racional’, que se ponía como exigencia lograr una concepción clara del objeto de esa esperanza» (p. 233).

Horacio González, por su parte, intenta retener la energía irrupcional del movimiento asambleario y del surgimiento —imprevisto, impensado— del kirchnerismo como el fulgurante *momento excepcional socialista-libertario* generado por la Crisis del 2001. Precisamente el otro enlace alegoremático de afinidad analógica más profundo entre Horacio González y Roig —hasta donde alcanzo a ver—, concierne a la fuerza referencial alegórica de la noción de «irrupción» en sus tres planos de codificación semántica pragmático-lingüística: ostensible o literal (consejalismo deliberativo), ilocucionario o performativo (liberador antisistémico) y tropológico o escatológico (profano-redentor). Comprender el comienzo *natura naturans* de *lo irrupcional* como crisis social, refundación política y existencia redimida. Esa hermenéutica de las emergencias no es un privilegio del filósofo o del ensayista, sino una necesidad pública de apertura a *nuevas gradaciones de libertad* en el marco, dramáticamente aporético, si no *trágicamente paradójal*, de la integración normativa secularizada y la existencia política comunitaria de nuestras sociedades periféricas que, está visto, aún no pueden conjurar su *destino nacional-popular* a la hora de afrontar la tensión entre *modernidad y democracia* (Serra, 2019).

Con la razón comunicativa, contra el eurocentrismo instrumental

¿Acaso la moral emergente puede re-comenzarse, *también*, desde una radicalización pragmático-lingüística que reemprenda *críticamente* —desde contextos periféricos poscoloniales investidos de una moralidad antiimperialista resemantizada (por ejemplo, en clave de la braudeliana-wallersteiniana teoría neocivilizatoria del Sistema-Mundo)—, decía, el camino que lleva de la Hermenéutica trascendental a una ética del discurso, y de esta a los destinos de la democracia deliberativa *directa-popular* en el marco de una modernización mundial republicano-federativamente orientada? Es cierto que las alusiones de Roig a los planteos pragmático-trascendentales (Apel) y pragmático-formales (Habermas) distan de acreditar una recepción detallada de los escritos de la «segunda generación» de la Escuela de Frankfurt. Al menos si se lo compara a Roig, como viene al caso, con los trabajos en esta línea de Dussel, en particular en sus diálogos con Apel. Lejos está semejante hecho, sin embargo, de mostrar —a diferencia de muchos intelectuales de izquierda— un rechazo emocional de Roig por la ética de la comunicación de Apel y Habermas. Al contrario, los escuetos y a veces elusivos envíos de Roig a estos dos filósofos frankfurtianos sugieren más bien que si sus antagonistas son los nihilistas posmodernistas, sus aliados europeos contemporáneos más próximos precisamene son Apel y Habermas. En eso Roig tampoco se confunde de adversario ni desperdicia su

«rearme categorial» en blancos erróneos. Esto explica que sus comentarios sobre la ética comunicativa se detengan más en problemas de construcción conceptual (los universales opresivos inadvertidos de la propia pragmática filosófica) que de fundamentos normativos (el contenido de universalidad que conduce de los invariantes lingüístico-antropológicos de la especie a los ideales utópico-regulativos de la promesa de autonomía y libertad de la modernidad occidental). Valga un ejemplo para este punto clave, cuando menos desde mi perspectiva. Refiriéndose a la filósofa española Adela Cortina, Roig observa irónicamente (2002 a), al principio, pero con llana franqueza al final, su coincidencia de base con las moralidades de justificación lingüístico-procedimental, al admitir efectivamente la presencia de «aspectos que sin discusión hacen valioso, no por germano precisamente, el intento de la ‘ética comunicativa’», pues en esta «es meritorio el intento de desentrañar una racionalidad ‘que niega legitimidad a cualquier forma de dictadura’ y que tiene como meta la construcción de una ‘democracia participativa’» (p. 108).

¿Podría ser más claro el maestro mendocino respecto a retener el *sentido igualitario, participativo y anti-autoritario* de las pragmáticas comunicativas de Apel y Habermas? ¿Acaso a ciertos intelectuales de autocomprensión marxista, en el fondo de su conciencia, los descoloca e irrita un modelo participativo de deliberación pública que, prescindiendo de jefaturas, jerarquías y burocracias —ante las que algunos abrigan inconfesables designios de ambición personal—, niega la legitimidad de *cualquier forma de dictadura*? Precisamente este es el punto: la exigencia de construcción de un paradigma lingüístico de *democracia directa*. ¿Qué problemas presenta hoy dicha construcción, que es a la vez una tarea de la filosofía antropológico-social y una misión de la *praxis* históricamente asequible?

En cualquier caso y más allá de potenciales respuestas, Roig entabla ante la ética comunicativa no una inhabilitación ideológica a cuenta de la lucha de clases o de una etnicidad vulnerada, sino más bien una objeción contextualista o rectificación historicista, teniendo en cuenta su concepción ontológica de fondo, que es a la vez la punta de un ovillo teórico que acaso también llamara a desmadejar a futuras lecturas, siempre que de la otra punta se retorne a la primacía del ente humano concreto. Es que según Roig (2002 a), «las ‘comunidades de comunicación’ no dejan de ser un producto de época y difícilmente se las podría equiparar al accionar de nuestros sectores sociales ‘emergentes’», lo cual no quiere decir que debe interponerse «una suerte de incomunicación de tipo culturalista, sino a poner de manifiesto que una posible recepción de esta nueva filosofía moral, será importante para nosotros», claro, «siempre que nos ayude a repensarnos a nosotros mismos en cuanto sujetos surgidos de una realidad socio-histórica específica que ha generado respuestas éticas desde las cuales únicamente se la podrá recibir de modo creador» (p. 109).

¿Hay en estas palabras de Roig la insinuación de una de las posibles vías de prosecución renovadora de la moral de la emergencia, ahora en clave de fundamentación antropológico-dialéctica y pragmático-trascendental? ¿Sería este el camino más adecuado para continuar la moral de la emergencia hermenéuticamente redesignada? ¿Reconducción/retorno de la pragmática formal analítica a la Hermenéutica trascendental humanista? Y lo más importante. ¿No sería la *moral de la emergencia latinoamericana* una de las sendas de reconfiguración creadora más prometedoras de las filosofías éticas de la comunicación? Como podemos comprobar, en principio es el filósofo antropológico Roig quien sugiere, con todas las reservas del caso, la pertinencia de una *recepción*, desde la mo-

ral *emergente*, de la ética comunicativa de Apel-Habermas. La superposición, a lo largo de sus escritos de mediados de los ochenta en adelante, de envíos alegóricos que Roig disemina entre una multiplicidad de consideraciones laterales y advertencias *hermenéutico-lingüísticas* —*recibir de modo creador, no hay influencia, sino confluencia*, etc.— autorizan a sospechar, sin embargo, que él mismo estaba embarcado en semejante empresa: releer la pragmática (Maliandi, 2009, p. 772) de la ética del discurso trascendentalmente transformada en clave «emergente». Puesto que no debemos perder de vista que la propia moral de la protesta constituye desde su misma concepción una *praxis* discursiva (Biagini, 2020, p. 422). ¿Esto quiere decir que Roig nos invita —tan sutilmente como era capaz— a encarar una renovación y reorientación, o siquiera una relectura latinoamericanista de la propia Teoría Crítica, aun desde sus mismos orígenes histórico-conceptuales bajo el lema locativo «Escuela de Frankfurt»? ¿Es esta una de las tareas que deparara el legado de Roig a la próxima generación de pensadores y pensadoras locales? ¿Sería lícito hablar de una «Escuela de Mendoza» —cuyo canon viene dado por la obra fundadora de Roig y por los aportes de la mayoría de sus discípulas y discípulos (Ramaglia, 2021) que amplían o ahondan su huella (residan o no en la región)—, decía, el colectivo intelectual sudamericano más motivado geo-epistemológicamente para entablar un diálogo crítico y singularizado Sur-Norte con el legado clásico y contemporáneo de la «Escuela de Frankfurt», en vez de acreditar una mera recepción profesional deslocalizada —todo lo eruditamente irreprochable que se quiera— de la obra de sus miembros?

Es al amparo de estas afirmaciones y deslindes como debe interpretarse el rumbo que dejó marcado Roig —un sendero de pistas que se superponen y entrecruzan— a partir del cual

proseguir un vasto y complejo programa de investigación filosófica y social —y acaso aun no tan larvadamente, teológica—, crucial para medir las posibilidades teóricas futuras de la propia Antropología de la Emergencia en tanto deriva interna de la Filosofía de la Liberación. En verdad, el desafío posee una doble dimensión: *a)* como refiguración de un modelo de pensar creadoramente antropofágico, y *b)* como rearticulación de conceptos que se dirigen a la ciudad de los hombres en sus capacidades de invención de nuevas formas de con-vivir (Vermeren, 2020, p. 102). ¿La Moral Emergente, no analíticamente disecada, sino argumentativamente *re-nacida* (Paladines, 2020, p. 221), podría a su vez proseguirse como una *teoría crítica sureadora* de la modernización periférica de intención radicalmente *democrático-popular*? Si esta prosecución se autocomprende desde la Hermenéutica filosófica o no, ciertamente es un tema menor frente a la cuestión de si se seguirá autocomprendiendo como un *filosofar liberador*. Un latinoamericanismo filosófico que ha de seguir orbitando en torno a su máxima conquista axiológica: la endiádis libertad/liberación en tanto promesa emancipatoria de la modernidad inacabada en el Sur periférico.

A propósito de esto último, permítaseme una breve digresión. En la modernidad latinoamericana, la racionalidad es un instrumento de *liberación*, si damos crédito a las enseñanzas de un Aníbal Quijano. He ahí su *promesa libertaria*. Y en ello estriba su diferencia fundamental con respecto a la lógica de la «modernización». La *modernidad* —podría decirse a partir de esta hipótesis sociológica latinoamericanista— es una estructura *práctico-normativa* de la conciencia cognoscente; la *modernización*, solo una dinámica social adaptativa, ligada a un conjunto de imperativos sistémicos. En palabras de Aníbal Quijano (2014 [1988]), cuando desde la segunda posguerra se

ejerció la presión modernizadora sobre América Latina, lo hacía desde

una racionalidad despejada de toda conexión con las promesas primigenias de la modernidad, ya del todo poseída únicamente de las urgencias del capital, de la productividad, de la eficacia de los medios para fines impuestos por el capital y el imperio.

Y es ese estrechamiento sistémico lo que «reforzó, en amplios sectores de América Latina, la tramposa quimera de la modernidad sin revolución». Pero para el sociólogo peruano, el problema «es que los profetas de la 'postmodernidad' y de la antimodernidad no solamente nos invitan a celebrar los funerales de las promesas liberadoras de la razón histórica y de su específica modernidad, sino principalmente a no volver a plantearnos las cuestiones implicadas en esa modernidad», o sea, «a no volver a la lucha por la liberación de la sociedad contra el poder, y aceptar en adelante únicamente la lógica de la tecnología y el discurso del poder», cuando en verdad, bajo

el humo de ese debate, no es posible no percibir el peculiar aliento de las mismas fuerzas, que después de la crisis que llevó a la Primera Guerra Mundial, se organizaron para asaltar y tratar de destruir hasta la simiente de toda utopía de equidad, de solidaridad y de libertad. (pp. 713-714)

Frente a este núcleo normativo propio de los reclamos emancipatorios de la modernidad periférica, es notoria la concordancia entre la perspectiva *liberacionista* de Roig y la de Quijano. No son latinoamericanos antimodernos. Sí latinoamericanos *periférico*-modernos. No consienten aniquilar

el concepto mismo de modernidad en su proyecto emancipatorio universalista junto a la denuncia de sus consecuencias perversas de racionalidad instrumental. Roig y Quijano son intelectuales periféricos que perseveran en el legado de la Razon humanista de la modernidad en el Sur, en cuanto promesa emancipatoria de justicia, solidaridad y libertad. Sin duda esta reafirmación del legado emancipatorio de la modernidad occidental más allá de sus dispositivos de colonización sistémica ha de despertar numerosos y airados rechazos en el seno, fundamentalmente, de las posiciones neoindigenistas y decoloniales, cada vez más en boga, que hacen de sus posiciones contextualistas una incesante prédica de denuncia moral. Sin embargo, aquí quisiera —como un razonamiento complementario al universalismo situado de Roig— reafirmar esa lectura positiva de la modernidad occidental periférica, visitando un instante más algunos escritos de Quijano acordes con el espíritu del maestro mendocino.

Debería tal vez llamarnos la atención cierta actitud incriminadora que es más un estado anímico que un constructo argumentativo: la impugnación en bloque, indiferenciada, cerrada y excluyente de la modernidad-mundo. Pero este rechazo emocionalmente fundado —y aun justificado— precisamente es un efecto invertido de la voluntad modernizadora —más que de sus resultados— en su ruta de expansión hegemónica holísticamente eurocentrada. Ese estado de indignación y ofensa, no pocas veces intolerante y agresivo ante el más mínimo matiz de disidencia interna, pese a la empatía que pueda suscitar cuando encarna las múltiples voces soterradas de las etnias vencidas y exterminadas por la colonización europea, sin embargo, ensombrece y anula justamente la *diferencia* latinoamericana en el despliegue mundial de la Modernidad originalmente imperial. Atento a las tentaciones esencialistas

que acechan a la crítica antimoderna, Quijano advierte (2014) que ante la crisis actual de la «modernidad euro-norteamericana, tiende ahora a extenderse y a imponerse no solamente el desalojo final de la razón histórica en ventaja de la razón instrumental, sino también una suerte de culturalismo», cuyo «reclamo central es el rechazo de toda la modernidad, incluida por lo tanto la propia racionalidad liberadora, y el regreso de los elementos propios de cada cultura como los exclusivos criterios legitimadores de las prácticas sociales y de sus instituciones». Se comprende, en efecto, que si

la modernidad euro-norteamericana —hay que insistir en su racionalidad instrumental— ha sido parte del colonialismo y del imperialismo, que no solamente explotan el trabajo de los pueblos, sino que desprecian y destruyen, si pueden, sus culturas, en muchos ámbitos tiene atractivo hasta el simple rechazo de toda la modernidad y de toda racionalidad,

Empero, ello «no tiene que impedir la visión de los contrabandos posibles y reales que, bajo ese atractivo manto, tratan de hacer pasar los dominadores de todas partes, para preservar el poder contra las crecientes presiones hacia la liberación de la sociedad» (p. 721).

Como vemos, el *antimodernismo culturalista* posee un inadvertido componente imperialista y reaccionario —tal la denuncia de Quijano—, pues junto a la impugnación integral de la modernidad se niega toda *racionalidad liberadora periféricamente proyectada*. ¿Cómo colocarse críticamente ante el «proyecto inacabado» de la modernidad occidental sin abstraer violentamente sus patologías sistémicas y a la vez no resignar su contenido utópico-racional, entonces? La respuesta del sociólogo peruano nos conduce al nudo vital de su propia teoría

de América Latina, atinente a una *reconfiguración contextual* del propio potencial humanizador de la racionalidad moderna (con lo que el antihumanismo posmoderno también hace juego con el antimodernismo culturalista). En efecto —explica el sociólogo peruano (2014 [1988])—, dado que en

el caso de América Latina, no es necesario insistir en el hecho conocido de que el redescubrimiento de la racionalidad específica de las culturas dominadas, ha implicado también el redescubrimiento de los mismos elementos, que revelados al imaginario europeo desde fines del siglo xv, dieron comienzo a la utopía de la modernidad liberadora,

No «es, pues, como parte de un artificial culturalismo que vuelve al primer plano en América Latina el debate sobre las relaciones entre su propia herencia cultural y las necesidades de una nueva racionalidad histórica», ya que es

principalmente por la virtud de las experiencias sociales de vastas colectividades, que los elementos de esa herencia cultural pueden ser reconocidos, comienzan a ser reconocidos, como portadores de un sentido histórico opuesto por igual al imperio de la razón instrumental y a un culturalismo oscurantista,

En tanto

las prácticas sociales constituidas con la trama de la reciprocidad, de la equidad, de la solidaridad, de la libertad individual, de la democracia cotidiana, han probado contra muy adversos factores su aptitud para ser parte de los nuevos tejidos de una racionalidad liberadora. (p. 722)

Ante la falsa opción entre racionalismo instrumental y antimodernismo culturalista, Quijano —con sentido analógico— propone una tercera alternativa, consistente en la reformulación *latinoamericanista* de la racionalidad moderna. Una *modernidad periférica*, cabe insistir, concebida en términos de una racionalidad *liberadora*. Y en ello tercia de nuevo la diferencia entre «modernidad» y «modernización». Si bien la crisis de la cultura dominante modernizadora, liberal-burguesa, sometida «al imperio de la razón instrumental», —sigue diciendo el sociólogo peruano (2014)— «viene con la emergencia de los dominados al primer plano de esta contienda», no se desprende de ello «que la herencia cultural global de América Latina, o la que producen y habitan los dominados, proviene únicamente de las ancestrales fuentes precoloniales». En consecuencia —prosigue explicando Quijano—, lo que hay que captar de este proceso es que este

confluye con las corrientes de la cultura europea y euronorteamericana, que no cesan de fluir hacia nosotros, pero a las cuales nuestra previa herencia trata, sin cesar también, de separarlas, de liberarlas en realidad, de las arenas de la mera razón de poder.

