



Arturo ROIG (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. F. C. E., México, 314 p.; y (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Ed. corregida y aumentada. Una ventana, Buenos Aires, 384 pp.

Juan Francisco MARTÍNEZ PERIA, Centro de Estudios latinoamericanos –UNSAM, Buenos Aires, Argentina.

El pensamiento crítico de Arturo Roig y la forja de la Filosofía latinoamericana

Arturo Andrés Roig fue, sin lugar a dudas, uno de los filósofos latinoamericanos más originales y destacados del siglo XX. Nació en Mendoza en 1922 y falleció recientemente, el 30 de abril de 2012, en su provincia natal. Nos dejó un legado de inmenso valor para las generaciones actuales y venideras interesadas en el estudio de la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas de nuestra región.

Entre sus numerosos trabajos, *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano* constituye indudablemente un texto medular en la obra de Roig, ya que formula una serie de tesis sumamente originales que serán pilares de su concepción teórica. Dicha obra se compone de un conjunto de ensayos que, a pesar de abordar diversas temáticas, tiene una fuerte coherencia interna. Los mismos están trazados por interrogantes de honda trascendencia universal y latinoamericana: ¿Qué es la filosofía? ¿Cuál es el sujeto que práctica la filosofía? ¿Cuándo comenzó la filosofía? ¿Qué principios rigen la práctica filosófica? ¿Existe una filosofía latinoamericana? ¿Cómo se expresó la filosofía en América Latina? Preguntas que han desvelado a los pensadores de nuestra región y que aun hoy siguen siendo objeto de intensos debates.

En la introducción y en los primeros capítulos, retomando las enseñanzas de Kant y de Hegel, pero polemizando con ellos, Roig propone una reformulación de la filosofía postulando que la misma está trazada por lo que denomina el a priori antropológico. Dicho concepto implica que la filosofía es, por definición, una práctica teórico-crítica que tiene

por base la auto-afirmación de un sujeto que se autovalora y que considera valioso el conocimiento de sí mismo. En este sentido, el a priori antropológico significa un principio tanto axiológico como gnoseológico. Asimismo, Roig, discutiendo con las diferentes versiones del idealismo europeo, cartesiano, kantiano y hegeliano, plantea que aquel sujeto no es un ego solipsista, ni un sujeto trascendental, ni mucho menos un epifenómeno del espíritu absoluto, sino un sujeto colectivo, un nosotros, intersubjetivo, concreto e histórico.

Esta problemática se encuentra íntimamente vinculada con la interpretación roigeana de la historicidad. Al abordar esta cuestión parte de algunas premisas fundamentales del pensamiento de Hegel, pero disiente con otras, llevando adelante un proceso crítico de inversión y de universalización de la perspectiva hegeliana. Rompiendo con el idealismo y con el eurocentrismo propio de aquella cosmovisión, plantea que no se debe interpretar a la historia como la expresión del espíritu absoluto en la tierra, ni se debe dividir a la humanidad entre pueblos racionales, libres e históricos (preñados por el espíritu absolutos) y pueblos a-históricos, amentes y carentes de ímpetu histórico. Igualmente, en su opinión tampoco es posible hablar de una lógica dialéctica intrínseca al desarrollo de la historia. Para Roig, la historicidad de la existencia humana es radical y son los sujetos colectivos concretos y empíricos quienes la llevan adelante en un constante gestarse y hacerse a sí mismos, en un permanente proceso de asunción y de ruptura con el pasado hacia la construcción de un nuevo futuro. Y justamente la filosofía, fundada en la auto-afirmación y en la valoración del conocimiento de uno mismo, implica un "avance" de la auto-conciencia de aquel sujeto colectivo, que pasa del en-sí al para-sí. En este sentido, para el pensador mendocino la filosofía debe entenderse como una práctica teórica universal, que no tiene un comienzo geográfico temporal en la antigua Grecia, sino que reconoce una serie de comienzos y re-comienzos en diferentes partes del globo y en diversas etapas históricas, como expresión del a-priori antropológico de la pluralidad de comunidades humanas. Roig formula una última crítica a la

concepción hegeliana de la filosofía como saber vespertino, como un conocimiento de lo "que es y lo que ha sido". Entendiendo dicha postura como fuertemente conservadora, Roig invierte la fórmula hegeliana, planteando que la filosofía debe ser una filosofía auroral, un pensamiento crítico utópico, un saber de lo que es y de lo que será.

Partiendo de estas premisas, Roig aborda en otros de los capítulos del libro la problemática de la filosofía latinoamericana. Un tema que fue objeto de intenso debate en las décadas del 60 y 70 y que tuvo a los destacados filósofos Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea como protagonistas principales. Roig se inscribe en estas discusiones asumiendo una posición personal, sumamente original. Así como en trabajos previos, en este libro defiende frente a las perspectivas eurocéntricas tradicionales y a la tesis pesimista de Salazar Bondy, la existencia de una filosofía latinoamericana entendida como la expresión teórico-crítica del a priori antropológico del sujeto latinoamericano y como la historia intelectual de dicho proceso de autoafirmación, política y cultural. A pesar de compartir con Zea similares preocupaciones, Roig, en su obra, marca prudente distancia y elabora algunas críticas certeras al modelo de filosofía latinoamericana esbozada por el maestro mexicano. En particular, le critica el proponer una filosofía de la historia excesivamente influida por Hegel y Ortega y Gasset (reproduciendo en algunos aspectos la mirada negativa acerca de la región), caracterizada por reconocer una lógica intrínseca del proceso histórico-cultural, cuyo sujeto protagonista es la conciencia latinoamericana. El planteo de Roig es historicista pero esencialmente distinto. Como vimos, se desprende de la cosmovisión eurocéntrica de Hegel e invierte sus premisas postulando una filosofía latinoamericana historicista radical y empírica, donde el actor no es la conciencia, sino un sujeto colectivo concreto y complejo, que en un acontecer sumamente intrincado y no lineal se va gestando a sí mismo, autoafirmándose a nivel político, cultural y social. Para el autor, la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas (íntimamente vinculadas), surgen como expresión de dicho proceso y como disciplinas dedicadas al análisis del mismo. Pensando no solamente el pasado, sino también el presente y la ruptura hacia el futuro. Es por esto que Roig propone en esta obra la necesidad de ampliar el objeto y las herramientas metodológicas de la filosofía y la historia de las ideas, planteando que las mismas deben valerse del aná-

lisis del discurso como instrumento analítico y deben asumir el estudio, no sólo de los textos académicos, sino también de las ideologías, los mitos, etc., que contienen una enorme riqueza cultural y política. Es a partir de estas definiciones teóricas, que el autor aborda en este libro el devenir del pensamiento latinoamericano analizando las conceptualizaciones de Las Casas, Bolívar, Rodríguez, Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Martí, Rodó, Vaz Ferreira, etc., discursos como los de civilización o barbarie, el bolivarianismo, símbolos como los de Ariel y Calibán, etc. A lo largo de sus desarrollos, Roig señala como todos estos elementos conceptuales y simbólicos representan diversos momentos en la compleja construcción del sujeto colectivo latinoamericano y diferentes recomienzos de la filosofía en nuestra región. Particular interés revisite su recuperación del joven Alberdi, definido por él como uno de los fundadores de la filosofía latinoamericana crítica, que postulaba la emancipación mental y la unidad continental para completar la independencia política de nuestra región.

Como conclusión, podemos decir que este es un libro sumamente interesante que presenta no sólo un análisis denso y complejo del quehacer teórico en nuestro continente, sino que funda una forma original de entender la filosofía latinoamericana, como un filosofar crítico, matinal y emancipatorio. Una obra que constituye un verdadero clásico que, felizmente, ha hecho escuela en América Latina.

Arturo ROIG (2003). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. EDIUNC, Mendoza, 298 p., publicada en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*. Año XVII. Vol. 1. UNAM, México, enero-febrero de 2003, pp. 226-228.

Nazareno JUAN BRAVO, CONICET, Mendoza, Argentina.

Arturo Roig. Primacía de la moral de la protesta y de la emergencia frente a la ética del sistema y del poder

El último libro de Arturo Roig recoge buena parte de su producción teórica más reciente, dedicada a una rigurosa reflexión ético-política, que evidencia a cada paso su deuda de origen con la crisis que viene atravesando la Argentina desde hace tres décadas. Roig se sumerge, en efecto, en las profun-

das causas morales que explican el actual colapso social y económico de su país, y que tienen larga data y motivaciones complejas.

