

Historicidad y utopía: los escritos de Arturo A. Roig durante el exilio

Por *Adriana María ARPINI**

Introducción

UN DOCUMENTO PARTICULARMENTE SIGNIFICATIVO en el ámbito disciplinar de la historia de las ideas latinoamericanas fue dado a conocer por Arturo Andrés Roig en forma casi simultánea al inicio de su exilio en 1975. Exilio que estuvo motivado por la implementación de la llamada “Misión Ivanissevich”, a partir del 14 de agosto de 1974, en Argentina, con el propósito de “eliminar el desorden” y promover “la depuración ideológica” de las universidades. Por su magnitud y violencia, la expulsión marcó irrevocablemente la vida intelectual del país, tanto por los proyectos que truncó y obstaculizó, como por las experiencias de apertura y posibilidades de integración que se generaron, especialmente entre quienes encontraron acogida en otros países de nuestra América.¹

En el caso del filósofo que nos ocupa, la experiencia del exilio constituye un momento de inflexión en el desarrollo de sus intereses teóricos. Tenía en su haber los estudios y aportes a la filosofía clásica, realizados a través de la cátedra y de numerosas publicaciones, entre las que destaca el libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* de 1972.² También contaba con un profundo conocimiento de la filosofía moderna y contemporánea, en particular de sus lecturas y relecturas de Immanuel Kant, Georg W.F. Hegel, los filósofos de la sospecha, Baruch Spinoza, entre otros, que dieron lugar a novedosas interpretaciones, como se pone de manifiesto,

* Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; y profesora de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, e-mail; <aarpini@mendoza-conicet.gob.ar>.

¹ Nos hemos explayado sobre el tema del exilio filosófico en dos de nuestros trabajos: “El exilio filosófico de los ’70 en Argentina: ejercicio crítico y resistencia”, en Mariela Ávila y Braulio Rojas, comp., *Experiencia del exilio y el exilio como experiencia*, Santiago de Chile, UCSH, 2018, pp. 51-75; y “Hecho en el exilio: etapas en el proceso de ampliación metodológica propuesto por Arturo Andrés Roig”, en Adriana Arpini, comp., *Fragmentos y episodios: expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza, Qellqasqa, 2017, pp. 339-356.

² Arturo Andrés Roig, *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972), ed. facsimilar, Mendoza, UNC, 2014 (Col. *Cumbre andina*).

por ejemplo, en su trabajo de 1973 sobre el tratamiento de las ideologías.³ Desde mediados de los años cincuenta y durante los sesenta había dedicado buena parte de sus esfuerzos a la recuperación y reconstrucción de la historia intelectual regional, los cuales quedaron plasmados en numerosos escritos que configuraban una línea de investigación que nunca abandonó.⁴ Desde fines de los años sesenta y durante los setenta se volcó teórica y prácticamente a la problemática pedagógico-política de reforma de la Universidad, que lo llevó a desempeñarse como secretario académico de la Universidad Nacional de Cuyo y a producir numerosos escritos sobre el tema, recogidos en el volumen *La universidad hacia la democracia: bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa* (1998).⁵ Al mismo tiempo profundizó en los estudios relativos a la filosofía latinoamericana, terminó de dar forma y publicar sus investigaciones sobre el krausismo y el espiritualismo argentinos y participó en los debates que dieron lugar al surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación.⁶

El andamiaje teórico metodológico de los estudios roigeanos sobre historia intelectual de Mendoza, así como de los trabajos en el terreno de la historia de las ideas filosóficas argentinas —krausismo y espiritualismo— y latinoamericanas estaba, hasta ese momento, constituido principalmente por elementos procedentes de la renovación del historicismo introducida por José Gaos para el estudio de las ideas filosóficas.⁷ No se trataba de una aplicación sin más de

³ Arturo A. Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en Osvaldo Adelmo Ardiles, Mario Casalla *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, pp. 217-244.

⁴ Cf. las siguientes obras de Arturo A. Roig: *La literatura y el periodismo mendocinos entre los años 1915-1940, a través de las páginas del diario “Los Andes”*, Mendoza, UNC, 1965; *Breve historia intelectual de Mendoza*, Mendoza, Ediciones del Terruño, 1966; *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola: páginas para la historia de las ideas argentinas*, Mendoza, UNC, 1968.

⁵ Cf. Arturo A. Roig, “Un proceso de cambio en la Universidad argentina actual (1966-1973)”, *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Buenos Aires), núm. 1 (1975), pp. 101-124; *La universidad hacia la democracia: bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, Mendoza, Ediunc, 1998.

