

La crítica filosófica del presente en textos de Arturo Andrés Roig posteriores al exilio

Adriana Arpini¹

Recibido: 03-01-2022 / Aceptado: 11-05-2022

Resumen. Reflexionamos acerca del ejercicio de la crítica filosófica llevada adelante por Arturo Andrés Roig, a través del análisis de escritos suyos producidos con posterioridad a 1984, a su regreso del exilio. Focalizamos la atención sobre dos textos en los que el ejercicio crítico se articula entre el análisis del presente y la Historia de las ideas, considerando a esta disciplina también como una forma de crítica filosófica de lo que acontece, en la medida que permite incorporar en la mirada sobre el presente esquemas categoriales legados por la propia tradición de pensamiento. Trabajamos en especial –aunque no exclusivamente– a partir de “Consideraciones para «una filosofía popular de la democracia»” (2002) y “Neoliberalismo y nuestra filosofía” (2011).

Palabras clave: Crítica filosófica; Historia de las ideas; análisis del presente; rearme categorial; Arturo Andrés Roig.

[en] The Philosophical Critique of the Present in Texts by Arturo Andrés Roig after Exile

Abstract. We reflect on the exercise of philosophical criticism carried out by Arturo Andrés Roig, through the analysis of his writings produced after 1984, upon his return from exile. We focus our attention on two texts in which the critical exercise is articulated between the analysis of the present and the History of ideas, considering this discipline also as a form of philosophical criticism of what happens, insofar as it allows incorporating into the look at the present categorical schemes bequeathed by the own tradition of thought. We work especially – though not exclusively – from “Considerations for «a popular philosophy of democracy»” (2002) and “Neoliberalism and our philosophy” (2011).

Keywords: Philosophical Criticism; History of Ideas; Analysis of the Present; Categorical Rearmament; Arturo Andrés Roig.

Sumario. Dos palabras sobre Roig. Entre Historia de las ideas y análisis del presente. Análisis del presente y crítica del desarme de la filosofía. Propuesta de «rearme categorial». En síntesis. Bibliografía.

Cómo citar: Arpini, A. (2023). La crítica filosófica del presente en textos de Arturo Andrés Roig posteriores al exilio. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(1), 3-12.

Dos palabras sobre Roig

Arturo Andrés Roig (Mendoza, Argentina, 1922-2012) egresó como Profesor de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo en 1949. En esa misma institución desarrolló actividades de docencia, investigación y gestión. Enseñó Historia de la Filosofía Antigua, organizó los primeros Seminarios para

el estudio de la Filosofía Latinoamericana que se dictaron en la región, investigó sobre la presencia del krausismo y el espiritualismo en la Argentina, se dio al rescate y sistematización de una historia cultural de su provincia natal² y fue uno de los principales artífices de la transformación universitaria que comenzó a implementarse en 1973³. Todos estos esfuerzos se vieron truncados en 1975, cuando

¹ Universidad Nacional de Cuyo
ORCID ID <http://orcid.org/0000-0002-5459-0363>

Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET); Profesora en la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina. E-mail: arpini@mendoza-conicet.gob.ar

² De esta época son, entre otras, las siguientes obras de A. Roig: *Breve historia intelectual de Mendoza* (1966), *Los krausistas argentinos* (1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972), *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972). Sus escritos y conferencias de estos años sobre la transformación universitaria fueron recogidos con posterioridad en el volumen *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa* (1998).

³ Información más completa sobre el itinerario y la obra de Arturo Andrés Roig puede consultarse en: A. Arpini, “Subjetividad y morada en el itinerario filosófico de Arturo Andrés Roig”, en *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las ideas*, Vol 14, n° 1, p. 9-21. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/efphi/v14n1/v14n1a01.pdf>

en el marco de la “Misión Ivanissevich”⁴, fue separado de sus funciones por Resolución N°1616/75 del Rectorado, invocándose “razones de reorganización académica”. Como muchos otros/as intelectuales de la provincia y del país, debió emprender el camino del exilio ante la intolerancia, la aniquilación de las diferencias y el cercenamiento de vidas y libertades que precedieron a y se continuaron durante la Dictadura cívico-eclesiástico-militar que se alzó con el poder en marzo de 1976.

Los años del exilio transcurrieron entre México y Ecuador, lugar este último donde se afincó desde 1977 hasta 1984. Allí se volcó por completo al estudio de la Historia de las ideas latinoamericana y ecuatorianas. Fue profesor principal de Pensamiento Latinoamericano en la Universidad Católica y de Pensamiento Social Latinoamericano en la Universidad Central del Ecuador. Durante este lapso produce una renovación teórica y metodológica para el estudio de la Historia de las ideas que quedó plasmada en numerosos trabajos, principalmente en el libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* publicado en 1981 por el Fondo de Cultura Económica en su colección Tierra Firme⁵. Por sus aportes a la investigación científica en el campo de la Historia de las ideas ecuatorianas y en la formación de investigadores de alto nivel recibió, en 1983, la Condecoración al Mérito Cultural de Primera Clase, otorgada por el Gobierno de la República del Ecuador.

Con el retorno de la formalidad democrática y en el marco de la normalización de las universidades, en 1984, el Consejo Superior de la Universidad Nacional de Cuyo, en la etapa de normalización institucional, resolvió reponerlo en su cargo de Profesor Titular Efectivo con Dedicación Exclusiva, ya que, a raíz de una demanda interpuesta por Roig, la justicia federal declaró la nulidad de la resolución por la que había sido expulsado. La lección con la que inauguró el curso de Historia de la Filosofía Antigua, el 28 de agosto del mismo año, fue titulada “De la «exétasis» platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles”. Allí sostuvo que:

el gran reto de la filosofía no es el “mundo del sentido”, sino, una vez más, el “sentido del mundo” y este último únicamente podrá ser alcanzado poniéndonos en su seno, con todos los riesgos de la contingencia y la fenomenalidad. El gran reto no es el de encontrar que un escrito se convierte en texto gracias a su circularidad, sino el poder señalar, ver,

⁴ Misión Ivanissevich: El 14 de agosto de 1974, poco después de la muerte de Perón, asumió como Ministro de Educación Oscar Ivanissevich. Se mantuvo en la cartera durante un año, hasta el 11 de agosto de 1975. El objetivo explícito de su *misión* era “eliminar el desorden” en la universidad y producir la “depuración ideológica” (Izaguirre, 2009). Durante ese período se incrementan las persecuciones, desapariciones y muertes, así como las cesantías de docentes, estudiantes y personal no docente de las universidades argentinas. Se sucedieron atentados contra quienes eran sospechados de sostener y difundir ideas marxistas y/o subversivas. Cf. A. Arpini, “El exilio filosófico de los ’70 en Argentina. Ejercicio crítico y resistencia”, en: M. Avila y B. Rojas, *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica Silva Enríquez, 2018, pp. 51-75.