La obra está compuesta por una veintena de artículos y algunos textos de valor documental, precedidos por unos "Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza", que se encuentran como totalidad articulados en torno de la sistemática deconstrucción de la eticidad que anima a las instituciones y leyes vigentes, de modo particular en su país, pero también por extensión en el mundo occidental de nuestra época, así como también en la crítica de sus supuestos deshumanizadores y en la búsqueda de una alternativa moral expresiva de la necesidad de afirmación del ser humano y de su dignidad.

La preocupación por redefinir el quehacer filosófico y la filosofía misma en la actualidad, atraviesa este volumen de principio a fin. A partir de las tesis sustantivas de Hegel y en franca discusión con él, Arturo Roig nos plantea su propuesta desde un comienzo: la moral de la protesta debe prevalecer sobre la ética del poder. Caracteriza a la última como propia de una moral autoritaria, "objetiva" en tanto arraigada en el sistema estatal e institucional, y cimentada sobre la "virtud" de la obediencia acrítica; por oposición, la primera es presentada como expresión "subjetiva", de carácter humanista y creadoramente cuestionador de la objetividad establecida. Esta "moral de la protesta" o "moral de la emergencia" tiene características particulares y antecedentes histórico-sociales destacados que son desmenuzados a lo largo del libro.

La moralidad, en cuanto aspecto subjetivo de la moral, no es ajena a la eticidad, sino más bien anterior. Es desde la conciencia de cada individuo —entendido como entidad social y no como mero átomo disociado de la vida común— que se acepta o rechaza lo estatuido, regulado y controlado desde y por el Estado. Es en la sociedad civil y dentro de ella, desde los sectores críticos de la misma, donde se ejerce esta moralidad de manera eminente; sus manifestaciones conforman la "moralidad de la protesta", siempre enfrentada a la "ética del poder".

La moral emergente tiene su raíz en una tendencia común a todo ser vivo: el impulso —*conatus*, en la terminología de Spinoza— hacia su preservación, que connota la exigencia de apropiarse de sí mismo, pensarse como valioso y entender que para lograr plenamente esa apropiación es necesario considerar igualmente "valiosos" y "dignos" a los demás. En esta perspectiva se inscribe el imperativo kantiano que exi-

ge la comprensión de todos los seres humanos como fines en sí mismos (y no como simples medios para llegar a un fin). Roig rescata este imperativo por entender que expresa una de las categorías morales básicas: la de "dignidad humana".

El maestro argentino, profundo conocedor de la filosofía clásica, propone en los primeros escritos de su obra un recorrido por el pensamiento de los sofistas, para mostrar cómo, ya en el seno de la cultura griega y en el marco de la búsqueda de un "retorno a la naturaleza", surge la preocupación por la recuperación de la libertad cautiva en las regulaciones impuestas por las Ciudades-Estado. Serán los cínicos y posteriormente los estoicos quienes, a partir del ideal de una "vida simple", intentarán formular una respuesta concreta a la necesidad de reconstruir una sociedad en la que el ser humano, por ser parte de la naturaleza, sea importante y digno, y en la que resulte posible, a partir de tal postulado, elevarse desde lo particular a una moral universal.

Si bien no es la única fuente de la "moral de la emergencia" que el autor reconoce —existen trabajos en el libro especialmente dedicados a la filosofía del Renacimiento europeo y a Juan Jacobo Rousseau, por ejemplo—, Roig destaca el papel de la tradición moral interna a la filosofía latinoamericana, a la que dedica una parte importante de los artículos del libro. Surgida a partir de mediados del siglo XVIII como fruto de los movimientos sociales, atravesada por constantes "comienzos y recomienzos" y expresada por hombres de acción y de palabra en la forma de proyecto de liberación, la "moral de la protesta" en América Latina está organizada sobre una jerarquía axiológica en la que se destacan el disenso como ejercicio constante de la función utópica y la afirmación persistente de la alteridad, expresada en la resistencia.

El autor concibe a la filosofía latinoamericana como un saber con profundas raíces en nuestras naciones, cuya raigambre se encuentra en el humanismo. Tiene como punto de partida la afirmación de un sujeto plural, concreto, histórico, que parte del auto y heterorreconocimiento de la dignidad humana como idea reguladora. Esta actitud de índole pre-teórica, que Roig categoriza como "*a priori* antropológico", apunta empero al conocimiento de sí en la diversidad de modos históricos y concretos de objetivaciones culturales producidas, sin desconocer que este proceso está sesgado por una dialéctica de autenticidad y alienación.

Simón Rodríguez (1771-1854) y Eugenio María Hostos (1839-1903) son antecedentes inelu-

dibles de la moral de la emergencia latinoamericana, en que los postulados de la misma alcanzan una expresión paradigmática. El pensamiento complejo y profundo de José Martí (1853-1895), conjuga la exigencia de quebrar los universales opresores de los imperialismos y los generados internamente; en sus textos se produce la redefinición de la categoría de "hombre natural" como expresión de la conciencia moral enfrentada a las leyes vigentes, como principio subversivo de la eticidad vigente.

Los siglos XVIII y XIX no agotan las expresiones de esta filosofía y praxis latinoamericana, que encarna la moral de la protesta. Abundan ejemplos tomados de la actualidad; en este punto Roig destaca el rol de los organismos de derechos humanos, en particular de las Madres de Plaza de Mayo de la Argentina, como eje fundamental de un sector social crítico que enfrenta y denuncia la inmoralidad de los poderosos. Se trata de un movimiento plural y heteróclito, en el que convergen todos aquellos que, desde la universidad, la literatura, el periodismo y las más variadas expresiones políticas, culturales y científicas, se ubican del lado de los sectores postergados, castigados por una política económica que ha levantado las banderas del egoísmo racional.

Sin lugar a dudas, la situación de dependencia colonial y neocolonial de América Latina y las formas de opresión y miseria que atraviesan su historia han generado de modo constante movimientos de emancipación que, plagados de radicalidad creadora, han abierto en el pasado la posibilidad de la emergencia actual de esta moralidad humanista. En esta línea, Arturo Roig rescata el valor crítico de la filosofía y propone, como una tarea moral ineludible de nuestro tiempo, aunar esfuerzos para contribuir a la construcción de una sociedad civil que esté fundada en los requerimientos de libertad, igualdad y justicia, una sociedad donde pueda nacer, crecer y madurar la subjetividad. Por otra parte, señala también la importancia de la recuperación crítica de la filosofía moral latinoamericana del pasado; se trata de una tarea que conduce a repensar nuestra identidad, a reflexionar sobre el concepto de "nosotros", en cuanto sujetos surgidos de una realidad socio-histórica específica, que ha generado respuestas éticas particulares y específicas.

La *Ética...* de Roig es, en definitiva, una invitación a reflexionar sobre las raíces teóricas profundas y los debates actuales del pensamiento crítico, que es abordado por el autor —como no podría ser de otro modo— como necesariamente complejo, pleno de utopías y puesto al servicio de un proyecto de

liberación, con fuertes ligaduras en el pasado y presente latinoamericanos.

Arturo ROIG (1993). *Rostro y Filosofía de América Latina*. EDIUNC, Mendoza, 230 pp. (Reseña publicada en *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y americana*. Vol. 12, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1995, pp. 185-190).

Estela FERNÁNDEZ NADAL y Alejandra CIRIZA, CONICET, Mendoza, Argentina.

El rostro y el pensamiento de un continente en la pluma de Arturo Roig

El texto de Arturo Roig, *Rostro y Filosofía de América Latina*, publicado por la Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, constituye un promisorio signo en un doble sentido. Por una parte, con esta decisión nuestra Universidad retoma e impulsa una línea de apertura hacia un campo temático y hacia formas de pensamiento vinculados con la constitución de una identidad latinoamericana, evidenciando una vocación por establecer lazos entre el ámbito científico y la sociedad que exceden una visión estrechamente academicista de su función institucional. Por la otra, la edición de esta serie de trabajos del maestro mendocino, además de representar un merecido reconocimiento de nuestra Universidad a su trayectoria, permitirá el acceso a las líneas fundamentales de su relevante aporte teórico a la filosofía del continente.

