

Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, 291 pp.

Iván Natteri

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

La vasta bibliografía citada por Horacio Cerutti en relación a la investigación del pensamiento de Arturo Andrés Roig deja entrever la seriedad y el esfuerzo acometido en el intento de reconstruir las líneas temáticas del pensador mendocino, gran aportador a la filosofía de la liberación¹. Este esfuerzo no tendrá una expresión meramente descriptiva, antes más bien ubicará a Roig en los problemas histórico-filosóficos de nuestra región y desplegará diversos intentos por reinterpretar o enriquecer sus planteamientos. Para nuestros fines nos centraremos en la reconstrucción del sentido y contenido general de la propuesta para una filosofía latinoamericana y la crítica ante algunos debates cruciales de la misma.

En el orden disciplinario, la filosofía latinoamericana no debe asentarse ni acercarse a una filosofía de la cultura², entendiéndola como aquella que investiga legalidades universalistas, menos aún con caracteres teleológicos y tampoco como reflexión sobre la producción material y simbólica, lo que suele caer en culturalismos esterilizantes. Antes bien, la historiografía que la configura, es decir, su criticidad, debe recaer en la Historia de las Ideas³ y no

1 Como testimonia Krumpel, Roig ha sido uno de los filósofos latinoamericanos que sorprende e influye en el pensamiento europeo. Hasta hace poco más de veinte años, Latinoamérica fue vista como productora de literatura. La filosofía alemana andaba fuertemente convencida de las afirmaciones de Hegel sobre nuestro pensamiento filosófico, así como el ideal regulativo europeo –origen y fin de la humanidad– desde la racionalidad griega en Husserl o en su defecto el elitismo que presenta Heidegger desde la cultura griega y alemana. *Los Krausistas argentinos* sería una obra que marcaría la inflexión. Ver: Krumpel, Heinz. *La importancia del pensamiento filosófico de Arturo Roig para la conciencia europea. Mediaciones filosóficas entre América Latina y Europa*. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires: Colihue, 2009, p.728.

2 Se rechaza toda cultura que sea definida como cultura espiritual o menos aun que se la ontologice, siendo uno de sus derivados una cultura cuyo ser radica en sus bienes o naturaleza.

3 Maíz nos recuerda que los referentes inmediatos de la historia de las ideas recaerán en la introducción de Ortega y Gasset por José Gaos, redimensionando la categoría de circunstancia, siendo que las pretendidas verdades últimas sean filtradas por las coordenadas espacios temporales, y captando el dinamismo propio del tiempo en su afán de identificar las diferencias que las afectan. La patria, lo colectivo, los desposeídos, la

en la tradicional Historia de la Filosofía. Con ello se apunta, primero, a que los modelos filosóficos operan en otros saberes –con lo cual los orientan– como la política, la literatura, la semiótica, etc. Asimismo, la especificidad de estos saberes modula los modelos. Segundo, el sujeto desde el que se enuncia el discurso filosófico no remite solamente al filósofo profesional, donde la internalidad de sus teorías e hipótesis lo agotan. Más bien remite a una pluralidad de sujetos y formas enunciativas que alcanzan con mayor peso específico al mundo de lo cotidiano. De otro lado, la historia de las ideas⁴ y la filosofía latinoamericana deben confluir y emparentarse con una Historia de la Cultura y la Sociología del Saber, cuya centralidad radica en no desligarse de la socialidad, comprendida en tanto registro de la toma de conciencia y puesta en cuestión de un orden de valores, es decir, lanzada a los procesos de transformación del *deber ser*.

Ahora bien, dentro de la posición crítica a la modernidad, que lo ubica en la línea de *los filósofos de la sospecha* y que involucra teóricamente un descentramiento del sujeto, cabe señalar la postura del filósofo mendocino en el sentido de no reducir la filosofía al plano epistemológico, al investigar las condiciones y limitaciones de nuestra racionalidad. Más bien se intenta incorporar a la reflexión la vida del filósofo y la realidad histórico-social que confronta. Esto nos permite decir que la filosofía latinoamericana no estudia tanto las objetivaciones como el *modo de producirlas*. Atender al *como* determinados sujetos –los latinoamericanos– en actos de codificación y principalmente decodificación, configuran las normas de objetivación desde las que se funda toda producción cultural. Dos serán los modos principales de objetivación. El trabajo en tanto desdoblamiento del sujeto en objeto y el lenguaje, en tanto desenrolla toda realidad y *fija los límites últimos de toda objetivación posible*⁵. Lo interesante será observar que Roig no elimina la

voracidad y la utopía integran el cuerpo de conceptos atados a esta reflexión. Ver: Claudio Maíz. *Situaciones del liberalismo en América latina. Polémicas en torno al “lugar correcto”* en Argentina y Brasil. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires, Colihue, 2009, p.103. No obstante, Roig superará la posición de Ortega, ya que su circunstancialismo desocializa, deifica. Dice Ortega “yo soy yo y las cosas”, ante lo cual dice el filósofo mendocino, “yo soy yo y los otros”, siendo su circunstancia social y no reica. Ver: Biagini Hugo, Roig Andrés. *Diccionario del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 267.

- 4 Viene al caso deslindarla de la *intellectual history*, siempre enraizada en cánones y procesos de institucionalización y normalización del que Roig tomará distancia. Además, cabe señalar su acusación a esta disciplina, que pretende llegar a la inmediatez de los hechos sociales, convirtiéndose en una tendencia del positivismo histórico.
- 5 Los detalles de la teoría del discurso son innumerables. Es importante señalar que Roig rescata dicha teoría en contra plano de la contextualidad social. Por ejemplo, nos aclara que el *universo discursivo* de una comunidad es la totalidad posible de discursos. En él se reproducen y repiten las contradicciones sociales. En su orden surge el texto, el cual es una de sus posibles manifestaciones. De otro lado existen distintos niveles contextuales del

categoría de trabajo⁶ de la reflexión filosófica contemporánea. Además, el giro lingüístico que expresa tiene como consecuencia, enfocar al trabajo no solamente desde los modos de producción sino desde uno más amplio, que lo atrapa, es decir, los modos de objetivación establecidos desde el espacio común del lenguaje y la teoría del discurso. Este recurso nos permitirá rescatar formas de vida que conlleven modos de trabajo no alienantes, además de ampliar el espectro de estudio sobre otras formas de objetivación, como el arte y el juego.