⁶ Cf. los siguientes trabajos de Roig: “Necesidad de un filosofar americano: el concepto de ‘filosofía americana’ en Juan Bautista Alberdi”, *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* (Universidad Nacional de Cuyo), núm. 6 (1970), pp. 117-128; “Acerca del comienzo de la filosofía americana”, *Revista de la Universidad de México* (UNAM), vol. XXV, núm. 8 (abril de 1971), pp. 1-4; *Los krausistas argentinos*, Puebla, Cajica, 1969, apareció una 2ª ed. corregida y aumentada, Buenos Aires, El Andariego, 2006; *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Puebla, Cajica, 1972.

⁷ Cf. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980; y nuestro trabajo sobre el historicismo gaosiano “El Historicismo: una alternativa metodológica

esos criterios, pues a través de sus escritos se advierte que está ya presente la necesidad de pasar de una descripción contextualizada de las ideas a una investigación de las mismas en su función social, comunicativa, y en su carácter de saber de vida. Lo cual requería tanto una reflexión acerca de la constitución del propio sujeto de las ideas en su historicidad, como una revisión de los supuestos teóricos y metodológicos del quehacer de la historia de las ideas en perspectiva latinoamericana. Esta inflexión se opera en el marco de la reflexión roigeana durante el exilio, en lo que él mismo dio en llamar “ampliación metodológica”. La circunstancia del exilio le ofreció la ocasión de profundizar la búsqueda de herramientas teórico-metodológicas, actualizando los desarrollos de las ciencias del lenguaje, especialmente en las dimensiones de la semántica y la pragmática, así como de la semiótica. Ello imprimió un giro decisivo en su producción posterior y permitió, asimismo, resignificar trabajos anteriores. No es menor en este proceso el diálogo crítico y autocrítico entablado en relación con la propia tradición de pensamiento y con las principales elaboraciones de la filosofía latinoamericana de la liberación.

“Función actual de la filosofía en América Latina”, documento al que nos referimos al principio, fue presentado en el marco del Primer Coloquio Nacional de Filosofía realizado en 1975 en la ciudad de Morelia, Mich., México.⁸ Por su carácter crítico y programático, consideramos que se trata de un texto clave para señalar el momento de inflexión en el pensamiento roigeano. Allí el autor destaca la actitud de compromiso asumida por grupos de intelectuales en todo el continente. Compromiso que presenta un doble aspecto: “por un lado, lo es respecto del saber mismo, en un sentido estricto, y por el otro es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social”.⁹ Esto supone una toma de posición en relación con las tareas de liberación social y nacional y de integración continental. Si bien estas tareas no son obra exclusiva de la *intelligentsia*, requieren de la filosofía una toma de conciencia respecto de su función en el marco del sistema de conexiones de su

para la historia de las ideas latinoamericanas”, en Adriana Arpini, comp., *Otros discursos: estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, UNC, 2003.

⁸ Esa reunión académica suele considerarse como el momento de lanzamiento a nivel continental de la filosofía latinoamericana de la liberación, cf. Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*, Deusto, Universidad de Deusto, 2004.

⁹ Arturo A. Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina”, en Arturo Ardao et al., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 135-152, p. 135.

tiempo, a fin de discutir si acompaña los procesos que abren nuevas posibilidades históricas o si asume una actitud de justificación de lo que se considera un momento de maduración de una época. Ahora bien, esta cuestión requiere un trabajo de reformulación del saber ontológico en relación con la historicidad del hombre americano y consecuentemente una reformulación de nuestra historia de la filosofía. La consideración de estos problemas hace del texto que mencionamos un verdadero programa filosófico liberador. Veamos.

Crítica y afirmación de historicidad

DADO que, por una parte, toda filosofía se concibe como saber universal e integrador, pero que, por otra, la historia demuestra que la mentada integración supone formas de ruptura y marginación, cabe preguntar ¿cómo una filosofía de la liberación ha de organizarse para no caer en una nueva filosofía de la dependencia? Con esta pregunta se abre una discusión que en el texto roigeano presenta dos momentos: el primero es crítico y comprende, por una parte, la denuncia de los supuestos del ejercicio filosófico tal como se venía practicando en América Latina, particularmente en Argentina, durante el llamado periodo de normalización filosófica —y aún se practica especialmente en los espacios académicos; por otra parte, percibe la necesidad de discusión y toma de posición en relación con los diversos posicionamientos al interior de la misma filosofía de la liberación. El segundo momento es de rescate y elaboración de instrumentos conceptuales adecuados y superadores de las dificultades epistemológicas que condicionan el saber filosófico en América Latina. En este segundo momento quedan prefiguradas líneas de trabajo —que el autor desarrolla pormenorizadamente en escritos posteriores— relativas a la elaboración de una teoría del discurso, una simbólica latinoamericana y un estudio de la utopía en la perspectiva de sus funciones en el discurso. De modo que el programa delineado en este escrito es retomado en repetidas ocasiones.¹⁰