⁵ Otras obras producidas durante su exilio ecuatoriano de A. Roig son: *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977), *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (1984), *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (1984). La lista no es exhaustiva.

que esa circularidad es una ilusión en cuanto que va siendo quebrada de modo permanente, mas, no desde el “nivel del sentido”, sino desde una contextualidad que es por naturaleza “externa”. De las respuestas que la filosofía sepa dar al problema de la “externalidad”, depende que la filosofía no se convierta, una vez más, en un juego onanístico e intrascendente⁶.

De esta manera introduce el problema de la crítica como ejercicio propio del quehacer filosófico, en forma paralela al análisis de la realidad social, del funcionamiento de las instituciones y de las condiciones de posibilidad de la producción cultural en general. Cuestión no menor si se tiene en cuenta la necesidad de renovar las prácticas filosóficas paralizadas bajo formas de adoctrinamiento durante los años de la dictadura. Desde la perspectiva de Roig, la filosofía es una “función de vida” y ésta es un quehacer, un hacerse y gestarse del hombre desde su posicionamiento dentro de la conflictiva y dinámica estructura de la sociedad. En el nivel discursivo, la conflictividad se manifiesta en los procesos de codificación, decodificación y recodificación de los mensajes, que se dan espontáneamente en la vida cotidiana en la que también el filósofo está inmerso. De modo que la actitud crítica o conformista se juega en el terreno social antes que en el plano sublimado de la conciencia.

Roig introduce una distinción entre “significado” y “sentido” del discurso filosófico. Mientras el primero corresponde a la textura teórica o significativa, que expresa una determinada concepción filosófica, el segundo no emana del nivel discursivo, sino de decisiones axiológicas previas que se gestan en el seno de las contradicciones sociales. Si la crítica filosófica se mantiene en el plano del significado, en la medida que ignora sus raíces socio-históricas, pierde todo sentido, deviene ideología en el sentido peyorativo del término: “falsa conciencia”, “encubrimiento”. El filósofo mendocino sostiene que:

De una vez para siempre se hace necesario afirmar que la historia de la filosofía no se puede reducir –como se lo ha hecho con una insistencia significativa– a una historia de “teorías”, o a una historia de ciertos núcleos teóricos a los que José Gaos optó por llamar “filosofemas”, o a esas microhistorias que bajo el pretexto del «texto» no se animan a dar el paso hacia lo contextual como contextualidad social⁷.

El sentido no es cuestión de una filosofía de la conciencia, ni en su versión neohegeliana de la filosofía del espíritu, ni en la versión de una hermenéutica que sólo considera la congruencia interna del texto. En estos casos, tras la afirmación de que la filosofía es un tipo de saber universal, ella se transforma en un ejercicio de lo interno y la universalidad en el lugar de la internalidad, con lo cual la crítica se transforma en la afirmación de que el sentido es previo a los hechos y está por encima de ellos, de modo que son estos los que se apartan o tergiversan el sentido. Se genera de este modo un “mundo del sen-

⁶ A. Roig, “De la «exétasis» platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles”, en *Rostro y filosofía de nuestra América*, Segunda edición corregida y ampliada, Buenos Aires, Una ventana, 2011, pp. 103-112.

⁷ *Ibidem*, p. 109.

tido” separado de los hechos, una ideología justificadora de las relaciones de poder vigentes –como bien ha señalado Foucault–, por donde el filósofo puede incursionar sin preocuparse por lo contingente. Desde esta perspectiva la contingencia queda siempre más allá del texto, en el contexto socio-histórico.

Proponemos analizar el ejercicio de la crítica filosófica llevada adelante por Arturo Andrés Roig a través de escritos suyos producidos a su regreso del exilio, con posterioridad a 1984. Focalizamos mayormente la atención sobre dos textos en los que el ejercicio crítico se articula entre el análisis del presente y la Historia de las ideas, considerando a esta disciplina también como una forma de crítica filosófica de lo que acontece, en la medida que permite incorporar en la mirada sobre el presente esquemas categoriales legados por la propia tradición de pensamiento. Nos referimos a “Consideraciones para «una filosofía popular de la democracia»” (2002)⁸ y “Neoliberalismo y nuestra filosofía” (2011)⁹.

Entre Historia de las ideas y análisis del presente

En el escrito de 2002, titulado con una expresión usada por Bilbao, “Consideraciones para una «filosofía popular de la democracia»”, Roig sostiene que el cultivo de la filosofía fue un hecho constante en nuestra América y atravesó por distintos momentos, cada uno con sus propias características. Uno de esos momentos se abre con la ruptura del lazo colonial en el continente y en el Caribe, en torno a 1824 y 1898, respectivamente. Sin desconocer otras formas de ejercicio filosófico anteriores y/o simultáneas, la etapa que se inicia entonces puede ser considerada, como la puesta en marcha de la actividad filosófica actual. Se trataba de llevar adelante una reflexión acerca de la constitución de las naciones independientes, que se manifestó a través del ensayo y el diarismo, herramientas de la lucha literaria utilizadas entre otros por Mariano Moreno, Francisco Bilbao, Bernardo de Monteagudo, Simón Rodríguez, Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Montalvo, Ramón Emeterio Betances, José Martí, Eugenio María de Hostos. Dichas reflexiones se enderezaban en la búsqueda de “la forma de la nación”, entendida esta no sólo en el sentido de la organización nacional de las jóvenes repúblicas, sino también en cuanto aspiración a la unidad de la nación hispanoamericana –como se la denominó con frecuencia en aquel momento– o latinoamericana, o de nuestra América –como acertaron a llamarla Bilbao y Martí.

Hacia mediados del siglo XIX se abre una nueva etapa de nuestra filosofía entrañablemente unida a nuestra problemática social y política. Comenzó un tipo de saber de escuelas, dentro de los vastos programas de “educación del pueblo”, que se prolonga en el caso del Caribe hasta las primeras décadas del siglo XX. Hacia la década de los ’70 del siglo XIX se establecieron en el Río de la Plata los

“Colegios Nacionales”, en cuyos programas la filosofía desempeñó el papel de instrumento modernizador al servicio de la estructura social y política de la república. Uno de los principales inspiradores de esa “filosofía popular” en la Argentina fue, según constata Roig, Amadeo Jacques, discípulo de Víctor Cousin. Eclécticos y krausistas darían los contenidos filosóficos de toda nuestra América hasta las primeras décadas del XX, en una suerte de enseñanza cívica en la que se conjugaban filosofía y democracia¹⁰.

La relación entre filosofía y democracia no está exenta de dificultades, especialmente si se la quiere sostener desde una filosofía de espíritu crítico y liberador, ya que ninguno de los dos conceptos –filosofía y democracia– es unívocos. El término democracia, tal como circula en los programas de moral cívica puede referirse tanto a la democracia liberal, como a la oligárquica, o populista, o a una democracia socialista, o incluso a un “gobierno de excepción” –como fue el caso de las dictaduras del Cono Sur–. Por otra parte, el término filosofía puede moverse entre los extremos ideológicos que justifican la violencia y la muerte, hasta formas de saber liberador¹¹.