Pero, ¿a qué sujetos nos referimos específicamente con lo latinoamericano?⁷.

texto, siendo el inmediato el universo discursivo. Todo texto en cuanto discurso supone además un discurso contrario expresado en una inversión de los valores dado en un sistema de codificación (racismo negro, racismo blanco; hispanismo, antihispanismo). Por ello, es más correcto decir que el contexto inmediato de todo discurso es su contrario más que el contexto social o político. Y es que nunca podemos salir de la mediación. Pero cuando hay una crítica valorativa *superadora* de los fundamentos del discurso opresor, hablamos de discurso liberador. Nunca olvidar que todo discurso obedece a un sujeto que siempre está incorporado en el proceso de comunicación. Aquel sujeto es el que se refiere como valioso en el a priori antropológico. Entre otras distinciones Roig nos muestra el comportar del universo discursivo ya que desde ciertos discursos es posible reconstruirlo. Aquellos poseen una fuerte densidad discursiva y son válidos por sí mismos en el sentido que su riqueza interior se relaciona con el fenómeno de la referencialidad en tanto capacidad de mostrar la totalidad del universo discursivo *desde su escorzo*. *La razón racial*, libro del filósofo peruano Rubén Quiroz y el modelo aristotélico tomista de Octavio Obando podrían ejemplificar esta última cualidad del discurso.

- 6 Anota Marisa Muñoz que desde esta perspectiva Roig se distancia de Habermas, que sustituye al paradigma de la producción por el comunicativo. No obstante, el trabajo es fundamental para el análisis, por su carácter antropogenético. No se desplaza el trabajo por el lenguaje, ya que el involucramiento en el discurso no agota las luchas sociales. Cfr: Marisa Muñoz. *Arturo Andrés Roig y la propuesta de una moral latinoamericana de la emergencia*. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/critica/>.
- 7 No obstante, ¿a quién se refiere específicamente Roig con aquellos sujetos históricos emergentes? En un momento dirá que son los oprimidos en general. Fernet Betancourt evaluará la precisión y ambigüedad de Roig. Nos dice que Roig entiende la conquista de América como acto de autocomprensión de la empresa imperial por parte de los europeos y que se realiza en un monólogo consigo misma mientras conquista. A partir de ello reflexiona al sujeto latinoamericano como aquel que se descubre a partir de su propia historia en tanto sujeto libre y no colonizado. Sin embargo, lo mismo que Zea, Roig plantea la constitución de la identidad y por tanto, la condición de posibilidad de la historia basada en la “historia compartida” que inicia en 1492. Con ello tendría como eje central a la clase criolla. El problema de considerar la “historia compartida” no plantea la tarea de la revisión crítica de la génesis de la identidad latinoamericana como un quehacer de carácter intercultural. No obstante, Roig dará un giro que comienza con su crítica al concepto de superioridad cultural expresada en Francisco Romero, giro que plantará el diálogo intercultural en una reforma epistemológica del saber filosófico que involucre la decodificación ideológica. Ello permitirá recuperar las tradiciones marginadas por la

No remitiéndonos al individuo o a las personas⁸, más bien a un *nosotros*, lo que no implica homogeneidad tanto mejor expresan, pluralidad y alteridad, que contienen múltiples perspectivas, intereses, tradiciones, etc. Esta pluralidad guarda en su base la conflictividad social, no pudiendo demostrar o fundamentar apodícticamente al sujeto, ya sea con la evidencia del cogito cartesiano, el sujeto trascendental de Kant, el sujeto jurídico formal, o la conciencia eidética husserliana; queda preguntarnos por la condición ontológica del *nosotros*. Siendo este plural, lo mismo serán las

-
- filosofía académica, entre las cuales, la indígena, denotará más valor cognoscitivo. Sin embargo, Roig caería en hacer etnofilosofía al no dar importancia a la articulación que genera un nuevo pensar intercultural, donde no se caiga en lo particular de las filosofías sino en la configuración intercultural de formas contextuales del filosofar. Esta falencia se aprecia en la definición de filosofía roigniana como saber crítico reflexivo y deudor del pensamiento filosófico occidental. Esto le llevará a la dificultad de comprender las formas indígenas del pensar como expresiones filosóficas. Cfr: Fonet- Betancourt. *Crítica Intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004. Considerando que esta obra es anterior a la que analizamos y que con Cerutti queda más claro que Roig toma como hilo de argumentación actual la presencia indígena, creemos que no adquiere el estatuto epistemológico en el sentido radical de Fonet- Betancourt.
- 8 Idea que propugna el liberalismo, volviendo a escindir al hombre en alma y cuerpo, espíritu y materia. Siendo el espíritu, las ideas y la cultura, radicadas y surgidas en la individualidad, por la que es superior a otros individuos o comunidades. La primacía de la interioridad por sobre lo social olvida que no hay determinación interior que no se refiera a lo colectivo. En este sentido, Foucault y Deleuze nos abren una respuesta. Reflexionan sobre el descentramiento del sujeto en la modernidad. No hay sujeto trascendental sino más bien histórico e inmanente, que se constituye inserto en determinadas circunstancias, lo que lleva a Foucault a hablar de la biopolítica como el poder que se ejerce sobre la vida. Para Foucault no es adecuado referirnos a un adentro escondido del mundo. Mas bien el acontecer rebalsa a los sujetos, los crea y recrea constantemente en un vaivén incesante de pliegues que torna opacos los límites. El afuera esculpe y conforma; sin embargo, los individuos pueden resistir. Y aunque no podemos situarnos fuera del poder, podemos reconfigurar sus normalizaciones, cánones y discursos. Además, como el poder no es algo externo y siempre nos forma, la lucha no solo es con el afuera sino también con nosotros mismos. Foucault se centra en el pensamiento trasgresor que pone un pie delante de sus límites, donde choca la vida con el poder. Instante de quiebre, es el momento de la infamia, es la resistencia de sujetos anónimos que con su vida enfrentan lo instituido. La infamia desconcierta, obliga, golpea y coacta al poder a redefinirse, el cual reacciona categorizando y delimitando a estos sujetos como locos, criminales, etc. Por ello, la dimensión ética en Foucault plantea la preocupación del sí mismo como resistencia que se crea y recrea, preocupación que involucra a los otros y que por tanto se convierte en proyecto político en tanto que la libertad desde las que nos preocupamos por nosotros y los demás no es total en el sentido de estar sometidos a nuestros egoísmos y apetitos. Siempre involucra un elemento de autodomínio regulado por el otro. Ver: Ávila, Mariela. *Mascara y subjetividad: posibilidades para una resistencia*. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires: Colihue, 2009, pp.115-122.

identidades, por lo que es vital interrogarnos por el quién que enuncia un tipo de identidad y los quiénes que la escuchan para constituirse con ese discurso.

