



Eje II: “Inventamos o erramos” Epistemologías desde la periferia

Mesa 8: Epistemologías y metodologías de la investigación para la emancipación.

Título de la ponencia: **América Latina como universal, unidad/diversidad y la experiencia de ruptura en Arturo Andrés Roig.**

Autor: **Andrés Carlos Gabriel Perez Javaloyes** (Universidad Nacional de Cuyo).

Resumen

Para Arturo Roig los universales surgen de la función de integración dadas en el discurso. Desentrañamos, el problema de la noción de América Latina como universal, en la lectura de diversos textos del pensador mendocino. Destacamos las apreciaciones autocríticas que hace en relación con América Latina como campo de estudio, en su unidad y en su diversidad interna. Dejamos entrever las formas de integración propuesta por Roig para la constitución del “nosotros” los latinoamericanos. Pero a su vez las formas de integración social han implicado e implican formas de ruptura y de marginación. Es, justamente haciendo una historia de las rupturas, es que se puede entender mejor la historia del pensamiento filosófico y social de nuestro continente.

Palabras Clave

Arturo Roig, América Latina, Integración, Universales, Función de ruptura.

Si hablamos de los conceptos universales onniabarcantes, pueden ser utilizados tanto de forma ideológica y opresora; como de forma integradora y liberadora. En las primeras formas, los universales suelen tener una caracterización amplia y positiva, lo cual los hace aún más engañosos. En nuestra historia de la filosofía latinoamericana y de la historia en general se destacan: la Civilización (la barbarie, el analfabeto), el Orden (los revoltosos, los subversivos), el Progreso (los vagos, los atrasados, lo feudal), la Historia Universal (África, Sudamérica), Dios (ateos, herejes, brujas, sectarios), la Nación (los indios, los extranjeros), entre otros. A su vez, sus contrarios, con caracterización negativa, o son impuestos, o a veces elididos por los sectores elitistas.

Arturo Roig, se dedicó a desagregar en líneas generales el valor de estos universales en la extensa tradición intelectual argentina y latinoamericana. Para este, no solo trata de dar con el sentido de dichos conceptos universales (totalidades) en un contexto determinados, sino además de deducir su entramado problemático, sus metáforas, sus antagonismos, dicotomías, contraposiciones supuestas.

Los conceptos universales como sus contrarios, se ejercen discursivamente en nuestra vida cotidiana, de diversas maneras. Entre las formas que buscan acentuar la inferioridad del sujeto oprimido están: la culpa mediante la recriminación, el miedo mediante la amenaza o el castigo ejemplar, el agravio, los insultos. Cuando se espeta un insulto, siempre está supuesto -justamente porque comparten el mismo universo discursivo- su contrario. Y al proliferarlo se ejerce una segunda función: se auto adjetiva al sujeto enunciador con su contrario. De ahí la fuerza de los insultos: ¡Negros de mierda! ¡Indio! ¡Brujas! ¡Bruto! ¡Imbécil! ¡Bestias! ¡Burro! ¡Infeliz!, etc., O en expresiones denotativas como: “¡Qué bárbaro! ¡Qué incivilizado!” se cumplen en todos estos casos, la doble función.

Si acudimos a los discursos filosóficos de la historia de la filosofía europea, los universales se presentan como: la Razón frente a lo irracional, el Sujeto Absoluto frente a las contingencias de lo cambiante, la Sabiduría Europea (Roig, 1982, p. 32) frente a los saberes populares y de los colonizados, el Primer Motor Inmóvil frente a la ingentes efectos de lo cambiante, el Dios cristiano o el Dios judío, frente a las sabiduría populares indígenas, entre otras variadas dicotomías.

Por su parte, si buscamos el universal integrador, por antonomasia, en la obra de Arturo Roig, es lo latinoamericano. Caracterizado principalmente como el sujeto “nosotros los latinoamericanos” (Roig, 2009, p. 19), el concepto de “América Latina” o de “Nuestra América”. Es un problema complejo, puesto que el concepto de “Latinoamérica” es ambiguo. Por ejemplo, en el momento del bautismo y fundación de los estados en América, este nombre, fue un derecho inicialmente exclusivo de los sujetos conquistadores, pero luego pasó en un determinado momento histórico a los conquistados. Más en este paso, heredaron también subrepticamente las relaciones de dominación. Por lo que los sucesivos nombres no superaron la expresión de los distintos universales ideológicos, con lo cual, la noción América Latina quedó determinada como una totalidad cerrada. Ahora bien ¿Cómo hacer para que el nombre de “América Latina” o “Nuestra América” sea una totalidad dialéctica abierta?