El libro que comentamos está estructurado en cinco apartados. Se inicia con una presentación, escrita por la Dra. Ofelia Schutte, y concluye con un apéndice bibliográfico de gran utilidad para quienes deseen profundizar en el pensamiento del autor. En cuanto al cuerpo del trabajo, que constituye el objeto de esta reseña, está organizado en tres bloques: I. Entre la civilización y la barbarie, II. Una filosofía para la liberación, y III. Diálogos.

I. La preocupación por la problemática de las categorías constituye una verdadera síntesis de la significación atribuida por Roig a la filosofía y a su articulación con la historia de las ideas latinoamericanas.

El itinerario comienza con la determinación del sentido teórico de la noción de "categorías", tal como ha sido entendida en la tradición filosófica occidental desde Aristóteles, pasando por Kant, Hegel y Marx. Este itinerario se enlaza con otro recorrido, que liga conocimiento y realidad, teoría y praxis.

Verdaderos epitomes semánticos, las categorías suponen, por la vía de la abstracción, la construcción de un sistema clasificatorio respecto del mundo vivido. El olvido del proceso de abstracción, una vez establecidas las categorías, hace que estas funcionen no solo como modos de clasificar, ordenar y jerarquizar lo existente, sino como guías para la acción. Tal es el destino de las categorías de "civilización" y "barbarie". En este punto comienza la tarea del historiador, el seguimiento de las determinaciones históricas y de las fuentes y documentos que permiten reconstruir la vida y el pensamiento de los grandes intelectuales del siglo XIX. El texto de Roig se abre entonces hacia una multiplicidad de discursos: los de Sarmiento, Alberdi, Montalvo. La delimitación teórica de la noción de "categorías" revierte así en herramienta de producción de conocimiento histórico y filosófico.

La tesis según la cual "civilización" y "barbarie" constituyen el hilo conductor —una suerte de esquema categorial fundador— que atraviesa los proyectos de organización social y política de nuestras nacionalidades, proporciona el punto de partida para el seguimiento de las estrategias discursivas de estos tres grandes intelectuales nuestros. Roig dibuja con precisión las trayectorias individuales articuladas a los avatares de nuestra historia, a los modos y niveles de percepción del conflicto, a los grados variables de compromiso con el proyecto de organización del Estado.

El peso de este programa civilizatorio —programa teórico y político de emancipación de la barbarie— marcaría de modo definitivo la producción intelectual en nuestro país. No se trata, pues, desde la posición asumida por Roig, solo de categorías típicamente decimonónicas, sino de un esquema categorial cuyas variaciones permitirían distinguir las etapas de ascenso, consolidación y crisis de la burguesía argentina. El itinerario se dibuja entonces siguiendo las inflexiones señaladas por los procesos de organización del Estado liberal (1850-1930), la emergencia y crisis del Estado benefactor (1930-1975), y finalmente la crisis del populismo peronista. La figura de Ezequiel Martínez Estrada se perfila como gozne entre una valoración negativa de la barbarie, propia del discurso liberal del siglo XIX, y su positiva recuperación por los herederos intelectuales del autor de *Radiografía de la pampa*.

"Civilización" y "barbarie" constituyen de este modo no solo nociones detectables en su permanencia a través de diferentes discursos (teóricos o políticos) aislados, sino verdaderas categorías,

espacio de condensación de significaciones y de dispersión discursiva. Al retomarlas como hilos conductores de nuestra historia de las ideas, Roig puede reconstruir, en el trazado zigzagueante y discontinuo de los discursos, el escorzo, siempre históricamente determinado e ideológicamente sesgado, del rostro de Nuestra América.

II. La segunda parte de la obra de Roig se abre con la que fue su clase inaugural, dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.C. en 1984, con motivo de su reposición en la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua, después de nueve años de exilio. En este, su reencuentro con la comunidad universitaria mendocina, Roig aborda el problema del sentido y función de la filosofía, desde la convicción —tan profunda en su pensamiento que deviene un principio metodológico de toda su producción teórica— de que no es sobre un manto de olvido y de silencio que puede recomenzar el proceso, violenta y reiteradamente interrumpido en nuestro continente, de afirmación y autoconstrucción del sujeto latinoamericano. De allí la urgente e impostergable necesidad de someter a evaluación la filosofía producida durante "los años crueles". Pues el uso ideológico del filosofar, el refugio en el "mundo del sentido" durante los años de la dictadura —cuando el sentido del mundo descalificaba la misma posibilidad de un preguntar tal— ponía seriamente en crisis la dignidad de la filosofía como forma del saber. Bajo la advocación de tres intelectuales ejemplares —Mauricio López, Noel Salomón y Roberto Carretero— Roig aborda el problema de la legitimación del quehacer filosófico, que es, al mismo tiempo, análisis y señalamiento de los límites y condiciones de su posibilidad como saber crítico y no mero instrumento de la voluntad de poder.

Roig entiende la filosofía como un "hacerse y gestarse" de un hombre insertado en la estructura y dinámica sociales; como una "función vital" atravesada, por tanto, por los conflictos y luchas que cruzan y escinden a la sociedad e impulsan la historia. Se trata de un desarrollo discursivo que, en tanto lenguaje, se presenta siempre y necesariamente como mediación de aquella realidad heterogénea, en la que el filósofo vive de modo tan primario a como lo hace cualquier otro hombre. Ese contexto social constituye su a priori respecto de todo desarrollo teórico. Es en su seno —donde el filósofo opta, decide, evalúa y se compromete— que se configura el conjunto de posiciones previas y posibilitantes del lenguaje filosófico.

Es entonces en aquel nivel primario y cotidiano, donde se juega el sentido y la función de la fi-

losófica. La posibilidad de su legitimación como forma del saber, se vincula precisamente con el ejercicio de la sospecha, vale decir de una actitud vital preteórica que, sin embargo, impulsa la crítica teórica, verdadero núcleo epistemológico del filosofar.

Un pensamiento que desconoce el entramado social de la teoría, o que oculta, incluso, su carácter de mediación discursiva, pretendiendo ubicarse por encima del mundo—en un ámbito ontológico donde las ideas se regulan según leyes de coherencia interna y revelan su sentido prístino a un sujeto consciente, incondicionado y libre— no es más que pensamiento alienado y alienante, refugio impotente en la ilusión del “hombre interno”, renuncia y colaboración con la injusticia y la arbitrariedad.

Solo un pensar que asume su radical ambigüedad, su modo efectivo de inserción en el mundo, su inevitable carga axiológica, su dimensión política y su proyección histórica, puede definirse como “*exétesis*”, como examen, y convertirse así en una “mirada iluminadora de sus propios condicionamientos”.

Esta preocupación por la fundamentación epistemológica de la filosofía sesga la totalidad de los artículos que componen esta parte del libro de Roig. Es a partir del señalamiento de la raigambre social del discurso filosófico que el autor se pregunta por el estatuto disciplinar de la Filosofía y la Historia de las ideas latinoamericanas. Ambas son caracterizadas como formas de un saber prospectivo, en el cual se produce la emergencia y constitución de un sujeto que, desde la recuperación de un pasado transido de rupturas y recomienzos, se proyecta hacia el futuro con una pretensión performativa. Tal concepción de las disciplinas inscriptas en la tradición del pensamiento latinoamericano, sitúa a Roig en la necesidad de responder a los ideólogos de las sociedades capitalistas pos-industriales que anuncian el fin del sujeto, la sospecha, la historia y las utopías. La afirmación de la inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje, la sospecha dirigida a la sospecha en tanto “regresión al infinito”, el recurso a un “pensamiento débil” que se asume como “matinal” solo en la medida en que renuncia al juicio de futuro y a cualquier enunciado respecto del mañana, son criticados y mostrados en la desnudez de sus supuestos ideológicos: es la escisión entre discurso y contextualidad la que conduce al desconocimiento de que, mas allá del desarrollo puramente retórico de los juegos de lenguaje, existe una instancia que los excede y desborda. Es la praxis, que, con su potencialidad de negación y disrupción y motoriza-

da por una dialéctica real, acota los procesos históricos y desanuda los universales ideológicos contruidos en el nivel puramente discursivo, despejando horizontes nuevos para el pensamiento y la acción humanas.