Al parecer quedamos atrapados para llegar a los sujetos, ya que nunca podemos alcanzar la facticidad de un hecho, enfatizará Cerutti. Solemos estar mediados con la realidad por distintos discursos. La inmediatez denota ingenuidad y dogmatismo. Si siempre estamos mediados por los discursos, podemos conocer al sujeto según el discurso que enuncia, lo que nos lleva directamente al giro lingüístico roigniano y al historicismo empírico que conceptualiza. Lo primero marcará la pauta epistemológica para conocer al sujeto latinoamericano, lo segundo, nos dirá su realidad ontológica. Entonces, podemos conocer al sujeto por medio de lo que enuncia, no ubicándonos en la lengua, cuanto mejor que en el *habla*. Será en el habla donde la comunicación llega a su plenitud siendo que a todo individuo le es inherente estar *en posición de comunicación*. Desde ella mostramos y objetivamos nuestros intereses o perspectivas. Otro aspecto vital del recurso hermenéutico en Roig, relacionado con lo anterior, tiene que ver con la comprensión del concepto de idea. La idea siempre se presenta como discurso, pensándose desde la palabra no tanto desde el concepto. Ocurre que la mediación lingüística nos confronta con la realidad por medio de ideas-palabras-discursos, fundadas sobre la conflictividad social, por lo que se hacen inherentes a su funcionamiento los enmascaramientos ideológicos, lo que conlleva que toda historia de la ideas sea una crítica de las ideologías. De otra parte, el historicismo empírico, que define al sujeto, no refiere al empirismo de los sentidos o de la verificación científica, sino a la situación histórica de todo individuo que se convierte en sujeto al marcar su capacidad para estar en circunstancia y estar en potencia de gestarse y hacerse históricamente. La historicidad expresada en la conciencia social, tanto en la que siempre estamos situados como aquella por forjar, está enmarcada en una estructura epocal, por lo que nunca es transparente ni refleja las contradicción y conflictos sociales tales cuales son. Es lo que se llamará, a priori histórico y antropológico.

Como vemos, Roig no se apoya en el giro lingüístico en detrimento del historicismo, cual estructuralista o postmodernista, sino que más bien lo complementa. De otro lado, hemos caído en la cuenta de que la historicidad del sujeto se encuentra mediada por una instancia que define nuestro comportamiento y praxis. El a priori condiciona la experiencia y el saber y no está demás señalar que representa el punto de partida de todo filosofar, principalmente el latinoamericano. Contra la visión europea del sujeto latinoamericano como carente de pensamiento filosófico y tomando de su historia a la cultura griega, tendremos que señalar que la pauta, el comienzo o sistema de códigos que ordenan nuestra empírea, es la afirmación de *ponernos y sabernos valiosos*, autoreconocimiento que nos conserva y nos hace crecer. Este inicio nos lanzará a un proyecto de vida donde previamente,

habiendo establecido sus condiciones, realiza en su desarrollo, la dignidad de los hombres y mujeres latinoamericanos. En el caso de Sarmiento y Alberdi, que ya habían anticipado el concepto, el a priori es un símbolo que condiciona la conducta. Por ejemplo, la Destrucción de las indias y la Revolución. Es fácil darnos cuenta que el a priori es un corpus valorativo que parte aguas en lo gnoseológico y lo real; es anterior y lo determina. No obstante el a priori como horizonte de comprensión y valoración que envuelve toda facticidad puede tanto oprimir como liberar. Puede limitar y dificultar, el razonamiento y la acción, en tanto la discursividad que lo expresa enmascara la ideología de un sector que domina y necesita de la explotación del otro. Puede liberar, en tanto el sujeto explotado, tomando conciencia de su condición, realiza una crítica de lo establecido desde juicios de valor y prácticas de resistencia o la enunciación de voces o memorias tapeadas en su sentido por el discurso dominante.

El a priori⁹, entonces, opera al inicio de toda experiencia, y por tanto de toda historia y de todo texto¹⁰. Lo que le obliga a ser investigado, descubierto

9 La cuestión del a priori se relaciona con la noción de conciencia impura. Confrontando al academicismo, el Che Guevara tendría una lectura antimecanicista y antidogmática de la filosofía, fundada en la noción de conciencia. Roig, tomando esta coordenada, dirá que la conciencia pone en cuestión el mundo llevándolo a su transformación. Y con ello no hay que caer en un idealismo, ciertamente en sentido histórico general las relaciones de producción determinan la conciencia. De otro lado, la conciencia nunca es transparente, nunca atrapa lo fáctico, la verdad, el hecho o las esencias. La conciencia es impura, siempre estamos enmarcados, realizándonos de un modo específico. La transparencia remite a un ideal regulativo de plenitud asintótica. Reinvirtiendo a Hegel, el asunto consiste en recolocar en lugar del espíritu absoluto a la conciencia impura. Eliminando el mito de la ontologización de la conciencia en un decaimiento temporal y eterno, nos enfocáramos en el orden a priori y a posteriori de la conciencia y con ello dar un basamento a los inicios del filosofar, aclara Cerutti.