Desde este punto de vista, queda claro que la historia de los nombres de nuestra América no se reduce a un problema de autodenominación, como, asimismo, que la inquietud por replantearse no es ni puede ser ajena a la cuestión de quién es el sujeto en nuestra América que puede

autodenominarse, de cualquier modo que sea, sin caer otra vez en proyectos de unidad que concluyan siendo encubridores tanto de nuestras formas de dependencia externa, como de las relaciones de explotación social interna (Roig, 2009, p. 29).

La cuestión del valor del concepto de América Latina depende del proyecto, del discurso y la praxis de un sujeto plural histórico que enuncia, resiste y denuncia. No se trata de un historiador, un filósofo o un político que posea la capacidad de integrar una sociedad mediante este concepto, ni tampoco que los nombres valgan por sí mismos, sino que en definitiva, la latinoamericanidad se juega para Roig, en cada caso, en el modo en que se han autoafirmado, autopuestos y autorreconocidos los sujetos históricos, potenciales o actuales, considerado así mismo como latinoamericano. Y en las formas de legitimarse “de”, “en” y “para” “nuestra latinoamericanidad”.

Roig reconoce que ya en los años 70' hay un amplio movimiento de intelectuales -muchos inspirados en los viejos ideales bolivarianos de unidad del Continente- que en el siglo XX se han propuesto alcanzar una visión orgánica y unitaria de sus diversas formas culturales de América Latina.

En el texto “Problemática de la filosofía latinoamericana” (1978) entiende que una totalidad cerrada o concepción reducida de América Latina es aquella forma que proponen formas ilusorias de unidad *a priori*, que a su vez desconocen la compleja y rica diversidad de las realidades de continente.

Si partimos de la exétesis roigeana, no hubo una posición -por los menos hasta los años 70'- lo suficientemente orgánica y completa del desarrollo del pensamiento de filosófico en América Latina. Estas primeras sistematizaciones se dedicaron exclusivamente a la América Hispánica y la América Lusitana. Si bien en la mayoría de los países de Nuestra América se expresa este pensamiento en lengua castellana y portuguesa, este pensamiento dual, despreciaba el pensamiento náhuatl, o el quichua, como asimismo, las formas expresadas en lenguas francesa, inglesa u holandesa del Caribe y de las Guayanas. Para lo cual Roig veía como necesario asumir la problemática de latinoamericanidad desde una rica complejidad que abarque todos los desarrollos culturales, así se pueda alcanzar una abierta visión totalizadora. Este problema no es solamente una cuestión de abarcar “regiones” o “etnias”, sino además es necesario dar cuentas comparativamente de los procesos de históricos, económicos, productivos y políticos.

Los universales ideológicos en tanto totalidades opresivas encubren y tapan, no solo lo emergente de los procesos históricos (función de deshistorización), sino además a los sectores emergentes de la sociedad (función de apoyo). Justamente, el quiebre de

los universales viene dado, no discursivamente, y mucho menos en dictaduras militares, por la irrupción violenta de los sectores emergentes y oprimidos. Estos se valen de un variopinto arsenal de tácticas y estrategias para hacer frente a las opresiones sociales, políticas, económicas, discursivas. Las tácticas liberadoras tienen como objetivo un efecto de visualización de la opresión de una particularidad totalizante a corto plazo, mientras que las estrategias tienen un efecto a largo plazo, por ende, se asocia a procesos generales y de largo alcance.