¹⁰ Vg. en Arturo A. Roig, *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Quito, PUCE, 1982; “Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez: Romanticismo y reforma pedagógica en América Latina”, *Araisa. Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos* (Caracas), núm. 1 (1982), pp. 161-187; *Narrativa y cotidianidad: la obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Ciespal, 1984 (Col. *Cuadernos de Chasqui*, núm. 4), 64 págs.; “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, *Prometeo* (México, Universidad de Guadalajara), año 1, núm. 2 (1985), pp. 33-50; publicado también en *Cultura. Revista*

Con respecto al momento crítico cabe señalar que si el racionalismo, en tanto filosofía estricta, impuso la exigencia de partir de una evidencia inmediata y apodíctica, “nuestro arranque para el filosofar [dice Roig] es también inmediato, pero asertórico; se trata de verdades de hecho, no necesarias, inscritas en la experiencia misma”.¹¹ Es decir que el inicio está dado por una *facticidad*, no entendida como un hecho en bruto, sino en cuanto ella se inscribe en una comprensión y una valoración en la que quedan comprendidos tanto el sujeto pensante como el objeto pensado. “Se trata [dice] de una situación existencial captada desde lo que podríamos denominar, siguiendo a Michel Foucault, un cierto *a priori histórico*”.¹² Hay que precisar que Roig hace un uso provisional del término foucaultiano en este escrito, aclarando que la *a prioridad* no lo es respecto de lo histórico, como algo que determina a lo temporal desde afuera, sino que es una estructura temporal determinada y determinante, puesta de modo no necesario desde la experiencia, razón por la cual es también una *a posterioridad* en cuanto a su origen en el momento de formación de una época. Se trata de la experiencia de un sujeto que se pone a sí mismo como valioso y tiene como valioso el conocerse a sí mismo, cuyo desarrollo en escritos roigeanos posteriores da lugar a la noción de *a priori* antropológico.¹³

Así entendido, el quehacer filosófico se aparta de la concepción clásica de saber contemplativo y desinteresado, al mismo tiempo que la exigencia de organizar su discurso de manera rigurosa se diferencia del modo en que fue entendido el rigor filosófico por ontólogos, fenomenólogos, positivistas lógicos y estructuralistas durante el periodo de la “normalización” filosófica. La filosofía no sólo atiende al “cómo se hace” sino también al “para qué se hace”, es decir que no puede prescindir de la sustancia, ni desconocer el proceso histórico en el que se juega el proyecto humano que con-

del Banco Central del Ecuador (Quito), vol. 9, núm. 26 (1986); *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, 1987 (*Biblioteca básica del pensamiento ecuatoriano*, núm. 25), entre otros.

¹¹ Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina” [n. 9], p. 137.

¹² *Ibid.*

¹³ Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981. Hemos desarrollado la diferencia entre las nociones de “*a priori histórico*” y “*a priori antropológico*” en nuestro trabajo “Construcción del *a priori antropológico* en escritos de Arturo Andrés Roig. 1969-1981”, *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana* (Lima, UNMSM), año 9, núm. 9 (2013), pp. 7-20, en DE: <<http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2016/04/Solar-9.pdf>>.

tiene. En otras palabras, ha de ser también ideología asumida conscientemente.

Si el formalismo vacía el discurso de su contenido sustancial, el ontologismo olvida que lo que otorga autenticidad filosófica a la pregunta por el ser es —como lo recuerda Rodolfo Agoglia, a quien Roig refiere en este punto— una indagación sobre el ser *en función* del hombre, de modo que una ontología sin ontologismos permite rescatar el saber del hombre común expresado en el lenguaje cotidiano, por cuanto el hombre es punto de partida y de llegada de todo preguntar por el ser, motivo por el cual afirma Roig que “una ontología es a la vez y necesariamente una antropología”.¹⁴ Formalismo y ontologismo, en sus diversas variantes desenraizadas de sus propios condicionamientos sociohistóricos, desconocen dos aspectos significativos de la señalada actitud de compromiso: la historicidad del hombre y la relación del hombre con la técnica. De ambos se ocupa Roig en el texto que comentamos.