10 La cuestión del a priori remite al dilema de cómo funciona. Es decir, sabemos que son ciertas pautas axiológicas las que condicionan el saber y la acción. Pero ¿cómo los condicionan? ¿Qué tenemos que atender en la formación de un concepto que se involucra en un discurso para otorgar o legitimar identidades y realidades? Molina ahonda en la reflexión del a priori analizando las categorías de *Civilización y Barbarie*, que marcan aún en la actualidad nuestra identidad y horizonte de valoración. Lo que se intenta problematizar es que a esta dicotomía de conceptos se le ha asignado desde un sujeto histórico social su pertenencia con el concepto de violencia. Así, la barbarie es violenta, la civilización pacífica. La primera es el mal, la segunda lo bueno. ¿Quién asigna estas significaciones? Desde una perspectiva nietzscheana se pone en cuestión la formación de los conceptos y su relación con el poder, el dominio y la vida. Alineándose con el cuestionamiento de Roig al universal abstracto y el problema de su congruencia con lo concreto, al señalar que el universal siempre parte de una visión antropológica, es decir, que trae consigo una valoración de la condición humana. Para Nietzsche, en donde se luce la dimensión práctica del pensamiento, lo pensado, es a la vez sentido y vivido.

y enriquecido en el quehacer filosófico y la historia de las ideas –que como dijimos las aborda discurseadas o textualizadas–, siendo interno a nuestras tradiciones y retroalimentado por el intercambio de pensamiento de nuestros intelectuales en el afán de captar más fehacientemente la realidad, haciendo de la objetividad un conocimiento impuro pero que guarda dentro de sí la crítica y la autocrítica sobre el conocimiento objetivo. Los obstáculos que genera el a priori¹¹ pueden ser rebasados si se amplía la noción de sujeto

Siendo la corporeidad lo más inmediato, esta nos empuja a que toda valoración tenga como base necesidades vitales, a su vez, el orden valorativo abonará sobre el orden de los conceptos. Así, los conceptos son síntesis en las que la necesidad de seguridad y el temor a la muerte y al sufrimiento están en su base. En esta dirección, nos dice Nietzsche, el problema es promovido por el error de pensar de manera bipolar: muerte vida, espíritu alma, civilización barbarie, violencia paz, etc. En la realidad vivida se difuminan los límites de tales dicotomías siendo que si partimos del cuerpo, lo que yace detrás es el terror a la diferencia –por parte de aquellos que nos figuran como mentes pocos inteligentes y desarrollados– que subsiste en una manera de pensar y valorar. Nos dicen que la violencia es algo externo a las sociedades y que puede ser encapsulada y eliminada, siendo lo normal y natural el estado de equilibrio y de homogeneidad. Los que dicen esto administran el poder económico, político, militar, intelectual y con ello asignan los modos de aceptación y rechazo de la violencia. El temor a la diferencia recaída en el cuerpo conlleva a los problemas del racismo, que no son más que pura ideología que tiene como objetivo el control político, social y mental. En realidad, lo que yace detrás es el *dominio* sobre otros seres y la justificación del mismo. Por eso actualmente, estas categorías y las ramificaciones de sus significados están vigentes, ya que las estructuras de poder lo están. Con esto no queremos decir que Nietzsche establezca la naturalidad de la violencia en el ser humano. No obstante, en los procesos civilizatorios la violencia ha sido usada intensamente, y en el ámbito de la barbarie han surgido modos de integración mancomunada. Ver: Molina Leticia, Sara. *Reflexiones acerca de la violencia. Un aporte al análisis de las categorías Civilización y Barbarie*. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires: Colihue, 2009, p. 341-349. Con esto queremos decir que la violencia está siempre signada en los procesos sociales y no implica la desaparición de la especie o la guerra continua entre hombres; solo se indica que la pretensión de la democracia representativa en un estado de paz, es falaz. El asunto esta relacionado con la lucha de los hombres y mujeres por las condiciones de su existencia, expresadas en Roig por una *moral emergente* de los sujetos transformadores en contra de una *ética del poder* que normaliza y oprime.

- 11 Habiendo dicho que al a priori le transcurren la crítica y la autocrítica que le permiten purificarse mientras la dignidad la orienta como ideal, no queda claro el modo de actuar de las ideas y valores del a priori sobre las ideas foráneas y sobre las circunstancias. Y ello a consideración, en el debate de la recepción de ideas. Maíz opta por las interpretaciones liberales sobre el mecanismo y comportamiento de las ideas foráneas así como el lugar que ocupan en su ajuste o desajuste al contexto. Es respecto a las ideas, su lugar y ajuste que los liberales usan el concepto de incongruencia. Sea 1).- cuando el origen de las ideas no corresponde al contexto en el que se pone en práctica y 2).- cuando las ideas

al que corresponde ese corpus de conocimientos. Por ello, siempre en fases de búsqueda identidad –que suelen estar marcadas por la crisis– es que se generan las rupturas en el a priori en tanto acrecentamiento del sujeto que contiene nuevos intereses, expectativas, exigencias y reivindicaciones. Siendo que el a priori condiciona toda vida en su máxima radicalidad, es decir, en lo cotidiano, el filosofar no podrá reducirse a un discurso de fundamentación científica epistemológica, cuanto que a un saber relacionado con la vida de la gente que emerge en un contexto de dominación material y discursiva. Cabe indicar la importancia de lo cotidiano en Roig, ya que ese orden expresa un plus, en tanto contiene cristalizadas todas las formas opresivas que permiten ir más allá de la vida y transgredirlas.

Y acá entra a taller el papel del filósofo y su tratamiento de lo cotidiano. Acota Roig la tarea de ubicar la dimensión académica en el ámbito social para no convertirse en un evasor de la realidad. Esta filosofía se debe configurar según un dolor colectivo, no entendiéndolo como psicológico sino como nuestro estar en Latinoamérica en tanto riesgos, amenazas y facticidades. Lo central del asunto es desprofesionalizar a la filosofía en el sentido de ponernos al lado de la alteridad dada en la situación del sujeto cotidiano y cuyo saber transgresor apunta a la autenticidad de nuestro pensar. Por ello, Roig valora a las vanguardias artísticas del siglo XX, que rechazando todo servilismo fueron no vistas en sus planteamientos teóricos por la conservadora academia. Entre los filósofos vanguardistas tendríamos a Mariátegui y Macedonio Fernández. El modelo academicista¹² en su

ocultan intereses. Ello les permite por ejemplo analizar el liberalismo en Brasil y dar cuenta del desfase y anomalía, ya que coexistió un liberalismo aliado con la esclavitud. Pero el problema queda abierto. Citando a Miró Quesada, se aborda la perspectiva de la metafísica de la idea, en tanto el lugar que ocupa. Parece haber una oposición de principio entre el modo de comprensión de la idea y su contexto, en el sentido de que en Europa la política y las ciencias eran a posteriori y buscaban su fundamento en la metafísica. No obstante, en América latina sucedió lo inverso. La metafísica era la justificación de la política, siendo su carácter instrumental más que fundamental. Esta distorsión, que sigue aún presente, obstaculiza el ajuste de las ideas a su lugar debido. Ver: Claudio, Maíz. *Situaciones del liberalismo en América latina. Polémicas en torno al lugar correcto en Argentina y Brasil*. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 104-110.

