

Arturo A. Roig y sus modos de leer la textualidad latinoamericana

Por Marisa A. MUÑOZ*

*Van escritos [estos versos] no en tinta de
Academia sino en mi propia sangre.*

José Martí

*Tenemos que parir siempre nuestras ideas
entre dolores y darles materialmente nuestra
sangre, nuestro corazón, nuestra fogosidad,
nuestra alegría, nuestra pasión, nuestro
tormento, nuestra conciencia.*

Friedrich Nietzsche

*Y si algún mérito espero y reclamo que
me sea reconocido es el de meter toda mi
sangre en mis ideas.*

José Carlos Mariátegui¹

I

LA APERTURA A LOS TEMAS LATINOAMERICANOS en el itinerario intelectual del filósofo argentino Arturo A. Roig (1922-2012) puede leerse en los trazos de una sensibilidad que fue creciendo. A principios de la década de los setenta, con cincuenta años, Roig había realizado relevantes aportes en torno a la cultura regional —mayormente ausente en el interés local—, estudios inéditos acerca del krausismo y del espiritualismo y había publicado un libro sobre Platón, fruto de muchos años de trabajo. La bibliografía sobre el maestro griego contaba con numerosos aportes de textos latinoamericanos, hecho que le otorgaba un rasgo distintivo a la publicación, además de la originalidad de su lectura.

* Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina; e-mail: <marisa.alejandra.m@gmail.com>; <mmunoz@mendoza-conicet.gob.ar>.

¹ Los tres epígrafes han sido tomados del libro de Arturo A. Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994), Buenos Aires, El Andariego, 2008.

En cada uno de estos estudios se reconoce la singularidad del abordaje y la creatividad de su labor filosófica e historiográfica. En las líneas que siguen se buscará desplegar algunos aspectos de su producción entre las décadas de los setenta y ochenta con especial referencia a sus modos de leer la textualidad latinoamericana.

II

EL siglo XX se caracterizó por una conciencia lingüística sin precedentes. La atención a la materialidad del lenguaje fue motivo de fructuosos entrecruzamientos disciplinares y posicionamientos de orden teórico-prácticos. Los giros epistémicos, con distintos grados y alcances —lingüístico, semiótico, pragmático, afectivo, entre los más decisivos—, fueron expresión de este foco en el que se instaló el lenguaje como lugar inevitable para pensar en las condiciones de producción de los discursos. Roig tuvo un especial interés por los estudios semióticos y la teoría del texto, desde los cuales buscó encontrar nuevas claves de lectura filosófica que se articularan también con la historia social que desde su perspectiva subyace a todo posible discurso o enunciación. En este sentido, tuvo especial cuidado en no caer en reduccionismos a lo lingüístico o en una mera simplificación del abordaje entre el texto y el contexto tanto desde la suposición de existencia de un corpus homogéneo previo como de la idea de la exterioridad del contexto.

Asumir la problemática de los lenguajes demandó de Roig desafíos que fueron advertidos en la propuesta de ampliación metodológica impulsada en la década de los setenta, tanto en la filosofía latinoamericana como en la historia de las ideas. El modo de inscribirse en estos campos del saber no siempre fue bien visto por sus colegas, quienes creyeron percibir en su interés por el lenguaje una réplica de modas europeas o simplemente enredos teóricos que podían dejarse de lado. El tiempo y la persistencia, sumados al rigor y profundidad conceptual en las configuraciones filosóficas elaboradas a lo largo de décadas de trabajo dieron cuenta de la tarea inédita que Roig llevó adelante.

La renovación teórico-metodológica que el filósofo argentino imprimió a la historia de las ideas tampoco fue comprendida por algunos colegas latinoamericanos como europeos que siguieron pensando desde la rejilla con la que leían sus propias prácticas. Michel Foucault había impugnado fuertemente la historia de las