El contexto socio-histórico en que Roig retoma esta tradición de pensamiento, para reflexionar acerca de la forma de la democracia, es el de los hechos acaecidos en diciembre de 2001 en Argentina. En pocos días, del 12 al 20 de diciembre, se concentraron formas de la rebelión social que incluyeron movilizaciones convocadas por las centrales obreras y organizaciones de pequeños y medianos empresarios, huelga general, cortes de rutas, saqueos, manifestaciones y lucha callejera, ataques a edificios públicos, bancos y empresas privatizadas, cacerolazos, hasta culminar en la insurrección espontánea. Los sujetos de tales acontecimientos fueron, al comienzo, los trabajadores, ocupados y desocupados, que protagonizan la huelga general con movilización. Después, la mayor parte de las acciones fueron llevadas a cabo por las capas más pobres del proletariado (saqueos) y fracciones de pequeña burguesía asalariada y no asalariada (cacerolazos). El malestar fue generalizado en los diferentes sectores sociales.

Las protestas se desataron como reacción a las medidas económicas anunciadas por el ministro Cavallo. Hubo manifestaciones en todo el país y el malestar atravesó todas las capas de la sociedad. La principal acción fue el combate callejero desarrollado en el centro político de la Ciudad de Buenos Aires. Cuando la policía atacó a los pocos manifestantes que quedaban de la noche anterior, la respuesta fue una concentración popular sobre la Plaza de Mayo. Los hechos culminaron con la renuncia el presidente de la Rúa, que abandonó la Casa de Gobierno en helicóptero, frente a la multitud que manifestaba su descontento.

Los hechos de diciembre –dicen historiadores sociales– constituyen un acontecimiento insoslayable en el análisis de la lucha social en la Argentina actual. En el marco de

⁸ A. Roig, “Consideraciones para una «filosofía popular de la democracia»” *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC, 2002, pp. 157-170.

⁹ A. Roig, “Neoliberalismo y nuestra América”, *Rostro y filosofía de nuestra América*. Segunda edición corregida y aumentada, Buenos Aires, Una ventana, 2011, pp. 247-271.

¹⁰ La vasta obra de Eugenio María de Hostos puede ser considerada como un ejemplo, entre otros, de estos esfuerzos de formación filosófica y cívica. Cf. *Moral Social* (1888), *Lecciones de Derecho Constitucional* (1887), *Tratado de Sociología* (1904).

¹¹ Cf. A. Roig, “Consideraciones para una «filosofía popular de la democracia»”, *op. cit.*, p. 159.

la agudización de las disputas en la cúpula de la burguesía se desarrolló la lucha de los excluidos del poder político. Durante una semana, todas las clases, fracciones de clase y capas sociales se movilizaron y participaron, en uno u otro sentido¹².

Inmerso en tales condiciones socio-históricas y asumiendo a la rica tradición de la filosofía social y política latinoamericana, Roig se pregunta: ¿Cuál puede ser el aporte de nuestro filosofar en el esclarecimiento de tan complejo acontecimiento?

Comienza por señalar categorías y orientaciones básicas: En primer lugar, ¿qué entendemos por filosofía latinoamericana? Un saber enraizado en nuestras naciones y en el “limo fecundo del humanismo”¹³. El cual tiene como punto de partida la afirmación de un sujeto plural, concreto e histórico, que parte del auto y heterorreconocimiento de la dignidad humana como principio y que intenta conocerse a sí mismo en sus modos de objetivación (más o menos auténticos o alienados). Esto es la puesta en ejercicio de un *a priori antropológico*¹⁴.

Como latinoamericano, el quehacer filosófico se encuentra fuertemente cualificado por su inserción en lo social, es decir, por la presencia de los otros, y sólo mediante la política podrá abrirse como quehacer universal. Una política que toma debida cuenta de que será siempre un “saber impuro”, mediatizado por la presencia de lo social en el discurso y fuera de él. Esto es, un saber que pone en movimiento la función utópica y se sabe incompleto, necesitado de comienzos y recomienzos. Dicho en otras palabras, un saber que avanza apoyándose en su propia historia. De ahí el sentido de crítica filosófica de la Historia de las ideas.

Cualquier proyecto de “educación para la democracia” entre nosotros –sostiene Roig– debe considerar la larga marcha de afirmaciones y negaciones, así como de exclusiones e inclusiones. Simón Bolívar lo caracterizaba como “el caso más extraordinario y complicado”. Entre nuestros intelectuales y hombres de acción hubo quienes lucharon por formas de democracia directa. Así lo entendieron José Gervasio de Artigas y Francisco Bilbao.

Artigas convocó en 1815 a un congreso de las provincias mesopotámicas del Río de la Plata, incluyendo a

Córdoba, que se conoció como Congreso de la Confederación de los Pueblos Libres, en el que también tuvieron representación los pueblos indígenas. Roig afirma que Artigas entendía la democracia en un sentido diferente al de la oligarquía comerciante de Buenos Aires. Por su parte, Bilbao vio con claridad la dominación y opresión de los sectores populares por parte de los conservadores liberales. En oposición a la dicotomía civilización – barbarie con la que se justificaba aquella situación, Bilbao propone una *filosofía popular del derecho*, con el propósito de generalizar la enseñanza de la “rebelión sublime del derecho”, porque la garantía de la democracia se encontraba en permitir la libre participación de las conciencias en vistas de una convivencia democrática universal. A la luz del proceso histórico no exento de obstáculos en el desarrollo de nuestras democracias, advierte Roig:

Ese crecimiento de los derechos humanos que avanza de modo paralelo a las conformaciones de nuestras democracias desde Simón Bolívar y José Artigas hasta nuestros días, ha tenido y tiene altibajos y retrocesos, por lo que es fenómeno sujeto a la contingencia¹⁵.

José Martí es considerado como otro momento de autoafirmación, o recomienzo, dentro de la “continuidad discontinua” de nuestra Historia de las ideas. Aquella célebre expresión de Martí: “Un hombre ha muerto; la ley lo ha matado. ¿Quién mata a la ley?”¹⁶, es retomada por Roig para poner en evidencia el divorcio entre derecho y justicia, es decir entre el sistema de eticidad vigente y el reclamo que emerge desde una subjetividad dañada, pero capaz de afirmarse en su dignidad, de auto-reconocerse y autovalorarse.