Más todavía, «recientes veneros desde el Asia, siguen contribuyendo a enriquecer, a hacer compleja, diversa, heterogénea, rica, esa múltiple herencia», que «no es, por eso, ni débil, ni susceptible de ser entubada en la sola razón instrumental». Esto explica que si la «peculiar tensión del pensamiento latinoamericano, está hecha de toda esa compleja herencia», no es preciso, entonces, «confundir el rechazo al eurocentrismo en la cultura y a la lógica instrumental del capital y del imperialismo euro-norteamericano o de otros, con algún oscurantista

reclamo de rechazar o de abandonar las primigenias promesas liberadoras de la modernidad», pues se requiere afirmar,

ante todo, la desacralización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales; del prejuicio y del mito fundado en aquel; libertad de pensar y de conocer; de dudar y de preguntar; de expresar y de comunicar; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas.

Ya que, si todo ello no se originó en Europa, ni «todo fue, tampoco, cumplido o siquiera respetado», en cambio sí que fue con Europa «que todo eso viajó hacia América Latina» (pp. 723-724).

Una pista más respecto a las huellas alegóricas de Frankfurt en Mendoza (Contardi, 2012, p. 38). Sugerí recién que Roig se sitúa ante la construcción de las éticas comunicativas, se diría, reponiendo el legado del espíritu fundador de la Escuela de Frankfurt (en los nombres de Horkheimer y Adorno y especialmente de Marcuse, se sabe, este último, muy leído por la «generación irruptora» de la Filosofía de la Liberación). Esto en general. Pero en particular, creo que Roig se posiciona estratégicamente frente a las primeras obras de Apel y Habermas (la *antropología de los intereses del conocimiento*, de la que Dussel y Carlos Cullen, pero también Osvaldo Ardiles fueron receptores tempranos desde la Filosofía Latinoamericana de la Liberación). Ya no puedo seguir aquí la hilacha de pelusa de esta hipótesis. Eso sí, no quiero dejar de subrayar que esta impronta frankfurtiana de «segunda generación» opera en Roig —no tan sordamente, al cabo— más en la alegoresis de desciframiento que en los alegoremas locucionarios. Lo que implica

tornar plausible que el maestro mendocino, indirectamente a través del llamado Círculo de Bajtín y de Ricoeur —esto es, reteniendo el momento de crítica ideológica de su materialismo semántico pragmáticamente informado—, propicia un reforzamiento, a la vez, del momento *hermenéutico* de la Teoría Crítica. Dato decisivo en los jóvenes Apel y Habermas y en su lector Ricoeur. Y aspecto crucial, dada su reconducción a la operatividad metodológica, del propio *modelo de lectura crítica* de la Moral Emergente tramada por Roig.

Esto de un lado. Del otro lado, Roig estimula la reafirmación antropológica de la proyección utópico-regulativa de una «condición ideal de trabajo», que *retiene* y *traspone* —antes que abstrae y elimina— la «situación ideal de diálogo». ¿El alegorema voloshiniano habilita una alegoresis frankfurtiana? ¿Acaso la ética discursiva de Apel y Habermas —conviviendo con los lejanos y exóticos ecos ideológicamente estremecedores de Astrada y De Anquín— no trasuntan la textualidad roigiana como otro de sus *discursos referidos*? ¿Sería la propia Escuela de Frankfurt el lema referido bajo la misión, enunciada por Roig, de que la Filosofía Latinoamericana se plasme al fin como una *Teoría crítica de la Historia*? ¿No conlleva un tenaz gesto de autonomía teórica —y por cierto de independencia terminológica— por parte de Roig, el llamado a renovar dialécticamente la Filosofía de la Historia en el mismo momento en que gran parte de la obra de Habermas —y en menor medida, de Apel— puede comprenderse precisamente como una ardua y vasta despedida de toda «teoría de la historia»? ¿La productividad de la herencia de Roig se jugaría, en consecuencia, menos en el plano historiográfico-documental del latinoamericanismo intelectual —tal su registro canónico hasta el presente— que a nivel de una reconsideración meta-crítica de la Filosofía de la Historia en términos de Pensamiento Periférico del Sur?

Retomo el hilo de lana. Según todo parece indicar, Roig se muestra menos interesado en el «socialismo lógico» inherente a los problemas de justificación procedimental de las condiciones ideales contrafácticas de la argumentación racional, que por restituir la potencia crítica de su *arte interpretativo decodificador* desde la polifonía referida de la textualidad latinoamericana conforme a su *regreso productivo en el presente*. Como lector situado en la *hermenéutica crítica latinoamericanista*, Roig manifiesta que si la «ética del discurso» se apoya en la racionalidad «desde el punto de vista del acto comunicativo para formular un principio ético», en cambio, «las investigaciones y formulaciones de la ‘moral de la emergencia’ apuntan a la reconstrucción del mundo de voces que todo discurso nos transmite en cuanto integra un ‘universo discursivo’ del cual es ineludiblemente expresión», permitiendo, desde Volóshinov, «poner al descubierto la conflictividad social y mostrar el juego de ‘alusión-elusión’ con el que se organizan los discursos hegemónicos». Una vez más pronunciándose como el marxista latinoamericano que nunca defecionó de sus arraigadas convicciones revolucionarias de fondo —punto susceptible, en un admirador quijotesco del Che Guevara, también respecto a los giros socialdemócratas de Apel y Habermas, presumiblemente—, Roig concluye (2002 a) que la «‘teoría crítica’ y junto con ella, la de las ideologías, constituyen parte ineludible de este instrumental ideológico», pues ya «José Martí en ‘Nuestra América’ nos había hablado de la importancia de la ‘lectura crítica’, en la medida en que ‘la crítica es salud’» (p. 120).

¿Cómo reconducir el método rector de la *lectura crítica emergente* a la reconstrucción de los potenciales liberadores de la Razón comunicativa? ¿Esta labor de la *teoría crítica latinoamericanista* implicaría una revisión de las éticas del discurso de Apel y Habermas, ampliando la pragmática trascendental

transformada y la teoría de la acción comunicativa desde la filosofía antropológica de la acción proporcionada por Hannah Arendt, y aun, por un retorno en clave latinoamericanista a los escritos antropológicos juveniles de los propios Apel y Habermas? ¿Acaso esa reformulación comenzaría por el léxico emergente afín al *criticismo renovado* que nos convocara a practicar Horacio González?

Ciertamente, los interrogantes proliferan ante nuestros ojos lectores. ¿La justificación del ideal roigiano-gonzaleano de democracia consejalista directa no requeriría, asimismo, entablar un *diálogo crítico* con las teorías aledañas de Ernesto Laclau y (de una vez por todas y a fondo, del propio Dussel) en torno al nacional-*populismo* entendido como modalidad experiencial de la democracia radical en contextos poscoloniales periférico-dependientes? ¿Podemos aspirar a construir —con modestia debido a nuestras limitadas capacidades, pero sin inhibiciones ante las aspiraciones genuinas de avanzar en el saber— la senda que conduzca de la Teoría Crítica eurocentrada a una Teoría de la Liberación Latinoamericanista (cuyo glosario liminar Roig sospechó, decíamos, en la consigna «Teoría crítica de la Historia») fundada en las políticas del filosofar ⁸,

8 Horacio Cerutti Guldberg estima (2008) que en América Latina todavía no «disponemos de una teoría de la liberación, aun cuando la demanda por una tal teoría sea reiterada», en tanto «el planteo del umbral irreversible de la dominación, después del cual ya no quedaría ninguna oportunidad para romper las cadenas opresivas, cuanto el planteamiento mismo de la carencia o insuficiencia de las argumentaciones disponibles para elaborar una teoría de la liberación, constituyen también y fundamentalmente, problemas teóricos» (p. 135). Con la expresión «políticas del filosofar nuestroamericano», Horacio Cerutti Guldberg enuncia (2011), por un lado, la «idea (¿hipótesis?-¿tesis?) de que a la filosofía le es inherente una dimensión política», y por el otro, la connotación utópica de que el neologismo «nuestroamericano»,

pero cuyas textualidades alegóricas *todavía* se elaboren al modo de esas «tramas veteadas en collage» que nos han legado Roig y Horacio González? ¿Acaso el primer acto teóricamente emancipatorio (Interés de la Razón) reside en proseguir y reconfigurar el modelo de esas hermenéuticas de la recepción periférica que devoran gozosamente los textos occidentales, con el objeto de metabolizarlos en forma de *tramas efectualmente veteadas de collages alegórico-funcionales*?

Con independencia de la validez de estos interrogantes fácilmente sustituibles por otras inquietudes autorales, opciones políticas y decisiones terminológicas, aquí apenas sugiero un canon preliminar con que formar un *corpus* textual de la discusión geo-epistemológica Norte-Sur y Sur-Sur. Puedo equivocarme, claro, pero juzgo insoslayables, en ese *corpus* de partida —puramente inicial en su voluntad de *recomienzo*—, a ser re-apropiado y re-figurado, devorado y metabolizado, un canon periférico de mínima, no de máxima. En este caso, compuesto por los legados de Roig (y antes, de Astrada, Fernando Ortiz, Ángel Rama y Darcy Ribeiro), junto a Horacio González, Aníbal Quijano, Ernesto Laclau, y desde ya al propio Dussel, puesto que, aun en medio de todas sus notorias diferencias, resultan contiguos en categorías conceptuales, zonas culturales y —fundamentalmente— dramas históricos compartidos en sus solidaridades con las luchas de liberación nacional y continental. Y, en fin —si no olvidamos socialistas ilustrados como Rodolfo Mondolfo, José Luis Romero, Ginero Germani, Delfina Varela Domínguez y Oscar Terán— compañeros controvertidamente fraternos ante la *endemoniada modernización*

tomado del nombre «Nuestramérica», se refiere al «sentido que le diera en su oportunidad José Martí a esta América que todavía no es nuestra y debiera serlo en su plenitud» (p. 49).

periférica. Al cabo, todos ellos, braceando aún en el río de tragedia que se cobrara con tantas vidas el proyecto de la democratización socialmente progresiva en América Latina. Pensando y actuando en función de los desafíos de su resolución en términos de hegemonías nacional-populistas y formas de liberativas radicales de participación ciudadana. Ni cabe mencionar siquiera que las herencias de Gramsci y Hannah Arendt y desde ya, siempre Benjamin, son obsesiones reflexivas de una generación completa de pensadores y pensadoras locales en el presente, muy por encima del interés que pueden despertarles Apel y Habermas, ya que las agujas imantadas de nuestras brújulas intelectuales académicamente imperantes todavía apuntan más hacia las energías cognitivas norteadoras que a las poéticas eidéticas sureadoras. De ahí que Gramsci y Hannah Arendt, o una y otra vez Derrida y Foucault, seguirán siendo nombres no menos revisitados —en lo personal me inclino por la filósofa judía, pero eso no interesa— en los próximos estados de la discusión intelectual y política local y regional. La lista puede ampliarse, no menos obviamente, con las figuras —limitándonos a la tradición frankfurtiana—, como mínimo, de Axel Honneth, Christoph Menke y Judith Butler, como ya también se viene haciendo expertamente —pero perderíamos mucho, demasiado quizá, si nos limitáramos a tramitar institucionalmente agendas de discusión académica mientras una nación como la Argentina se empecina obcecadamente en brindar a la modernidad-mundo lecciones de autodisolución civilizatoria—. Y de ahí hacia atrás y hacia adelante. Juntos y a la par. ¿Solo un canon demasiado previsible para repensar las *tareas mínimas* posibles de una venidera *Teoría de la Liberación Latinoamericana* que siga extrayendo de su *descentramiento asincrónico* la *fuerza referencial alegórica* de redención laica que, acaso, la secularización occidental le destina en su

última chance civilizatoria de antropogénesis humanizadora?
¿Emancipación promesante que, al caer por acá, bajo la Cruz
del Sur, aún se empeña conativamente en revestirse de *textua-
lidades veteadas por tramas en collage de actos de lectura situada
y dramas de escritura emergentes?*

Leyendo entre buzos y pescadores. Rompiente receptora y deglución textual: una hipótesis figurativa

...las diversas y sucesivas
mundializaciones parecieran producirse
en corrientes, como en los océanos...
(Roig, 2002 b, p. 265)

...lo que sumerge contiene lo ascendente...
(Bloch, 2004, p. 203)

I

Una Hermenéutica Emergente del Sur —contenida en el modelo de *lecto-escritura crítica y autonomista* del humanismo radical preconizado por Roig y Horacio González—, también es aquella que comprende que una ética de la recepción y reinterpretación de las culturas altas —o imperialmente centrales—, contextualizadas en función de la transformación moral e intelectual de culturas periféricas, puede hibridar su ética de izquierda con epistemologías conservadoras⁹. Precisamente y

9 Horacio González (2011) advierte que «la literatura entendida como un juego límite con los símbolos de la vida y el lenguaje», permitió amasar «una herencia autónoma que demasiadas veces, cuando se trata de agitar

en un comienzo, por inspiración de la Hermenéutica filosófica europea «continental», *grosso modo*, de Hans-Geor Gadamer a Gianni Vattino. Pero fundamentalmente por ciertas metáforas de las filosofías conservadoras locales, también circulantes en versiones progresistas.

La alegoría oceánica que tomamos del epígrafe de Roig se presta a variaciones representacionales concurrentes. De izquierda a derecha. Y de derecha a izquierda. Un filósofo católico antimoderno, el cordobés Alberto Caturelli, introdujo una figuración marítima para representar simbólicamente (pero en él es un alegorema literal) la condición receptora-periférica de la cultura argentina y latinoamericana como la continuidad, pese a todo, re-fundacional, de un vasto espejo oceánico, compartido en común con las penínsulas Sudeuropeas, a su vez correas transmisoras del legado grecolatino. La *originariedad*

las grandes metáforas de la existencia, hay que buscarlas en el gran universo de los conservadores, decadentistas o simbolistas», lo cual implica arriesgar una relectura de los dilemas a los que se vio sometido Lukács en la Europa de entreguerras, «respecto a la interpretación del romanticismo, el sueño surrealista, las literaturas profetizantes, los tonos demoníacos o utópicos, en fin, los artificios del ensayismo como forma literaria asemejable al destino general de la lengua, puede ser útil», ya que cuando «recibió numerosas críticas por estas posiciones juveniles, imaginó unas disculpas que hoy parecen resumir todo lo que sabemos respecto al escritor y los sistemas políticos», eximiéndose «de los cuestionamientos diciendo que en aquel momento juvenil era una persona 'con una ética de izquierda y con una epistemología conservadora'» (p. 205). Nuestro ensayista estima «que a través de una afirmación que tenía una fuerte carga de insinuaciones en las entrelíneas» —pues quizá así sostenía que «esa consigna era al fin un método válido para reincorporar hacia la izquierda los contenidos espirituales del gran conservadurismo», en el fondo «estaba elaborando una ética de la recepción y reinterpretación de culturas altas al seno de la transformación moral e intelectual» (p. 205).

americana, según la hipótesis geocultural de Alberto Caturelli, supone que el Atlántico es un *nuevo Mediterráneo*, pues a través de la España católica nos llega Grecia pasando por Italia (según la tripartición occidentalista: mundo clásico, mundo medieval y mundo moderno)¹⁰. ¿Sería pertinente hallar una metáfora oceánica —como lo sugiriera el propio Roig— para tematizar simbólicamente los procesos de recepción periférica transculturante a través de las sucesivas oleadas mundializadoras que experimenta nuestra comarca cultural?

Quizá habría que configurar, aunque sea hipotéticamente, una interpretación figurativa del tipo de la sugerida por Horacio Cerutti Guldberg respecto a descifrar las formas de alegoresis y en general tropológicas al interior del propio discurso filosófico latinoamericanista. En efecto, Horacio Cerutti Guldberg ha señalado (2007) que si bien el «discurso filosófico, que es discurso de la univocidad, no puede pretender enunciarse por medio de símiles, metáforas, emblemas cifrados, matrices semióticas», no obstante, no es menos cierto que «la

10 Alberto Caturelli plantea (1993) que la «Argentina, la *terra argentea* de los mapas antiguos, geográfica y culturalmente se comporta como una gran península que termina y cierra el océano Atlántico, el nuevo Mar Mediterráneo desde que España se aventurara en la gran epopeya americana», de modo que, heredera «de la cultura mediterránea, mira al Atlántico que es, en cuanto mar, nuevo vehículo de la historia y de la cultura, a diferencia del Pacífico que se extiende como un inmenso vacío» (p. 11). Así, los siglos XVII, XVIII y XIX, «para la historia cultural del Río de La Plata y de Córdoba en particular, demuestran en su propio dinamismo que el Mediterráneo —con sus tres clásicas penínsulas Grecia, Italia y España— fue tránsito y hogar de la cultura occidental», igualmente «y gracias a España, el Atlántico viene a comportarse como un nuevo Mediterráneo por donde llega el espíritu de occidente y fecunda la originariedad de América, abriéndose en ella la posibilidad de una originariedad nueva» (p. 11).

filosofía latinoamericanista se atreve a plantear que es desde el seno de la polisemia desde donde puede surgir la univocidad», pues sucede que «es solo desde ese seno simbólico, mítico, inconsciente, desde donde puede alumbrar el *logos*» (p. 41).

Hay que decir que Horacio Cerutti Guldberg da un paso más en esta consideración, cuando admite que, pese a que la univocidad es necesaria como objetivo o concepto límite de cumplimiento de la comunicación intersubjetiva, ello no puede permitirse si se trata de un discurso monológico. Se trata, antes bien —asevera (2007)— de aceptar «la pluralidad de voces», pues *polisémica* «es la sustancia de la que se compone el imaginario social: plena de símbolos». Según este filósofo de origen mendocino, es

el lenguaje del símbolo el que está en juego cuando pretendemos examinar la situación espiritual de la época y nos enfrentamos a una disyuntiva: o bien captamos su *modus operandi* y nos los apropiamos o bien ese lenguaje habla por nosotros para decir lo que no queremos. (p. 41)

Para que el lenguaje de la Hermenéutica filosófica europeo-continental no hable abstracta y unilateralmente por nosotros —*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, por ejemplo, como noción autosuficiente que flota en el aire—, es que podemos apelar *todavía*, tan alegórica como canónicamente en su afán apropiador, a los tropos topológicos de Calibán y de la *antropofagia* para reconfigurar, desde una *hermenéutica transculturadora*, la gramática fagocitadora que trasunta su marco categorial sureador y emergente. Permítaseme una última digresión argumental, a guisa de rodeo final.