ideas sin dejar de estar en cierto modo atrapado en sus redes.² También Roig veía ciertos obstáculos que sortear para dejar atrás el apego descriptivo que había caracterizado una larga tradición en el ámbito de la historia de las ideas latinoamericanas. Sin embargo, para algunos resultó difícil entender las formas en que sostenía su inscripción, en esta disciplina, desde una perspectiva filosófica. Roig se encontraba inmerso en una tradición que estaba siendo intervenida críticamente, pero no quiso renunciar a inscribirse en ella. Por décadas él había trabajado en esta disciplina con rigor y creatividad. El hecho de que la historia de las ideas fuera un espacio de producción no totalmente delimitado, o una *episteme* difícil de encasillar, contribuyeron a que le asignara valor a este tipo de saber que desde su lectura interpelaba radicalmente a lo institucional, a diferencia de las historias de la filosofía clásicas. Así, cabalgó entre la filosofía y la historia de las ideas, demandando conceptos y categorías para pensar la realidad latinoamericana.

Al retomar la pregunta por la constitución de una teoría del discurso, la primera condición de lectura de la que se reapropió Roig fue la del abandono de una idea de textualidad entendida como totalidad autónoma, escindida de las condiciones de producción. Esta cuestión, no menor en cuanto a sus alcances, implicó la singularidad de leer en el texto mismo tanto la historicidad como el componente pragmático del lenguaje y del pensamiento, es decir, provocar una apertura hacia lo translingüístico y lo translógico.

Estas nuevas formas de abordar la textualidad se vieron potenciadas cuando Roig intervino teórica y metodológicamente sus propios trabajos sobre el siglo XIX. Podría decirse que después de las numerosas publicaciones que nos legó y que advertían sobre la complejidad y riqueza del universo discursivo, no fue lo mismo volver sobre el siglo XIX latinoamericano. Asimismo, cuando en 1984 retomó su cátedra de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Nacional de Cuyo —después del exilio y mediante la interposición de un trámite legal—, quienes lo tuvimos de profesor disfrutamos enormemente de sus clases y nos sentimos interpelados por la lectura renovada que ofrecía de los clásicos.

En su propuesta de lectura podemos también señalar algunos momentos significativos en lo que se ha denominado “ampliación teórico-metodológica”: la incorporación del análisis de lo ideológico en el discurso filosófico y el intento por correlacionarlo

² Michel Foucault, *Arqueología del saber* (1970), Aurelio Garzón del Camino, trad., Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp. 227-235.

con el “discurso político”; la investigación de la narrativa desde la problemática de la cotidianidad y la equiparación entre literatura fantástica y discurso político; el análisis de la filosofía de la historia desde el punto de vista de una teoría de la comunicación; la propuesta de una teoría del discurso junto con la elaboración de la categoría “universo discursivo” y la incorporación de la problemática de los “discursos referidos”; la ampliación de las funciones del lenguaje y la identificación de la función epistémica o fundamentadora del discurso; el análisis de la “función simbólica” y la propuesta de una simbólica latinoamericana; la identificación de la “función utópica” del discurso; las categorías sociales, su naturaleza y su función de ordenación semántica del universo discursivo; finalmente, el problema mismo de la constitución de una historia de las ideas con sus alcances teóricos y epistemológicos y la búsqueda de una definición de la filosofía latinoamericana.³

Ahora bien, esta operación de apertura, tanto teórica como metodológica, la inscribió en una de las categorías que será central en su producción: el denominado *a priori antropológico*. Las sugestivas lecturas de Foucault con respecto de la historia de los saberes y las prácticas, lo hizo reparar especialmente en la noción de *a priori* histórico. Tomado en un principio de este modo, luego será ajustado y resemantizado por Roig. Si por un lado estableció una diferenciación con este *a priori* histórico, por el otro, siempre tuvo que explicar en varias oportunidades los alcances de lo antropológico de su *a priori* para evitar que éste fuera interpretado como una deshistorización del ejercicio *sujetivo*, cuestión central en su planteamiento. De todos modos, esta instancia de explicitación fue muy productiva en la medida que pudimos advertir, en las sucesivas formulaciones, los alcances, giros e inflexiones de esta categoría, además de ver la operatividad que alcanzó en la transversalidad de su obra, desde los indicios que pudimos encontrar en la lectura que hizo de Platón hasta sus últimos escritos.