Con respecto a la cuestión de la historicidad, ya hemos visto que el punto de partida del filosofar es para Roig una cierta facticidad, comprendida y valorada *a priori*. Ahora bien, la necesidad de esclarecer de qué manera actuar respecto de tal *a priori* desde el cual se organiza el discurso, al mismo tiempo que supone una actitud renovadora para la filosofía latinoamericana, requiere un análisis de esa misma estructura en quienes han precedido en el quehacer filosófico. En este caso concretamente se trata de un reexamen del pensamiento de los “fundadores” —Alejandro Korn, Alejandro Deústua, Antonio Caso, José Enrique Rodó, José Vasconcelos. Si bien ellos, apelando a herramientas del bergsonismo, el espiritualismo y el circunstancialismo, articularon respuestas a la pregunta sobre cuál debía ser nuestro pensamiento en cuanto hispanoamericano e intentaron asumir de algún modo la *facticidad* de la que parte todo pensar, su mensaje “exige ser retomado desde un nuevo comienzo de nuestra filosofía y los símbolos en los que se sintió encarnado [vg. el *Ariel* de Rodó] necesitan una decodificación y [...] una nueva simbología de la cultura latinoamericana”,¹⁵ pues las categorías con las que se intentó cumplir una función de integración se encontraban, en aquel momento, en crisis.

La función de la filosofía actual en América Latina radica esencialmente, pues, en una búsqueda de nuevos conceptos integradores, se expresen ellos

¹⁴ Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina” [n. 9], p. 141.

¹⁵ *Ibid.*, p. 143.

o no en nuevos símbolos. Y por esto sentimos la necesidad de una ontología que nos aparte de todo formalismo y no caiga a su vez en un nuevo ontologismo. En otras palabras, una ontología que asegure la preeminencia del objeto respecto de la conciencia, que no desemboque en nuevas formas de platonismo y que muestre la historicidad del hombre como realidad dada a la experiencia cotidiana, no a partir de una experiencia singular y única entendida como pretendidamente reveladora de aquella historicidad de la conciencia privilegiada del filósofo [...] sólo a partir de una fuerte preeminencia del ente, captado en su alteridad y en su novedad, podemos organizar un pensar dialéctico abierto.¹⁶

Así, la tarea de una filosofía de la liberación consiste en el desmascaramiento de las totalidades objetivas cerradas y en la elaboración de categorías integradoras que reconozcan la historicidad de los hombres concretos en tanto creadores y transformadores de su propio mundo. Esto supone que la *facticidad* de la que se parte involucra también una relación afectiva ante el mundo o, más precisamente, una actitud valorativa, orientadora del propio hacerse —esto es de la propia historicidad—, que se proyecta luego en el discurso filosófico como apertura a la alteridad —a la novedad. Ahora bien, cuando la historia se organiza teóricamente sobre una dialéctica justificadora, se expresa en un discurso tautológico que obstruye la posibilidad de irrupción de lo otro.

Tal afirmación de historicidad llevó a Horacio Cerutti Guldberg, en su temprano estudio sobre *La filosofía de la liberación latinoamericana*, a caracterizar el pensamiento roigeano como “la auto-imagen historicista de la Filosofía de la Liberación”.¹⁷ Entre otras razones, porque parte de una conciencia clara de que se está realizando un pensar latinoamericano, que requiere rever el pasado filosófico continental y mundial, en tanto la filosofía actual es críticamente deudora de ellos. Pero se elabora como práctica teórica comprometida con la liberación social y nacional, incluyendo una dimensión ideológica que atiende tanto a la forma como al contenido del filosofar. Es superador de las filosofías de la conciencia, ya que su punto de partida es el *a priori* de la propia historicidad que incluye un momento valorativo, y sus tareas fundamentales son la búsqueda de nuevos conceptos integradores, la reelaboración de símbolos y de la completa historia de la filosofía latinoamericana.¹⁸

¹⁶ *Ibid.*, pp. 144-145.

¹⁷ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), 3ª ed., México, FCE, 2006, pp. 113-114.

¹⁸ *Ibid.*

Carlos Pérez Zavala, por su parte, ha afirmado que *historicismo empírico* es una designación acertada para caracterizar el pensamiento roigeano en su conjunto, aunque aclara que se aparta tanto del historicismo diltheyano como del empirismo inglés, en la medida en que parte de una “antropología social” que considera la empiricidad del sujeto como concreto hacedor de su historia. También se aparta del sujeto trascendental kantiano, en la medida en que no se afirma la *a prioridad* de la razón, sino del sujeto, el cual desde su inserción en la vida cotidiana “lee el mundo” y comunica sus experiencias a través de discursos, relatos, símbolos.¹⁹

Acerca de una simbólica latinoamericana

EN referencia a la reelaboración simbólica, Roig considera que Calibán es el símbolo que expresa la alteridad respecto de las categorías con que se intenta sostener la mismidad, como lo ha señalado Roberto Fernández Retamar.²⁰ En efecto, antes que Ariel, es Calibán la expresión de la fuerza latente o manifestación de lo nuevo dentro del proceso histórico. Es el hombre o la mujer anónimos —el indio/a, el negro/a, el gaucho/china, el campesino/a, el proletario/a—, cuyo anonimato se consumó desde categorías integradoras como “civilización”, “espíritu”, “mundo occidental y cristiano”, que ocultan la parcialidad desde la que pretenden afirmarse como universales.