- 12 En este sentido el papel del intelectual, aunque suene a cosa aburrida o gastada, no es una nimiedad. Para Gramsci, el intelectual cumple un rol mediador, situado entre instancias antagónicas, lo cual le llevaría a promover conflictos o acercamientos. Los intelectuales no reflejan directamente a la clase social a la cual están vinculados orgánicamente, más bien propositivamente cumplen funciones que la modelan: a).- vuelven más homogénea y autónoma la concepción irregular del mundo de una clase. b) colaboran a la toma de conciencia de los intereses de la clase. De otro lado, Sartre nos habla de un intelectual comprometido. Al ser todo escritor un hablante se sitúa mediatamente en el lenguaje,

pretensión de universalidad y neutralidad olvida los contextos históricos sociales donde se han originado. Por lo cual, Roig, realiza sus reflexiones dentro de la tradición filosófica latinoamericana empezada con Zea y Bondy que se proponen la filosofía como la construcción de un humanismo que tiene como referente principal la realización de la *dignidad humana*, teniendo en cuenta que la historia de las ideas reconstruirá nuestro pensamiento en esa dirección.

Otro aspecto valioso de la propuesta de Roig es que nuestra filosofía tiene en la dialéctica a su conformadora. Se hace la distinción entre una dialéctica real y una dialéctica discursiva, cuya diferencia radica en que la fuente del *universo discursivo* es la facticidad social. La dialéctica discursiva al darse como un hecho del lenguaje obvia la mediación con esta totalidad no discursiva¹³ y se basa en una selección de datos previa de lo que entra al juego dialéctico, la cual es reflejo de la valorativa y la ideología que condiciona toda narración o explicación y que involucra la vida del filósofo. En esta selección quedan definidas las formas alusivas, elusivas e ilusivas de los sujetos alternativos capaces de enunciar un discurso contra hegemónico. Como no hay hechos brutos, la dialéctica real es también discursiva, reflejo de un proceso histórico conflictivo, encargada de descodificar la circularidad de los mensajes establecidos básicamente desde los sectores emergentes, por lo que Roig no privilegia las totalidades sino su puesta en cuestión, en donde la dimensión de lo utópico entra a tallar por ser la contra dialéctica de las totalizaciones. Una dialéctica que destotaliza.

en cuya centralidad, que es lo social, siempre se encuentra rebasado, por lo que pueden trascender las letras en palabras y estas en acción "*la palabra es cierto momento determinado de la acción*". Zigmunt Bauman dividirá del trabajo intelectual en dos tipos: a) el del legislador, que desde una pretendida neutralidad, da opiniones de autoridad para resolver o mediar disputas y b) el interprete, encargado de traducir, transmitir y permitir la comprensión mutua entre las culturas. Para Ángel Rama, los intelectuales parten aguas entre aquellos constituidos por "*el anillo del poder*", es decir, los cooptados, funcionalizados y legitimadores de los gobiernos y sus instituciones, pero por otro lado, los que se resisten y critican al poder. En este sentido, la conclusión de Albadiz, cabe traerla a consideración, ya que, la comprensión del rol de los intelectuales permite confirmar las estrategias de visibilización e invisibilización hacia nuestros pensadores conforme a una pugna de intereses. Ver: Albadiz García, Karina. *El rol del intelectual en la modernidad y en la postmodernidad: Desde Simón Rodríguez a Ángel Rama*. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires: Colihue, 2009, p. 97-102.

- 13 Acá el marxismo de Roig es incuestionable. Por más que admite que todo está mediado por el discurso, entiende que este es la cara inversa de un proceso no lingüístico, o como diría Cerutti, translingüístico o prelingüístico, expresado en la conflictividad social, entendida como contradicción, lucha de clases o antagonismos de diversos grupos sociales que pugnan por intereses y reivindicaciones.

El discurso utópico¹⁴ a su vez tiene cuatro grandes funciones: 1.- crítico reguladora. 2.- liberadora del legalismo. 3.- anticipadora del futuro. 4.- de ruptura de la temporalidad mítica. En este sentido Cerutti, citando a Estela Fernández, afirma que la utopía como mecanismo simbólico de transformación social no solo apuntan a un proyecto sino que produce discursos transformadores: “*otorga lugares, instaure deberes, desarticula el discurso contrario, excluye problemáticas, articula demandas, construye los tiempos y genera verosimilitud y consenso*”, por lo que la utopía participa de los procesos de construcción de identidad política, anticipando lo otro posible.

Relacionando la utopía con la sospecha y la conjetura caemos en la cuenta que nuestra filosofía latinoamericana no implica un saber vespertino sino *matinal*, donde no se espera la plenitud de los tiempos para las rupturas sociales, sino que se confía a nuestro presente las transformaciones producidas por parte de un sujeto creativo y plural. Por otro lado, al reducir la utopía al género literario caemos en un error, ya que ella es inherente a todo discurso y a las praxis de resistencia y liberación.