La preeminencia otorgada por Roig a la praxis como condición de transformación histórica y la acentuación de la categoría de “negatividad”, operan una inversión de Hegel y contienen el programa de una filosofía latinoamericana como pensamiento “auroral”, abierto al futuro con una explícita vocación utópica, y en clara oposición con la función vespertina, que le fuera acordada por el filósofo alemán, de justificación de lo sido.

Ahora bien, la fecundidad de esta exigencia de “inversión de Hegel” trasciende, en el pensamiento de Roig, el marco programático de un quehacer teórico futuro, pues el autor encuentra, en el pasado latinoamericano y en la reconstrucción intelectual de nuestra memoria, la presencia de momentos episódicos, de “recomienzos” organizados a partir de la denuncia del quiebre de la continuidad en el proceso de constitución de nuestra subjetividad. Pues, desde la conquista y hasta el presente, hemos sufrido en nuestra América repetidos quiebres en nuestra identidad, tanto en lo que respecta a nuestra relación con los sucesivos imperialismos como en lo que hace a las reiteradas derrotas de los procesos históricos de cambio impulsados al interior de nuestras sociedades. Dentro de ese panorama de violencia sorda y prolongada—que en su conjunto remire a la figura de la destrucción originaria que Las Casas denominó “Destrucción de las indias”— el hombre latinoamericano ha puesto en juego un permanente, aunque interrumpido, esfuerzo de apropiación creadora superadora, en cuyo desarrollo se opera la inversión teórica y práctica del discurso colonialista europeo, uno de cuyos exponentes indudables ha sido Hegel.

Tal ocurre con dos de las mas sobresalientes figuras hegelianas: la del “amo y el esclavo” y la “del varón y la mujer”, relativas respectivamente a la constitución de la conciencia en el enfrentamiento con el otro, y a la construcción de la eticidad en su enfrentamiento con la moralidad.

Mientras que en Hegel la figura de la dominación del hombre por el hombre se resuelve en el reconocimiento de la libertad del esclavo como actitud interior, de la simbólica latinoamericana emerge Calibán, el esclavo que recibe y resemantiza un legado cultural hasta convertirlo en instrumento de liberación y autoafirmación. El símbolo de Calibán

remite a los sucesivos movimientos de rebelión anti-colonialista y encuentra una expresión paradigmática en la gesta y el pensamiento independentistas del continente y del Caribe.

Otro tanto sucede con la figura del "varón y la mujer" recuperación hegeliana del mito de Antígona, en la que se reiteran los milenarios prejuicios que colocan a la mujer (y por tanto a América, en la medida en que se la ha asimilado a la vegetalidad y pasividad femeninas) en un lugar de subordinación por naturaleza. Dentro del espíritu patriarcal del discurso hegeliano, lo femenino (Antígona) representa la subjetividad de las leyes de la tierra, la moral subjetiva que se enfrenta al principio masculino, dado por la objetividad y universalidad de las leyes que instituyen el Estado y la eticidad. Se trata de un enfrentamiento cuya única salida es la subordinación o la muerte. Pues bien, también en nuestra América esta figura ha resultado trastocada e invertida en el discurso y en la práctica de las Madres de Plaza de Mayo. Como Antígona, las madres fueron llamadas "locas", pero a diferencia de ella, su intento de restablecer una nueva eticidad, desde una subjetividad herida y violentada, irrumpió con la fuerza capaz de desbaratar y trastocar un orden objetivo "impuesto por una cultura de muerte, con pretensiones de universalidad y verdad".

III. Cabe indicar sumariamente la riqueza de los *Diálogos* con Raúl Fornet-Betancourt y Ramón Plaza, donde, a través de un lenguaje coloquial, el lector puede no solo aproximarse a la trayectoria vital e intelectual de Roig, sino acercarse también a otras obras, otros temas, otras preocupaciones, marcados como sugerentes indicios en sus conversaciones con tan agudos interlocutores.

Aun cuando los textos recogidos por el libro —una serie de artículos, conferencias y entrevistas— permitan la posibilidad de lecturas independientes, la obra está atravesada por la profunda vocación sistemática que anida en la producción de Roig. El autor ofrece, efectivamente, un rostro, el rostro doliente de nuestra América, en un discurso que supone la asunción de la tarea de la filosofía tal como él la entiende. Filosofía que es teoría crítica de las ideologías y tarea paciente de historiador de las ideas, que labora en la determinación de las condiciones históricas de emergencia de aquellos discursos, en cuya trama se han sintetizado las formas de descripción y los proyectos que los pensadores políticos americanos han formulado en relación con los avatares históricos efectivos de nuestra patria grande. La lectura de Roig es, entonces, lectura de lecturas, proyecto de recuperación de nuestra memoria,

filosofía articulada a la historia, pero no filosofía de la historia en el sentido tradicional.

Arturo ROIG: *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, Mendoza, EDIUNC, 1998, 338 pp.

Daniela RAWICZ. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

Una alternativa pedagógica para la Universidad

A lo largo de toda su trayectoria intelectual y profesional Arturo Roig ha desarrollado un denso cuerpo de pensamiento acerca de cuestiones pedagógicas. La mayor parte de su producción sobre esta temática la constituyen artículos periodísticos, conferencias, ponencias y discursos, es decir, escritos con un gran valor de actualidad, ligados en gran medida a su propia actuación en la discusión y formulación de proyectos educativos. *La Universidad hacia la democracia* es una extensa y cuidada recopilación de estos textos que abarca un período de treinta años (1967-1997). El prólogo, redactado por el pedagogo y amigo de Roig, Daniel Prieto Castillo, destaca esta fecunda conjunción entre obra, historia y vida que se da en la publicación: "En la medida que recoge materiales de distintos momentos de la vida de nuestro autor, estamos ante un libro testimonial, tanto de una larga y compleja época como de la existencia misma de quien lo ha producido. Es esa la verdadera obra: la que dice, y a menudo anticipa, concretos tiempos históricos, y la que refleja el cuño innegable de su creador".

En este comentario, proponemos un recorrido por algunos de los aspectos que nos parecen relevantes, siguiendo una línea expositiva que de cuenta de las *bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, sintetizada en el subtítulo del libro.

La democracia en la mira: Roig ha elaborado estos escritos pedagógicos a partir de las premisas fundamentales de su filosofía latinoamericana, cuyo punto de partida encuentra en un símbolo fundador de la historia de nuestros pueblos: la Destrucción de Indias, denunciada por el padre Bartolomé de Las Casas. "Nuestra historia está signada por ese símbolo, como si cada tanto tiempo nuestras Indias fueran destruidas. Acuérdense ustedes del

golpe de Pinochet, del golpe de los militares argentinos, acuérdense de los 'contras' y de las masacres de los nicaragüenses, acordémonos de las masacres en Guatemala. Entonces ¿qué es todo eso desde el punto de vista filosófico? Pues es la repetición de una figura trágica que venimos arrastrando desde que la vio el padre Las Casas" [Roig 1998, 305]. De aquí que conciba a la filosofía latinoamericana como "episódica" y a su reconstrucción, como el proceso entrecortado de sucesivos re-comienzos en la afirmación de un sujeto histórico. A partir, entonces, de una alternativa histórica y discursiva: opresión/liberación, propone una "recuperación categorial" de la democracia a fin de restituírle el contenido del que la retórica neoliberal la ha vaciado al reducirla a mero supuesto de la economía de libre mercado. Para esto, es necesario resignificarla desde el eje fundamental de los derechos humanos; eje que nuestro autor plantea, a su vez, como un principio de resistencia desde el cual es posible la constitución de nuevos discursos emergentes, cuyos sujetos sean los seres humanos individuales, concretos, que reintroduzcan la discontinuidad y la ruptura frente a lo que hoy se presenta como la última y más definitiva de las restauraciones: la que anuncia el fin de la historia.

Creemos que la articulación de estos aspectos clave de su pensamiento sirve como marco para la comprensión de toda la obra, en tanto se trata de la reconstrucción, a través de las huellas y fragmentos históricos, del proceso de constitución de un "sujeto pedagógico" en nuestra universidad, a la vez que de un testimonio del compromiso vital mantenido con los ideales de liberación, en el sentido de "la lucha contra la alienación y en favor del crecimiento espiritual y material de hombres y mujeres, como plenitud humana" (Roig, 1998: 127).