Si bien los sectores emergentes -en su irrupción- se valen de tácticas, como marchas, cortes de calles, pancartas, cánticos, canciones, debates, denuncias penales, notas periodísticas, manifiestos, asambleas, congresos, también incurren en acciones violentas como la revolución armada. También, en órdenes constitucionales a medida que logran fuerza, pueden alcanzar discursos sistemáticos -publicaciones periódicas, revistas semanales, libros, etc.-, partidos políticos, asociaciones, hasta alcanzar en sus mejores momentos: normativas, leyes, constituciones, instituciones. Tanto en las tácticas como en las estrategias el discurso filosófico puede jugar un rol justificador de las opresiones o dar un mensaje liberador. Con esto, queda entendido que la tarea emancipadora de la filosofía es no solo justificar la liberación *a posteriori* -hacer historia-, sino también, forjar utopías discursivas que impulsen y fortalezcan a los sectores vulnerados y emergentes.

Un ejemplo de ruptura, organización y lucha contra los universales opresores, es el quiebre del universal opresor “Estado-Nación” impuesto en el siglo XIX y XX en Bolivia. La emergencia a la presidencia de Evo Morales/Álvaro García Linera y la propuesta étnica-popular de redactar una constitución para un Estado Plurinacional de Bolivia, y su posterior implementación abrió la posibilidad del reconocimiento de los derechos de etnias, naciones y organizaciones comunales en el territorio boliviano. En este sentido, hay un quiebre del universal “nación” y un reconocimiento por parte del estado, de las diferentes naciones que componen el pueblo boliviano.

La integración social latinoamericana

¿Cuál es el sentido explícito y concreto que propone Arturo Roig tanto de la función de integración, como de la función de ruptura para el sujeto latinoamericano? Así como las funciones de integración y ruptura se dan en el discurso, hay formas integrativas y rupturales -reales- dadas en la facticidad histórico-social en relación con las demandas de los diversos grupos que integran una sociedad dada (Roig, 2009, p. 277). Estas serían las funciones de inclusión y exclusión de las decisiones políticas.

¿Cuáles serían, entonces, para Arturo Roig los elementos, discursos, sujetos, conceptos, totalidades con los cuales nos tendríamos que integrar, en tanto sujetos

latinoamericanos? En el texto “Función actual de la filosofía en América Latina” (1975) nos da algunas pistas. Primero que nada, la integración tiene que ser y darse -en cuanto pensadores- con los núcleos de intelectuales a lo largo de nuestro continente que tienen una actitud de compromiso fuertemente sentida. Compromiso tanto del saber en sentido estricto, como del saber en cuanto función social (Roig, A. 1981, 09). Esto es, con aquellos que muestran una toma de posición frente a una realidad muy concreta que es la de nuestros pueblos, con aquellos que tienen la convicción de que las estructuras sociales en sí mismas son injustas -en la medida que se organizan sobre la relación dominador-dominado- por un lado, y por otro, que reconocen que vivimos una situación agravada de dependencia cultural y económica. Intelectuales que sin quedarse paralizados, asumen la acción liberadora que exige una realización conjunta de todos los grupos sociales oprimidos, dependientes, y que buscan la liberación social y nacional.

La ola de liberación social, nacional y continental vivida en los años 70’, como así también el impulso de integración de los pueblos latinoamericanos, no es obra exclusiva de los intelectuales académicos, sino viceversa. Al participar de los ingentes acontecimientos sociales los filósofos comprometidos aportaron su ejemplo de resistencia, su corporeidad, y además de las herramientas propias de la filosofía: el rol de historización de las ideas, el papel de enunciación y escritura de la denuncia de las situaciones opresión social, la decodificación de las categorías impuestas en la historia de la filosofía y en la historiografía en general, la reformulación del saber ontológico, la generación de nuevos símbolos integradores, la formulación de categorías liberadoras, entre otras.

Como así también, la postulación de las formas y los modos de integración, entendida como condición de la liberación se juega asimismo nuestra filosofía toda entera. Toda filosofía parte del supuesto de ser un modo de saber universal y por eso mismo integrador, más, la historia de esa pretensión ha demostrado y demuestra cómo la integración ha implicado e implica formas de ruptura y de marginación. Este hecho, sucintamente presentado, los lleva a la cuestión del valor tanto de la conciencia, como del concepto, en cuanto instrumento propio del pensamiento filosófico. Cabe que nos preguntemos cómo la filosofía de la liberación ha de organizarse para no caer en una nueva filosofía de la dependencia (Roig, A. 1981, 10).