Ahora bien, ¿cuál es el valor que ejercemos primariamente cuando nos ponemos a nosotros mismos como valiosos? La pregunta lleva a Roig a reflexionar acerca de aquel valor que sea principio de ordenamiento de todos los valores y consecuentemente de todas las necesidades y los derechos. Dicho valor no es otro que el de la dignidad humana, necesariamente enlazado con la noción de democracia. Dice Roig:

Una democracia que se organice atendiendo a las necesidades y no simplemente a las preferencias, aun cuando estas deberían ser asimismo atendidas (...) Una democracia que subordine la propiedad a aquella dignidad como principio ordenador y primario de lo que en términos de Rousseau se denominó “voluntad general” (...). Dignidad que no sólo es la única vía para no quedar sometido a la categoría de mercancía, el más abstracto, deshumanizado y deshumanizador de los universales, sino también para fundar la resistencia, aquella que fue enunciada ya como derecho fundamental por la Convención Francesa, derecho de resistencia, que es a la vez de disidencia, que hemos de ejercer dentro de los cauces de la ley, cuando la ley nos permita salvar injusticias dentro del derecho,

¹² M. Cotarelo y N. Carrera, “Argentina: diciembre de 2001: hito en el proceso de luchas populares”, *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2003. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100724070658/13inigo.pdf> (05/11/2021).

¹³ Sobre el humanismo en América latina puede consultarse: A. Arpini (Coord.), *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*, Mendoza, EDIUNC, 2015.

¹⁴ La noción de “*a priori antropológico*” hace referencia a la facticidad de una situación existencial. Consiste en “querernos a nosotros mismos como valiosos y consecuentemente tener como valioso conocernos a nosotros mismos”. Es principio constitutivo de la subjetividad, en cuanto devenir sujetos históricos, y de la subjetividad, en cuanto capacidad de auto-referencia y auto-reconocimiento de un sujeto que se comprende a sí mismo como conciencia moral. Cf. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 9-17. También A. Arpini, “*A priori histórico / a priori antropológico*. Notas para un diálogo posible entre Michel Foucault y Arturo Andrés Roig”, *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*, Buenos Aires, Teseco, 2020, pp. 503-522.

¹⁵ A. Roig, “Consideraciones para una «filosofía popular de la democracia»”, *op. cit.*, p. 167.

¹⁶ J. Martí, *Obras escogidas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, Tomo I, 1992, p. 84. Citado por A. Roig, “Consideraciones para una «filosofía popular de la democracia»”, *op. cit.*, p. 169.

pero también fuera de la ley, si es necesario, cuando la ley misma es la que es injusta¹⁷.

Además, señala nuestro autor, que desde la Declaración universal de los derechos del hombre de las Naciones Unidas (1948), que dice en su artículo primero: *todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos*, ya no es la propiedad el principio sagrado e inviolable, ahora es la dignidad humana, que es y no es derecho, en cuanto es principio regulador de todo derecho.

La tarea de una “filosofía popular de la democracia” podría consistir, entonces, en mostrar las diferencias y dificultades que distancian a una democracia social de la democracia real, en buscar los medios para conjugarlas y establecer un régimen de prioridades de derechos según el principio regulador de la dignidad humana. Para llevar adelante esa tarea es necesario que “los intelectuales renunciemos al viejo y desgastado «paradigma ilustrado» que aún no quiere morir en aquello en lo que sí realmente debiera morir”¹⁸.

Según Hannah Arendt, es posible diferenciar dos modos de hacer política: uno consiste en la formulación de un modelo de buen gobierno (Aristóteles) y otro la concibe como un sistema de administración del poder (Tucídides). La primera apunta a la consecución de la justicia, mientras que la segunda procura ser eficiente. Ambos modelos no son necesariamente opuestos, pues, como señala Roig, la eficiencia, en cuanto capacidad de producir un efecto (causa eficiente) puede ser determinada en relación con un fin (causa final). Es decir, que la administración del poder puede ser orientada en vistas de la justicia. En la tradición de pensamiento moderno existen ejemplos de esta conjunción entre el fin y la causa eficiente. Tal es el papel que juega la dignidad humana en los planteos de Pico della Mirandola y Fernán Pérez de Oliva, e incluso en la consideración de la Humanidad como fin del obrar humano y de la historia en la filosofía práctica de Kant¹⁹. Asimismo, es posible pensar una política eficiente en relación con una democracia basada en los Derechos Humanos, donde la condición de ciudadano consiste en “el derecho a tener derechos”, ejercerlos y crear nuevos.

Ahora bien, siguiendo la concepción roigiana del *a priori* antropológico, somos sujetos de derecho en cuanto nos ponemos a nosotros mismos como valiosos, es decir, cuando ejercemos un acto de voluntad sin el cual no hay subjetividad posible. De modo que entra en juego la tensión entre autenticidad y alienación. Si la autoafirmación se sustenta en la negación de otro, hay enajenación. Implica una sociedad en la que se disocia la causa eficiente de la final, donde el principio ordenador no es la dignidad, sino la propiedad o determinadas formas de apropiación. Mas, el derecho de propiedad es un derecho de mercancía, mientras que el ser humano es fin en sí mismo, no cotiza, no tiene valor de cambio. Ello no significa rechazar la categoría de propiedad, pero sí

rechazar que se instituya como principio ordenador de la política, de los DDHH, de la distribución de bienes y de la democracia. Negar la propiedad sería negar la posibilidad del “tener” y desconocer que este es el nivel empírico del hacerse y gestarse desde el que es posible para los seres humanos abrirse a sus posibilidades más auténticas²⁰.

Análisis del presente y crítica del desarme de la filosofía

El atentado contra las Torres Gemelas del 11 de setiembre de 2001 desencadenó una serie de acontecimientos²¹ que culminaron con la invasión a Irak en marzo de 2003. Hecho que obtuvo el rechazo generalizado de la opinión pública de los ciudadanos de la mayoría de los países que lo consideraban ilegal y veían las intenciones de los EEUU como una amenaza para la paz mundial. Tales acontecimientos movilizaron a ocuparse del neoliberalismo, como doctrina que los sustenta, y de las respuestas a esa ideología que se dan desde la filosofía. Ello requiere tener en cuenta, por una parte, la desembozada posición imperialista de EEUU y, por otra parte, el problema de la guerra. EEUU, desprendido de los compromisos internacionales que obligan a promover acuerdos en el seno de organismos internacionales creados para asegurar la paz, crea un enemigo hipotético, el “Eje del mal” –“Estados canallas”, “Estados fallidos”, “Estados fracasados”–, con lo cual legitima sus acciones. Frente a la idea reguladora de la “paz perpetua” de Kant, se afirma el estado de “guerra perpetua”.

La sospecha –dice Roig–, tan útil y hasta indispensable para la decodificación del discurso, es moralmente inadmisibles para la justificación de cualquier forma de agresión y más aún, tampoco es válida como justificativo de la muerte de los propios soldados norteamericanos a los que se obliga a hacer la guerra²².