Las huellas históricas: Una gran parte de los escritos del libro está dedicada a la recuperación de experiencias, teorías y personajes que constituyen los antecedentes de los intentos de renovación pedagógica que se han dado en el siglo. Para cada ensayo de reforma, Roig descubre una genealogía, una filiación histórica que nos permite recontextualizarlo dentro de esa sucesión discontinua y fragmentaria de momentos que es la construcción de la subjetividad latinoamericana. Así, por ejemplo, al relatar el experimento que se dio en Mendoza durante los años 1973-1974, Roig da cuenta de un largo proceso previo, que se remonta a los jesuitas con su escolástica reformada en el siglo XVIII, pasando por la introducción de los principios lancasterianos de "enseñanza mutua", a mediados del XIX; las ideas pe-

dagógicas de Francisco Giner de los Ríos y el pensamiento krausista español, hasta llegar a las primeras décadas del siglo XX con dos grandes movimientos renovadores: el de la Escuela Normal de Paraná, en los años 20 y el de la "Nueva Escuela", en la década posterior. Si bien estas experiencias provinieron fundamentalmente de la problemática pedagógica de la enseñanza primaria y muchas de ellas no alcanzaron un nivel de maduración suficiente como para evaluar sus potencialidades, su valor radica en que mantienen un lazo estrecho con los movimientos más progresistas de nuestro siglo, en tanto todas fueron, en mayor o menor medida, expresiones de momentos políticos críticos relacionados con la emergencia de grupos sociales protestarios.

En cuanto a la problemática específicamente universitaria, Roig retoma el experimento de nuevos métodos de enseñanza realizado en la Universidad de La Plata unos años antes de la Reforma del '18. Herederos de los principios elaborados por la Escuela Normal de Paraná (fundada en 1871) y vinculados a dos importantes centros de España: la Universidad de Oviedo y el Institución Libre de Enseñanza de Madrid, los renovadores de La Plata, entre los que se destaca Víctor Mercante, dieron los primeros pasos hacia una transformación de las relaciones educativas dentro de la estructura formal pedagógica. Su propuesta de cambiar la "clase" tradicional por el seminario y el laboratorio, marcó los perfiles de una "pedagogía del acto creador" que "frente a una concepción formalista, desvitalizada y exclusivamente profesionalista de la universidad (...) propendía a integrar al alumno y al maestro en una tarea común, libre y fructífera, enemiga de reglamentos, ordenanzas y disposiciones que muchas veces sólo sirven para trabar la búsqueda de la verdad, reduciéndola a la búsqueda de un título" [Roig 1998, 23s].

La Reforma Universitaria de 1918, como hito de los orígenes de la universidad argentina contemporánea, se encuentra también entre sus preocupaciones fundamentales. Enmarcada dentro del amplio proceso de modernización y de expansión del liberalismo como posición social y política, Roig concibe nuestra reforma como la manifestación de un fenómeno mayor que abarca a todos los países hispánicos, con diversos matices en cada caso. En esta línea, ha analizado, junto a la cordobesa, las reformas ecuatoriana de 1853 y española de 1868. Pero además, ha realizado una detallada interpretación del texto fundador de la reforma, el Manifiesto Liminar, cuyos aspectos ideológicos entroncan en

lo que ha llamado tradición "juvenilista" rioplatense. Esta tradición, que nace con la Generación de 1937, habría atravesado distintos momentos significativos, dentro los cuales nuestro autor ubica una serie de textos como *El Dogma Socialista*, de Echeverría; el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, de Alberdi; el *Ariel*, de Enrique Rodó y los escritos de José Ingenieros: *El Hombre mediocre*, *Hacia una moral sin dogmas* y *Las fuerzas morales*. Todas estas obras, señala, "se caracterizan por surgir en momentos de irrupción de un grupo joven, con fuerte sentido generacional, que reacciona contra situaciones de opresión colectiva" [Roig 1998, 152s]. Asimismo, distingue las diversas líneas interpretativas surgidas del hecho de la Reforma universitaria en la Argentina, dentro de una de las cuales se ubicaría el enfoque de Deodoro Roca, y que van desde una "interpretación novecentista" o "nacionalista de derecha" hasta las distintas variantes de lectura "socialista". Se trata de un complejo entramado ideológico en el que se combinan las tendencias del liberalismo, el anarquismo y el socialismo de principios de siglo, con sus correspondientes matices: positivista, antipositivista, espiritualista, idealista e incluso fascista.

Tampoco podía quedar ausente del relevamiento histórico el rastreo de los antecedentes de la cuestión universitaria en relación con la unidad latinoamericana continental. En una conferencia dictada en la Universidad Nacional Autónoma de México, Roig rescata a dos figuras exponentes de los ideales bolivarianos en materia de educación superior: Francisco Bilbao en 1856 y Julio Barcos en 1930. Cada uno, desde su particular posicionamiento histórico e ideológico, formuló una propuesta de afirmación cultural de América del Sur, a fin de conjurar los peligros que implicaba para nuestros países el imperialismo mundial en expansión: "en ambos casos la propuesta consiste en la creación de una Universidad Continental, como un aspecto más dentro del proceso de unidad de los países latinoamericanos, cuyo objeto fundamental debía ser el conocimiento de la realidad latinoamericana" [Roig 1998, 130].

Por último, no sólo ha rescatado las ideas y experiencias pedagógicas más o menos efectivas, sino que ha hecho un reconocimiento de los sujetos concretos que llevaron adelante esos proyectos y que fueron abriendo caminos hacia una pedagogía participativa. Así, figuras como Pestalozzi, Adolfo Posada, Francisco Giner de los Ríos, Carlos Vergara, Florencia Fossatti, Paulo Freire y muchos otros, aparecen a lo largo del libro como los emergentes de un momento histórico en el que la reflexión sobre

la educación ha tenido como base la formulación de un proyecto de humanización.

Las bases doctrinarias: A pesar de la variedad de temas y enfoques sobre educación presentes en el libro, es posible extraer de ellos una serie de preocupaciones recurrentes que definen, a nuestro criterio, el lugar desde donde Arturo Roig intenta hacer un aporte a una pedagogía universitaria.

En primer lugar, y como cuestión abarcativa de todas las demás, es necesario señalar la presencia de la relación entre universidad y sociedad como problemática que atraviesa y preside toda su reflexión pedagógica. Roig parte de la premisa de "ver los llamados 'problemas universitarios' como parte de un complejo más vasto de problemas sociales" [Roig 1998, 15]. Ahora bien, esta premisa se desarrolla en varios niveles. En efecto, al abordar cuestiones de estructuración y organización —el crecimiento explosivo de la matrícula universitaria, la concentración y sobredimensionamiento de las universidades, las tendencias a la profesionalización y al cientificismo— lo social aparece en la necesaria vinculación de la universidad con una realidad y un medio determinado. Sin embargo, esto no ha de entenderse de ninguna manera como una adaptación pasiva, un sometimiento a las estructuras y regímenes dados; por el contrario, se trata de señalar el compromiso activo que la universidad mantiene como institución inserta en los procesos de reproducción y (especialmente) transformación social.

Pero la consideración sobre lo social va mucho más allá de lo estrictamente académico y contiene una crítica a la estructura universitaria como reflejo de una sociedad clasista y discriminatoria. Así, al hablar sobre "los métodos pedagógicos y su inserción en la vida", el filósofo sostiene que se debe partir, como lo hizo Pestalozzi, de la constatación de que "la sociedad se divide en afortunados y desheredados y que en función de la voluntad de dominio de unos estamentos sobre otros, los últimos, los desheredados, son sometidos" [Roig 1998, 44]. Una reforma universitaria, en sentido amplio, es concebida, entonces, por el filósofo mendocino algo más profundo que el mero crecimiento del nivel intelectual y científico en las aulas, como proponía la reforma del 18, aunque esto sea indiscutiblemente necesario. De lo que se trata es de "una apertura real y no meramente legal" a la incorporación de los sectores populares, proletarios y campesinos, cuyo acceso a la universidad se ha encontrado y se encuentra

prácticamente vedado. Ahora bien, esta situación exige, para ser revertida, reformas económicas que permitan un cambio social estructural. Esta problemática está en la base de escritos como "Un proceso de cambio en la universidad argentina actual (1966-1973)" y "El experimento de una pedagogía universitaria participativa. El ensayo de los años 1973-74 en Mendoza", en los que la demanda de un cambio pedagógico se fundamenta en las aspiraciones de una sociedad más justa, dentro de las cuales la universidad tiene una misión histórica que cumplir.