Si vamos al campo de estudio de historia de las ideas y de los discursos, Arturo Roig busca hacer una historia de las ideas latinoamericanas que abarque la América Latina en su totalidad y que no se reduzca solamente a los desarrollos ideológicos expresados en lengua castellana o brasileña, sino que comprenda también otros sectores que integran geopolíticamente al continente, tal es el caso de las Antillas no españolas,

como así también el interés por incorporar dentro de esta historia a la población hispanohablante de los EE. UU., en particular al mundo chicano, a los guatemaltecos, los puertorriqueños, los nicaragüenses, hondureños y salvadoreños. Es fundamental para el mendocino la revalorización de los estudios relativos al desarrollo intelectual de las culturas indígenas. Para el filósofo mendocino no hay que descartar todo el desarrollo de una historia de las ideas latinoamericanas, a la luz de los procesos ideológicos ocurridos en España y Portugal, particularmente en ciertas épocas hasta ahora no debidamente estudiadas en forma comparativa, por ejemplo, los siglos XIX y XX. También hay que integrar y estudiar el desarrollo de la historia de las ideas en el África y en el Asia, particularmente en relación con aquellos grupos étnicos que han contribuido al mestizaje latinoamericano, y en general en la medida en que están constituidos ambos continentes, junto con América Latina, por países neo-coloniales o que han sufrido, hasta hace poco tiempo, procesos colonialistas (Roig, A. 1981, 29).

La tesis central que atraviesa la obra de Roig y en gran parte a los pensadores de la liberación es que la gran dependencia y opresión social -cultural, social, institucional, corporal- vivida en América Latina durante la colonia y los siglos posteriores, ha generado una “conciencia escindida” en los individuos y los sujetos sociales. Por ejemplo, en los intelectuales latinoamericanos, esta modalidad de conciencia ha tenido diferentes formas y niveles, como así también ha sido causada por rupturas constantes y diferencias inconciliables.

Entre nuestros pensadores esta escisión los llevó a replantearse la cuestión de la autenticidad o inautenticidad del filosofar. Si pensamos la autenticidad bajo el criterio del rigor técnico, se cae en una actitud cientificista. Vía que oculta la cuestión social, y viene a acentuar la conciencia desgarrada del intelectual. Esto deriva en el fenómeno social de fuga de cerebros, situación propia de la dependencia académica. En este sentido, una forma de la escisión que se ha puesto de manifiesto, es el desencuentro del intelectual con su propia realidad.

La función ruptura en la historia de Latinoamérica

Para entender las problemáticas de las rupturas sociales y de la función de ruptura en el discurso, es fundamental atender al problema de la alteridad como proceso de desprendimiento de las opresiones y del opresor. En este sentido, la función de ruptura, es necesaria para que se liberen sujetos sociales que están en situaciones de opresión. La alteridad es el factor de irrupción que va destruyendo y recomponiendo las totalidades objetivas. A su vez, el reconocimiento y revalorización de las situaciones de negatividad, permite -metafóricamente hablando- hacer una comprensión distinta de la dialéctica hegeliana. En lugar de poner el acento en la objetividad o en la unidad entre

ambas, se acentúa desde la negatividad, la contradicción. Primero que nada, al acentuarse la conflictividad se hace difícil pensar el momento de totalización (*Aufhebung*), el cual se presenta como falsa unidad. Estos falsos universales, muestran toda su debilidad, precariedad e inestabilidad en los álgidos momentos históricos. Para Roig la tendencia a la universalidad, se puede alcanzar de diversas formas. Por ejemplo, el reconocimiento de la particularidad desde la cual se ha alcanzado legitimidad. Otra es la formulación una dialéctica negativa como la que se encuentra en la obra de Francisco Bilbao y José Martí, en los cuales la negatividad no es solamente un momento discursiva, sino que ante todo es una praxis que hay que reconstruir. En esta dialéctica negativa se pone el acento en determinadas formas de particularidad con poder de creación y recreación de totalidades, desde fuera de ellas mismas, en cuanto alteridad. Es condición *sine qua non* para alcanzar un *para sí* (un para nosotros) dentro de los términos de un discurso liberador, asumir la alteridad desde una “conciencia de alteridad”.

la necesidad de poner totalidades objetivas o destruirlas en relación con el destino del hombre en cuanto ente. Y esa afirmación de totalidades opresivas o su destrucción, depende del grado y fuerza que el sentimiento de alteridad tenga dentro del discurso filosófico, por lo que la alteridad se presenta como la cuestión básica en cuanto es punto de partida prefilosófico y en cuanto es uno de los temas principales de la filosofía. (Roig, A. 1974, 239).