Asimismo recuerda Roig que fue en el contexto de las guerras civiles del siglo XIX, las cuales se extendieron entre la finalización de las guerras de independencia y la consolidación de los Estados nacionales, cuando tuvieron lugar los esfuerzos más notables de “lectura” de aquella realidad conflictiva con la que se inicia nuestra simbólica latinoamericana, de la mano de Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento y Simón Rodríguez, entre otros.²¹ Aquella lectura se caracterizó por establecer dicotomías que con variaciones se extienden hasta nuestros días en la contraposición

¹⁹ Carlos Pérez Zavala, *Arturo A. Roig: la filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, Argentina, Del Icala-UNRC, 1999, pp. 35-36 y 171ss.

²⁰ Roberto Fernández Retamar, *Caliban: apuntes sobre la cultura de nuestra América*, México, Diógenes, 1971.

²¹ Nos referimos al texto de Arturo A. Roig, “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, leído en el Congreso de Filosofía de Guadalajara, México, en 1975, y publicado por primera vez en *Prometeo* (Universidad de Guadalajara), año 1, núm. 2 (1985), pp. 33-50; citamos por Carlos Paladines, comp., *Arturo Andrés Roig: metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*, Quito, Academia Nacional de Historia, 2013, pp. 191-204.

civilización/barbarie. Contraposición que, según Roig, en las páginas del *Facundo*

revela una esquizofrenia genial y trágica y la que como reformulación superadora aparecerá medio siglo más tarde 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. Calibán, en efecto, no era únicamente el inmigrante cosmopolita y desenraizado, era también el viejo patricio convertido ahora en burgués. De todos modos 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.²²

Roig parte de una caracterización del símbolo como “significación segunda”, es decir como un significado agregado a otro, sobrepuesto, que surge de una relación entre un significado primero y otro segundo, cualquiera sea el soporte material. Dicha significación segunda imprime una cierta direccionalidad semántica, razón por la cual los símbolos no son ajenos a la cuestión de lo ideológico en el doble sentido de “programa” de una determinada praxis social y de ocultamiento/manifestación o “manifestación selectiva”. De esta manera se pone en juego la función de integración de los símbolos. Una hermenéutica de los mismos no apunta tanto a determinar su contenido semántico cuanto a establecer su direccionalidad, su peso axiológico y posible fuerza normativa. Si se tiene en cuenta que no hay símbolos aislados, sino complejos simbólicos, es dable reconocer que el uso ideológico (en sentido negativo) de las dicotomías simbólicas que surgen de la propia conflictividad social se expresa en dualismos discursivos —como los ya mencionados civilización/barbarie, Ariel/Calibán—, que al repartir el peso axiológico, totalmente positivo en uno de los polos y totalmente negativo en el otro, se muestra como expresión discursiva subalternizante y excluyente, característica del colonialismo de todos los tiempos.

Pero en virtud de la ambigüedad propia de lo simbólico es posible apreciar junto al discurso justificador de los dualismos la posibilidad de un discurso reversivo, ya sea bajo la forma de antidiscurso (discurso en lugar de) o de discurso contrario (superador de la dicotomía). Este último es el caso de lo simbolizado en el término *Calibán*. Resignificado en las lecturas latinoamericanas en primera instancia por Rodó, fue recodificado en un segundo momento

²² Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina” [n. 9], p. 193.

por Aníbal Ponce y Frantz Fanon, e instalado finalmente como símbolo de la cultura de nuestra América por obra de ensayistas caribeños como Aimé Césaire, Edward Brathwaite y Roberto Fernández Retamar en la década de los setenta. Recodificación “que no puede explicarse como un simple hecho literario, sino que es básica y fundamentalmente fruto de la emergencia de los pueblos de nuestra América”.²³

Sobre mediaciones y liberación

Si retomamos la cuestión de la historicidad, en el discurso roigeano de Morelia se plantea también —como ya señalamos— la necesidad de dar respuesta al problema de la técnica, la que no puede ser pensada como algo extraño a la naturaleza humana, pues en esto también se juega la libertad. El abordaje de este tema implica una toma de posición crítica en relación con los debates que se dieron en el marco del surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación.²⁴ Su análisis requiere un planteamiento de la relación entre el hombre y la producción, esto es el trabajo, por el cual el hombre puede realizar —o no— su humanidad. Ambos problemas, el del trabajo y el de la técnica, para no caer nuevamente en ontologismos, han de plantearse desde una afirmación de historicidad. Es decir que el hombre despliega sus posibilidades en condiciones sociohistóricas dentro de las cuales alcanza su realización o frustración. Pues, ¿qué son el trabajo y la técnica sino mediaciones a través de las cuales el hombre se realiza y se transforma a sí mismo y a su mundo? Y esto, según las condiciones sociales de apropiación, puede favorecer tanto procesos de liberación como de alienación y sumisión. Esta cuestión coloca el debate en el interior de los planteamientos de la liberación. Pues, como afirma Roig:

La necesidad de que el hombre alcance su propia humanidad en su propio hacerse, en el trabajo no alienado, desplaza sin duda la necesidad metafísica

²³ *Ibid.*, p. 202.

²⁴ Puede considerarse que las Semanas Académicas de San Miguel, convocadas por la Universidad del Salvador a partir de 1970, fueron el punto de arranque de los debates de la filosofía latinoamericana de la liberación, los cuales se expresaron públicamente en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia, Córdoba, en 1971; también en publicaciones diversas, v.g., el volumen de Ardiles, Casalla *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* [n. 3]; y en los primeros números a partir de 1975 de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (San Antonio de Padua, Buenos Aires, Argentina).

de interrogar por el ser y sobre todo inhibe ese preguntar en la medida que por su vía se corre el riesgo de deteriorar aquel imperativo de liberación.²⁵

Tampoco la cuestión de la trascendencia es ajena a la afirmación de historicidad, lo que plantea a la teología de la liberación el desafío de asumir, desde la perspectiva del creyente, el propio hacerse y gestarse. Así, la afirmación de historicidad constituye una clave fundamental para la decodificación del discurso opresor.

Por otra parte, tanto la historia de la filosofía como la de las ideologías puede ser sometida al mismo tipo de preguntas, y es que en realidad no se trata de cosas diferentes, sino de diversas expresiones del pensamiento. De modo que es posible determinar una estructura epistemológica común al discurso filosófico y al político, por la cual pueden ser entendidos, según el modo de negación o afirmación de historicidad, como opresivos o liberadores. Se trata, en términos metodológicos, de advertir la necesaria relación existente entre el discurso filosófico y el sistema de conexiones de una época, hecho que resulta desenfocado cuando se pretende otorgar al discurso filosófico un papel rector, en un plano puramente teórico, respecto de otros discursos posibles como el de las ciencias sociales, el discurso político o el que se enuncia desde la experiencia de la cotidianidad.

Para la construcción de una filosofía de la liberación, nada más importante que reconocer que muchas veces lo nuevo, lo que verdaderamente muestra en su contexto la historicidad del hombre y su lucha por patentizar su alteridad, no está en las filosofías académicas, sino en el “discurso político” de los marginados y explotados, y que por ahí avanza precisamente un pensamiento que tendría que haber sido asumido en el quehacer formalmente filosófico.²⁶

Con lo anterior queda señalado el hecho de que el rigor filosófico descansa en la capacidad de crítica y de autocrítica de la filosofía, que asume abiertamente lo ideológico dentro de las categorías de un pensar de liberación. De modo que su historiografía ha de tener en cuenta los desarrollos de las formas de conciencia social y sus problemas.

Asimismo, Roig toma distancia respecto de las “ontologías del ser nacional” y de los supuestos del “populismo”, apelando a la consideración de los problemas de la historicidad de nuestro hombre como hombre. Pues, en efecto, las categorías integradoras

²⁵ Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina” [n. 9], p. 148.

²⁶ *Ibid.*, p. 150.

de “pueblo” y de “ser nacional” acaban por negar la alteridad o deformarla al entenderla como una especificidad cultural absoluta. En un caso se oculta la heterogeneidad de lo real, disimulando la lucha de clases; en otro caso se posterga la liberación social pretextando la prelación de la liberación nacional. De modo que ambas resultan categorías integradoras, pero dentro de un discurso opresor. Al contrario, una filosofía de la liberación no puede desconocer formas diversas de alteridad ni oscurecer la racionalidad del ente en relación con otros entes frente a los cuales se constituye como “otro”. De no ser así, se acaba por reforzar las cadenas de Calibán.