Llegados a este punto, luego de una reconstrucción de la propuesta filosófica de Roig, veremos su diálogo permanente en los debates de la región. Señalaremos dos ejemplos. Primero, donde se distancia de su maestro Leopoldo Zea y la Escuela de México a la cual perteneció. La crítica radica en que Zea no escapa a una filosofía de la historia, al hacerlo reubica la conciencia latinoamericana en el espíritu absoluto hegeliano, que no vendría a ser más que la cultura europea. Al declarar que nuestra cultura ha caído recurrentemente en la copia o imitación –lo mismo que decía Salazar–Zea no deja margen de acción al sujeto para liberarse, para reconstruir sus memorias y alzar su voz, desde un entendimiento de la dialéctica de las ideas y la praxis que implique que no hay sujeto vacío, sin historicidad. Ya que más importante que los discursos que delimitan y condicionan al

14 Respecto a la función utópica del discurso, Roig plantea lo siguiente. La reflexión de la utopía se realiza desde la reflexión del giro lingüístico. Dependiendo de la función que queramos realizar en la vida cotidiana produciremos un determinado discurso. Así, la función de simbolización apunta al discurso narrativo, la de comunicación al misivo; la de religación al mítico religioso y la de fundamentación al discurso epistémico, para terminar con la función de evasión que producirá el discurso utópico. Atendiéndolo, diremos que la evasión debemos comprenderla como frontera, periferia, un más allá que anhela, busca y se constituye, alejado de todas las formas opresivas que se muestran en la cotidianidad. La utopía se posibilita en la experiencia de la evasión. De otro lado, Roig aclara que las funciones guardan entre sí relaciones de complementación y exclusión debidas que se dan en distintos niveles ya que, lo cotidiano se puede dar en lo redundante pero también en lo alterativo; además, en la cotidianidad habría funciones más generales que incorporan y regulan a las demás: la función de codificación y decodificación de los discursos. Y siendo que lo cotidiano trasciende a lo político, estas funciones adquieren la función de historizar y deshistorizar.

sujeto, es estudiar las normas de objetivación en que se funda todo discurso y su dimensión práctica, para investigar con ello los tipos de alienación y su horizonte de salida. Segundo, respecto a *la filosofía de la liberación* Roig tomará sus distancias, aunque no dejará de reconocer la necesidad y la orientación de la filosofía para la liberación de la dependencia material y mental de nuestros pueblos. Son varias las objeciones y cuestionamientos, en muchos de los casos, referidos directamente a Dussel. Tenemos: 1) El cuestionamiento de algunos de sus integrantes que hicieron filosofía en la época de la dictadura argentina y que, dándole la espalda a los procesos prácticos de liberación social, apelaron a una reconceptualización dada en conceptos como núcleo mítico-ético, sabiduría popular, pueblo, etc. 2) Caer en el error de los telurismos culturalistas, adscribiendo a la naturaleza o la tierra principios creadores, olvidando así la dialéctica del sujeto emergente. Por ejemplo, Kusch caería en la cuenta de adscribirnos un ser que linda con el *estar* y por tanto con una transitoriedad y no definición de nuestra vida. 3) Desconocer las mediaciones al tratar de presentar un corpus filosófico, cercenando nuestro proceso inmanente de producción textual, donde la originalidad se vale de una metafísica del concepto al intentar ontologizar el *rosto del pobre* o del oprimido y donde se rescata la fe del mismo en lugar de sus luchas y conformación emergente. 4) Con ello caen en el error de mitificar e iconizar al *pueblo*, velando la heterogeneidad de la que es vehículo, con lo cual se reclama la liberación nacional a partir de un fuerte énfasis en una identidad común que se entrapa en el populismo, en el sentido que la liberación social y nacional tienen que ir de la mano y no permitir la preeminencia de lo nacional, que ciertamente es engañoso. 5) el problema ontológico radica en hacer énfasis en la categoría de *totalidad* que no puede evitar ser re conciliatoria y no hacer énfasis en la transformación constante de la *contradicción*. Para Roig, en términos generales, hay dos maneras de entender la libertad, delimitando la distancia que guarda con la filosofía de la liberación, a la que además acusa de academicista, universitaria y *hecha desde arriba* y que no refleja la voz del pueblo, más bien lo interpreta, dado que al filósofo no le corresponde ser el portavoz de la diversidad de voces. La libertad como *eleutheria*, una libertad interior como la de Sócrates y la del estoico. De otro lado, la *apolysis*, que implican el desatamiento, desligamiento y desmontaje permanente de las formas opresivas, nos señala Cerutti.

REFLEXIONES FINALES

Sin ánimo de ser sistemático y desde la comprensión común, que nos dice que es imposible agotar en la síntesis de una obra, todas las aristas, problemas e interpretaciones de un pensador, queda indicar algunas cosas no aclaradas.

Uno de los aspectos valiosos de la filosofía, es su proyección ecuménica, en la cual Roig asoma. A pesar de la teoría de la dependencia que la

atraviesa –y de la dialéctica del norte-sur, Latinoamérica-Europa, conquista-independencia, etc.– y que haría énfasis en el peso específico y la tensión entre centro y periferia, algunos planteamientos de Roig responderían a un universalismo, o mejor aún, a una filosofía de la resistencia o la emergencia social que podría llegar a un formalismo en su aplicación por más que tengamos en cuenta la importancia para el mendocino de la historicidad, la particularidad, la tradición, y los sujetos que la portan. Esto se debe al marxismo que lo guía, en el sentido de expresarse como la realidad translingüística, que determina toda la discursividad, y cuyo carácter histórico recaería en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. En ese sentido, un vasco, un palestino o un checheno están siempre atrapados por el trabajo proletario que incorpora esta contradicción histórica y los oprime en sus condiciones de vida. Por ello conceptos como la *moral de emergencia* el *historicismo empírico*, *el a priori*, podrían aplicárseles. Y esto, sin caer en el no reconocimiento de Roig de la particularidad, ya que todo está mediado incluyendo la contradicción translingüística. Con ello Roig, rescata a la historicidad, la memoria, y la alteridad como también sus reivindicaciones. Lo aclara cuando refiere a todo de tipo de contradicciones, como la de género, la ecológica, la política, entre otras.