A partir del ejercicio de la alteridad es posible para Roig un reencuentro con “nuestra” radical historicidad y situacionalidad, es posible descubrir que nosotros somos anteriores a las totalidades objetivas.

Desde ese *para sí* (nosotros) fundado en una conciencia de alteridad (conciencia de que “lo que es para otro”, y se nos quiere imponer como “nuestro”), es posible desambiguar a la filosofía, ponerla al servicio del hacerse y del gestarse del hombre, abierto por eso mismo a “lo que es y lo que será”. A su vez, la conciencia de alteridad asegura la desprofesionalización de la filosofía y ubica al filósofo al lado de aquel hombre cotidiano que por su estado de opresión, constituye la voz misma de la alteridad y en cuya existencia inauténtica se encuentra la raíz de toda autenticidad.

La discontinuidad de nuestro proceso histórico-cultural, causada por la dependencia, llevó a formar entre nosotros una conciencia “escindida”. A su vez, esa discontinuidad surge de una falencia que está metida en nuestra misma conciencia escindida.

Del mismo modo, la historia de la filosofía latinoamericana se ha dado como historia de desgarramientos, a la vista de Leopoldo Zea:

Pocas culturas ofrecen el espectáculo de un desgarramiento tan patente y externo, como lo ofrece la cultura americana. Espectáculo que es a su vez, índice de un desgarramiento más hondo en el que han jugado y juegan un papel principal las diversas formas de la cultura con las cuales se ha nutrido (Zea 1972, p. 63, 64).

En el texto “Método del pensar desde Nuestra América” (1988) el Roig se explaya sobre el problema de las periodizaciones de la historiografía adoptada por intelectuales en América Latina, como “historia universal” y su relación con el problema de la continuidad y discontinuidad. La construcción de la historia universal no deja ser una ideología más, y por lo tanto, un proyecto ideológico. Las ideologías caen en falsedad en la medida que ocultan algo, pero también es cierto que algo manifiestan.

La exigencia de continuidad dentro de la historiografía eurocéntrica, no es un requerimiento ingenuo, neutral, teñido de objetividad, sino que es un recurso de sobrevivencia, conservación, y a la vez, de apropiación. Este modo ideológico busca superar y ocultar las formas irruptiva de emergencia social. Los sectores de poder, con sus intelectuales, han creado y siguen creando su propia imagen histórica continua y aseguran su permanencia. Estos mismos intelectuales colaboran para que esa clase se apodere de las imágenes de la historia, que son, en última instancia, imágenes de ellos mismos.

Para contrarrestar la noción de continuidad periódica de la clásica tradición historiográfica, Arturo Roig cita a los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci en la afirma que la historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica. Y resalta que no habla de una “historia periódica”, sino de una “historia episódica”. Entendiendo que episodio es una parte no integrante o una acción secundaria respecto de la acción principal dentro de un poema épico o dramático, o de una novela y si de algún modo aparece enlazada con aquella acción principal, lo es no necesariamente y pero que a su vez es un momento formal que se ha llegado a entender como inevitable.

En este sentido habría una contraposición entre la historia oficial, periódica y por cierto continua, y la historia marginal, episódica y discontinua de los sectores marginados. Estos que no gozan ni del poder, ni del ocio, ni el dinero para pagarles a los historiadores para que hagan su labor. Su historia se reduce a momentos puntuales que quedan señalados como rupturas sin significado, momentos de irracionalidad que no encajan dentro de una racionalidad que podría justificarlos.