Como confirmación de la perspectiva antes delineada con respecto a los procesos de recepción periférica activa, parti-

cipante, Carlos Jáuregui da cuenta de la matriz interpretativa «calibanista» como una metamorfosis plural de significantes y figuraciones articuladas en un *bricolage*, precisamente, considerándola como una fase posterior, a la vez que superadora, respecto de la hipótesis de las formas culturales inorgánicamente yuxtapuestas. En un registro propio de los estudios culturales poscoloniales, este autor explica que, pese a que la palabra *caníbal* es una deformación de un vocablo indígena usado por primera vez en una lengua europea a raíz del Descubrimiento, en su significación colonial concurre el archivo clásico sobre la otredad, la teratología medieval, compendios y catálogos de saber del Renacimiento, historias populares sobre brujas y judíos, relatos de viajeros, y los miedos y ansiedades de la Edad Media tardía. Pero, en todo ello —manifiesta el autor (2005)—, lo «primero que sucede es la superposición de un sistema gnoseológico, teológico y cultural a la realidad americana; y luego, rápidamente, ese imaginario se ajusta a las condiciones de una empresa moderna como es la de la Conquista», de manera tal que la «escena caníbal será el *bricolage* de varios tropos e imágenes del archivo previo en relación con experiencias que no solo son ya modernas, sino que inauguran la Modernidad» (p. 24).

En el planteo del crítico de Carlos Jáuregui ocupan un puesto central, además del movimiento *arielista*, el movimiento *antropofágico* brasileño y la aparición del ensayo *Calibán* de Roberto Fernández Retamar. Son hitos textuales que le permiten medir el alcance de la transfiguración cultural periférica operada sobre los «originales» euro-occidentales. Desde esta óptica del problema, la reconstrucción histórico-cultural de Carlos Jáuregui apunta a reconstituir genealógicamente el haz de valencias semánticas que modulan las distintas inflexiones estéticas del tropo caníbal. Mues-

tra de qué modo, entre los desarrollos del *arielismo* de principios del xx y el *calibanismo* contracolonial del Caribe de la segunda mitad del siglo hay diversas instancias y apropiaciones del tropo caníbal, entre las que se cuenta, a finales de los años veinte en el Brasil, la del grupo Antropofagia, formado alrededor del Manifiesto Antropófago (1928) de Oswald de Andrade y de la *Revista de Antropofagia* (1928-1929). Así, antropofagia, en un espíritu vanguardista de escándalo, carnalización y ruptura, designa una figuración que revierte las figuraciones imaginarias y la representación geocultural del Brasil, y resignifica incluso la tropología colonial. El modelo antropofágico (*an-tropo-fágico*, podría subrayarse lúdicamente rompiendo el lexema de origen griego «anthropos») declara una ruptura con la tradición literaria indianista, cancela el debate vanguardista sobre la *brasilidade* versus las influencias estéticas europeas, y hace del canibalismo un tropo modélico de apropiación cultural. Carlos Jáuregui explica que, aunque estas torsiones semánticas funcionan ya en el paradigma arielista de la alta cultura y de las bellas artes, la crítica ha visto en ellas un intento de descolonización *cultural* y descentramiento de la autoridad del *occidentalismo*. No obstante, el crítico aclara que la idea de la antropofagia, si bien alude al pasado colonial, en cambio su retrospección no apunta al pasado sino como recurso retórico (esto es, alegórico). Oswald de Andrade, en tal sentido, no adelanta una crítica postcolonial, sino a lo sumo anticolonialista. Para él y sus camaradas, se trata de redefinir la *brasilidade* por medio del acto de consumir y deglutir bienes simbólicos. Este movimiento respondía así a la preocupación de definir la cultura nacional en medio de las fuerzas centrífugas de la modernización, y frente al nacionalismo xenófobo y el «cerramiento de los puertos» culturales. De ahí que, en vez de rechazar la cultura y las tenden-

cias artísticas europeas por extrañas, Oswald de Andrade proponga devorarlas, introduciendo una iluminadora analogía entre el rito caníbal y los diversos procesos de apropiación, circulación y producción culturales.

Por un lado, entonces, hay un tono de ajuste de cuentas con el nacionalismo autoctonista, o mejor dicho en esta situación de enunciación, regionalista. Por el otro, el efecto creador de un tropo generativo y transitivo. Carlos Jáuregui reconstruye el tejido de consecuencias por el cual el gesto antropófago da lugar a una paradoja colonial, según la cual el caníbal, que había sido el marcador del tiempo salvaje americano frente al tiempo de la Modernidad eurocéntrica y occidentalista, hace de su apetito por el mundo la clave de autorización estética y cultural para entrar en la Modernidad. De consiguiente, la figura de la antropofagia contraponía y refundía la oposición binaria entre cultura nacional e influencia extranjera. En ello juega un papel sustancial la representación del caníbal como tropo de una utopía festiva de emancipación. Según Carlos Jáuregui (2005), esta «metáfora modélica evocaba de manera poética las complejas y contradictorias dinámicas de deseo y pugna, amor y agresividad, traducción y traición omnipresentes en las experiencias *fágicas* de producción de una *modernidad periférica*», con lo cual implicaba o insinuaba «un constante parricidio cultural: lo europeo tabú (investido de la autoridad colonial) era devorado para convertirse en un tótem de la cultura nacional», y como tal «transformaba, en fin, la *imitatio* en *deglutição* y conjuraba así –en un plano discursivo– la *ansiedad periférica de la influencia*» (47).

Quisiera dejar expresa constancia, entonces, de que la tesis de las *experiencias fágicas de producción de una modernidad periférica*, construida por Carlos Jáuregui desde la torsión contextualista que transfigura la mimesis en deglución, posee un

valor estratégico en el sistema de argumentación de una Hermenéutica Emergente del Sur que encuentra en la idea de *antropogénesis humanizadora* de Roig su fundamento filosófico-atropológico rector. Pues el movimiento antro-po-fágico permite visibilizar y vehicular metonímicamente una preocupación común a otras vanguardias: el problema de definir una identidad en medio del dilema entre cultura nacional y modernidad occidental. Su validez paradigmática, modélica en cuanto cobra forma sinequística, no podría tomarse a menos, rebajándola, por caso, en términos de arqueología epocal. Su energía efectiva puede re-modelar aún nuestro espacio polemológico de investigación y reflexión situadas. Lo que no queríamos neutralizar y desactivar es la misma pregunta atinente a cómo ser brasileños (latinoamericanos) sin renunciar a los bienes culturales de la modernidad, entre los cuales están por ejemplo las herramientas técnicas euro-vanguardistas del futurismo, el cubismo, el dadaísmo o el surrealismo, así como la cinematografía o el psicoanálisis. Cuestión que los conducía a interrogar los medios por los cuales era viable conciliar el uso de esas herramientas «foráneas» con una búsqueda de autoridad frente a la voz Europa, y en definitiva, de cómo sería posible formar parte del mundo sin fundirse en lo global. Preguntas tan decisivas como no clausuradas y ante todo irresueltas en el horizonte de problemas contemporáneo del latinoamericanismo intelectual.

Ahora bien, las respuestas que proporciona Carlos Jáuregui coinciden con los tópicos que acusan a estas figuras de la hibridez de incurrir en sincretismos homogeneizadores, en una línea argumentativa muy próxima, por ejemplo, a Antonio Cornejo-Polar¹¹. Se comprende así porqué Carlos Jáuregui ob-

11 Desde la perspectiva indicada, según Antonio Cornejo-Polar el concepto de *mestizaje*, pese a su tradición y prestigio, falsifica de una manera drástica

serva (2005) que la « mayoría de la crítica ha puesto a *Antropofagia* en el paradigma de la síntesis, y se la asimila —aunque no siempre de manera expresa— a lo que Fernando Ortiz llamó *transculturación*», queriendo señalar con ello que tanto «*Antropofagia* como la *transculturación* habrían servido como metáforas modélicas de integración entre la cultura nacional vernácula y los impulsos modernizadores e influencias ‘externas’ (como en el *ars combinatorio* de Ángel Rama)», revelando así que «ambos tropos habrían funcionado como herramientas discursivas de identificación y auto-percepción cultural en la modernidad; y ambos, definirían el papel del intelectual como agente cultural modernizador o mediador (antropófago, transculturador, traductor cultural, etcétera)» (pp. 622-623).

Más allá de que el envío a Ángel Rama es para mí sustancial, este es el argumento basal desde el cual Carlos Jáuregui hará una lectura adversativa del ensayo *Calibán* de Roberto Fernández Retamar —lo cual no fue óbice para que su escrito fuera coronado por el muy cubano Premio de Ensayo de Casa de las Américas—, en función de sus presuntos lastres nacionalistas mestizantes, y por tanto transculturadores en el —mal— sentido de identitariamente homogeneizantes y políticamente

la condición de la cultura y la literatura peruana y latinoamericana. Pues la idea de «mestizaje», desde su punto de vista (1997), lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que en verdad «es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo solo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia» (p. 70). Pese a su «irrestricto respecto por Ángel Rama», Antonio Cornejo Polar advierte que «la idea de transculturación se ha convertido cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje», señalando que «el símbolo del ‘ajiacó’ de Fernando Ortiz que resume Rama bien puede ser el emblema mayor de la falaz armonía en la que habría concluido un proceso múltiple de mixturación» (p. 70).

disciplinarios. En esto Carlos Jáuregui también se manifiesta desde una idea reductiva de «nación», desmereciéndola como mero dispositivo imaginario de cancelación de las diferencias y alteridades por parte de una estatalidad omnímoda y ciega ante toda diversidad posible —de la cual el intelectual nacionalista sería su vocero cómplice— y por tanto solo motivo de denuncia y desmontaje. No por ello puede dejar de reconocerse que el tratamiento crítico que le dispensa el intelectual anti-nacionalista y posmodernista de izquierda Carlos Jáuregui al clásico y canónico ensayo de Fernández Retamar —autor central en la visión transcultural de Roig, cabe recordar— está preñado de observaciones lúcidas y pertinentes. Por ejemplo, cuando indica que, en la estrategia argumentativa de los antropófagos, la imaginación de un centro en la periferia es una reconfiguración cartográfica de la cultura, un *descentramiento* de la idea de origen, fijeza, estabilidad y predominancia de centros hegemónicos de la cultura moderna, concentrada en Europa y los Estados Unidos. Lo cual evidentemente no quiere decir que, resignificando la figuración de *Canibalia*, la mayoría de los antropófagos modernistas reivindicaran una herencia ancestral o iniciaran una lucha contracolonial o antiimperialista o un proyecto de liberación. Parejamente, el *Calibán* de Fernández Retamar, pese a sus ademanes radicales, no deja de ser un hijo de su tiempo y, por ende, un vasallo de su configuración inadvertida de poder y dominio. En efecto, *Calibán* se declara discípulo del pensamiento antiimperialista, humanista, latinoamericanista y popular de Martí. A pesar de esta invocación, no representa una disrupción arqueológica con el *arielismo*, sino, antes bien —juzga Carlos Jáuregui— lo re-actualiza en el horizonte conceptual de la Teoría de la dependencia y del marxismo cubano de la década del sesenta. En rigor —piensa este perspicaz autor— el ensayo de Fernández Retamar parte del *mestizaje* como dispositi-

vo sincrético. Por ello es que la manera calibánica de concebir las diferencias y heterogeneidades es la disolución mestiza en dialécticas de integración cultural supresoramente ascendente. Carlos Jáuregui afirma que el correlato de negación política de la raza en Martí corresponde al mítico abrazo fraterno y cooptación de las alteridades étnicas del nacionalismo finisecular y el independentismo cubano. Con esta dependencia ideológica inconfesada —en fin, nacionalismo cultural—, el ensayo de Fernández Retamar lo único que hace, en el fondo, es reconfigurar la ideología nacionalista del mestizaje. Sin olvidar lo más importante para nuestro autor: que la definición mestiza del sujeto nacional no es una característica del nacionalismo cubano de la Revolución, sino del nacionalismo latinoamericano en general. Su condena, por tanto, también es general.

Se entiende mejor así la convicción del autor respecto a que una lectura acotada de la noción de *transculturación* apunta a un proceso de síntesis de elementos diversos para la producción de neoculturaciones, tendencialmente armonizadoras y niveladoras de todo potencial alterativo y subversivo. Se trata pues del tópico que denuncia el concepto de «transculturación» como un falso universal de la ideología nacionalista. Esto explica —siempre según Carlos Jáuregui— el hecho de que cuando Retamar aclara en «Adiós a Calibán» (1993) que al hablar de mestizaje en 1971 se refería a procesos de transculturación, adscribiera el sincretismo nacionalista de la Revolución a las teorías desarrolladas por Fernando Ortiz en su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) sobre la economía colonial y la heterogeneidad racial en la cultura nacional. Carlos Jáuregui no quiere dejar de insistir (2005) que

Ortiz respondía con la categoría de *transculturación* a la cuestión racial y su problemática relación con el proceso tardío de

formación de la nación cubana; *transculturación* ofrecía una fórmula aglutinante, fundacional y armónica, y una herramienta teórico-discursiva para disolver uno de los mayores conflictos de la sociedad cubana: la heterogeneidad racial.

Del mismo modo, un

ensayo como 'Calibán' indica en esa misma tradición sincretista, la aspiración manifiesta de trascender lo heterogéneo en busca de una definición no solo de lo cubano (integrado) sino —en un escenario continental— de lo latinoamericano (más o menos homogéneo) enfrentado a los Estados Unidos,

Revelando entonces que en «ese intento aparecen la noción de mestizaje y la guardarropía étnica del nacionalismo revolucionario cubano» (p. 751).

Atendiendo a esto —cuya discusión detallada reservo para otro lugar— es justo reconocer que no hay una discrepancia entre el cuestionamiento al nacionalismo cultural suprarregional que preconiza Fernández Retamar y una recuperación en clave normativa, por parte de Carlos Jáuregui, de la tradición opositora del antiimperialismo de inspiración marxista. Y algo no menos importante: Carlos Jáuregui no es un crítico carente de una valoración que tenga como trasfondo normativo las realizaciones pendientes del proyecto moderno en su periferia sureña. No demasiado curiosamente, Carlos Jáuregui concluye (2005) que si el tropo de Calibán y su ensayo insignia en el siglo xx «sigue vigente es entre otras razones por la incomodidad de quienes han renunciado, y continúan renunciando, a su credo», pues se trata de «un texto referido a conflictos de la Modernidad latinoamericana que nos envuelven aún». Al respecto el autor enumera el imperialismo nor-

teamericano y el neocolonialismo; la definición autoritaria de identidades nacionales frente a las heterogeneidades culturales, raciales y de género; el esencialismo problemático de nuevos actores sociales; el fracaso de los proyectos de modernización capitalista y de la democracia liberal en la mayoría de los países latinoamericanos; la miseria, la exclusión y la violación generalizada de los derechos humanos; y el equívoco lugar de la crítica intelectual en relación con el Estado, con la cultura popular y con proyectos alternativos de modernidad. Pero lo que se obtiene de este recuento es el hecho de que

Calibán es el signo del caníbal reescrito; el cuerpo emblemático de la barbarie, silenciado, temido, disciplinado por el Imperio, por el Estado-nación y por la letra, y luego disputado, reivindicado y vuelto a escribir; un significante vaciado y vacío y, sin embargo, lleno por los rastros de la historia,

Por lo que no «se trata de un simple tropo sino de una *metáfora palimpsesto* de la que es necesario compilar un inventario, y desentrañar las múltiples escrituras de la esperanza» (p. 780).

Corresponde preguntarse primero —más allá de la apresurada equiparación que establece el autor entre neocolonialismo capitalista externo y colonialismo interno estatal sin consideración de la pretensión de soberanía defensiva de los países de la periferia Sur del sistema— si la «metáfora-palimpsesto» deja de ser un «simple» tropo —una metonimia identitarista—, ello se debe precisamente a la necesidad de *desentrañar* nuestras múltiples escrituras de la esperanza. De lo que se trata en esta hermenéutica de desciframiento, entonces, es de dar, entre las borraduras superpuestas del palimpsesto an-tropo-fágico, con las *alegorías de la emergencia* de la cultura latinoamericana, anticipatoriamente reguladas desde una on-

tología de lo posible, para seguir pensándolo con Roig —y con Bloch—. ¿Leer la historiografía filosófica de Roig como una arqueología de conatos liberadores descifrados entre los palimpsestos periféricos del Principio-Esperanza?

II

Es bueno recordar que la estética de la recepción participante que denomino «hermenéutica emergente» proporciona —cuanto mucho— *figuras de procedimientos*, por decirlo así. De ahí su modestia epistémica, o si se prefiere, su expresa evaluación postmetafísica frente a toda recaída en una ontología culturalista, por poéticamente seductora e ideológicamente incitadora —pesada avispa de alas cromáticas y aguijón prominente— que esta se nos presente cuando inviste salvíficamente nuestros neindigenismos homéricos. Deflación metafísica de los culturalismos del Ser del Sur que, sin embargo, no resigna las palabras *políticas* fuertes que nuestra tradición ensayística nos sigue donando en sus tradiciones del decir humano. Por ello se trata, apenas, de tematizar el modo de funcionamiento de las políticas discursivas situacionistas en la medida en que confluyen en la estructuración de un proyecto hermenéutico de intención práctica. En fin, inquirir las estrategias básicas de una *praxis* de lectura —y su ética de la recepción— concebida como una estética política de la interpretación y el efecto en contextos periféricos poscoloniales.