En el corazón de estas cuestiones se encuentra el segundo planteo recurrente: el de la relación entre universidad y política que, a su vez, se vincula a aquella otra tan compleja entre ciencia e ideología. Los textos pedagógicos de Roig están elaborados a partir de la convicción de que "no hay posiciones pedagógicas asépticas o apolíticas y que el a-politicismo es una manera solapada de hacer política" [Roig 1998, 118s], así como tampoco hay ciencia neutral o un saber absolutamente transparente respecto de la realidad. De aquí que las reflexiones se organicen siempre alrededor de una clara opción entre una visión humanista y liberadora de las relaciones educativas y una concepción cerrada, autoritaria y dogmática de las mismas; con las particularidades y complejidades que esta oposición adquiere en cada momento histórico específico. Dentro de la segunda opción se ubican, por supuesto, todos aquellos proyectos universitarios elaborados verticalmente desde el poder institucionalizado, ya sean los cuarteles o, como se pretende en la actualidad, las oficinas comerciales de alguna empresa o banco multinacional. Por el contrario, dentro de la primera visión se encuentran las propuestas impulsadas desde "abajo", por los propios "universitarios", docentes y alumnos, según las necesidades y requerimientos propios, en el marco de un pluralismo democrático. Así, por ejemplo, la contraposición entre los dos proyectos de "departamentalización": el lanzado por el Plan de las Nuevas Universidades del gobierno de la llamada "Revolución Argentina" y el que fue elaborado según los lineamientos teóricos propuestos por los brasileños Darcy Ribeiro y Paulo Freire, puede tomarse como una manifestación de aquella polarización señalada. En efecto, detrás de esta contraposición aparentemente "académica" se encontraban dos proyectos políticos claramente diferentes: el del "desarrollismo", cuyos ejes ideológicos giraban alrededor de la anti-

nomía subdesarrollo-Latinoamérica/desarrollo-Estados Unidos, y el de la "doctrina de la dependencia" que levantaba la doble bandera de una denuncia del imperialismo económico y cultural y, a su vez, de una exigencia de "liberación" nacional y latinoamericana. Aunque, por cierto, estas antítesis no están exentas de tensiones y matices.

Podríamos decir, finalmente, que la problemática de la "liberación" constituye uno de los hilos conductores fundamentales del libro y por lo tanto es necesario explicitar la particular concepción de nuestro autor en lo que al propio término se refiere. Ya sea como continuación de aquel ideal de una "segunda independencia" formulado por nuestros románticos, como denuncia del imperialismo, o como programa de emancipación de las clases oprimidas, la libertad, es entendida por Roig en el sentido de un desatamiento (*apólysis*), por oposición a la libertad puramente interior (*eleuthería*). La liberación tiene la connotación material de un desatamiento de las situaciones de alienación, de opresión, de miseria y servidumbre que agobian al hombre de nuestras tierras.

Hacia una pedagogía participativa: Dentro de estos lineamientos generales, encontramos en el libro una profunda reflexión sobre las relaciones educativas. La propuesta consiste en una "pedagogía del acto creador", cuyo supuesto principal es la coparticipación horizontal del educador y el educando, en una tarea de creación del mundo de objetividad cultural, a través de la problematización y la crítica. Este planteo contiene al menos dos implicancias importantes: una, referida al tipo de estructura docente en la que sería posible esta pedagogía, y la otra, referida al tipo mismo de relación entre "docente" y "estudiante" que surgiría dentro de esa estructura. En este sentido, Roig retoma la experiencia de los seminarios y laboratorios desarrollada por Adolfo Posada en España y difundida en la Universidad de La Plata. El objetivo fundamental que se persigue en el seminario, como estructura pedagógica alternativa, es la constitución de un espacio participativo, sin formalismos ni solemnidades, dentro del cual alumnos y docentes se comprometen de modo personal y directo en el trabajo de investigación científica, sin coerciones reglamentarias, sólo a partir de la vocación sincera. Este modo de organización académica requiere, a su vez, un alejamiento de las formas expositivas y explicativas, al estilo de la conferencia magistral, y el privilegio del diálogo y la conversación, el comentario y la crítica de textos, la redacción de informes, resúmenes y disertaciones por parte de los alumnos. Roig sostiene que "el

ejemplo más acabado de esta pedagogía del acto creador posiblemente siempre sea el diálogo socrático por donde toda pedagogía universitaria tal vez no consista en otra cosa que volver a él según las circunstancias y los tiempos" [Roig 1998, 19].

En función de esta concepción, varios de sus escritos contienen una dura crítica al "sistema de cátedra" tradicional, organizado según criterios administrativo-contables y caracterizado por un "régimen patronal" en las relaciones educativas, que ha predominado en nuestras universidades. No obstante, también se encuentra presente el reconocimiento de todas aquellas experiencias surgidas en las llamadas "facultades críticas", como el "taller total", la "dinámica de grupos", el "sistema de áreas" y las "cátedras nacionales", mediante las cuales se ha intentado modificar las antiguas pautas de aprendizaje anquilosadas y establecer nuevas metodologías tendientes a la integración de todos los modos de relación humana que se dan en la universidad: docente-alumno, docente-docente, alumno-alumno, en un marco de solidaridad e interdisciplinariedad.

A principios de siglo Adolfo Posada escribía: "son, quizá, los seminarios, así vistos, la anticipación dichosa, algo así como el símbolo de una enseñanza universitaria ideal, a saber: una enseñanza libre, enteramente libre, sin textos, sin cuadros de estudios, sin pruebas, sin 'penalidad académica' de ningún género, movida tan sólo por el amor a la verdad, por el interés real de las cosas y de las ideas, de los problemas y del conocimiento de la vida, y en la cual el maestro es sólo el guía experimentado, el alumno del día anterior, que ha llegado antes. En la universidad actual, reglamentada y contrahecha, sofocada por el formalismo, esterilizada por los programas, los exámenes, las sanciones, etc., la verdadera universidad, la 'real', el germen de la 'ideal' más eficaz y lozana, la constituyen sin duda esos maestros que siguen siendo 'estudiantes'; y esos discípulos que acuden a los trabajos voluntarios y sin recompensa que las universidades de todos los países organizan. El gran problema de la universidad aquí, y en todas partes, consiste, quizá, en librarla del peso muerto del maestro 'hecho' y definitivo y del alumno 'reglamentado', con 'obligación y sanción'" [Roig 1998, 21]. En esta cita creemos advertir no sólo una síntesis de la propuesta pedagógica de Arturo Roig, sino también la actitud que su propia trayectoria como maestro encarna.

Arturo ROIG (1994). *El Pensamiento latinoamericano y su aventura*. 2 vols. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 199 p.; Arturo ROIG (2008). *El Pensamiento latinoamericano y su aventura*. Ed. corregida y aumentada. El andariego, Buenos Aires, 283 pp (Reseña publicada en *Contracorriente. Una Revista Cubana de Pensamiento*. Año 1. n° 2. Fondo para el desarrollo de la cultura, La Habana, octubre-diciembre de 1995, pp. 129-132.

Estela FERNÁNDEZ NADAL, CONICET, Mendoza, Argentina.

La aventura latinoamericana de Arturo Roig

El nuevo libro de Arturo Roig, que acaba de publicar el Centro Editor de América Latina, tiene un título sugerente: "El pensamiento latinoamericano y su aventura". La apelación a la aventura no es gratuita; entre la multiplicidad de connotaciones que rodean al término se destaca la delgada figura de un caballero andante, don Quijote. Su estampa recorre las páginas del texto con el designio de quebrar y trastocar la confiada seguridad en la racionalidad de lo real, consagrada por el gran filósofo idealista, Hegel.