No pretendiendo generar una crítica con el discurso contrario, es decir, un antihegelianismo, queremos indicar que la posición de Roig y a pesar de su heterodoxia fundada en la hermenéutica, amengua la potencia del individuo. Al partir de una contradicción principal translingüística y por más que rescata la interpretación, suele situar los modelos de opresión como ascendentes y concéntricos que se enclasan por substrucción unos con otros, y que partiendo del trabajo llegan hasta el individuo y todo ello mediado lingüísticamente. La consecuencia es que a pesar de una liberación nacional o mejor aún, social, lo cual no es poca cosa, aún quedan cadenas a la disposición del cuerpo, por ejemplo. Todo sistema opresor del trabajo y las formas políticas de liberarlo, siempre tienen de antemano un disposición de poder y control sobre la intimidad y la corporeidad, que no se reduce al control del hedonismo sino al de su capacidad, que guarda libertad, creación y conlleva la transformación política de las relaciones humanas. A pesar que Roig rescata la corporeidad, siempre la sitúa como aplastada en sus condiciones de vida general por una contradicción principal y con ello aminora las relaciones de otras matrices de opresión que deben investigarse. Sin embargo, habría que hacer una crítica ascendente:

Seguir radicalizando –ya que Roig lo ha hecho en algún modo– la pauta metodológica de Lefebvre, que indica que la explicación marxista no está agotada y debe replantearse desde una mayor complejidad de las ciencias y saberes alternativos. Incorporar nuevos elementos, causas, factores a la matriz economicista y replantearla continuamente.

Tomar como pauta metodológica el principio de la *Symploke*, desarrollada por la escuela de Oviedo que tiene como su referente fundador

y principal representante a Gustavo Bueno¹⁵. En el sentido que no todo está relacionado con todo, ello implicaría una ley general que determina todo el espacio ontológico del hombre, que en Roig se mantiene al colocar la realidad translingüística. Más bien, algunas cosas están relacionadas y determinadas por otras, pero no todas con todas. Este sería el principio de discontinuidad de la *symplekte*. Ello nos permitirá visibilizar otras matrices de opresión y replantear sus relaciones e interacciones.

Caso parecido recaería sobre el concepto de dignidad. Siendo que la opresión no se reduce al plano del trabajo, sino que involucra este concepto más amplio, cabe preguntarse cómo generar unidad u operar políticamente con la diversidad de modos de entender, lo digno, la pérdida del mismo y su recuperación. Entre un boliviano cruceño, un talibán o wampi, la dignidad apunta o parte desde distintos horizontes de valoración y se relaciona con distintas causas o elementos –por ejemplo, la venganza, en el caso de un Ashaninka– puede tener distintas funciones y no necesariamente ser el principio fundador de todos los demás. Ahora bien, a pesar que Roig no intenta caer en un humanismo abstracto y dado que la dignidad la relaciona con la corporeidad y con el principio kantiano de ser siempre un fin en sí mismo, volvemos a caer en el formalismo¹⁶. No consiste en dejar de lado la *diferencia cultural* por llevarnos a un relativismo o culturalismo, sino dar

15 Sugerente es la postura programática de Gustavo Bueno desde una perspectiva lógico-material, y que previamente ha definido su modo de comprender la unidad (isológica, sinalógica), la totalidad (atributiva y distributiva) y la identidad; aplica estos conceptos como recursos para realizar una topografía de la filosofía latinoamericana desde la perspectiva de la unidad de América Latina. Dividida en dos bloques, la filosofía latinoamericana se clasifica así: I.- a) modelos nacionalistas de identidad (Samuel Ramos, José Gaos, etc.) b) modelos internacionalistas de identidad. b.1) anarquista (Rhodakanaty, revolución mexicana de 1910 y su emblema *Tierra y libertad*, etc). a.2) marxista tradicional (Víctor Raúl Haya de la Torre y el APRA, Eli de Gortari, Juan Bosch, Pablo Guadarrama, etc.) a.3) positivista o universalista (Juan Bautista Alberdi, Vaz Ferreira, etc.) a.4) humanista o existencialista o personalista (Antonio Caso de Andrade, Miguel Ángel Virasoro, Alberto Wagner de Reina, Francisco Larroyo, Alejandro Korn. Cabría incluir aquí acaso a la corriente representada por Raúl Forner-Betancourt). II.- a) Alternativa sud-americana (Enrique Rodó, José de Vasconcelos, Leopoldo Zea, Félix Schwartzmann, Dussel, Horacio Cerutti, y aunque no figura colocaríamos acá a Roig).a.2) Alternativa panamericanista a.3) Alternativa occidentalista. A.4) Alternativa hispanista. Ver. Bueno, Gustavo. *España y América. Catauro*, (La Habana), 2001. Disponible en: <http://www.filosofía.org/aut/gbm/2001eya.htm>.

16 El formalismo estructuralista y la centralidad del sujeto moral también es tratado por Honnet, que nos habla del desarrollo histórico-moral de la sociedad en función del reconocimiento y las prácticas de desprecio, lo que es vital para la autoconstitución de nuestra individualidad. El amor, la solidaridad y el Derecho serían distintos modos de ascender en el reconocimiento respecto a uno mismo, al otro, o al colectivo, estado o mundo. Las formas de desprecio rompen con estos *principios*, y llevan a la protesta y transformación.

cuenta del paso de la diferencia a la unidad sin caer en un establecimiento a priori de las condiciones de la unidad o de una contradicción principal. Esto nos lleva al problema de que siendo principios éticos, históricos, ontológicos, previos y estructurales, no caen en la cuenta de su parcialidad en el sentido de que no han sido resultado y configurado desde una *perspectiva intercultural*.

Como lo veo en Roig, la filosofía de la resistencia y transformación social que plantea, apunta a encontrar los supuestos o reglas de una *racionalidad* de lo emergente. Y eso a pesar que Roig expresa que no intenta caer en un formalismo u ontologismo, por lo que su filosofía se acerca más a una antropología social. Así, está ubicado en el debate entre Habermas y Apel y los postmodernistas¹⁷, lo cual a su vez está íntimamente relacionado con