Si hasta aquí he procurado hacerlo releyendo en clave alegórica —es decir, *retórica*— el latinoamericanismo filosófico de Roig, permítaseme ahora apelar a una configuración de *símbolos semióticos* para redescubrir, en forma de *modelo reducido*, ciertas metáforas estético-operatorias de lectura/reescritura.

ra pragmático-funcionales a la producción de una modernidad periférica. Mi propuesta aquí se limita a refigurar las políticas discursivas de la recepción situada, con el objeto de *leer en la lectura periférica operaciones transculturales contextualistas de recepción pragmático-normativamente efectual*.

Sondeando este revés de trama en la obra de Roig, entonces, creí posible *des-entrañar* la presencia de una doble dirección o modalidad de su propia estética de la recepción y el efecto, hasta aquí tematizada en términos de la antinomia — en las condiciones actuales de época, político-culturalmente debilitadora— entre «profesión» académica vs. «compromiso» práctico. Como si su latinoamericanismo filosófico fuese un vasto esfuerzo por resolver, en la práctica misma de la investigación, ese dilema que aún desgarrar la cultura intelectual argentina y latinoamericana. Como si Roig, con semejante desvelo, hubiera desplegado una doble funcionalidad metodológica. Funcionamiento receptor —o mejor, *operatividad estética*—, como querría designarlo con Luis Juan Guerrero —aspecto que tampoco podré ya abordar aquí— susceptible, a su vez, de ser transferido analógicamente —por qué no, al modo arqueológico del caso-paradigma en su trato crítico con las fuentes de la tradición—¹², al estatus de *tropos fágicos* consti-

12 Giorgio Agamben sostiene (2009) que todo «aquel que practica una investigación histórica tarde o temprano debe enfrentarse con esta heterogeneidad constitutiva implícita en su indagación», y lo «hace en la forma de la crítica de la tradición y de la crítica de las fuentes, que le imponen precauciones especiales», de modo que si la «crítica no concierne solo a la particular ambigüedad del pasado, sino, ante todo, al modo en el cual este ha sido construido en una tradición», propone «llamar provisoriamente 'arqueología' a aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición» (p. 124). Asimismo plantea que

tutivos, no solo de su *praxis* hermenéutica emergentológica, sino de las propias políticas discursivas del *pensamiento latinoamericano*. Leer en Roig —como contemplando el sin-fin de un lagar que exhala el zumo hipnotizante del mosto—, una metonimia paradigmática del latinoamericanismo filosófico. En dicho empeño se trató de *decodificar* —dicho en su léxico conceptual y metodológico— la operatividad de dos estéticas internas de la hermenéutica *an-tropo-fágica* en las tierras del Atlántico Sur. Dos horizontes de expectativas que a su vez se desdoblan inmanentemente, pese a no preformar una unidad de fondo trans-histórica, como en ciertas lecturas del Barroco

el «círculo hermenéutico que define el procedimiento cognoscitivo de las ciencias humanas adquiere su sentido propio solo en la perspectiva del método paradigmático», lo cual supone a la vez una exploración de signaturas y de analogías, debido a lo cual, «el círculo hermenéutico es, en realidad, un círculo paradigmático», pues «la totalidad no resulta más que de la exposición paradigmática de los casos singulares», en tal modo que «no hay, como en Heidegger, circularidad entre un 'antes' y un 'después', precomprensión e interpretación», ya que «en el paradigma, la inteligibilidad no precede al fenómeno, sino que está, por así decirlo, 'al lado' (*pará*) de este» (p. 36). Así, Agamben muestra —con Aristóteles— que «el gesto paradigmático no va de lo particular al todo y del todo a lo particular, sino de lo singular a lo singular», porque el «fenómeno, expuesto en el medio de su cognoscibilidad, muestra la totalidad de la cual es paradigma», porque, en tanto *círculo paradigmático*, «con respecto a los fenómenos, no es un presupuesto (una 'hipótesis'): como 'principio no presupuesto', no está ni en el pasado ni en el presente, sino en su constelación ejemplar», y en este sentido es que «el paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad», y que, «neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular», el referido círculo-paradigma «sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar» (p. 40). Por lo mismo, la «historicidad del paradigma no está en la diacronía ni en la sincronía, sino en un cruce entre ellas» (p. 41).

Americano. No obstante, se puede detectar en ambas estrategias de recepción transculturadora una cierta concomitancia analógica respecto al despliegue temporal de la modernidad periférica en su doble fase colonial-virreinal y poscolonial-nacional, respectivamente.

A modo de ilustración metonímica de la complejidad que preside el problema de los *actos situados de lectura periférica* decodificados en función de sus *fuerzas alegóricas libertarias y autonomistas* —aspecto que recorre de punta a punta la teoría de la transculturación latinoamericana que va de Fernando Ortiz a Ángel Rama y sus posteriores estribaciones, Roig inclusive, según hemos intentado mostrar—, sugiero ahora una síntesis heurística, por provisoria y agreste que fuera. Propongo entonces dos imágenes estético-operatorias del «arte de leer» en contextos capitalistas dependientes de modernidad periférica poscolonial, claro que sí, humanista y nacionalista. El primer tropo o alegoría de procedimiento de las políticas de la lectura periférica indicaría que la interpretación situada procede, siguiendo la dirección geotextual oceánica, inicialmente por *rompiente receptora* de las distintas oleadas de mundialización cultural modernizadora que nos llegan a través del Atlántico. Conforme al eje vertical metropolitano Norte-Sur, las «fuentes» centrales occidentales arriban a nuestras costas culturales (desde la Conquista territorial colonial a la exportación imperialista de capitales), en sucesivas olas rompientes. Se diría por cuanto que, al chocar contra el talud continental, se desmembran, diseminan y depositan, yaciendo como alimentos disponibles para nuestra experiencia *fágica*, dispuesta a capturarlos, cocerlos, devorarlos y metabolizarlos en *bricolages textuales*. Lo que *acogemos* tras esos quiebres espumosos y revueltos se ejerce precisamente como *recepción derivativa* de los «originales» euro-occidentales.

A manos llenas en las orillas, recién después acontece el trastornado periplo transmutadoramente gastronómico que hace de la copia en los márgenes de Occidente una originalidad segunda. Una nueva/emergente originalidad, impensada o inaudita en sus contextos de posibilidad y origen. En un primer momento de aculturación, pues, la *rompiente* representa la *recepción* exógena, *derivada* del nord-centrismo dependiente miméticamente asincrónico (hasta mediados del siglo xx aún: moda desfasada, puesta al día rezagada o actualización de retaguardia, supeditación idólatra a autores menores en sus campos intelectuales de origen, etc.) que consagra el «modelo de la reproducción» cultural¹³. En categorías de Roig, es la re-

13 Permítaseme recuperar una distinción categorial de Bernardo Subercaseaux, cuando define (1991) el *modelo de la reproducción* partiendo de la base de «lo que podría llamarse la evidencia constitutiva de América Latina: su relación con Europa y su pertenencia al mundo hegemónico de occidente desde su integración a la historia mundial», ya que desde «esta perspectiva el pensamiento y la cultura latinoamericanos se habrían visto forzados desde su origen colonial a reproducir el pensamiento y la cultura europea, a desarrollarse como periferia de ese otro 'universo', que a través de sucesivas conquistas se constituyó en una especie de sujeto de la historia» (p. 222). Este filósofo e historiador chileno plantea que en la medida «que este enfoque implica concebir al pensamiento latinoamericano como la cristalización de procesos exógenos más amplios, supone el uso de paradigmas conceptuales y periodizaciones provenientes de la historia cultural e intelectual europea», ya que se «trata de un modelo que opera y que ya está presente en el siglo xix, pero que posteriormente ha sido rearticulado, sobre todo en las últimas décadas, con el apoyo de concepciones historiográficas, económicas o sociológicas», como sucede «por ejemplo, en las teorías del orden neocolonial y de la dependencia, o en algunos conceptos pares como los de centro y periferia, metrópolis y polo subdesarrollado» (p. 223). A su vez, este autor, al identificar las «insuficiencias del modelo de reproducción», sostiene la necesidad de «complementarlo y matizarlo con el modelo de apropiación cultural», puesto que si el «concepto de 'apropiación' más que una idea de

cepción entendida unilateralmente como *acumulación* cultural *yuxtapuestamente pasiva*. Se diría que su efecto ilocucionario «profesional» consiste en alcanzar la erudición «universal» a la altura de su estandarización bibliográfica internacional, con el objeto de incrementar —obsesiva, desesperantemente— un *saber de cátedra* académicamente autorizado. Ahora en serio, el drama del erudito occidental en los márgenes sudamericanos reviste de por sí una figura del espíritu desdichado que no cabe despreciar (devolver desprecio con más desprecio).

Acabamos de figurarnos que los bienes simbólicos eurooccidentales, una vez recalados en nuestras orillas emancipatoriamente sureadoras —independentistas en el siglo XIX, liberacionistas en el XX—, serán agresiva y gozosamente deglutidos en un estado de *des-centramiento* autonómicamente a-sincrónico por determinados agentes culturales, cubriendo, en las humanidades, discursos que van de la teología y la filosofía a la literatura y las artes plásticas. Devenidos nutrimentos de la gula neoculturadora, sus digestiones receptoras adoptan ya sus propios ritmos locales de sincronización en los márgenes. Claro que esta descripción correspondería, en rigor, a una segunda figuración tropológica, correspondiente al llamado «modelo de apropiación cultural» periférica. En lenguaje roigiano, indicaría el momento activo de la *transmutación en-*

dependencia y de dominación exógena apunta a una fertilidad, a un proceso creativo a través del cual se convierten en 'propios' o 'apropiados' elementos ajenos», se debe a que el *apropiarse* «significa hacer propio, y lo 'propio' es lo que pertenece a uno en propiedad, y que por lo tanto se contrapone a lo postizo o a lo epidérmico» (p. 228). Con ello, a «los conceptos unívocos de 'influencia', 'circulación' o 'instalación' (de ideas, de tendencias o estilos) y al supuesto de una recepción pasiva e inerte, se opone, entonces, el concepto de 'apropiación', que implica adaptación, transformación o recepción activa en base a un código distinto y propio» (p. 228).

dógenamente creadora. Por ello el nuevo texto americano es ya deglución metabólica de los «originales» que atravesaron el Atlántico, prolongando las penínsulas mediterráneas del Sur de Europa en nuestras llanuras, cordilleras, sertones, serranías y selvas. Una vez que la textualidad latinoamericana se *objetiva hermenéuticamente* como *lectura emergente* en un *bricolage textofágico*, como gustamos llamarlo, está en condiciones de asumir el status de fuente local (canon nacional/canon latinoamericano), en el eje periférico horizontal Sur-Sur. Este tropo a posteriori de la *originalidad segunda* asincrónica y *ec-tópica*, expresa así el constante ingreso de los discursos occidentales nordatlánticos (principalmente europeos y en menor medida norteamericanos), una vez rotos y re-compuestos desde la *glosa libre* antropofágica, propia de la *lectura soberana*. Esta *glosa autonomista* —para seguir dicéndolo con Horacio González— puede devorar y metabolizar sureadoramente un texto occidental canónico con el objeto de refigurararlo y aun reinventarlo, en tanto nutrimento cultural local, conforme a una neoculturación endogenadora. Su efecto ilocucionario de compromiso sería constituir una erudición localizada, aun marginal, y arriesgar una creatividad categorial orientada al *saber de ágora* públicamente relevante. Cuyo drama de minoridad cultural no correspondería purgar con ninguna vanidad de contragolpe.

Ahora bien, al interior de este tropo «originalmente segundo» de la política situacionista de la ética de la lectura periférica, quisiera estilizar aún más —si se pudiera— la analogía de la circulación eidética oceánica que ha sido tallada, a izquierda y derecha, por el libertario Roig y por el reaccionario Caturelli. Ahora diciendo que la «lectoescritura crítico-autonomista», en su navegación geotextual desde la corriente atlántica Norte-Sur hasta la rompiente costera Sur-Sur, se despliega, una vez a lo largo de nuestras aguas continentales

—compenetrándose y *fusionándose* con las desembocaduras de Tierra Adentro—, en un doble movimiento de descenso y ascenso, efectualmente vertical dentro del horizonte de la superficie sintagmática. Hacia abajo, la lectura periférica-situada opera como una *interpretación por inmersión*, buceando en la profundidad semántica —tropología alegórica cifrada— del texto. Pero en un segundo momento, de abajo hacia arriba, se intenta *aplicar* el sentido por *emersión* de sus efectos performativos —función pragmático-normativa—; aquí el horizonte de expectación se tensiona hacia una re-escritura fágica de las fuentes «originales» —y aun de los universales lógico-formales en tanto estructuras de inteligibilidad antropológicamente disponibles— sometidos al metabolismo transmutador local. Se diría entonces que este juego hermenéutico de inmersión/emersión, sin embargo, no es posible sin el primer acto del horizonte de expectativa que opera sobre el espacio de posibilidad de una *rompiente receptora*. Dicho todavía más esquemáticamente: primero acoger literal-documentalmente —*espacio receptor derivativo*—, luego transfigurar gnoseo-poéticamente —*bricolage veteadado textofágico*—. La secuencia no es metodológicamente prescriptiva, aunque sí analíticamente reconstruible. Llegan las oleadas de bienes simbólicos occidentales, rompen contra nuestra plataforma marítima, y los devoramos y *transmutamos* ya en la ribera, mientras flotan como restos de naufragios en la superficie, saqueados por nosotros, los hambrientos de conocimiento y libertad. No llanuras de verdad; playas de lectura. Sazonando sintagmas al resplandor leñoso del fuego dispuesto para cocer escrituras de nombres jugosos y envoltorios de palimpsestos rellenos. Asando o friendo textos despostados. A fin de preparar y servir otras textualidades alimenticias con sabor-saber. Volviendo una y otra vez a los ríos revueltos y al mar de fondo. Recién luego es posible,

a través del *descentramiento asincrónico* del geotexto goloso, leerlo descifradamente por *inmersión* alegórica denegatorio-ontológica, primero, en vistas de reescribir su performatividad por *emersión* efectual crítico-emergente, segundo. Acaso podamos estirar la analogía procedimental identificando tres momentos de esta metáfora hídrica y ribereña que juega con redescibir los tres pasos de la tríada hermenéutica gadame-riana: a) *flotación* [comprensión], b) *inmersión* [interpretación], y c) *emersión* [aplicación]. Como tríada ectópica de un modelo cultural apropiativo de recepción periférica, diríamos que si la «flotación comprensiva» expresa su condición *derivativa* (a), entonces tanto la «inmersión interpretativa» (b) como la «emersión aplicativa» (c), connotan su estatus *emergente*.

Por cierto, líquidos generativos de por medio, toda esta mezcla es tan explosiva como natalicia. Conservemos, en cualquier caso, este cuadro descriptivo por razones meramente expositivas. Es que formamos así nuestro propio nutrimento textualmente antropofágico, obtenido tras zambullidas de receptores buceadores; saltos de lectores inmersivos, re-intérpretes de honduras; en fin, piruetas de lanzamientos propias de hermeneutas románticos —Roig— a la vez que barroquizantes —Horacio González—. Pero no solo buceadores, pues se pueden arrojar anzuelos a las profundidades. *Emergencia* por *Emersión*. Del lector-buzo. O del lector-pescador. Pues decíamos que en cuanto procedimiento hermenéutico de lecto-reescritura, el *horizonte de expectativa alegórico-funcional* del geo-texto latinoamericano oceánicamente recibido y litoralmente reinsertado, procede mediante un doble desplazamiento interpretativo: desciende a la *profundidad semántica* del texto y asciende por medio de la *superficie elocutiva* de la glosa. Sin comentario del lector náutico periférico, no habría *hermenéutica de las orillas*.

Interpretación comprensiva y exégesis aplicativa también son los gestos de una semiosis que ya ha demudado su rostro literal en la pleamar de las lecturas y reescrituras sucesivas. Ciertamente, llamo «periférica» —en el sentido amplio de su *locus enuntiationis*— tanto a la *lectura derivativa* de *rompiente* —recepción profesional, en el sentido de Dotti— como a la *lectura emergente* de las *orillas* —como la denomino fundiendo categorialmente a Roig con Horacio González desde la tesis del compromiso—. Turbulencias semánticas cuyo festival de deglución re-creadora opera por inmersión/emersión. Con un acento más. Pues el procedimiento propiamente emergentológico sería precisamente la historicidad efectual del texto re-comenzado por «emersión». En perspectiva, empero, considero que ambos modos de lectura periférica (la «hermenéutica derivativa» y la «hermenéutica emergente») dan lugar, desde estrategias contextuales diferenciadas pero finalmente convergentes —anudándose en el *collage* de sus *vetas* pragmáticamente mezcladas—, a una *reescritura antropofágica* de los discursos occidentales, refigurados desde la intención práctica *libertaria* y *autonomista* que le confiere el horizonte normativo *emergido* de su *función estético-ético-político-social*. Porque en la *emersión* está el *re-comienzo*.