Pues, a quienes el azar o la astucia de la razón (vaya uno a saberlo), nos colocó en una geografía alejada del centro del mundo, en un continente periférico, ajeno -según las conocidas fórmulas hegelianas- a la historicidad y vacío de sentido, y que sin embargo experimentamos la extraña vocación de interrogarnos por nosotros mismos, nuestro modo de ser y la realidad material y simbólica que hemos creado y recreado; a nosotros, mujeres y hombres de América Latina, no nos queda más remedio que sospechar de aquella concepción de la filosofía, como campo del puro pensar donde no cabe la particularidad del filósofo ni la peculiaridad del contexto en el que se inserta su actividad. No nos queda más remedio que mirar con un dejo de recelo aquella interpretación de la historia, como proceso sujeto a la férrea necesidad de la actividad del Espíritu.

Esto es lo que hace el maestro Roig: ¿Y si esta ontología ajena a la contingencia no fuera más que una "ilusión de objetividad"? ¿Y si el verdadero agente de la historia no fuera un sujeto absoluto y puramente pensante, sino los hombres concretos? ¿Y si la historia del pensamiento no obedeciera a una lógica racional propia, sino que anudara a la praxis de esos hombres empíricos, a sus necesidades, a sus intereses, a sus conflictos?

En tal caso, en el decurso histórico y en la propia historia de la filosofía, descubriríamos un entramado de necesidad y contingencia: una necesidad, por no interna y lógica, sino establecida entre el discurso y la totalidad histórico-social; una contingencia resultante de la multiplicidad de la historia y la alteridad de los sujetos; un espacio donde se cue-la inevitablemente la aventura, y donde el sentido no está dado a priori sino que se construye a partir de la actividad-teórico practica de los hombres. En tal caso, el carácter de la filosofía producida en esas tierras y en su historiografía debería ser pensado y valorado desde parámetros conceptuales diferentes a aquellos sobre los que se ha construido la llamada "historia mundial" y la filosofía de la historia hegeliana.

Entonces podríamos leer los presupuestos de esa concepción -la convicción en una continuidad de la historia, donde sobresalen hitos que no quiebran el desarrollo sino que lo articulan en momentos de una unidad, y donde transita un sujeto uno que sostiene el proceso, es soporte de los cambios y marcha en una determinada dirección y hacia una meta prefijada y racional- como la expresión de una "política filosófica", de un "proyecto de continuidad", nacido de un modo particular de ejercicio de poder, que, en su afán de sostenerse, culmina por revestir una exigencia con el carácter de "necesidad racional".

Abandonaríamos quizás el propósito de construir una filosofía de la historia, para reemplazarlo por el más modesto de escribir una "teoría crítica de la historia", entendiendo por tal, no la determinación de las condiciones formales que permiten establecer un objeto de conocimiento, sino un modo de mirar las manifestaciones intelectuales y las objetivaciones culturales de nuestro pasado y nuestro presente en su función social, esto es, como manifestaciones textuales del ejercicio de formas de afirmación de un sujeto y del mundo en el cual este se expresa.

Descubriríamos así, en la producción simbólica latinoamericana, una compleja y conflictiva discursividad, transida de luchas y marcadas por derrotas, fracasos, interrupciones, pero también de victorias, renacimientos, y recomienzos. Una discursividad en la que confluyen el diagnóstico, la denuncia, el proyecto y el compromiso, cuya continuidad está rota en mil pedazos por el retorno constante de las manifestaciones históricas que aquella figura condicionante del proceso socio-cultural de nuestros pueblos, que Las Casas resumió en la imagen de la "destrucción de las in-

dias". Una discursividad que, por tales razones, se muestra episódicamente, como sucesivos comienzos y recomienzos de una problemática que gira en torno de la afirmación del hombre y la realidad americanos; donde el sentido no es previo, sino que se construye desde un sistema de ideas reguladoras, que orientan el pensamiento y la acción, con el propósito, siempre renaciente, de transformar un presente que no conforma y construir un futuro diferente, otro.

Lejos de la dialéctica del pensar puro, gobernada por la necesidad racional, nos enfrentaríamos a una historicidad distinta: la de un conjunto disgregado de acontecimientos y discursos marginales a la historia oficial; una historia secreta, no historizada, que a lo sumo ha quedado registrada en la forma de rupturas carentes de significado, de momentos de irracionalidad que no encajan dentro del sentido justificador del pasado. El sujeto de esta historia subalterna no es el que asegura la continuidad. Sin embargo, su emergencia discontinua no nos impide pensar la posibilidad de que esos valores episódicos acaben siendo periódicos, acaben trocando su interrupciones en una continuidad, aunque de diverso signo a la construida por la Filosofía de la historia tradicional. Dentro de estos marcos teóricos, Roig propone una comprensión del a continuidad-discontinuidad del proceso histórico sobre la base de recomienzos. Cada uno es una aventura, como también es una aventura la tarea de construir su historia: lo es en el sentido de librar un apuesta, pero también de tomar una decisión, una decisión que conjuga lo valorativo y lo teórico, pues se toma desde una determinada experiencia histórica, axiológicamente sesgada, con la vocación de construir, a partir de ella, un saber crítico y de enfrentar, siguiendo el ejemplo del ilustre loco don Quijote y de los numerosos locos nuestros que nos antecedieron en esta empresa, la eticidad vigente desde una moralidad liberadora.

Dos partes articulan la obra de Roig que comentamos: "Nuestra América" y "Nuestro pensar", la primera está compuesta por seis trabajos dedicados al problema de la identidad latinoamericana. Hablar de identidad es abrirse al juego de espejos donde confluye la imagen que de nosotros mismos hemos construido y aquella que nos devuelven los otros. Sabemos, en efecto, que toda forma propia de identidad se sostiene en la mirada del otro al tiempo que la confronta. Y desde 1492, para nosotros, americanos llamados "descubiertos", el otro es el descubridor: Europa,

la sabia y civilizada Europa. Los trabajos incluidos en esta primera parte abordan de este modo, esta doble dimensión de la identidad: nosotros y el otro, nosotros frente al otro, nosotros frente a nosotros mismos.

Y dado que ese juego de miradas arranca con lo que se ha denominado el "descubrimiento", Roig principia por realizar su aporte crítico a la ya larga tradición vernácula de "descubrir" la carga ideológica del discurso del descubrimiento de América. A partir del reconocimiento de la riqueza heurística de las categorías de "invención" y "encubrimiento", acuñadas respectivamente por O'Gorman y Zea, nuestro autor desnuda el dispositivo discursivo, fuertemente recurrente en la historiografía tradicional de separar "descubrimiento" y "conquista". Esta operación, tendiente a deslindar el acto contemplativo y generoso de admiración de un mundo nuevo, de la violencia que le siguió, falsea el proceso histórico real de la afirmación del hombre europeo como centro y sujeto de la Historia mundial, que se abre con la modernidad. La conquista no fue externa al descubrimiento; sin el acto conquistador y dominador no se hubiera producido descubrimiento alguno, y este tuvo desde el inicio, como puede apreciarse en el diario de Colón, el carácter de acto de toma de posesión y de imposición de formas culturales. Será precisamente Hegel quien, varios siglos más tarde, se encargue de procurar la fórmula del largo proceso, iniciado en 1492, mediante la figura del amo y el esclavo, símbolo de aquel "momento de afirmación de la autoconciencia por parte de dominador y dominados, cada uno en su papel histórico" (p. 20). En el marco de tal relación de sometimiento es imposible tomar en serio aquello del "encuentro de culturas". En realidad, el descubrimiento fue un encuentro de la cultura europea consigo misma; un encuentro entre un emisor y un receptor que hablaban el mismo lenguaje: el de la dominación; un acto de apropiación por el cual el sujeto histórico europeo alcanzó su pleno desarrollo como sujeto dominador.

En lo que respecta a nosotros, aunque Colón no nos descubrió la violencia de la "Destrucción de las Indias" nos puso frente a la dolorosa tarea de iniciar la construcción de nuestra propia identidad, tarea que no ha sido de ningún modo ajena a los desencuentros y conflictos, dada la diversidad social, ética y cultural de ese "nosotros", los latinoamericanos.