17 Cabe recordar el nervio del debate. Desde la perspectiva pragmática del lenguaje, el fenómeno lingüístico se entiende como expresión de lo comunicativo e intersubjetivo. La mínima unidad de comunicación es el acto de habla y no la proposición. Austin hace la distinción entre el sentido y la referencia como significado abstracto de una proposición y la fuerza ilocutiva. Así, el fenómeno comunicativo que conlleva un orden pragmático no es reconstruible en reglas sintáctico semánticas, que conforman las proposiciones. El fondo sobre el cual se realizan los procesos simbólicos sería el de una praxis viva en la que la proposición estaría incorporada. Ahora bien, si consideramos el habla como una conducta gobernada por reglas, estas son, ¿principios formales objetivables? Acá el pragmatismo de los actos de habla estaría en correspondencia con la ontología analítica. O ¿se fundan en un suelo in-objetivable? Considerando que toda habla se da incorporada en un sistema de instituciones que involucran sistemas de reglas de conformación, podemos hacerle la misma pregunta al carácter de estas reglas. Merleau Ponty rechaza la reducción de los procesos de significación a las estructuras sintáctico-semánticas, ya que la constitución del sentido se encuentra en la dimensión pragmática ontológica, siendo que el lenguaje siempre es un fenómeno cultural trabado en lo institucional, pero se distingue entre lenguaje instituido o sedimentado y el lenguaje vivo. El primero produce la apariencia de estar gobernado sistemáticamente por reglas, sean explícitas o implícitas de un sentido ya apagado o vigente. No obstante, *el lenguaje vivo* es capaz constituir una re-experiencia del sentido en el transcurso del mismo *decir*; actividad prospectiva que solo a posteriori da resultados reglables, por lo que se considera una antelación de regla *no reglada*. Teniendo como resultado –desde un reinterpretación kantiana– que *la actividad de la imaginación* en tanto proclividad de concepto sin concepto anterior, antecede y sustenta la actividad categorial del *entendimiento*. Ricoeur, por otro lado, nos aconseja no excluir las mediaciones semiológicas y lógicas, e incorpora al habla, el sistema y la estructura al *acontecimiento de sentido*. De su parte, los logicistas, nos hablarán del *principio de expresabilidad*, en donde todo acto de habla puede ser reformulado de modo exacto en oraciones. Searle aclara que existe un ámbito práctico de comportamiento preconiente y presupuesto en la intencionalidad de los actos concretos y las conductas regladas. Este trasfondo previo no acoge la forma proposicional de un *saber que*, sino la de un previo *saber cómo* o *saber hacer* que alimenta el primero, trasfondo no representable en reglas y que consiste en capacidades mentales disposiciones, posturas, saber cómo, etc., que se manifiestan en un fenómeno intencional. Y esto se expresa en el debate de Habermas, Apel y los postmodernos, que no queda agotado en la actualidad, es decir,

las conexiones entre lengua y habla. La cuestión radica en que si las hablas constituyen la objetivación de intereses y necesidades; sin embargo, es difícil saber cómo llegarán a la unidad y el consenso, sabiendo que además de la pluralidad de lo explícito se encuentra como trasfondo la pluralidad de lo implícito. Esto sin dejar de reconocer que el desplazamiento al habla es clave para la movilidad social, en el sentido que la escritura y los lenguajes objetivos han adquirido una supremacía tal –mirar sino que vivimos llenos de imágenes, códigos, delimitaciones de tiempo y espacio, horas, fechas, etc.; promovidas por la fuerza de la escritura– que vivimos ausentes y en silencio con los otros, absorbidos por signos y virtualidad. El recuperar el habla –de vena griega– involucra el acercamiento entre cuerpos, mentes e intencionalidades, y además explayan la crítica y no la letra que no responde, como diría Platón, por lo que producen empoderamiento social. Acercamiento y diálogo que conllevan prácticas de resemantización y transgresión. No obstante, Cerutti no aclara las relaciones de fundamentación y condicionamiento entre lengua y habla. ¿El habla está determinada por reglas lógicas y semiológicas y por tanto allí se allana la resemantización, reglas que pueden objetivarse o la reorientación de los significados dados en el habla se da por la autodonación de sentido de un sujeto espontáneo donde la supremacía de la imaginación sobre el entendimiento no puede objetivarse en reglas o conceptos previos? Del debate entre Habermas y los postmodernos podemos inferir que Roig opta por la primera opción en tanto confianza en la Ilustración que no ha agotado la crítica de la razón, por ello la investigación de los supuestos de la *racionalidad emergente*

Respecto a *la moral de la emergencia*, que juega sus luchas en la cotidianidad, cabría señalar cuáles son sus límites y condicionantes. ¿Es la violencia un recurso de esta moral, mucho más en un contexto de agresión económico social que va en ascenso? ¿O esta moral está regulada por principios democráticos formales, como los derechos humanos o el derecho a la vida, la dignidad o la justicia¹⁸? ¿podemos concederle la dignidad al otro agresor en el momento de ascenso de la emergencia, es decir, cómo incorporamos/ transformamos al otro europeo, normalizador y cosificador en el desarrollo de nuestra dignidad?

si existe un logos universal o un juego de lenguaje no relativizable que comprende las reglas de la racionalidad, o en su defecto lo que entendemos por verdad y racionalidad están esparcidos en una pluralidad incommensurable de aperturas de sentido histórica y culturalmente condicionadas. Ver: Saez Rueda, Luis. *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica, 2002. pp. 300-328.

18 Con la oposición de Foucault, que descarta cualquier posibilidad de una emancipación verdadera bajo supuestos de la racionalidad dominante, como la justicia, a la que considera arcaica desde su origen.

Por último cabe señalar que los tópicos, subtemas y problemas con que Cerutti presenta la producción filosófica de Roig son innumerables. La reconstrucción del pensamiento latinoamericano, la crítica al postmodernismo, la crítica de la filosofía de la liberación, a Fornet Betancourt, así como sus aportes a la estética como arte impuro y sus aportes a la pedagogía, temas poco tratados en esta reseña, invitan a leer la sustanciosa obra de Cerutti –no está demás señalar las innumerables críticas implícitas y explícitas al pensamiento de Heidegger, el cual desemboca en meras estrategias paratácticas; mas aún conociendo las modelación del marxismo de Roig, que no deja de admitir la contradicción social como el locus no discursivo que dinamiza a la sociedad, modelo que amplía metodológicamente el estudio de la filosofía en Latinoamérica y que le brinda un claro estatus epistemológico. Quedamos con la exigencia de involucrarnos con este pensar que en su heterodoxia incorpora tanto al historicismo y diversos órdenes del saber como a la hermenéutica, la irrupción de la cotidianidad y la interculturalidad, por no añadir una concepción que al enraizarse en lo cotidiano le dispone y exige traducirse en términos políticos y hasta programáticos.