Mi conclusión general al respecto —aunque debería decir, mi «impresión» última, ya con toda la ropa empapada— es que tanto el discurso del *ensayo argentino* —aquí Horacio González— como el del *latinoamericanismo filosófico* —aquí Roig— presentan, en la configuración operativa inmanente de sus *círculos filológicos*, una doble estructura pragmático-normativa: leen/reescriben situadamente, desde el *modelo de apropiación transculturador* de un *bricolage descentrado textofágico-asincrónico*, los efectos del horizonte de expectativa *alegórico-funcional* de sus *fuerzas referenciales libertarias* y *autonomis-*

tas. Pensando analógica e iterativamente en Roig y en Horacio González, creo que los hermeneutas latinoamericanos, en fin, o bien son como pescadores que extraen peces maravillosos que devuelven pronto a las aguas —con celo preservacionista—, o bien son como buzos que se sumergen a explorar tesoros fondeados que luego elevan lentamente —reteniendo el escaso oxígeno— a la superficie. Los primeros son lectores de descubrimientos extraordinarios, a la vez súbitos y fugaces, singulares y reveladores, salvíficamente relampagueantes del existir profano comunitario y la *amicitia* colectivamente reparadora. Quizá Horacio González. Los segundos nos donan sus rescata-dos cofres abiertos, repletos de monedas preciadas o pepitas relucientes, que habrá que inventariar con paciencia y precisión, para luego poder transformarlos —dignidad, justicia y derechos mediante— en alimentos, vivienda, abrigo, educación y amor en las barriadas excluidas del sistema. Tal vez Roig.

Respecto a su propia pretensión pragmático-normativa, decíamos que la Hermenéutica Emergente del Sur recoge la *promesa* racional de *liberación* —emancipación social/independencia política/autonomía cultural— que el proyecto moderno desplegara en la experiencia histórica de su deriva periférica. Pues la inconclusa modernidad en América Latina —como mostrara Aníbal Quijano—, reafirma —aun en contra de sus patologías instrumentales, no solo nordeuropeas— las prácticas sociales constituidas con la trama de la reciprocidad, la equidad, la solidaridad, la libertad individual y la democracia cotidiana. Constituye por ello una *racionalidad liberadora* en la *periferia sureña*. Dado que es una forma derivada y a la vez *alternativa* de la modernidad en su núcleo emancipatorio universalista, su racionalidad liberadora su justifica en la orientación idealmente regulativa de la *antropogénesis humanizadora*. A esta tesis quijaniana/roigiana solo la coloreo —con

la arbitrariedad del caso— con sombreados sepias desde su propia paleta cromáticamente categorial, reforzando la aspiración ácrata inherente a su motivación republicana radical. Intención normativa utópico-regulativamente proyectada por un ideal de democracia directa-popular en vistas de constituir una futura y contrafáctica confederación plurinacional iberoamericana a escala civilizatoria.

En esta misma *dispositio* argumentativa conviene aclarar que el modelo de lectura que denomino, siguiendo la huella de Roig, *Hermenéutica Emergente del Sur*, representa una tentativa de prosecución la tradición de la *Filosofía Latinoamericana de la Liberación*. Una entre otras posibles, no está de más reiterar. Intenté esbozar dicha prosecución desde una redescrición categorial y reorientación figurativa de los motivos centrales de este movimiento en su costilla izquierda (primacía de la *praxis*, democracia radical, ética de la solidaridad, teoría de la dependencia, filosofía Calibán, utopismo nuestroamericano, etc.), formulada desde el punto de vista de una *antropología filosófica de la lectura*. En fin, una *Hermenéutica latinoamericana ancilla emancipationis* concebida, a su vez, como una estética participativa de la recepción pragmático-normativamente intencionada en contextos poscoloniales semi-periféricos del sistema mundial. De acuerdo con un lema aquí propuesto, como hermenéutica antropológica de una *lectura situacionista de pretensión revolucionaria*. Creo que en la letra y el espíritu de los textos de Roig y Horacio González yace esa latencia anticipatoria. Re-emprendiendo sus huellas dispersas, aquí apenas he sugerido una hipótesis literaturizada cuya alegoría oceánica, en su desorden deliberadamente onírico, «abigarrado», azuza la metonimia de una cognición estética periférica que aún —ya luego se verá— se alimenta de nutrimentos textuales an-tropo-fágicamente apropiados en las ávidas, casi siempre

famélicas riberas receptoras, geoculturalmente plebeyas. Orilleramente gnoseo-gastronómicas. Cuando las fuentes universales llegan por rompiente receptora y se dislocan mítico-alimenticiamente, formando bricolages asincrónicos que podrán ser leídos y releídos por *inmersión* y *emersión*. He ahí algunos de los ingredientes indispensables —si no le erro demasiado a las proporciones y gramajes— de la receta costera a través de la cual la recepción *literal* muta en transculturación *litoral*.

III

Si valen estas figuraciones estético-cognoscitivas, permítase-me una síntesis harto simplificada de lo que vengo insinuando en clave de *simbólica latinoamericana austral*. La segunda alegoría de lectura/reescritura —que no niega sino que supone la primera—, aquí acuñada como *bricolage textofágico-asincrónico*, representa la consumación poscolonial autonomista de la transmutación cultural fenomenológicamente periférica, tradicionalmente tematizada por el latinoamericanismo filosófico, ensayístico y literario en los términos ideológicos del nacionalismo antiimperialista continentalmente amplificado, así como desde las claves fágicas de un modernismo periférico frenéticamente contextualista, si acaso adustamente barroquizante.

Deslizándome febrilmente entre los matorrales epistémicos de la terminología categorial de Roig, Subercaseaux, Dotti, Terán y González, procuré identificar un doble proceso de recepción efectual de la cultura euro-occidental en las prácticas situadas de lectura sureadora. En un primer momento de matriz colonial, surge el *modelo hermenéutico derivativo*, sincrónicamente dependiente de una *subjetividad acu-*

mulativa reproductivamente deculturada. Esta se encuentra formalmente atendida al esquema original/copia. Este modo de lectura concibe a la «recepción» como asimilación difusora archivológicamente recuperable y registrable de una positividad documental —paradigma filológico del profesional experto—. En un segundo momento de matriz poscolonial, se constituye el *modelo hermenéutico emergente*, descentrada-mente asincrónico, de una *sujetividad endogenadora apropiativamente neoculturadora*. Esta se encuentra pragmáticamente motivada por el esquema situación/transculturación. En este modo de lectura —posterior a la deculturación colonial etnocida que Roig metonimiza en la alegoría del trauma histórico originario de la Destrucción de las Indias y su estela de efectos neocoloniales—, la recepción es entendida como una re-configuración contextual, funcionalmente ligada a un proyecto ético-político —paradigma normativo del intelectual comprometido—. El problema no es la coexistencia de facto o legítima de ambos modelos hermenéuticos en la cultura latinoamericana —pues su mixtura, o dirán algunos, contaminación, resulta saludablemente inevitable por estas tierras—, sino precisamente lo contrario: sus unilateralidades, parcialidades, desencuentros y mezquinas ambiciones hegemónicas cuando movilizan decisiones recíprocamente excluyentes —actualmente todavía: investigación versus ensayismo, institución versus *ágora*, erudición archivológica versus intervención pública, conocimiento versus *praxis*, carrera versus militancia, etcétera etcétera—. No solo las cosas ya no se dan tan tajantemente dicotómicas, sino que no parece ser ya una antinomia adecuada a esta altura del siglo XXI, testigo de una cultura académica crecientemente repolitizada en clave populista o socialista en América Latina, cualesquiera sean sus léxicos conceptuales, programas bibliográficos y linajes auto-

rales, de un lado, y amenazada por restauraciones conservadores, del otro. Y lo decisivo aquí: está en el legado de Roig la solución a esta aporía perniciosa —lamentablemente todavía vigente para Dotti y Horacio González, si se los tomara demasiado literalmente— de optar entre profesión o compromiso. He querido mostrar que en Roig ya no hay disyunción abstracta, sino más bien una conjunción dialéctica entre ambas elecciones, todo lo implícita que se quiera en su obra publicada y en su biografía de autor.

Tomando en consideración los efectos ya declinantes, pero todavía persistentes de esa aporía que escinde e incomunica, en la producción del discurso, las esferas de la investigación académica y la incidencia pública, decíamos que la Hermenéutica Emergente del Sur se declara sistemáticamente estrábica en su enfoque transcultural: quisiera ser a la vez profesional y comprometida, receptora y situacionista, ecuménica y autonomista. Junto con una relectura de Roig, sus operaciones interpretativas o caminos de comprensión vendrían a proseguir, en clave hermenéutico-antropológica, los legados de Astrada y de Ángel Rama. Astrada, por ser uno de los aplicadores tempranos —si bien problemáticamente, como casi todo en él— del concepto de *transculturación* en la Argentina. Ángel Rama, por ser su máximo teórico luego de Fernando Ortiz. Conforme a los antecedentes del filósofo argentino y del crítico uruguayo —en este punto mis dos grandes referentes rioplatenses del siglo xx—, quisiera expresar que concibo a la Hermenéutica Emergente Sureadora —en tanto ética de la recepción periférica de intención práctico-normativa— como un enfoque teórico-metodológico transculturador que intenta re-leer la «tradición latinoamericanista» (Kozel y González, 2016) y su *modelo de apropiación* en clave de *experiencias fágicas de lecto-escrituras asincrónicas*, concibiendo a sus creadores intelectua-

les o productores de discurso como *bricoleurs libertariamente situados*. En este sentido diré que Roig y Horacio González son —desde sus respectivas retóricas discursivas— autores que operan como «bricoleurs situados». Como antes lo fueron los propios Astrada, Ángel Rama y Fernando Ortiz. De manera que con el tropo conceptual o ficción epistémica —tomada de Lévi-Strauss— del *bricolaje* —presente especialmente en el pensamiento de Ángel Rama (Rama, 2007), pero no poco influyente en Horacio González, y está visto, aun en Terán— se trata de tematizar el concepto roigiano de las *transmutaciones endógenas*. Modo de la *praxis* hermenéutica cuya figuración emergentológica contribuye a sistematizar en clave transculturadora la estética de la recepción en contextos poscoloniales semi-periféricos.

Una implicación que no cabe ya desarrollar aquí, concierne a la recuperación de las herencias de Astrada, Rama, Roig y González como legados paradigmáticos de *pensadores transculturadores* latinoamericanos con múltiples y productivas afinidades analógicas entre sí, sin pretender con ello nivelar o abstraer sus no menos ricas diferencias y singularidades. Pero si se me preguntara por cómo me represento el canon básico del latinoamericanismo intelectual transculturador contemporáneo que intento releer en clave hermenéutico-emergente, diría que, junto al legado del cubano Fernando Ortiz, lo encuentro desarrollado en las obras de aquellos maestros que ha dado el estrabismo eidético del Cono Sur desde las dos bandas del Plata hasta el pie de la cordillera.

De modo que mi perspectiva intenta esbozar una Hermenéutica en disposición latinoamericanista y transculturadora, pero desde un *locus enuntiationis* estráblemente rioplatense que —como insiste Yamandú Acosta— se *acordillera*. Por mi parte, lo que ahora propongo es una redescrición es-

trábica del *entre* discursivo periférico¹⁴. Diré, entonces, que si la *rompiente receptora sincrónicamente aculturadora y reproductora* tiene un ojo clavado en los saberes euro-occidentales, el *bricolage textofágico asincrónicamente neocultivador y apropiativo* clava el otro ojo en las entrañas americanas. Pero ambos integran la mirada de un mismo rostro cultural del Sur, dualmente abierto, bivalentemente receptor. Con lo cual mi canon estrábico, transcultural y emergente se remonta —a través de Horacio González— a la revista *Contorno* en su barrota pretensión neo-romántica. Decididamente, según puede advertirse, me aventuro a sugerir que la alegoría atlántica de los procedimientos de lectura periférico-situados permitiría re-interpretar/re-comenzar la metáfora romántica, más precisamente echeverriana, del proyecto de emancipación mental rioplatense metonimizado en el tropo de la *mirada estrábica*. Pero ya no como occidentalización de la barbarie, sino como *estilo de mezcla* de americanización de lo europeo, que a su vez ejerce la tan hermenéutica tarea de *desentrañar*¹⁵. Aquí solamente planteo

14 Con lo cual intento una reconducción hermenéutico-emergente de una tesis metodológica contextualista tematizada ampliamente por el filósofo cordobés Luis Ignacio García, cuando declara (2011) que «el problema de la recepción», en tanto inquietud que se «se plantea una y otra vez en el ensayismo latinoamericano», sugiere la operatividad del «potencial creativo e irreverente de la producción intelectual periférica en tanto problematiza su propio estatuto periférico», conforme al «sentido y la productividad de la apropiación, que como tal disloca siempre, voluntaria o involuntariamente, los significados acogidos», puesto que «tal es el afán del *entre*: el sentido de la *producción en recepción* nunca es unívoco (p. 7).

15 Beatriz Sarlo, al leer en el *Dogma Socialista* unas metáforas que Echeverría emplea repetidamente —*Pediremos luces a la inteligencia europea, pero con ciertas condiciones... tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las naciones y el otro en las entrañas de nuestra sociedad*—, sugiere (1997) que «allí se expresa una convicción general, una certeza del sentido común de las

la pertinencia de tematizar esa mescolanza bizca que desentraña la singularidad de nuestras operaciones culturales emancipatorias, mostrando la operatividad hermenéutica del *bricolage textofágico asincrónico alegórico-funcional*, así como de su auto-recepción interna y situada por inmersión/emersión lectural. Los azulados textos euro-occidentales son de agua salada y circulan oceánicamente. Los parduzcos textos locales están mezclados con agua dulce; forman deltas y lagunas encadenadas o se acumulan, con gran escasez hídrica, en represas-archivo. Bajo el espectro poscolonial de la Destrucción de

élites modernizantes del siglo XIX en América Latina, sean ellas románticas o no», pues, cuando «Echeverría y, en general, los jóvenes del 37 cuestionan a sus predecesores inspirándose en la crítica historicista del constitucionalismo abstracto o del cosmopolitismo del espíritu iluminista, no pretenden renunciar a esa convicción general», ya que el «error de los hombres cultivados de la generación anterior había sido ignorar el otro elemento cuyo estudio era parte de la síntesis: 'las entrañas de nuestra sociedad'», siendo «frecuente que Echeverría evoque la realidad argentina mediante imágenes asociadas a lo corporal» (p. 61). Beatriz Sarlo precisa que si se considera la «conexión entre la imagen del cuerpo, por un lado, y la de las luces de la inteligencia, por otro, no es difícil reconocer en las palabras de Echeverría una variante del esquema simbólico tradicional que opone espíritu y cuerpo», pudiéndose «apreciar, entonces, cómo se imprimen las dos instancias de referencia —el saber europeo y la realidad americana o nacional— sobre los dos términos del esquema tradicional», pese a que «no se trata del cuerpo genéricamente, sino de las *entrañas*, de aquello que está en la cavidad, no en la superficie, de lo que no se ofrece a la percepción sin el trabajo de la observación clínica —palpar, auscultar, escrutar, estudiar», por lo cual, en «última instancia, de lo que hay que *desentrañar*» (p. 62). Beatriz Sarlo explica (2007) que los «dos ojos, cuando la mirada ha logrado corregir su estrabismo», configuran «la metáfora en que se resuelve no el proyecto decimonónico de una América europeizada, sino el movimiento interno de la americanización de lo europeo: asimilación que no se angustia frente a la contaminación o al *estilo de mezcla*, ese rasgo típico de *Contorno*» (p. 53).

las Indias, ya sin pureza posible alguna, los discursos periféricos jamás potabilizan aguas contaminadas, ni logran decantar en sedimentos estables sus impurezas barrosas. No pueden embalsar en diques de arcilla las filtraciones de su platonismo de limo. La metáfora estrábica consiente, admite de suyo una analogía rioplatense. Nuestras lecturas confluyen en un *río sin orillas*. La liberación latinoamericana arrastra turbulencias y se abisma en cataratas.

El esbozo de este planteo —que acá hace pie, a su manera y en cuanto puede, en el no menos barroso suelo de sentido del *corpus* textual roigiano— intentó mostrar la necesidad de que la antropología de la *transculturación* se corone, filosóficamente, en clave de una *hermenéutica* de la *transculturación* y, consecuentemente, contribuya a una teoría general de la *transtextualidad localizada* (Toro 2006, p. 15-16) de *intención ético-política*. La justificación de este último aspecto específicamente *transtextual* —aunque para mí crucial—, sin embargo, quedará para otra ocasión. Baste aquí recordar que es el propio Roig quien también me permite incorporar/fagocitar la *teoría de la transculturación* latinoamericana clásica —la que va de Fernando Ortiz y Ángel Rama hasta Françoise Perus (2019) y Jossiana Arroyo (2020), si no soy demasiado parcial— desde el marco categorial de referencia de la *antropología de la emergencia* y el *ensayismo libertario* gonzaleano.

En cualquier caso, mi recepción inmanente de la filosofía de Roig —si se quiere, gonzaleanamente interceptada— sugiere apenas la relevancia, o siquiera la pertinencia de la tarea de tematizar y explayar, a nivel de geopolítica textual, el viraje que lleva de las *hermenéuticas universalistas de la recepción derivativa* a las *hermenéuticas contextuales de la participación emergente*. Pese a este lema hartamente esquemático, su procura interpretativa implica resemantizar, en términos de una estética

activista de la *recepción transculturadora*, las experiencias operatorias tropo-fágicas de producción cultural y constitución transtextual de una modernidad periférica anticolonialista. Mi hipótesis hermenéutica rectora —ya para no redundar— se ha limitado a plantear que la escritura *emergente* es aquella que a partir de su contexto de recepción *textofágico-asincrónico* configura, en los oleajes receptores de los mares del Sur, el *bricolage descentrado* pragmático-normativamente operante de un horizonte de expectativa *alegórico-funcionalmente libertario y autonomista*.