Frente a ello, cabe también sospechar que el control del Golfo Árabe-Pérsico –como vía de acceso a uno de los yacimientos más ricos del mundo– asegura la hegemonía de los EEUU ante el mundo como estado imperial. Dicha voluntad imperial se pone de manifiesto observando la conducta respecto del principio jurídico y político del multilateralismo, negado al rechazar los mecanismos internacionales del control de armas químicas

¹⁷ A. Roig, “Consideraciones para una «filosofía popular de la democracia»”, *op. cit.*, p. 168-169.

¹⁸ *Ibidem*, p. 170.

¹⁹ Cf. A. Roig, “La política entre el pragmatismo y la justicia social”, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, 171-178.

²⁰ Cf. A. Roig, “El problema del ser y del tener”, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 198-208.

²¹ Desde enero de 2002, el presidente Bush comenzó a introducir la idea de la invasión a Irak, considerando a ese país como miembro del “eje del mal”. Durante 2003 la Administración de Bush hizo presión ante la comunidad internacional en busca de apoyo en la Invasión a Irak, campaña que terminó con una presentación de la Secretaría de Estado Colin Powell el 5 de febrero de 2003 en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Ante la negativa de la ONU, Estados Unidos buscó apoyo en el Reino Unido, y en pequeños contingentes de Australia, Polonia y Dinamarca, que en conjunto llevaron a cabo una invasión el 20 de marzo de 2003.

²² A. Roig, “Neoliberalismo y nuestra América”, *Rostro y filosofía de nuestra América*. Segunda edición corregida y aumentada, Buenos Aires, Una ventana, 2011, p. 249.

y biológicas; la negación del senado a ratificar el tratado de limitación de armas nucleares; la desvinculación de la Cohorte Penal Internacional prevista por el Acuerdo de Roma de 1998, establecida para juzgar criminales de guerra y puesta en funcionamiento en 2002. Además, según el documento de “Estrategia de Seguridad de EEUU”, se considera que este país se ve amenazado no tanto por las ideas militantes de clase, nación o raza, sino por los “Estados fallidos”. Amenaza que debe enfrentarse, según surge del documento, mediante disuasión o guerra.

Los lineamientos en materia económica que sostuvieron la “Estrategia de seguridad de los EEUU” habían quedado señalados en el “Consenso de Washington” que comprometió a países de América latina desde la década del ‘90: disminución del gasto público, liberación de la tasa de interés y del sistema financiero, facilidades para la inversión extranjera, apertura comercial, privatización de empresas estatales, cumplimiento de la deuda externa. Semejante política neo-liberal y pro-EEUU llevó a nuestro país al vaciamiento institucional y económico, destrucción de la industria, especialmente de las pequeñas y medianas industrias, desocupación y bochornosa participación en la Guerra del Golfo.

En fin, el imperio mantiene superioridad militar y controla, mediante un sistema de tipo colonial, una suerte de protectorado de los “fracasados”, incapaces de gobernarse a sí mismos, manteniendo a disposición el recurso de la “guerra preventiva”. Más aún, desde dicha superioridad se arroga el derecho de enunciar las categorías para el ordenamiento geo-político del mundo y para su análisis, provocando un desarme categorial. Esto es la incapacidad para designar y valorar el propio lugar en relación con los demás, cierta ceguera ideológica para el auto y heterorreconocimiento.

Frente a las condiciones estructurales señaladas brevemente ¿Qué hacen y qué dicen los filósofos de nuestra América y los de otras partes que tienen hoy cierto predicamento? Roig observa que antes de una reflexión incardinada en la situación socio-histórica, lo que prevalece es un divorcio entre reflexión filosófico-política y vida política, que hace caso omiso de aquella advertencia de Sartre acerca de que toda filosofía es práctica, incluso la que se presenta como saber no comprometido que, por su deplorable acriticidad, es una práctica.

Roig se ocupa de posicionamientos más cercanos al ámbito de la filosofía: “posmodernismo”, “posmarxismo”, “pragmatismo edificante”, “postcolonialismo” y “posoccidentalismo”. Los cuales muestran un aire de familia por cuanto han terminado confirmando el “debilitamiento del discurso” dentro de un proceso de “desarme de las conciencias” y de resignación moral y política.

Los posmodernos, a la manera de Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo, descubren que el mundo vivido desde los inicios de la modernidad ha sido duro, pesado, oscuro a pesar de su pretensión de transparencia. Frente a ello levantan la idea de la vida como levedad, liviandad, sutileza, frivolidad, despreocupación, sin compromisos con el deber ser, ya que se ha declarado el fin de la historia y de las utopías. “Un estoicismo pedestre y un epicureísmo insípido crecieron a la sombra de una enor-

me acumulación de capitales y a medida que una masa de desocupados y miserables cubrían la corteza del planeta”. La misma dialéctica fue censurada, desechadas las posibilidades de una racionalidad crítica, sólo quedó la salida de la dispersión de los fragmentos. “Renuncia y entrega, doble cobardía únicamente comprensible en un mundo satisfecho cuya filosofía no va más allá de un pragmatismo deshumanizado y cuya moralidad no trasciende los límites del egoísmo racional”²³.

El posmarxismo, al quebrar la categoría de sujeto, en particular la de sujeto social, y hacer del sistema de contradicciones un mundo *soft* de hechos meramente discursivos sin referentes objetivos, aproxima a autores como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe al pragmatismo de un Richard Rorty y a la tesis sobre el fin de las ideologías de Daniel Bell. El primero, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), habla de una filosofía edificante, que aspira a mantener una conversación dentro de los llamados por el mismo autor “enclaves de libertad”. Despliega una conversación que facilite desprendernos de toda hipostaciación de los referentes y atenemos a aquellos que la práctica actual muestra como útiles o eficaces. “Al no tener la conversación de los «filósofos edificantes» (los mismos que viven reclusos en los «enclaves de libertad») ningún acceso privilegiado a la verdad, son por lo mismo libres de ir a donde quieran ir y si la filosofía sobrevive sólo podrá hacerlo como «género literario»”²⁴. La emergencia social es extraña a este filósofo. La función del filósofo se limita a realizar distinciones verbales que faciliten la comunicación entre los mismos filósofos reclusos en los enclaves de libertad. La educación moral queda en manos de los contadores de historias que con sus narraciones muestran cómo sufren los condenados de la tierra. Porque no hay alternativa al capitalismo, no vale el esfuerzo esperar al “hombre nuevo”, ni soñar con quebrar las instituciones, ni siquiera criticar a la democracia. La función de la “filosofía edificante” es la anulación de toda protesta social.