La cuestión de la utopía

LA cuestión de la utopía se plantea como el problema de cuál es la función que ella cumple dentro del discurso liberador en cuanto fuerza creadora. También en este caso la respuesta procede de la afirmación de historicidad, de modo que la utopía, si cumple alguna función, no lo hace en cuanto propicia un regreso a un pasado idílico, sino en cuanto se abre al futuro como lugar de la novedad posible en un andar dialéctico entre la voluntad de realidad y la realidad misma. Ello implica ante todo evitar el error de confundir el “género utópico”, tal como lo practicaron Tomás Moro o Tommaso Campanella con la “función utópica” en sus múltiples manifestaciones, las que se juegan en relación directa con la problemática de lo ideológico.²⁷ Así pues, el análisis roigeano de la función utópica parte de dos supuestos básicos: primero, que el análisis y valoración de las utopías ha de realizarse en relación con otras formas discursivas atendiendo más a la función utópica y al modo cómo ella se juega, que al contenido del relato; y segundo, que esa función es ejercida por un sujeto con cierto grado de autoconciencia, es decir que se reconoce a sí mismo en su *sujetividad*, sin que ello implique un regreso a la romántica teoría del héroe. Cabe también reconocer la validez del discurso utópico en cuanto saber de conjetura, contrapuesto a la concepción prevaleciente de conferir *status* epistemológico exclusivo al conocimiento científico.

A partir de los supuestos señalados, Roig diferencia tres funciones del discurso utópico: una función crítico reguladora, una función liberadora del determinismo legal y una función anticipadora del futuro. Con respecto a la primera, sostiene que

²⁷ Arturo A. Roig, Roig, “El discurso utópico en la historia intelectual del Ecuador”, en *id.*, sel., *La utopía en el Ecuador* [n. 10], pp. 13-97, pp. 15ss.

si bien toda crítica tiene su raíz en la vida cotidiana, es necesario diferenciar entre cierta concepción técnica de la crítica filosófica como actitud vespertina y otras posiciones, teóricas o prácticas, decodificadoras y desemiotizadoras que son asimismo críticas al denunciar el valor de los códigos vigentes y poner en evidencia la presencia de la conflictividad social en el nivel discursivo; y cuestionar la racionalidad histórica vigente desde una toma de posición del sujeto —*a priori* antropológico— que ejerce la crítica desde la afirmación de un nuevo proyecto de racionalidad. “Lo crítico que se manifiesta en el discurso utópico [dice Roig] corresponde a aquel nivel originario de la criticidad [...] y su ‘poder regulador’ lo es respecto del ejercicio mismo del *a priori* antropológico”.²⁸

La función liberadora del determinismo legal requiere una consideración de la constitución epistemológica de la filosofía sobre una noción de temporalidad abierta y una visión del futuro que no sea repetición de lo dado. Se trata de una dialéctica organizada sobre la contingencia de las totalidades objetivas y la posibilidad de su ruptura, de modo que el excedente propiamente utópico —que diferencia a este discurso del que es propio de las hipótesis científicas— se instala fuertemente en la categoría ontológica de lo posible, que cualifica a todo proyecto de futuro de la vida humana. Con lo que se da paso a la tercera función anticipadora del futuro, en virtud de la cual el porvenir es concebido como novedad —lo otro-posible— en relación con el universo discursivo vigente. Ahora bien, es posible hablar de utopías del orden y utopías de la libertad. Las primeras tienden a negar el factor contingente en favor de una comprensión cíclica de la temporalidad y producen un efecto de inmovilismo social; mientras que en las segundas la experiencia de la contingencia se esgrime en favor de la ruptura de la totalidad objetiva de una sociedad dada. “La utopía es [confirma Roig] retomando un viejo tema pascaliano, una ‘apuesta’ ejercida sobre la base de los términos que ofrece la topía [...] pero que no dejan de tener su valor de objetividad”.²⁹

Es posible sumar a éstas una cuarta y hasta una quinta función. En efecto, frente a quienes sostienen que el ejercicio utópico es ahistórico, Horacio Cerutti Guldberg ha demostrado que el mismo se caracteriza por su apertura a la historia, al devenir, al cambio en la medida que juzga como intolerable la situación presente. De tal modo que se construye como un discurso transido de historici-

²⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁹ *Ibid.*, p. 45.

dad. Si bien todos los discursos son ideológicos desde el punto de vista de su emisión, algunos tienden a explicitar las condiciones de su origen y otros las enmascaran. Los primeros son discursos en función científica y los segundos en función ideológica. Entre los primeros se encuentran los discursos utópicos, caracterizados por su dialecticidad; mientras que los discursos en función mítica quedan comprendidos entre los segundos y se caracterizan por ubicarse en el grado cero de la dialéctica, esto es la paralización del movimiento.³⁰ A partir de esta caracterización, Cerutti Guldberg entiende que la “ruptura de la temporalidad mítica” constituye una cuarta función de la utopía.³¹