Los términos *transculturación estrábica*, *bricolage textofágico*, *descentramiento asincrónico*, *horizonte de expectativa alegórico-funcional*, y *aledaños*, designan *categorías autóctonas conectivas*, territorialmente constituidas desde una apertura de universalidad pluricultural. En tal sentido, la *Hermenéutica Emergente* es una *Filosofía del Sur*, enunciativamente localizada en la modernidad semi-periférica poscolonial y normativamente atendida a su promesa de racionalidad histórica liberadora. Asignándoles, en esta función práctica dentro del contexto geocultural del sistema mundial, un rol estratégico al género híbrido que conformarían, en su inter-juego discursivo, el ensayismo cultural y el latinoamericanismo académico. De aquí se sigue que la *Hermenéutica Emergente del Sur* no despliega tanto una comprensión ontológica de efectos prácticos cuanto una comprensión práctica de implicaciones postmetafísicas.

No precisamente en última instancia, la *Hermenéutica Emergente del Sur* se deja guiar por un objetivo práctico supremo: evitar toda recaída en el enfrentamiento fratricida y el aniquilamiento de los cuerpos como modos extremos de dirimir instrumentalmente la disidencia, el conflicto, el politeísmo axiológico, la desigualdad de poder y toda forma de

injusticia que acecha nuestros mundos de la vida en contextos poscoloniales de modernidad capitalista periférico-dependiente. Cuenta para ello con la solidaridad intercultural y el diálogo hipotético-regulativamente simétrico entre las identificaciones simbólicas profundas y las convicciones éticas últimas. Esta propuesta —de raíz quijotista—, en su pretensión de liberación, jamás habrá de disciplinar la deliberación autónoma de las ciudadanías bajo la voluntad vertical de Hegemonía de los partidos u organizaciones, y ya no intentará subordinar la racionalidad horizontal y abierta del *logos* intersubjetivo a la crítica vanguardista y elitista de las armas. Reconoce —y admira— la integridad moral de las generaciones de combatientes irregulares e insurgentes en la América Latina independentista y antiimperialista de los siglos XIX y XX; sin embargo, confía su futuro emancipatorio, en el siglo XXI, a la interlocución igualitaria de la pluralidad polisémica de voces y corporalidades, así como a la legitimación dialógica horizontal —donde los cuadros políticos y las élites intelectuales aportarían visiones pertinentes y sustanciales, pero no ya inapelables e imperativas— de la diversidad de estilos de existencia sexuales, de género, etnosimbólicos, geoculturales y religiosos. Lo que su expreso pluriculturalismo —y si se pudiera a escala iberoamericana, *plurinacionalismo*— quisiera conjurar, pues, ya no es un problema teórico, y mucho menos aprehensible en una abstracta predicación conceptual: el espectro recurrente de la *guerra civil* que acecha a nuestros pueblos americanos. El resto es recepción y escritura. Y el amor a la vida hecha palabras.

Si el filósofo argentino Arturo Andrés Roig hubiera aprobado esta lectura es un problema distinto. Sin embargo, ya lo dijo Horacio Cerutti Guldberg: no se trata de repetir. Aquí quise añadir, simplemente, que puede re-comenzare el lega-

do del maestro mendocino practicando una ética de la recepción que no cese de perseverar conativamente en alegrizar las emergencias de la América nuestra. Un *inicio y re-comienzo* descifrado, más que en acciones y acontecimientos, en textualidades simbólicas y retóricas conceptuales. Si es que hay círculos filológicos hundidos —entre archivos bibliográficos dormidos— que entrañan la simiente de una esperanza natalicia. Conforme al ejercicio hermenéutico de la función antropológica utópico-productiva cuando *se sumerge para ascender*¹⁶.

Horacio González supo advertir (2015 [1990]): «no escribir sobre ningún problema, si ese escribir no se constituye también en problema» (p. 85). Aquí he querido variar hermenéuticamente la sabiduría de esa sentencia que se inspira délficamente en el «conócete a ti mismo». *No leer sobre ningún problema, si ese leer no se constituye también en problema.*

El *acto de leer situado-libertario* constituido como problema de pensamiento; de eso se trató, desde el principio hasta el fin de este recorrido. Una lección del hermeneuta que lanza anzuelos. ¿Qué leer, y mejor, cómo leer en, desde y para América

16 Notoriamente me atengo a Bloch por lo que respecta a considerar (2004) que la «función productiva-utópica» extrae las «imágenes del pasado imprescriptible, siempre que estas, pese a todo su conjuro, sean ambiguamente susceptibles de futuro, convirtiéndolas en expresión adecuada para lo todavía no sido, para la alborada», en la medida que la «función utópica no solo descubre así el excedente cultural como perteneciente a ella misma, sino que se incorpora de la profundidad ambigua del arquetipo un elemento de ella misma, una anticipación situada en lo arcaico», o de lo sido en estado de latencia, de «lo todavía-no-consciente» y de lo «todavía-no-logrado» que, expresado conforme a «un arquetipo dialéctico», indica que «el ancla que se hunde aquí en el fondo es, a la vez, el ancla de la esperanza; lo que sumerge contiene lo ascendente...» (p. 203).

Latina? Si *pensando y reescribiendo desde la emergencia*, entonces quizá sea una lección del hermeneuta buceador. Zambullirse, sumergirse y emerger, con y más allá de la obra de Roig. Ese lector que dona sus tesoros extraídos de las profundidades del significado o del olvido, mientras se drenan al Sol que arde y destella sobre el pedregullo cordillerano.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAM, TOMÁS (2000). *Pensadores bajos y otros escritos*. Buenos Aires: Catálogos.
- ACCOSSATTO, ROMINA (2020). Filosofía y ciencias sociales: posibilidades de un diálogo disciplinar a partir de la obra de Arturo Roig. *Cuadernos Americanos*, (173), 95-108.
Recuperado de <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca173-95.pdf>
- ACOSTA, YAMANDÚ (2008 a). *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- ACOSTA, YAMANDÚ (2008 b). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- ACOSTA, YAMANDÚ (2006). Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig y Frank Hinkelammert. *Estudios Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 7 (8), 55-78.
- ACOSTA, YAMANDÚ (2020). Un Humanismo Crítico desde América Latina. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 25-41). Mendoza: EDIFYL.
- ACOSTA, YAMANDÚ (2021). Intelectuales, ideas y política. Perspectivas de investigación a partir de Arturo Andrés Roig. *Wirapuru*, 2 (3). DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.5781564>

- ADORNO, THEODOR (1977). *Terminología filosófica* (Vol. 2). (Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina). Taurus: Madrid.
- AGAMBEN, GIORGIO (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. (Traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AGUER, BÁRBARA Y LUCÍA BELLORO (2017). Desplazamientos paradigmáticos en la filosofía argentina. De la normalidad filosófica a la filosofía de la liberación. *Cuadernos del CEL*, 1, (3), 76-102.
- AÍNSA, FERNANDO (2020). La «utopía para sí» de Arturo Roig. *Cuadernos Americanos*, (173), 15-26. Recuperado de <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca173-15.pdf>
- ALBIZU, EDGARDO (2000). *Hegel, filósofo del presente*. Buenos Aires: Almagesto.
- ALCUAZ, ANA (1973). *Subjetividad y libertad en Carlos Astrada*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- ANTONUCCI, FAUSTA (2006). El ensayo «a campo abierto». En Puccini, Darío y Yurkievich, Saúl (eds.), *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica* (Tomo 2) (pp. 539-563). México: FCE.
- APEL, KARL-OTTO (1985 a). Introducción. La transformación de la filosofía. En *La transformación de la filosofía. Tomo I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Madrid: Taurus.
- APEL, KARL-OTTO (1985 b). El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia. En *La transformación de la filosofía. Tomo II. El a priori de la comunidad de comunicación*, Versión

- castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Madrid: Taurus.
- APEL, KARL-OTTO (1999). «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía», en *Estudios Éticos*. (Traducción de Carlos de Santiago). México: Fontamara.
- APEL, KARL-OTTO (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*, Prólogo: Raúl Fornet Betancourt. Madrid: Trotta.
- ARDAO, ARTURO (1975). Función actual de la filosofía en Latinoamérica. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, I (2), 183-190.
- ARDILES, OSVALDO ET AL., (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- ARENDET, HANNAH (2003). *La condición humana*. (Traducción de Ramón Gil Novales. Introducción de Manuel Cruz). Buenos Aires: Paidós.
- ARGUMEDO, ALCIRA (1993). *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Colihue.
- ARROYO, JOSSIANA (2020). *Travestismos culturales. Literatura y etnografía en Cuba y el Brasil*. Leiden: Almenara.
- ARPINI, ADRIANA (2007). El surgimiento de la «Filosofía de la Liberación» en las páginas de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Primeros posicionamientos. En Jalif de Bertranou, Clara Alicia (Ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto* (pp.193-230). Mendoza; Universidad Nacional de Cuyo.
- ARPINI, ADRIANA (2010). Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. *Solar*, (6), 125-147.
- ARPINI, ADRIANA (2012). «Subjetividad» y «morada» en el itinerario filosófico de Arturo Andrés Roig. *Estudios*.

- Filosofía práctica e historia de las ideas*, 13, (14), 9-21.
- ARPINI, ADRIANA (2016). «Historia de las ideas de Nuestra América. De José Gaos a Arturo Andrés Roig». En Caba, Sergio, y García, Gonzalo (Eds.), *Observaciones Latinoamericanas* (pp. 39-68). (Vol. 2). Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- ARPINI, ADRIANA (2017). Hecho en el exilio. Etapas en el proceso de ampliación metodológica propuesto por Arturo Andrés Roig. En Arpini, Adriana María (comp.), *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo xx* (pp. 339-357). Mendoza: Quellsqasqa.
- ARPINI, ADRIANA (2020 a). Liberación, Filosofía de la Liberación e Historia de las Ideas. A través de textos de Arturo Andrés Roig de los años '71 y principios de los '80. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 293-321). Mendoza: EDIFYL.
- ARPINI, ADRIANA (2020 b). Historicidad y Utopía: los escritos de Arturo A. Roig en el exilio. *Cuadernos Americanos*, (173), 27-42. Recuperado de <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca173-27.pdf>
- ASTRADA, CARLOS (1952). *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*. Eva Perón: Nuevo Destino.
- ASTRADA, CARLOS (1956). La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma. En AA.VV., *Congreso Internacional de Filosofía (de 9 a 15 de Agosto de 1954)*. Anais (pp. 1077-1083). (Vol. 3). São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia.
- ASTRADA, CARLOS (1960). *Humanismo y dialéctica de la libertad*. Buenos Aires: Dédalo.

- ASTRADA, CARLOS (1962). *La doble faz de la dialéctica*. Buenos Aires: Devenir.
- ASTRADA, CARLOS (1963). *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*. Buenos Aires: Ameghino.
- ASTRADA, CARLOS (1963 b). Penetración imperialista y cambio social. *Revista de la Liberación*, (1), 2-3.
- ASTRADA, CARLOS (1964). *El mito gaucho* Buenos Aires: Cruz del Sur.
- ASTRADA, CARLOS (1965 a). *Trabajo y alienación. En la Fenomenología y en los Manuscritos*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- ASTRADA, CARLOS (1965 b) Convivencia con Mato Tse-Tung en el diálogo. *Capricornio*, (3), 37-45.
- ASTRADA, CARLOS (1969). *Dialéctica e Historia. Hegel-Marx*. Buenos Aires: Juárez.
- BEORLEGUI, CARLOS (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BERISTÁIN, HELENA (1995). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- BIAGINI, HUGO (1985). *Panorama filosófico argentino*. Buenos Aires: Eudeba.
- BIAGINI, HUGO (1989). *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*. Buenos Aires: Eudeba.
- BIAGINI, HUGO (1992). *Historia ideológica y poder social*, Vol. II. Buenos Aires: CEAL.
- BIAGINI, HUGO E. (2000). *Entre la identidad y la globalización*. Buenos Aires: Leviatán.
- BIAGINI, HUGO (2009). *Identidad Argentina y Compromiso Latinoamericano*. Lanús: Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús.
- BIAGINI, HUGO (2020). *El ideario juvenilista y la aportación*

- de Arturo Roig. En Arpini, Adriana, Marisa Muñoz y Dante Ramaglia (eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 411-424). Mendoza: EDIFYL.
- BLOCH, ERNEST (2004). *El principio esperanza [I]*. Madrid: Trotta.
- BLOOM, HAROLD (2011). *Anatomía de la influencia. La literatura como modo de vida*. Madrid: Taurus.
- BONILLA, ALCIRA (2014). Moralidades emergentes y ciudadanía. *Cuyo*, 31 (1), 29-52.
- CABANCHIK, SAMUEL (2019). *Nosotros valemos. Horizontes latinoamericanos del filosofar*. Buenos Aires: TRE.
- CAPPELLETTI, ÁNGEL (1979). Arturo Andrés Roig: *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito, 1977. *Revista Venezolana de Filosofía*, (11), 160-163.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO (1997). La filosofía de los calibanes o ¿qué significa una «crítica de la razón latinoamericana»? *Revista Iberoamericana*, LXIII (180), 537-541.
- CATURELLI, ALBERTO (1993). *Historia de la Filosofía en Córdoba 1610-1983. III. Siglo XX*. Córdoba: CONICET.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (1973). Para una filosofía política indo-ibero americana: América en las utopías del renacimiento. En AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 53-91). Buenos Aires: Bonum.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (1994). Ezequiel Martínez Estrada. Reflexión política y tradiciones históricas. En Fernández Retamar, Roberto y otros, *Ezequiel Martínez Estrada: la pampa de Goliath*, Prólogo de Graciela Scheines (pp. 69-113). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (2001). *Experiencias en el tiempo*. México: Red Utopía-jitanjáfora.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (2006 a). *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Presentación de Leopoldo Zea. México: FCE.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (2006 b). *Configuraciones de un filosofar sureador*. México: Ayuntamiento de Orizaba.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (2007). *Presagio y tópica del descubrimiento. (Ensayos de Utopía IV)*. México: UNAM.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (2008). *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?* San Luis: Universidad Nacional de San Luis.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (2009 a). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva-Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (2009 b). El aporte de Arturo Roig al filosofar contemporáneo. En Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig* (pp. 719-739). Buenos Aires: Colihue.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (2011). *Filosofía nuestroamericana*. Varsovia: CESLA.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (2012). Aportes al saber de conjetura de un filósofo auroral. *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, 13 (14), 23-29.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO (2020). Paradigma del filosofar universitario público. (¿Cómo seguir adelante?). En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 397-4079). Mendoza: EDIFYL.
- CONTARDI, LAURA ALDANA (2012). Sobre la cuestión de

- la crítica en la obra de Arturo Andrés Roig. *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, 13 (14), 31-39.
- CONTARDI, LAURA ALDANA (2014). La filosofía como libertad y expectativa: elementos para un humanismo crítico en el pensamiento de Arturo Roig. En Arpini, Adriana María (Coord.), *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América* (pp. 205-214). Mendoza: Ediunc.
- CONTARDI, LAURA ALDANA (2016). Alcances de la categoría de dignidad en la reflexión moral de Arturo Andrés Roig. *Hermenéutica intercultural*, (25), 85-114. Recuperado de <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/hirf/article/view/517/0>
- CONTARDI, LAURA ALDANA (2020). Territorios de emergencia en nuestra América: recorridos en la obra de Arturo Andrés Roig. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 131-147). Mendoza: EDIFYL.
- CORNEJO-POLAR, ANTONIO (1997). Apuntes sobre mestizaje e hibridez: los riesgos de la metáfora. *Kipus*, (6), 69-73.
- CROCE, MARCELA (2010). *Latinoamericanismo. Historia intelectual de una geografía inestable*. Buenos Aires: Simurg.
- CROCE, MARCELA (2018). Filosofía y ensayismo, o la vocación performativa del pensamiento latinoamericano en Arturo Roig. *Demarcaciones*, (6), 2-13. Recuperado de <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2018/05/08.-Croce.pdf>
- CRUZ, GUSTAVO ROBERTO (2009). *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica Filosófica a una Política-Estética Racializada*. (Prólogo de Horacio Cerutti Guldberg). Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- DAVID, GUILLERMO (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

- DE MAN, PAUL (1990). *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. (Traducción de Enrique Lynch). Barcelona: Lumen.
- DE TORO, ALFONSO (2006). Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: transculturación. Roberto Fernández Retamar: Calibán. En Regazzoni, Susanna (ed.), *Alma Cubana. Transculturación, Mestizaje e Hibridismo* (pp. 15-36). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- DE ZAN, JULIO (1975). Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional. En AA.VV. *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (pp. 120-128). Buenos Aires: García Cambeiro.
- DI LULLO, ORESTES (1975). *Castilla. Altura de España*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras.
- DOTTI, JORGE (1983). «Filosofía nacional: profesionalización y compromiso». *Punto de vista*, (18), 15-16.
- DOTTI, JORGE (1992). *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- DOTTI, JORGE (2009). *Las vetas del texto*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- DUSSEL, ENRIQUE (1975). *La Filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1 (2), (217-222).
- DUSSEL, ENRIQUE (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. México: Trotta-UNAM.
- DUSSEL, ENRIQUE (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación. Prólogo: Raúl Fonet Betancourt*. Madrid: Trotta, 2005.
- DUSSEL, ENRIQUE (2014). *16 Tesis de Economía Política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

- DUSSEL, ENRIQUE (2018). *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- EARLE, PETER Y ROBERT G. MEAD JR. (1973). El ensayo como género literario. En *Historia del ensayo hispanoamericano*. México: De Andrea.
- ESTEVA-FABREGAT, CLAUDIO (1998). Procesos de aculturación y transculturación. En Sobrevilla, David (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Filosofía de la Cultura* (pp. 145-162). Tomo 15. Madrid: Trotta-CSIC.
- FEINMANN, JOSÉ PABLO (2018). *Una Filosofía para América Latina. Su pensamiento y su historia*. Buenos Aires: Planeta.
- FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA (2001). Arturo Andrés Roig (1922). En Jalif de Bertranou, Clara A., *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico latinoamericano* (pp. 165-187). Mendoza: Ediunc.
- FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA (2005). La condición humana como problema filosófico en Arturo Roig. La conformación de la subjetividad en las fronteras de la contingencia. *Latinoamérica*, (40), 73-92.
- FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA (2012). El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig. *Utopía y praxis latinoamericana*, 17 (59), 11-26.
- FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA Y PABLO ROMERO FORCADA (2020). La trayectoria intelectual de Arturo Andrés Roig. La Historia de las Ideas, de la ciudad agrícola al continente nuestroamericano. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 189-220). Mendoza: EDIFYL.
- FERNÁNDEZ VEGA, JOSÉ (2011). *Lugar a dudas. Cultura y política en la Argentina*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

- FERREIRA, LUIS GONZALO (2006). El 'a priori' en Arturo Roig y Michel Foucault. Diferencias y coincidencias. *Solar*, 2 (2), 9-21.
- FERREIRA, LUIS GONZALO (2009). Arturo Andrés Roig y el «legado». Los aportes metodológicos para una valoración crítica, desde el presente, de nuestro pasado y su influencia europea. En Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig* (pp. 749-758). Buenos Aires: Colihue.
- FERREIRA, LUIS GONZALO (2016). Arturo Andrés Roig: de la «pedagogía del acto creador» a la pedagogía de la liberación (1966-1975). En Biagini, Hugo y Oviedo, Gerardo (Dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea. Derechos humanos, resistencia, emancipación (1960-2015)* (pp. 57-71). Tomo 3. Buenos Aires: Biblos.
- FERREIRA, LUIS GONZALO (2020). Del reformismo a la revolución (1945-1975). En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 425-444). Mendoza: EDIFYL.
- FERRER, CHRISTIAN (comp.) (2005). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata: Terramar.
- FLETCHER, ANGUS (2002). *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*, trad. Vicente Carmona González. Madrid: Akal.
- FORNET-BETANCOURT, RAÚL (ed.) (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- FRONDIZI, RISISERI (1986 [1944]). Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea. En *Ensayos filosóficos*. México: FCE.