Frente a una permanente angustia por la propia identidad, que caracterizaría el discurso latinoamericano, se ha definido a Europa por la presencia de formas fuertes y consolidadas de identidad. A la

luz de la hoy muy debatida cuestión de la crisis del sujeto, Roig relativiza ese supuesto y plantea la tesis de que el viejo continente, desde los inicios de la modernidad hasta el presente, ha vivido profundas crisis de identidad. Tales crisis y quiebres en la identidad europea, construida en torno de la afirmación de un sujeto como principio de conocimiento de la realidad, de dominación política y económica, y de construcción imaginario-proyectiva del futuro (el ego *cogito* de Descartes, el ego de *conqueror* de Cortés, y el ego *imaginar* de Moro) se habrían producido como consecuencia, en muchos casos de esa misma actitud colonizadora del mundo en general, y de las tierras americanas en particular, así como de la confrontación con la imagen que de sí misma le ha devuelto a Europa la crítica teórica y práctica de los hombres de nuestra América, obligándola así a emprender el camino del descentramiento del sujeto autosuficiente y autocentrado de la razón moderna.

En lo que respecta a nuestra actual crisis de identidad, la misma proviene de varios factores, entre los cuales no carece de peso el debilitamiento de la tradicional función identitaria del Estado, que dio forma a nuestros países cuando nacieron a la vida independiente en el siglo XIX. Ante la misma, Roig advierte sobre la necesidad de que los principios de identidad que pongamos en marcha en el presente, surgen de nuestra propia realidad social y abrevan en nuestra historia creativamente asumida. Esto supone una decidida oposición a las falsas formas de cosmopolitismo, basadas en la negación de nuestra particularidad y conducentes a un regreso acrítico al proyecto de una identidad fundada en el desconocimiento y la negación de las diferencias. El filósofo propone una modelación de nuestros Estados que en conexión con los sistemas de redes científicas, tecnológicas y económicas que atraviesan y vinculan todos los puntos del globo, nos permita retomar y reformular el proyecto de unidad latinoamericana, llevado a cabo con un profundo espíritu participativo, y ejercido desde una permanente actitud de descentramiento de las diversas formas del *ego conqueror*.

Nada más deseado y necesitado que el inicio de un diálogo fecundo con Europa. Roig analiza el problema de las condiciones de posibilidad para ese diálogo, en el marco de la cuestión más general del encuentro norte-sur, tal como la misma fue planteada en Münster, hace tres años, por un grupo de intelectuales alemanes interesados en el entendimiento intercultural. Pues bien, no es posible olvidar que las

categorías “Norte” y “Sur” derivan de la cultura europea colonialista de los siglos XVIII y XIX. Como todas las categorías histórico-sociales, en tanto herramientas conceptuales que exceden lo puramente geográfico, las de “Norte” y “Sur” son conceptos articuladores del imaginario social, no exentos de una pesada carga ideológica de dudosa sustentación teórica. Son resúmenes de la realidad que juegan, a pesar de su origen histórico, un papel a priori sobre el cual se organiza la experiencia y se toma una posición axiológica frente a la misma. De allí la exigencia de realizar una ineludible tarea de crítica y relativización de los valores semánticos portados por los conceptos de “Norte” y “Sur”, y de abandonar definitivamente posiciones salvíficas y misionales, si realmente se busca el entendimiento entre culturas.

Desde la emergencia del americanismo como ideología sostenida por los criollos en la segunda mitad de siglo XVIII hasta el presente, nuestros intelectuales han manifestado preocupación por la capacidad del hombre latinoamericano de producir creativamente. Dentro de esta problemática general, la cuestión de la recepción de la filosofía europea entre nosotros se ha presentado insistentemente como un tema axial para la reflexión latinoamericana. La misma ha recibido diversas respuestas, entre las cuales se destacan la de Augusto Salazar Bondy, que señala una falta de originalidad en las ideas y una alienación cultural como productos de una situación global de dependencia, y la de Leopoldo Zea, que objeta la aplicación en nuestras tierras de una dialéctica defectiva, que opera desconociendo el proceso anterior y pretende siempre partir de cero, dando por resultado que el panorama de las ideas latinoamericanas se resuelva en una serie inconexa de yuxtaposiciones. Zea propone reemplazar esta dialéctica defectiva por un “proyecto asuntivo”. Roig rescata de la interpretación de Salazar la contextualización de la filosofía y la voluntad de cambio de la situación general de dependencia, y del intento de Zea su vocación latinoamericana. Pero sostiene que tanto la tesis de la alienación de Salazar como la de las yuxtaposiciones de Zea, concluyen en la confirmación del *dictum* hegeliano de América como eco y reflejo del Viejo Mundo. La defensa de lo nuestro también puede ser llevada adelante desde una comprensión de la historia en la que se entienda que los momentos de ruptura, tanto como los de asuntivos, son fenómenos dialécticos, y que unos y otros exceden el ámbito de la conciencia. El problema de la originalidad de un pensar no radica en el lugar en donde se produce, sino en la relación entablada entre el sujeto y su rea-

lidad. La originalidad del pensamiento latinoamericano debe buscarse en “las maneras –deficitarias o no, según los casos— mediante los cuales el sujeto latinoamericano ha creado su propio mundo objetivo”, esto es, en sus modos concretos de objetivación, insertos en el proceso histórico-social de la conformación de la cultura latinoamericana (p. 57).

Siete trabajos componen la segunda parte del libro, donde el autor se ocupa de los problemas teórico-metodológicos relativos a la constitución disciplinar de la Filosofía latinoamericana y su historiografía. Sólo nos detendremos a comentar muy brevemente dos de esos trabajos, que corresponden a las conferencias leídas por Roig en el acto de otorgamiento del título de Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, y en la ceremonia de su incorporación a la Academia Nacional de la Historia del Ecuador.

Ante la imposibilidad del cumplimiento de una “Historia mundial” dentro de los términos de una humanización progresiva hacia la libertad, tal como pensara Hegel, que ha justificado la caracterización como “relato” de toda Filosofía de la historia, Roig se plantea el problema de la relación entre la novela y el discurso histórico-filosófico. Dicha relación es analizada a partir de la comparación de dos ejemplos paradigmáticos, cada uno en su género, de la producción simbólica latinoamericana: *La Filosofía de la historia americana* (1978) de L. Zea, y *El siglo de las luces* (1962) de Alejo Carpentier. La comparación permite desarrollar la idea de que, lejos de ser incompatibles, ambas formas discursivas son modos de construcción de la objetividad y, por lo tanto, caminos de aproximación a lo real. La relativización de la oposición entre historiografía –entendida como discurso que muestra los hechos en su objetividad- y novela –como narración verosímil y ficcional- se cumple a partir del señalamiento de su común estatuto narrativo como formas del “relato”.

El trabajo con el cual se cierra provisoriamente esta aventura, es un erudito estudio de las formas del utopismo en las tierras sudamericanas. El pensamiento utópico producido en el continente dibuja un recorrido, muchas veces interrumpido, a través del cual América deja de ser el no-lugar de las utopías del hombre europeo, para convertirse en el del ensayo de una alteridad proyectada por el hombre americano.

Este trabajo del maestro Roig permite apreciar en un ejemplo por qué ha afirmado él con tanta insistencia que historiar las ideas del pasado es una forma del quehacer filosófico latinoamericano del

presente. En efecto, en esta historia del a priori antropológico se inscriben los escritos del propio autor de *El pensamiento latinoamericano y su aventura*; pues la historia de los momentos de autoafirmación de ese hombre, el itinerario de su antropogénesis, no hace sino poner de manifiesto que nuestro presente, con sus innegables miserias pero también con sus grandezas, es la cristalización de los proyectos teóricos y prácticos de quienes se negaron a ver, en la realidad histórica, un *factum* natural e inmodificable, y se abocaron a transformarla, guiados por un ideal imposible ante el cual se abrían paso nuevas posibilidades.

Aventuramos por la historia de nuestras ideas y de nuestra cultura nos conduce a descubrir

las luces y las sombras proyectadas por nuestras propias utopías. No hemos sido el "buen salvaje" que imagino Europa, ni tampoco los prolijos plagiadores de sus ideales de civilización, como algunas veces hemos pensado. Hemos producido un mundo de cultura, pero también hemos reproducido el gesto destructor de la razón moderna en nuestras tierras; lo hemos ejercido contra el otro, pero, esta vez, el otro interno, el connacional, el paisano, el hermano. Razón ésta por la cual es imperativo que nuestro pensar y la historia de nuestras ideas sean críticas. No renunciar a la crítica, seguir practicando la sospecha tanto respecto a los otros como a nosotros mismos, es el mensaje profundo de esta incursión por los caminos de la aventura emprendida por Arturo Roig.