El movimiento postcolonial se ha desarrollado principalmente en Universidades de EEUU, en el ámbito de los *Areas Studies*, que funcionaron, después de la Segunda Guerra como apoyo científico a la política exterior de ese país, en relación con su creciente hegemonía internacional frente a Europa. Los investigadores latinoamericanos incorporados en ellos se han interesado por encontrar respuestas a la situación “colonial” a partir de los estudios hindúes sobre el mismo fenómeno. Han incorporado categorías tales como “colonial”, “poscolonial”, “administración colonial”, “economías coloniales”; al mismo tiempo que se proponen deconstruir categorías como “nación” e “independencia”. En efecto, afirma Roig, la situación actual exige un replanteo de las categorías de “nación” e “independencia” entre nosotros, pero la crítica debe atender a la situación de dependencia en que estamos y al proceso histórico de sucesivas etapas neo-coloniales vividas desde 1810. Es decir que la tarea de decodificación y recodificación de esas categorías requiere del análisis crítico de la historia

²³ *Ibidem*, pp.258-259.

²⁴ *Ibidem*, p. 260.

de las ideas aludidas en esas categorías²⁵. De la misma manera que las categorías de “subalterno” y “subalternidad”, tomadas de los escritos de Gramsci, pierden su filo crítico si se las desvincula de los referentes de clase con que se encuentran acotadas en los escritos gramscianos.

Por último, para hablar de Posoccidentalismo hay que comenzar por reconocer que “Occidente” referido a Europa es una categoría cultural, que puede ser utilizada y entendida como mera ideología. Cuando el término fue declarado “absoluto” (Hegel) fue integrado a una filosofía de la historia con la que se justificó el colonialismo y el imperialismo, y con ellos, el capitalismo en sus diversas etapas.

Roig advierte, y se cuida de no caer en semejante absolutización, antes bien lo analiza en sus múltiples manifestaciones y usos: “Al respecto hemos de decir que nuestro modo de ser «occidentales» con todos los matices del caso, es la manera como creativamente hemos incorporado, como cosa nuestra, ciertos y determinados rasgos y elementos culturales”²⁶.

La ideología del “occidente absoluto” ha generado reacciones antioccidentalistas, las cuales estaban ya presentes en escritos de Antonio de León Pinelo y Sor Juana Inés de la Cruz; también en José Martí. No obstante, fue incorporada por obra de las oligarquías coloniales beneficiadas por un sistema de explotación justificado por los “valores” de la metrópoli.

“El «Occidente absoluto», tal como lo pensó Hegel, se habría domiciliado en Europa y según otros textos pertenecía a la esencia del ser europeo. El discurso se repite en Heidegger, doctrinario imperial de turno. A pesar de esto –dice Roig con cierta ironía–, he aquí que un día aquel absoluto se puso en movimiento y resolvió instalarse en otro hemisferio que disponía felizmente de un «destino manifiesto», a más de un espíritu paternal de protección”²⁷.

¿Cuál ha sido la respuesta de los latinoamericanos? Walter Mignolo y Fernando Coronil. Antes Roberto Fernández Retamar, también Enrique Dussel en sus escritos mexicanos, todos –dice Roig–, con mayor o menor riesgo, han caído en un reduccionismo del término “occidente”, derivado de una univocidad que denota desconocimiento de cómo se ha dado la problemática en América Latina²⁸. En unos casos se cayó en el occidente

absoluto, en otros casos se desconoció el papel de una dialéctica crítica que depuró al marxismo de eurocentrismo. Lo mismo cabe para las categorías de centro/periferia y para la identificación entre modernidad y colonialismo. El posoccidentalismo es fruto de esta serie de simplificaciones. Que han dado lugar a una propuesta también simplificadora, según la cual cierta globalización habría barrido con lo nacional y habría dejado el camino abierto para la emergencia de lo local. La globalización como doctrina creada y difundida por los centros de poder financiero mundial sirve de pantalla para borrar la imagen de la realidad de los Estados nacionales que ejercen formas de dominio cuyo principal ejemplo es el Estado nación imperial EEUU. Así, se desconocen formas de emergencia en el pasado y se niegan las actuales, reduciéndolas a una mera resistencia simbólica y/o mítica.

Propuesta de «rearme categorial»

En 2002, Arturo Roig ofreció una serie de conferencias en las que planteó la necesidad de una Segunda Independencia²⁹. La misma cuestión es retomada en un texto incluido en el volumen colectivo *América Latina hacia su segunda independencia: memoria y autoafirmación* (2007)³⁰. En este último escrito Roig rescata una expresión de José Martí que aparece en las crónicas través de las cuales expuso las maniobras diplomáticas de Estados Unidos para hacer efectivos sus intereses expansionistas sobre el continente, en particular a través de la convocatoria al Congreso Internacional de Washington. Frente al convite del país del norte “repleto de productos invendibles y determinado a extender sus dominios en América” el cubano reclama “sensatez”, “vigilancia”, “examen claro y minucioso” pues “urge decir (...) que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia”³¹.

En el marco del pensamiento progresista del siglo XIX, la idea de una segunda independencia alude a un momento posterior a la ruptura del lazo colonial con España. Momento en que, apelando a la educación, el periodismo, la legislación, la inmigración, podría alcanzarse la modernización y completar la independencia política, económica, cultural de las jóvenes naciones latinoame-

²⁵ En este punto es necesario diferenciar entre la crítica desleída de la modernidad, que desde la academia norteamericana realizan los “estudios poscoloniales” y la radicalización de dicha crítica desde la experiencia histórica de la esclavitud y la colonización, que llevan adelante autores como Quijano y Dussel en “perspectiva des-colonial”. Cf. A. De Oto, “Siempre se trató de la modernidad y del colonialismo. Una lectura entre teorías coloniales desde una perspectiva fanoniana”. *Cuadernos del CILHA*, a. 13 n. 17, 2012 (192-212). Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cilha/article/view/4109/2967>

²⁶ A. Roig, “Neoliberalismo y nuestra América”, *Rostró y filosofía de nuestra América*, op. cit., p. 264.

²⁷ *Ibidem*, p. 266.

²⁸ Cf. W. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007, URL: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/420.pdf>; F. Coronil, “Naturalidad del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en: E. Lander (Compil.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, URL: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur/20100708044815/6_coronil.pdf; R. Fernández Retamar, “Nuestra América y Occidente”, en: *Pensamiento anticolonial de Nuestra América*, Buenos Aires, CLACSO, 2016, URL: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20161205030452/PensamientoAnticolonial.pdf>; E. Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en: Lander (Compil.) op. cit., URL: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur/20100708040738/4_dussel.pdf

²⁹ La conferencia “Necesidad de una segunda independencia” fue pronunciada en 2002 ante los integrantes del Comité de Opinión Ciudadana de Mendoza, también en el Espacio Alternativa Universitaria de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo. Fue publicada en 2003 por la Universidad Nacional de Río Cuarto en la serie Doctor Honoris Causa. Se la encuentra publicada en: <https://polis.ulagos.cl/index.php/polis/article/view/206/321>

³⁰ H. Biagini y A. Roig (Compiladores), *América Latina hacia su segunda independencia: memoria y autoafirmación*, Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2007.