Por su parte, Estela Fernández Nadal afirma que es posible señalar aún otra modalidad del discurso utópico en el marco de la elaboración roigeana. Ella surge de considerar que la función utópica, como expresión de la dialéctica entre contingencia de lo dado y posibilidad de lo otro, es impulsada por sujetos concretos inmersos en contradicciones históricas concretas. Ahora bien, tales sujetos no existen en forma previa a la producción del discurso, sino que en la trama simbólica del mismo se construye un espacio de autorreconocimiento en el que se articula la configuración de la propia identidad frente a otros sujetos. Ello da lugar a la función constitutiva de formas de subjetividad en el nivel simbólico.³²

En síntesis

HEMOS considerado sólo un puñado de textos producidos por Arturo Roig durante su exilio (1974-1984), a saber: el discurso de Morelia sobre “Función actual de la filosofía en América Latina” (1975, publicado en 1976), “Acotaciones para una simbólica latinoamericana” (1985), diferentes capítulos de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), el trabajo introductorio a *La utopía en el Ecuador* (producido durante el exilio y publicado en 1987). Hemos tomado como hilo conductor lo que considera-

³⁰ Horacio Cerutti Guldberg, *Ensayos de utopía (I y II)*, Toluca, UAEMÉX, 1989.

³¹ *Ibid.*

³² Estela Fernández Nadal, “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en Arturo A. Roig, comp., *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, San Juan, Argentina, EFU, 1995, pp. 42-47; véanse también Marisa Muñoz y Patrice Vermeren, comps., *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia: homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, Buenos Aires, Colihue, 2009; y María Luisa Rubinelli, comp., *Nosotros los latinoamericanos: identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig*, San Salvador de Jujuy, Argentina, EdiUnju, 2013.

mos como el programa filosófico que delinea en su disertación de Morelia. Señalamos que en ese discurso propone llevar adelante un trabajo sobre el propio saber filosófico en vistas a la revisión y renovación de supuestos epistemológicos y metodológicos de la práctica filosófica sedimentada como hábito profesional durante el llamado periodo de la normalización filosófica; al mismo tiempo dialoga críticamente con posicionamientos emergentes en el ámbito de la filosofía latinoamericana de la liberación y con otros desarrollos filosóficos que le son contemporáneos. Dicho programa es retomado y enriquecido con aportes procedentes de la teoría del discurso, la semiótica y la teoría del texto, lo que da lugar a “la ampliación metodológica” para el abordaje de la historia de las ideas latinoamericanas. La categoría de “historicidad” atraviesa las elaboraciones roigeanas de dicha ampliación metodológica haciendo posible incorporar la problemática de lo ideológico, auscultando la relación entre las mediaciones —discurso, trabajo, técnica— y vida cotidiana, así como los símbolos en los que se expresa la comprensión de la realidad y el vínculo entre filosofía y política. También la historicidad atraviesa el análisis del discurso utópico, desplazando la atención desde el contenido a las funciones de dicho discurso. De modo que es posible afirmar que “historicidad” y “utopía”, en tanto categorías de análisis socio-histórico-filosóficas, constituyen claves organizadoras de la producción roigeano durante el periodo mencionado y sobre las cuales constituye un proyecto de repensar y reconstruir el pasado filosófico latinoamericano, superando definitivamente el debate acerca de la existencia de una filosofía propia. El giro sedimentado en el pensamiento roigeano durante el exilio le permitió llevar adelante dos ambiciosos proyectos en el terreno de la historia de las ideas: el rescate de la historia de las ideas en el Ecuador y el estudio del siglo XIX latinoamericano en clave de una historia de las ideas filosóficas, considerando en ambos casos al mismo tiempo una revisión de la cuestión de las mediaciones y la necesaria reformulación de la simbólica latinoamericana. A través de este breve, pero denso recorrido por textos del filósofo mendocino producidos durante el exilio, hemos apreciado las principales características de la inflexión decantada en su producción teórico-práctica.

Adriana María Arpini

RESUMEN

Durante los años de su exilio en México y Ecuador, Arturo A. Roig (1922-2012) consuma un giro decisivo en su producción y se consagra al desarrollo de un programa de investigación en el campo de la historia de las ideas latinoamericanas fuertemente comprometido con los procesos de liberación social e integración política regional. Las categorías de *historicidad* y *utopía* son claves organizadoras de la escritura roigeana durante este periodo.

Palabras clave: historia intelectual, función social del saber, simbólica latinoamericana, liberación social.

ABSTRACT

During his exile years in Mexico and Ecuador, Arturo A. Roig (1922-2012) reached a milestone in his production and developed a research program of History of Latin-American Ideas, which was strongly committed to Latin-American processes of social liberation and regional political integration. The categories of *Historicity and Utopia* are keys to organize Roig's writing during this phase.

Key words: intellectual history, social function of knowledge, Latin-American symbolism, social liberation.