- GAMERRO, CARLOS (2010). *Ficciones barrocas. Una lectura de Borges, Bioy Casares, Silvina Ocampo, Cortázar, Onetti y Felisberto Hernández*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- GAOS, JOSÉ (1945). Introducción. En *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* (pp. 9-56). México: Seneca.
- GARCÍA BARRIENTOS (1998). José Luis, *Las figuras retóricas. El lenguaje literario 2*. Madrid: Arco Libros.
- GIORDANO, ALBERTO (2005). *Modos del ensayo. De Borges a Piglia*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- GONZÁLEZ, HORACIO (1991). De Cámpora a Firmenich. *La mirada*, II (2), 8-10.
- GONZÁLEZ, HORACIO (1995). *El filósofo cesante. Gracia y desdicha en Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Atuel.
- GONZÁLEZ, HORACIO (1996). La sociología entre Luzbel y los suicidas. *El Ojo Mocho*, 7-8 (55- 57).
- GONZÁLEZ, HORACIO (1999). *Restos pampeanos. Ciencia, Ensayo y Política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Colihue.
- GONZÁLEZ, HORACIO (2002). *Retórica y locura. Para una teoría de la cultura argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- GONZÁLEZ, HORACIO (2006 a). *Escritos en carbonilla. Figuraciones, destinos, retratos*. Buenos Aires: Colihue.
- GONZÁLEZ, HORACIO (2006 b). *Los asaltantes del cielo. Política y emancipación*, Presentación de Gabriel Cohn. Buenos Aires: Gorla
- GONZÁLEZ, HORACIO (2010). *Historia de la Biblioteca Nacional. Estado de una polémica*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- GONZÁLEZ, HORACIO (2011). *Kirchnerismo: una controversia cultural*. Buenos Aires: Colihue.
- GONZÁLEZ, HORACIO (2015 [1990]). Elogio del ensayo. En Giordano, Alberto, *El discurso sobre el ensayo en la cultura*

- argentina de los 80* (pp. 85-89). Buenos Aires: Santiago Arcos.
- GONZÁLEZ, HORACIO (2017). *La ética picaresca*. La Plata: Terramar. (Original publicado en 1979).
- GONZÁLEZ, HORACIO (2019). Maquiavelo y el problema de la lectura. *Papel Máquina*, 11 (13), 51-98.
- GONZÁLEZ, HORACIO (2021). *La palabra encarnada. Ensayo, política y nación. Textos reunidos de Horacio González (1985-2019)*, Compilación y estudio preliminar a cargo de María Pía López y Guillermo Korn. CLACSO: Buenos Aires.
- GRÜNER, EDUARDO (2021). *Lo solido en el aire. el eterno retorno de la crítica marxista*. Prefacio de Rodolfo Gómez, Prólogo de Gisela Catanzaro. Buenos Aires: CLACSO.
- JALIF DE BERTRANOU, CLARA ALICIA (2000). En memoria de nuestro fundador: Diego F. Pró. Una entrevista inédita. *Cuyo*, (17), 11-48.
- JALIF DE BERTRANOU, CLARA ALICIA (2014). Carlos Astrada y Arturo Andrés Roig: afinidades sobre conocimiento y praxis. *Cuyo*, (31), 1-12. Recuperado de <https://bdigital.uncu.ear/6764>
- JAMESON, FREDRIC (2011). La literatura del Tercer Mundo en la era del capitalismo multinacional. *Revista de Humanidades*, (23), 163-193.
- JÁUREGUI, CARLOS (2005). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. La Habana: Casa de las Américas.
- KOZEL, ANDRÉS Y GONZÁLEZ, MARCELO (2016). Sobre la tradición latinoamericanista. *Cuadernos del CEL*, 1 (1), 45-56. Recuperado de <http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/9Kozel%20y%20Gonza%CC%81lez.%20Nota.pdf>
- KRUMPPEL, HEINZ (2009). La importancia del pensamiento filosófico de Arturo Andrés Roig para la conciencia

- europaea. Mediaciones filosóficas entre América Latina y Europa. En Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig* (pp. 727-739). Buenos Aires: Colihue.
- KUSCH, RODOLFO (2002). Carta a Carlos Astrada [Buenos Aires, 13 de mayo de 1970]. Edición crítica de Guillermo David. *Políticas de la memoria*, (4), 169-190.
- KUSCH, RODOLFO (2007 a). América profunda. En *Obras completas* (pp. 1-254). Tomo 2. Rosario, Editorial Fundación Ross. (Original publicado en 1962).
- KUSCH, RODOLFO (2007). La negación en el pensamiento popular. En *Obras completas* (pp. 255-565). Rosario: Fundación Ross. Tomo 2. (Original publicado en 1975).
- (2007). Esbozo de una antropología filosófica americana. En *Obras completas* (pp. 241-434). Tomo 3. Rosario: Fundación Ross. (Original publicado en 1978).
- LEOCATA, FRANCISCO SDB (1992). *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios.
- LIENDO, CRISTINA (2012). Las Segundas Independencias de Don Arturo Roig. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17 (59), 115-123.
- LÓPEZ, MARÍA PÍA (2016). *Yo ya no. Horacio González, el don de la amistad*, Prólogo de Diego Tatián. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
- LÓPEZ, MARÍA PÍA Y GUILLERMO KORN (2019). Las lecturas que nos hacen. Conversación con Horacio González. *Papel Máquina*, 11 (13), 101-115.
- LÖWY, MICHEL (1997). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, trad. Horacio Tarcus. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

- MAHR, GÜNTER (2003). El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8 (20), 41-48.
- MALIANDI, RICARDO (2009). Emergencia y convergencia en ética. Implicaciones apriorísticas de la moral social. En Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig* (pp. 771-786). Buenos Aires: Colihue.
- MARTÍN CABRERO, FRANCISCO JOSÉ (2018). Del ensayo como «modo de pensar» preeminente en el campo de la cultura hispánica. en Muñoz, Marisa, *Experiencias del ensayo. Intersecciones, figuraciones, prácticas*. Buenos Aires: Prometeo.
- MAYORAL, JOSÉ ANTONIO (1994). *Figuras retóricas. Síntesis*: Madrid.
- MIGNOLO, WALTER D. (1984). *Textos, modelos y metáforas*. México: Universidad Veracruzana.
- MORA MARTÍNEZ, ROBERTO (2010). *La fuerza del mito de lo gaucho. Fundamentos del nacionalismo argentino desde la visión del filósofo Carlos Astrada*. México, UNAM.
- MORAÑA, MABEL (1997). Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. En Mabel Moraña (ed.) *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos* (pp. 7-25). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- MUÑOZ, MARISA (2009 a). Arturo Andrés Roig. En Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y «Latino» (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 880-883). México: Siglo XXI.
- MUÑOZ, MARISA (2012 a). Cabalgando con Rocinante o de la aventura de pensar y escribir desde nuestra América. En

- memoria del filósofo Arturo Andrés Roig. *Hermenéutica Intercultural*, (20-21), 197-203. DOI:
<https://doi.org/10.29344/07196504.20-21.572>
- MUÑOZ, MARISA (2012 b). Filosofía y emergencia social: la trayectoria intelectual de Arturo Andrés Roig. *Malaidea*, (5), 159-166. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/69076>
- MUÑOZ, MARISA (2018). Tramas ensayísticas en la filosofía argentina. En Muñoz, Marisa A. (ed.), *Experiencias del ensayo. Intersecciones, figuraciones, prácticas* (pp. 33-49). Buenos Aires: Prometeo.
- MUÑOZ, MARISA (2020). Arturo A. Roig y los modos de leer la textualidad latinoamericana. *Cuadernos Americanos*, (173), 44-52.
- OCAMPO, BEATRIZ (2005). *La Nación Interior. Canal Feijóo, Di Lullo y los Hermanos Wagner. El discurso culturalista de estos intelectuales en la provincia de Santiago del Estero.* (Prólogo de Rita Laura Segato). Buenos Aires: Antropofagia.
- OLMOS, CARLOS (2018). Filosofía y anarquismo en la obra de Ángel Cappelletti, travesía de un exilio. En Jara, Gonzalo y Claudio Berríos (eds.), *Cuadernos del CEPIB-UV 2017* (pp. 175-199). Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- ORTIZ, GUSTAVO (2003). *El vuelo del Búho. Textos filosóficos desde América Latina*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- OVIEDO, GERARDO (2009). Arturo Andrés Roig, lector de Sarmiento. En Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig* (pp. 787-794). Buenos Aires: Colihue.
- OVIEDO, GERARDO (2010). Arturo Andrés Roig, lector de

- Spinoza. *Estudios. Filosofía Práctica e historia de las ideas*, 11 (12), 101-115.
- OVIDO, GERARDO (2012 a) Acerca de «lo-no-necesariamente-imposible» y el «lugar» de su «no-lugar». La temporalidad abierta de la función antropológico-trascendental del discurso utópico en la filosofía de Arturo Andrés Roig. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17 (59), 27-48.
- OVIDO, GERARDO (2012 b). Arturo Andrés Roig y su filosofía del siglo XIX. Romanticismo cultural, políticas del discurso y ensayismo social. *Solar*, Año 7, Nº 7.
- OVIDO, GERARDO (2012 c). Arturo Andrés Roig y la semiótica en Sarmiento, *Cuadernos Americanos*, 3 (141), 45-60.
- OVIDO, GERARDO (2013 a). Arturo Roig, una escritura filosófica emergente. *Horizontes*, (3), 121-144.
- OVIDO, GERARDO (2013 b). Palabras de Homenaje. Arturo Roig, una poética de las ideas. En Basso, Leticia y Paula Bedin (comps.), *Estudios filosóficos en torno a la corporalidad* (pp.11-15). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- OVIDO, GERARDO (2015). *El suplicio de las alegorías. Ezequiel Martínez Estrada, entre la Pampa y la Isla de Utopía*. Buenos Aires: Caterva.
- OVIDO, GERARDO (2016 a). Arturo Roig y Hugo Biagini en la confluencia fundadora del pensamiento alternativo. En Hugo Biagini y Gerardo Oviedo (Dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea. Derechos humanos, resistencia, emancipación (1960-2015)*, 3 (pp. 41-55). Buenos Aires: Biblos.
- OVIDO, GERARDO (2016 b). ¿«Comunismo hermenéutico o más bien «Hermenéutica Emergente»? Notas

- introdutorias. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 18, (1), 2016.
- OVIEDO, GERARDO (2016 c). Hermenéutica y emergencia. Mauricio Beuchot y Arturo Roig en diálogo. *Hermenéutica Intercultural*, (25), 51-84.
- OVIEDO, GERARDO (2018 a). Temporalidad utópica y «regreso a la naturaleza». Arturo Roig, lector de Ignacio Ellacuría. En Alcántara, Manuel, Mercedes García Montero y Francisco Sánchez López (coords.), *Filosofía y pensamiento. Memoria del 56° Congreso Internacional de Americanistas* (pp. 391-404). Tomo 13. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- OVIEDO, GERARDO (2018 b). Ciencia social y praxis latinoamericana, de los «jefes de escuela» a los «jóvenes iracundos»: Florestan Fernandes y Gino Germani/Darcy Ribeiro y Roberto Carri. En Croce, Marcela (dir.), *Historia comparada de las literaturas argentina y brasileña. Del desarrollismo a la dictadura, entre privatización, boom y militancia (1955-1970)*. Tomo 5. Villa María: Eduvim.
- OVIEDO, GERARDO (2018 c). A vueltas de los orígenes argentinos de la Filosofía de la Liberación: Arturo Roig, lector de Astrada. *Monograma*, (3), 121-153.
- OVIEDO, GERARDO (2020 a). Filosofía latinoamericana como *ancilla emancipationis*. Arturo Roig, o la moral de la escritura filosófica emergente. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y Universidad* (pp. 67-92). Mendoza: EDIFYL
- OVIEDO, GERARDO (2020 b) El «son alegórico». La filosofía discursiva de Arturo Roig, entre Ariel y Calibán. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, Valparaíso, (7), 127-162.

- OVIEDO, GERARDO (2020 c). El drama de la recepción cultural periférica en la constitución del proyecto de la filosofía latinoamericana de Leopoldo Zea a Arturo Roig. En Ramaglia, Dante y Ronie Aleksandro Teles da Silveira (Eds.), *Miradas filosóficas sobre América Latina* (pp. 67-94). Porto Alegre: Editora Fi.
- PALERMO, ZULMA (2005). *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*. Córdoba: Alción.
- PAZ, OCTAVIO (1986). *Los signos en rotación*. Madrid: Alianza.
- PALADINES, CARLOS (2020). Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano en Arturo Roig. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad*. Mendoza: EDIFYL.
- PEÑAFORT, EDUARDO (1974). *Dos referencias a la ética en el pensar de Carlos Astrada*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- PEÑAFORT, EDUARDO (2020). Arte y liberación de Nuestra América. Bases teóricas en el pensamiento de Arturo A. Roig. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad*. Mendoza: EDIFYL.
- PÉREZ JAVALOYES, ANDRÉS CARLOS GABRIEL (2017). Las marcas contextuales en *Narrativa y Cotidianidad* y las crisis del exilio de Arturo Andrés Roig. En Arpini, Adriana María (comp.), *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo xx* (pp. 221-265). Mendoza: Quellsqasqa.
- Pérez Zabala, Carlos (2005). *Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto: ICALA.

- PÉREZ ZABALA, CARLOS (2012). Arturo Andrés Roig y el pensamiento decolonial. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17 (59), 69-79.
- PERUS, FRANÇOISE (2019). *Transculturaciones en el aire (en torno a la cuestión de la forma artística en la crítica de la narrativa hispanoamericana)*. México: CIALC/UNAM.
- PINEDO, JAVIER (1998 [1993]). Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Roig. En Roig, Arturo A., *La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias para la constitución de una pedagogía participativa* (pp. 287-310). Mendoza: Ediunc.
- PIZARRO CORTÉS, CAROLINA Y JOSÉ SANTOS HERCEG (2012). El rearme categorial en el pensamiento de Arturo Andrés Roig. *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, 13 (14), 41-51.
- PONCE LEÓN, FERNANDO (2020). La historicidad de las ideas y el método para abordarlas. Velasco, Roig y la globalización. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 267-291). Mendoza: EDIFYL.
- PRÓ, DIEGO (1973). *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno 1. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- QUIJANO, ANÍBAL (2014 [1988]). Lo público y lo privado. Un enfoque latinoamericano. En *Cuestiones y horizontes: antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 705-732). (Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco). Buenos Aires: CLACSO.
- QUIRÓZ ÁVILA, RUBÉN (2006). Preguntas al Dr. Arturo Roig. *Solar*, (2), 149-151.