³¹ J. Martí, “El Congreso de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias”, *La Nación*, 19/12/1889, en: *Obras completas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, Tomo 6, 1975, pp. 46 y ss.

ricanas. Asimismo, se lograría configurar cierta identidad propia, reconocible internacionalmente. Esta idea, que había estado presente ya en Francisco Miranda con anterioridad a las guerras de independencia y en Simón Bolívar una vez completada esa gesta, aparece bajo la fórmula de la emancipación mental en los escritos de Francisco Bilbao, Juan Bautista Alberdi, Domingo F. Sarmiento, Esteban Echeverría, José Victorino Lastarria, entre otros³².

Roig retoma el concepto a partir de Martí, en un texto con marcado espíritu performativo:

Vivimos un mundo paradójico, pero con un agravante: nuestra paradoja se desarrolla en la dependencia. La paradoja de la miseria en medio de la abundancia también se da en el seno del Imperio por la simple razón de que es parte constitutiva del régimen capitalista. Pero frente a un capitalismo salvaje que ha hundido a millones de seres humanos en la miseria, son posibles formas de capitalismo con un rostro distinto. Siempre son posibles fórmulas de integración social y siempre son posibles actitudes de enfrentamiento ante los procesos de dependencia. No debemos perder la esperanza de poner en marcha formas de humanización aun en las peores condiciones históricas.

Muchos son los caminos de la reconquista. Y uno de ellos es el de adueñarnos de nuestra palabra, restablecer discursos borrados, mediante un programa de rescate de categorías impugnadas por los sectores de poder y sus colaboradores intelectuales³³.

La propuesta de Roig consiste en un “rescate de categorías”, o bien en un “rearme categorial”, expresiones que utiliza para enfrentar el desencanto por el fracaso del proyecto emancipatorio de la modernidad. Desencanto que se expresó como una “renuncia a la Razón” (con mayúsculas) y consecuentemente un debilitamiento del discurso, de los lazos sociales y de la moral, todo ello congruente con la universal imposición del consumo como fuente de felicidad. Como se ha visto, Roig toma distancia de tales interpretaciones, las critica y advierte sobre la puesta en circulación de la noción de “imperio”, que según sus promotores –Michel Hardt y Toni Negri³⁴– hace referencia a una fase superadora del imperialismo clásico, caracterizada por un “poder difuso” que se extiende sobre una “multitud” igualmente difusa. Con lo que se reiteran generalidades acerca de la globalización, la posmodernidad y el posmarxismo, que no alcanzan a explicar el mundo real, excepto por el hecho de suscitar una sospecha que ya Martí había señalado: “que el imperio no tiene aliados sino vasallos”.

Hemos hablado –dice Roig– de la necesidad de un rearme categorial. La acción de la cual estamos hablando es seria. Se trata de alcanzar una posición de compromiso y responsabilidad moral (...). Rearmar categorías trabajadas entre

nosotros en niveles respetables y no desde ahora, dentro del cauce de una tradición elaborada a lo largo de todo nuestro mundo iberoamericano, y como lo hemos sabido hacer tantas veces, abiertos al mundo, desde nuestro mundo. Rescatar todos los conceptos axiales relativos a nuestras ciencias humanas, recuperar junto con ellos a estas mismas ciencias en el campo de la moral, de la política, de la economía y de las relaciones y diferencias sociales y de género³⁵.

Dentro del programa de rearme categorial se ocupa Roig, entre otros, de los conceptos de “independencia” y “emancipación”. Nociones que, desde la perspectiva de cierto discurso de la posmodernidad, son rechazadas junto con toda exigencia de universalidad, al mismo tiempo que se reivindica el mero acontecer de realidades fragmentarias y particulares, que parecen ser en cada caso un inicio, pero que no llega a concretarse.

Sucede que junto con ese rechazo se anula la posibilidad de la crítica. El refugio en lo fragmentario, sólo por permanecer en lo inconcluso, impide la denuncia de los universales sobre los que se monta, por ejemplo, el mercado financiero. Es cierto que la fe en los universales puede ser considerada como ingenuidad cuando estos se muestran como ideológicos, pero si se renuncia a la razón y a su pretensión de universalidad, prevalece el escepticismo y la indiferencia, se desvanece la posibilidad de crítica de tales universales ideológicos. Frente a esto, la alternativa consiste en anclar la crítica en la conflictividad social, en cuyo seno adquieren sentido las categorías de emancipación e independencia. Justamente porque no se trata de aceptar lo dado (actitud indiferente), sino de tomar distancia reflexiva para el ejercicio crítico. En todo caso se trata de advertir la presencia de tensiones que denotan formas de racionalidad en conflicto, las cuales fueron ya señaladas por los filósofos de la sospecha, especialmente por Marx al mostrar la lucha entre capital y trabajo, y también por José Martí al desenmascarar las contradicciones de la colonialidad. La desocialización de los hechos anula la posibilidad de autoafirmación de los sujetos sociales; la identificación de la aspiración de universalidad de la razón con el terrorismo anula la posibilidad de criticar y de reconocer formas conflictivas de racionalidad.

Sabemos que las categorías de “independencia política” y “emancipación mental” han sido utilizadas en la literatura del siglo XIX con sentidos diferentes. La primera hacía referencia a la ruptura del lazo colonial, mientras que la segunda se justificaba como lucha para alcanzar formas de organización democrática de repúblicas que ya tenían asegurada la independencia política. Sin embargo, desde las primeras décadas del siglo XX, el sentido de ambas categorías se unifica ante la amenaza de pérdida de la independencia frente a la actividad del nuevo imperialismo. Ambas categorías se oponen a la noción de “dependencia”, la cual tuvo desarrollos específicos en las décadas de los '60 y '70 por parte de Teoría de la dependencia, escuela de pensamiento socio-económico que ha sido revisitada desde principios del siglo XXI. Ello pone de manifiesto –dice Roig– que los hechos comprendidos por las denominaciones de “Independencia” y “Emancipación”, no son asuntos puntuales acaecidos en el pasado,

³² J. Pinedo, “El concepto de Segunda Independencia en la historia de las ideas en América Latina: Una mirada desde el bicentenario”, *Ateña*, n° 502, Concepción, 2010, pp. 151-177.

³³ A. Roig, “Necesidad de una segunda independencia”, *América Latina hacia su segunda independencia: memoria y autoafirmación*, Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2007, pp. 31-32.

³⁴ CF. M. Hardt y T. Negri, *Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 2000.