Cabe al filósofo, entre sus tareas, hacer una historia del pensamiento filosófico que incluya las diferentes manifestaciones de los sectores subalternos. El ejercicio de la función de quiebre tiene que quedar plasmada en los posicionamientos teóricos prácticos. Este ejercicio de alteridad llevó a los filósofos de la liberación a quebrar con todas las formas de platonismo en el sentido peyorativo del término. Trataron quebrar a las filosofías de la conciencia, sobre cuya base se había organizado principalmente el racionalismo occidental durante los siglos XIX y XX. Esto se intentó realizar con las pautas impuestas por los filósofos de la normalización.

Palabras finales

El uso encubridor que se hace de los universales nos permite detectar a qué tipo de ideología o bloques ideológicos se anclan ciertos textos o sistemas filosóficos. La filosofía es un saber que se mueve entre ideologías. Por ende, el estudio de las ideologías tiene que ser incorporado a historia de la filosofía. Todos los discursos tienen un nivel axiológico, responden consciente o inconscientemente a ideologías de base.

Hay saberes ideológicos –en el sentido negativo- que intentan ocultar tanto su propia particularidad, sus propias limitaciones, como así también su propia axiología. Por otro lado, están los saberes que trabajan sobre sus propios supuestos se presentan como saberes críticos. Hacemos un intento de desambiguar las nociones de función ideológica, los universales ideológicos, las ideologías y lo ideológico, dichos conceptos toman valoraciones tanto negativas como positivas según los casos.

En definitiva, la fuerza que moviliza la historia, es la fuerza irruptora de los marginados y de los explotados, única que puede socavar los cimientos de las estructuras de dominación (Roig, A. 2009, 99).

Para Roig el ejercicio crítico empieza en el nivel de la objetivación de la vida cotidiana, se da de modo espontáneo, y genera formas de decodificación de los universales con los que se expresa esa experiencia primaria. Lo debemos entender como una decodificación espontánea. Allí es donde se juegan de modo inmediato las contradicciones, en la dialéctica real. Esto es, para alcanzar una reformulación crítica se debe partir de una decodificación espontánea que sea acompañada de una decodificación filosófica.

La ambigüedad desde el ejercicio del *a priori* antropológico, no se da en la relación representación-concepto, sino en la relación de “conceptos-representación de otros”, “para ellos” y en cruzamiento de “nuestros conceptos-representaciones de nosotros para nosotros”. Aun cuando sea difícil determinar los conceptos de nosotros para nosotros -por los peligros de terminar imponiendo modelos únicos-, sí se puede emprender con mayor facilidad la lucha contra las formas de alienación, esto es, contra

los conceptos de otros -impuestos o adquiridos por nosotros- para nosotros. Este desplazamiento es fundante de la categoría *a priori* antropológico.

Bibliografía

- Roig, Arturo A. 1973. “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, pp. 232–244. En: Ardiles, Osvaldo (VVAA). 1973. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum. Enfoque Latinoamericanos n°2. 282 pp.
- Roig, Arturo A. 1978. “Problemática de la filosofía latinoamericana”, pp. 73-100. En: Roig, Arturo A. 1981. *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*. México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Colección Nuestra América 4. 271 pp.
- Roig, Arturo A. 1981. “La historia del “nosotros” y de lo “nuestro”, pp. 25-46. En: Roig, Arturo A. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una Ventana. 382 pp.
- Roig, Arturo A. 1981. “La conciencia americana” y su “experiencia de ruptura”. pp. 277-291. En: Roig, Arturo A. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una Ventana. 382 pp.
- Roig, Arturo A. 1981. *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*. México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. 271 pp.
- Roig, Arturo A. 1982. *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. (Edición aumentada). Quito: Ediciones de la Universidad Católica. 145 pp.
- Roig, Arturo A. 1988. “Método del pensar desde Nuestra América”, pp. 131-140. En: Roig, Arturo A. 2008 *El Pensamiento latinoamericano y su aventura* (Edición corregida y aumentada). Buenos Aires: El andariego. 283 pp.
- Roig, Arturo A. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana. 382 pp.
- Zea, Leopoldo. 1972. *América como conciencia*. México, UNAM, Segunda edición. 133 pp.