- RAMAGLIA, DANTE (2007). Alejandro Korn y la «normalización» de la filosofía. En Clara Jalif de Bertranou (ed), *Argentina entre el optimismo y el desencanto* (pp. 63-83). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- RAMAGLIA, DANTE (2014). Filosofía latinoamericana, humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig. *Cuyo*, 31 (1), 53-67.
- RAMAGLIA, DANTE (2016). Arturo Andrés Roig y la esperanza en tiempos de crisis. En Biagini, Hugo y Gerardo Oviedo (Dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea. Derechos humanos, resistencia, emancipación (1960-2015)*, (pp.73-84). Tomo 3. Buenos Aires: Biblos.
- RAMAGLIA, DANTE (2020). Filosofía latinoamericana e historia de las ideas en la obra de Arturo Andrés Roig. Aportes a la valoración de su trayectoria biográfica e intelectual. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp.43-66). Mendoza: EDIFYL.
- RAMAGLIA, DANTE (Ed.) (2021). *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Teseopress.
- RICOEUR, PAUL (2009). *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Prometeo-UCA.
- RIPAMONTI, PAULA Y PATRICIA YORI (2018). Modos críticos de construcción de la teoría. Reflexiones desde Arturo Roig y Homi Bhabha. *Hermenéutica Intercultural*, (30), 111-131.
- ROCHETTI, CRISTINA (2020). «La enseñanza de la filosofía: el asombro y la pregunta. Lectura de las 'lecturas' de Arturo Roig sobre los diálogos platónicos. En Arpini,

- Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (161-169). Mendoza: EDIFYL.
- ROIG, ARTURO (1969). Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en Argentina. *Numen*, (8) 42-47.
- ROIG, ARTURO (1970). Dmingo Faustino Sarmiento y José Hernández. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza, (Segunda Época), I* (6) 87-102.
- ROIG, ARTURO (1971 a). Acerca del comienzo de la filosofía americana. *Revista de la Universidad de México*, xxv (8), 11-15.
- ROIG, ARTURO (1971 b). Presencia argentina de Rodó. *Revista de la Universidad de México*, XXVI (2), 12-15.
- ROIG, ARTURO (1972 a). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo.
- ROIG, ARTURO (1972 b). Vaz Ferreyra y las bases para un filosofar latinoamericano. *Revista de la Universidad de México*, xxvii (4), 25-29.
- ROIG, ARTURO (1973 a). El problema de la 'alteridad' en la ontología de Nimio de Anquín. *Nuevo Mundo*, III (1), 202-220.
- ROIG, ARTURO (1973 b). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En AA.VV., *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (pp. 217-244). Buenos Aires: Bonum.
- ROIG, ARTURO (1976). Función actual de la Filosofía en América Latina. En Ardao, Arturo y otros. *La filosofía actual en América Latina* (pp. 135-154). México: Grijalbo.
- ROIG, ARTURO (1980). Nacionalidades, nacionalidad y cultura en Nuestra América. *Tareas*, (50), 65-87.
- ROIG, ARTURO (1984 a). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito: Belén.

- Roig, Arturo (1984 b). *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. Quito: FLACSO.
- ROIG, ARTURO (1984 c). Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos. *Nuestra América*, (11), 55-59.
- ROIG, ARTURO (1984 d). Notas para una lectura filosófica del siglo XIX. *Revista de Historia de América*, (98), 143-167.
- ROIG, ARTURO (1985). Acotaciones para una simbólica latinoamericana. *Prometeo*, (2), 33-50.
- ROIG, ARTURO (1986). Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico. En Zea, Leopoldo (coord.), *América Latina en sus ideas* (pp. 46-71). México: Siglo XXI.
- (1987). El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana. En *La utopía en el Ecuador* (pp. 13-60). Quito: Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano.
- ROIG, ARTURO (1991). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- ROIG, ARTURO (1992). Nuestra América frente al panamericanismo y el hispanismo: la lección de Leopoldo Zea. En AA.VV, *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea* (pp. 279-283). México: UNAM.
- ROIG, ARTURO (1994). Arturo Andrés Roig. En *cuesta sobre Historia de las Ideas (II Parte)*. Alejandro y Fabián Herrero. *Estudios Sociales*, (7), 167-179.
- ROIG, ARTURO (1995 a). *El pensamiento social de Juan Montalvo. Sus lecciones al pueblo*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- ROIG, ARTURO (1995 b). Realismo y Utopía. En Jalif de Bertranou, Clara Alicia (comp.), *Anverso y reverso de América Latina. Estudios desde el fin del milenio* (pp. 285-290). Mendoza: Ediunc.

- ROIG, ARTURO (1997 a). Una ya larga Historia: la confrontación «Europa-América», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 2 (2), 47-55.
- ROIG, ARTURO (1997 b). Roig, Arturo A. La recepción del giro lingüístico en Mendoza. *Cuyo*, (14), 131-144.
- ROIG, ARTURO (1998). *La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: Ediunc.
- ROIG, ARTURO (2000 a). «Prólogo». En Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi* (pp. 4-11). México: UNAM.
- ROIG, ARTURO (2000 b). «Algunas consideraciones sobre Filosofía Práctica e Historia de las Ideas». *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 1 (1), 11-18.
- ROIG, ARTURO (2001 a). *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- ROIG, ARTURO (2002 a). Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo. Mendoza: Ediunc.
- ROIG, ARTURO (2002 b). Pensar la mundialización desde el Sur. En Montiel, Edgard (coord.), *Hacia una mundialización humanista* (pp. 259-268). Paris: UNESCO.
- ROIG, ARTURO (2002 c). Antonio de León Pinelo y Sor Juana Inés de la Cruz, pensadores de la aurora. En Mendoza, Agustín (comp.), *Del tiempo y las ideas. Textos en homenaje a Gregorio Weinberg* (pp. 343-356). México: FCE.
- ROIG, ARTURO (2002 d). La condición humana. Desde Demócrito hasta el *Popol Vuh*. *UNIVERSUM*, (17), 205-217. Recuperado de https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-58112003001400017
- ROIG, ARTURO (2003 a). Condición humana, derechos

- humanos y utopía. En Cerutti Guldberg, Horacio y Rodrigo Páez Montalbán (coords.), *América Latina: Democracia, Pensamiento y Acción. Reflexiones de utopía* (pp. 105-115). México: UNAM.
- ROIG, ARTURO (2003 b). Un comienzo de la filosofía latinoamericana. Los escritos juveniles de Alberdi y Sarmiento en Chile. En AA.VV., *Ensayos jurídicos en memoria de José María Cajica Camacho, 2* (735-752). México: UNAM.
- ROIG, ARTURO (2004 a). Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana. En Fernet-Betancourt, Raúl (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (pp. 161-176). Madrid: Trotta.
- ROIG, ARTURO (2004 b). Arte impuro y lenguaje. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional. *Utopía y Praxis Latinoamericana, 9* (4), 93-109.
- ROIG, ARTURO (2005 a). Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui. En Yamandú Acosta y De la Fuente, José (coords.). *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* (pp. 347-375). Santiago de Chile: UCSH.
- ROIG, ARTURO (2005 b). Historia de las ideas. En Salas Astraín, Ricardo (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales, 2* (pp. 531-549). Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez.
- ROIG, ARTURO (2007). Necesidad de una segunda independencia. En Biagini, Hugo E. y Arturo A. Roig (comps.), *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación* (pp. 29-47). Buenos Aires: Aguilar.

- ROIG, ARTURO (2008 a). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego.
- ROIG, ARTURO (2008 b). Introducción. El pensamiento alternativo como esperanza. En Biagini, Hugo E. y Arturo Roig (dirs.). *Diccionario del pensamiento alternativo* (pp. 7-17). Buenos Aires: Biblos-Universidad Nacional de Lanús.
- ROIG, ARTURO (2008 c). *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- ROIG, ARTURO (2008 d). Prólogo. En Reyes, Luis Alberto, *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas* (pp. 11-13). Buenos Aires: Biblos.
- ROIG, ARTURO (2009 a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana. (Original publicado en 1981).
- ROIG, ARTURO (2009 c). Democracia y utopía. *Agora philosophica*, X (19-20), 176-210. Recuperado de <http://agoraphilosophica.com/Agora19-20/agora19-20-roig.pdf>
- ROIG, ARTURO (2011 a). *Rostro y filosofía de Nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
- ROIG, ARTURO (2011 b) *La literatura en el proceso de integración latinoamericana*. Avellaneda: Acercándonos.
- ROIG, ARTURO (2016). Mariano Moreno y Rousseau. En Muñoz, Marisa, Nelson Vallejo-Gómez y Patrice Vermeren (coords.), *Filosofías de las constituciones en América Latina. Derecho y emergencia social* (pp. 21-29). Mendoza: Ediunc.
- ROJAS PAZ, NERVA (1997). *Filosofía a la intemperie*. Kusch: *ontología desde América*. Buenos Aires: Biblos.
- ROMERO, LUIS ALBERTO (2013). *La larga crisis argentina. Del siglo XX al siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- RUBINELLI, MARÍA LUISA (2012). La narrativa y la comprensión del nosotros. *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, 13 (14), 53-59.
- RUBINELLI, MARÍA LUISA (2020). Sujetos y narraciones en Nuestra América en la filosofía de Arturo Roig. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 377-394). Mendoza: EDIFYL.
- SALAS ASTRAÍN, RICARDO (2005). Ética intercultural. Ensayo de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano. Santiago de Chile: UCSH-LOM.
- SALAS ASTRAÍN, RICARDO (2007). Hermenéuticas en juego, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración. *Polis*, (18), 2-17. Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/4107>
- SALAS ASTRAÍN, RICARDO (2008). Hermenéutica. En Roig, Arturo y Hugo Biagini (eds.), *Diccionario del Pensamiento Alternativo* (pp. 254-258). Buenos Aires: Biblos.
- SALAZAR BONDY, AUGUSTO (2006). ¿Existe una filosofía de Nuestra América? México: Siglo XXI. 2006. (Original publicado en 1968).
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO (2007). *De la estética de la recepción a una estética de la participación*. México: UNAM.
- SANTOS HERCEG, JOSÉ (2010). Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía. *Revista de Hispanismo Filosófico*, (15), 43-61.
- SANTOS HERCEG, JOSÉ (2015). Del ensayo y la filosofía en América Latina: acerca de una vinculación. *Revista de Hispanismo Filosófico*, (20), 139-150.
- SARLO, BEATRIZ (2001). Del otro lado del horizonte. *Boletín*

- del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, (9), 16-31.
- SARLO, BEATRIZ (2007). *La batalla de las ideas*. Buenos Aires: Emecé.
- SASSO, JAVIER (1998). *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Caracas: Monte Ávila.
- SCANNONE, JUAN CARLOS (2018). La filosofía de la liberación en la Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual. En Guadalupe Gandarilla Salgado, José y Moraña, Mabel (coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación* (pp. 39-55). México: UNAM.
- SCHUTTE, OFELIA (2011). De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig. En Roig, Arturo A., *Rostro y filosofía de Nuestra América* (pp. 13-24). Buenos Aires: Una Ventana.
- SERRA, PASQUALE (2019). *El populismo argentino*, trad. Alejandro Gutiérrez, rev. Micaela Cuesta. Buenos Aires: Prometeo.
- SERRANO CALDERA, ALEJANDRO (2020). Arturo Andrés Roig, filósofo de la libertad. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 149-159.) Mendoza: EDIFYL.
- SOMMER, DORIS (2004). *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*. Bogotá: FCE.
- SPITZER, LEO (1955). *Lingüística e historia literaria*. (Traducción de Damaso Alonso). Madrid: Gredos.
- SUBERCASEAUX, BERNARDO (1991). *Historia, literatura y sociedad. Ensayos de hermenéutica cultural*. Santiago de Chile: Documentas/CENRCA/CESOC.

- TERÁN, OSCAR (1984). *Filosofía en la Argentina: ¿hacia el fin de la errancia sin fin? Espacios de Crítica y Producción*, (1), 4-20.
- TERÁN, OSCAR (1986). Mariátegui: la nación y la razón. En *En busca de la ideología argentina* (pp. 99-131). Buenos Aires: Catálogos.
- TERÁN, OSCAR (1994). Jornadas 45 años de Filosofía en la Argentina. *Cuadernos de Filosofía*, (40), 51-57.
- TERÁN, OSCAR (2002). Mónica Quijada, Carmen Bernard y Arnd Schneider, *Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid, CSIC, 2000, 260 páginas. *Prismas*, (6), 289-290.
- TERÁN, OSCAR (2005 a). Prólogo. En Alberdi, Juan Bautista, *Política y sociedad en Argentina* (9-42). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- TERÁN, OSCAR (2005 b). Periplo y eclipse de Francisco Romero. *La Biblioteca*, (2-3), 36-45.
- TERÁN, OSCAR (2006). *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- TERÁN, OSCAR (2008 a). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- TERÁN, OSCAR (2008 b). *Para leer el Facundo. Civilización y barbarie: cultura de fricción*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- TORCHIA ESTRADA, JUAN CARLOS (2001). Autoreferentes. En Biagini, Hugo E. y Raúl Fornet Betancourt (Eds.), *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la Autenticidad. En Homenaje* (pp. 93-95). Aachen: 2001.
- VELARDE CAÑAZARES, MARCELO (2020). Para un diálogo con Arturo Roig en torno al existencialismo en Argentina. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo*

- Andrés Roig. *Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 489-506). Mendoza: EDIFYL.
- VERMEREN, PATRICE (2008). Repensar el siglo XIX filosófico desde Arturo Andrés Roig. En Arturo Andrés Roig, *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX* (pp. 7-8). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- VERMEREN, PATRICE (2020). Roig contra Roig: la capacidad de los dominados, la fuerza del pensamiento y la perspectiva de la emancipación. En Arpini, Adriana, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad* (pp. 93-104). Mendoza: EDIFYL.
- VIGNALE, SILVANA P. (2012). Filosofía crítica y función utópica en Arturo Roig. *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, 13 (14), 61-66.
- VIGNALE, SILVANA P. (2010). Filosofía e historicidad en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de Arturo Roig. *Solar*, 6 (6), 151-166.
- VILLEGAS, ABELARDO (1975). Proyecto para una filosofía política de América Latina. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, I (2), 191-198.
- VIÑAS PIQUER, DAVID (2007). *Historia de la crítica literaria*. Barcelona: Ariel.
- VOLÓSHINOV, VALENTÍN N. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. (Traducción de Rosa María Rússovich). Buenos Aires: Nueva Visión.
- WEINBERG, GREGORIO (1972). Sobre el quehacer filosófico latinoamericano. Algunas consideraciones históricas y reflexiones actuales. *Revista de la Universidad de México*, XXVI (6-7), 19-24.

- WEINBERG, LILIANA (2002). Ensayo y transculturación. *Sobretiro de Cuadernos Americanos*, 6 (96), 31-47.
- WEINBERG, LILIANA (2006). *Situación del ensayo*. México: UNAM.
- WEINBERG, LILIANA (2010). Introducción. En Weinberg, Liliana (coord.), *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX* (pp. 9-42). Vol. 1. México: UNAM.
- WEINBERG, LILIANA (2018). José Enrique Rodó: las distintas modulaciones de la voz del maestro. *Latinoamérica*, (66), 45-67. Recuperado de <http://latinoamerica.unam.mx/index.php/latino/article/view/57041/50748>
- WEISZ, EDUARDO (2010). Introducción. En Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (pp. 9-36). (Traducción de Eduardo Weisz). Buenos Aires: Prometeo.
- WITHE, HAYDEN (2005). Retórica de la interpretación. En Cuesta Abad, José Manuel y Julián Jiménez Heffernan (eds.), *Teorías literarias del siglo XX. Una antología* (pp. 919-948). (Traducción de Vicente Carmona). Madrid: Akal.
- ZEA, LEOPOLDO (1975). La filosofía actual en América Latina. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, I (2), 175-181.

SOBRE EL AUTOR

Gerardo Oviedo

ORCID: <https://orcid.org/009-0000-3288-9041>

Buenos Aires (1968). Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires, Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y Doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid. Estancias postdoctorales en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo y en el Grupo de Estética y Teoría de las Artes de la Universidad de Salamanca. Actualmente es investigador del CONICET con sede en el Instituto Manuel Ugarte de la Universidad Nacional de Lanús. Docente de grado y posgrado en Pensamiento Latinoamericano en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires y en el Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús. Miembro asociado del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo y colaborador del Seminario Permanente de Pensamiento Latinoamericano e Internalización Universitaria de la Universidad de General Sarmiento. Ha sido docente invitado en la Universidad Nacional de Cuyo, en la Universidad de General Sarmiento, en la Universidad de Valparaíso y en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha publicado artículos y capítulos de libro en la Argentina y en el exterior. Libros: *Algunos aspectos retóricos del saber trágico en la semántica ontológica*

de Paul Ricoeur a la luz de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. *Pertinencia de una aplicación a la ensayística latinoamericana*, México, Número especial de la Revista *Analogía Filosófica*, 2011; *Drama y utopía en el Facundo. Ensayos*, San Luis, Programa San Luis Libro-Gráfica Payné, 2012; *El suplicio de las alegorías. Ezequiel Martínez Estrada, entre la pampa y la Isla de Utopía*, Prólogo de Horacio González, Buenos Aires, Caterva, 2015; *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea. Derechos humanos, resistencia, emancipación (1960-2015)*, Tomo III, en co-edición con Hugo Biagini, Buenos Aires, Biblos, 2016; *El siglo de Hugo Biagini. Una antología*, en co-edición con Andrés Kozel, México, CIALC-UNAM, 2023; *Raspaduras en una carbonilla. Horacio González, le hermenéutica emergente*, Buenos Aires, Milena Cacerola, en prensa.

EDIFYL terminó de editar
y diseñar este tomo en Mendoza
en marzo de 2026.

Gerardo Oviedo

La encrucijada de Rocinante

Antropología de la emergencia
y hermenéutica crítica en Arturo Roig

EDIFYL

EDITORIAL DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS · UNCUYO

ISBN 978-950-774-450-1



9 789507 744501