³⁵ A. Roig, “Necesidad de una segunda independencia”, *op. cit.*, p. 33.

sino tareas permanentes y complejas. En este sentido, el filósofo mendocino alienta a re-leer y recodificar las categorías de Independencia y Emancipación, ya que existen:

sectores sociales en actitud de emergencia y de dignidad humana, enfrentados a minorías venales instaladas en las democracias de la época, en la que los valores en juego sobre los que se montaba el discurso del poder se encontraban contaminados (...) por las formas más groseras de racionalidad capitalista. (...) Frente a esta situación de dependencia acompañada de impunidad y corrupción, la tarea es doble: se hace urgente abrir un frente de lucha por el rescate de la independencia perdida y poner en marcha una segunda independencia, así como es necesario y urgente promover una emancipación mental, no sólo frente a los modos de pensar y obrar de las minorías comprometidas con el capital transnacional y las políticas imperiales (...) sino ante la contaminación ideológica generada por las prácticas de una cultura de mercado en las que se subordina las necesidades (needs) a las satisfacciones (wants)³⁶.

En síntesis

Hemos visto que para Arturo Roig el quehacer filosófico es una función de vida, que consiste en una búsqueda de sentido, pero no en la pretendida abstracción de los universales, sino asumiendo los riesgos de la contingencia histórica y de la fragilidad de las relaciones de poder que se dan en la realidad social en que el filósofo se encuentra inmerso. Situación que vuelve insoslayable la crítica. La idea de que todo filosofar es crítico surge claramente en sus textos, especialmente en los producidos con posterioridad a 1984, es decir, a su retorno del exilio. En ellos echa mano de los desarrollos de la ampliación epistémico-metodológica para el estudio de la Historia de las ideas latinoamericanas, y los aplica al análisis de la realidad presente.

Así, retoma expresiones utilizadas en el siglo XIX, como la de “filosofía popular de la democracia” –de Francisco Bilbao– o los “programas de educación del pueblo” para analizar en el presente las relaciones entre filosofía y democracia, señalando no sólo que ambos términos son polisémicos, sino que su característica en cada caso surge de una afirmación de subjetividad –*a priori* antropológico–. Ello implica el reconocimiento de la “dignidad humana” como valor intrínseco y

criterio de ordenamiento de las necesidades. Con lo cual se establece una distancia con respecto a las preferencias, las cuales aluden a las mercancías y hacen depender del mercado la propia valía de los seres humanos. Además, dicho *a priori* emerge en condiciones socio-históricas concretas, siendo respecto de estas un *a posteriori*. El cual es puesto como *a priori* en tanto criterio configurador de subjetividades y ordenador de las necesidades y las prácticas.

La tarea de una “filosofía popular de la democracia” consiste en poner en evidencia las diferencias entre la democracia social y la que realmente existe, así como las dificultades para encontrar medios de conjugarlas y establecer un régimen de prioridades en vistas de la autoafirmación y el auto-reconocimiento.

Por otra parte, Roig avanza en la denuncia de las categorías de ordenamiento geopolítico que, desde una posición de poder privilegiada, formula el Imperio. Mecanismo por el cual resulta expulsada del universo simbólico la posibilidad de auto-reconocimiento de sujetos sociales que habitan las regiones menos favorecidas. Denuncia, asimismo, la impotencia de la crítica procedente de posicionamientos posmodernos, posmarxistas, postcoloniales y posoccidentales, que tienen en común el debilitamiento de la misma crítica y contribuyen al “desarme de las conciencias”.

Frente a tales defecciones de la filosofía respecto de su función vital, Roig promueve un “rearme categorial” como acción filosófica crítica, que abre la posibilidad de pronunciar la propia palabra, esto es, definir las propias categorías de análisis y darles sentido en relación con actitudes comprometidas y responsables. Desde las cuales se actualizan los contenidos de términos como “independencia” y “emancipación”, y se da cabida a enunciados que anticipan formas más plenas de realización de la dignidad como tarea inacabada de liberación.

El ejercicio de la crítica filosófica requiere una suerte de vigilancia por parte del filósofo, que al mismo tiempo es resistencia y denuncia ante las condiciones de dependencia y las estrategias de desarme de las conciencias, y es también revisión de la propia Historia de las ideas, en vistas de recuperar categorías y activar la crítica del presente. De esta manera se afirma la función crítica de la Historia de las ideas para el análisis del presente. Y la crítica del presente en función de habilitar proyecciones futuras a la vez realistas y utópicas.

Bibliografía

- Arpini, A., “*A priori* histórico / *a priori* antropológico. Notas para un diálogo posible entre Michel Foucault y Arturo Andrés Roig”, *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*, Buenos Aires, Teseo, 2020, pp. 503-522.
- , “El exilio filosófico de los ’70 en Argentina. Ejercicio crítico y resistencia”, en: M. Avila y B. Rojas, *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica Silva Enríquez, 2018, pp. 51-75.
- (Coord.), *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*, Mendoza, EDIUNC, 2015.
- “Subjetividad y morada en el itinerario filosófico de Arturo Andrés Roig”, *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las ideas*, Vol. 14, n° 1, 2014, p. 9-21. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/efphi/v14n1/v14n1a01.pdf> (última consulta 28/11/2021)
- Biagini, H. y Roig, A., (Comp.), *América Latina hacia su segunda independencia: memoria y autoafirmación*, Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2007.

³⁶ *Ibidem*, p. 44-45.

- Cotarelo, M. y Carrera, N., “Argentina: diciembre de 2001: hito en el proceso de luchas populares”, *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2003. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100724070658/13inigo.pdf> (última consulta: 05/11/2021)
- De Oto, A., “Siempre se trató de la modernidad y del colonialismo. Una lectura entre teorías coloniales desde una perspectiva fanoniana”. *Cuadernos del CILHA*, a. 13 n. 17, 2012 (192-212). Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cilha/article/view/4109/2967> (última consulta: 12/12/2021).
- Izaguirre, I., “La Universidad y el Estado terrorista. La Misión Ivanissevich” *Conflicto social*, año 4, n° 5, 2011, pp. 287-303. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/CS/article/view/380/345> (última consulta: 30/11/2021).
- Martí, J., *Obras completas*, tomos 1 y 6, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Pinedo, J., “El concepto de segunda independencia en la Historia de las ideas en América Latina: una mirada desde el bicentenario”, *Atenea*, n 502, Concepción, 2010, pp. 151-177.
- Roig, A., *Breve historia intelectual de Mendoza*, Mendoza, Ediciones del Terruño, 1966.
- , *Los krausistas argentinos*, México, Cajica, 1969. (Segunda edición corregida y aumentada: Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2006).
- , *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, México, Cajica, 1972.
- , *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, FFyL, UNCuyo, Instituto de Filosofía, Colección Estudios Filosóficos, 1972.
- , *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1977. (Segunda edición de 1982).
- , *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- , *El Humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII*, Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1984.
- , *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Cuadernos de Chasqui, N° 4, 1984.
- , “Consideraciones para una «filosofía popular de la democracia»” *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC, 2002, pp. 157-170.
- , *Necesidad de una segunda independencia*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto, Serie Doctor Honoris Causa, 2003.
- , *Rostro y filosofía de nuestra América*, Segunda edición corregida y ampliada, Buenos Aires, Una ventana, 2011.