Con todo, lo que Roig quería marcar en la formulación de este *a priori* era la presencia en el lenguaje de un sujeto, portador de una subjetividad, en posición de comunicación. Se trataría entonces de tomar como referencia la facticidad como comienzo de todo discurso sin tener que salirse del texto. Esta tesis lo llevó a poner en marcha la articulación entre semiótica, pragmática y también a

³ Cf. Marisa Muñoz, “Arturo Andrés Roig”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, coords., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 880-883.

elaborar una simbólica latinoamericana desde una teoría del texto, atento a no descuidar la matriz social del lenguaje.

Volvamos al *a priori* antropológico. Como anticipamos, tal concepto es enunciado, primero como *a priori* histórico en un escrito programático de 1976, “Función actual de la filosofía en América Latina”.⁴ Posteriormente, en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981)⁵ se advierte que este *a priori* se robustece y delimita teóricamente a partir de los diálogos y discusiones con Immanuel Kant, Georg W. F. Hegel y Baruch Spinoza, así como en los despliegues de su ejercicio que Roig rastrea en la textualidad latinoamericana de los siglos XIX y XX. Empeñado en elaborar la fundamentación de la filosofía latinoamericana, comenzó por marcar un más allá de la crítica kantiana de las condiciones y posibilidades de la razón, aunque sin sustraerse a las exigencias normativas que regulan los modos de objetivación a los que debe enfrentarse todo saber filosófico.⁶

⁴ Cf. Arturo Ardao *et al.*, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 135-152.

⁵ Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981; apareció una 2ª ed., Buenos Aires, Una ventana, 2009.

⁶ Para una historia de las etapas de ampliación teórico-metodológicas pueden consultarse los artículos de Arturo A. Roig que detallo a continuación: “Bases metodológicas para el tratamiento de ideologías”, en Osvaldo Adelmo Ardiles, Mario Casalla *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, pp. 217-244; “Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez: Romanticismo y reforma pedagógica en América Latina”, *Araisa. Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos* (Caracas), núm. 1 (1982), pp. 161-187; “Función actual de la filosofía en América Latina”, en Ardao *et al.*, *La filosofía actual en América Latina* [n. 4], pp. 135-152; “Narrativa y cotidianidad: la obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, núm. 45 (1979), pp. 1-26; “La filosofía de la historia desde el punto de vista del discurso filosófico político”, *Tercer Encuentro Nacional de Filosofía “Problemas actuales de la filosofía latinoamericana en el ámbito latinoamericano”*, Quito, PUCE, 1979, pp. 123-136; “Propuestas metodológicas para la lectura de un texto”, *Revista del Instituto de Investigaciones Sociales* (Ecuador, Universidad de Cuenca), núm. 11 (1982), pp. 131-138; “Notas para una lectura filosófica del siglo XIX”, *Revista de Historia de América* (México, IPGH), núm. 98 (1984), pp. 143-167; “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, *Prometeo* (Universidad de Guadalajara), año 1, núm. 2 (1985), pp. 33-50; “La radical historicidad de todo discurso”, *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* (Quito, Ciespal), núm. 15 (julio-septiembre de 1985), pp. 4-8; “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico”, en Leopoldo Zea, coord., *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/Unesco, 1986, pp. 46-71; “El *Facundo* como anticipo de una teoría del discurso”, *Revista Argentina de Lingüística* (Mendoza), vol. IV, núm. 1-2 (marzo-septiembre de 1987), pp. 119-126; “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *id.*, sel., *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, 1987 (*Biblioteca básica del pensamiento ecuatoriano*, núm. 25), pp. 13-97; “Civilización y barbarie: algunas consideraciones preliminares para su tratamiento en cuanto categorías sociales”, en *Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, Córdoba, UNC, 1988,

Para Roig, el *a priori* antropológico es un ejercicio, es decir, una praxis posible llevada adelante por un sujeto concreto y corporal. Asimismo, en tanto praxis, esta categoría esquivó la trampa de encierro en una narrativa anclada en la necesidad. Hay narrativa en su propuesta, pero las secuencias que propicia las inscribió en el horizonte de la contingencia. En este sentido el ejercicio del *a priori* antropológico se actualiza cada vez que un sujeto se conoce y reconoce en su valor y dignidad, pero también se reconoce como parte de un nosotros social en el que está inscrito. Doble reconocimiento que en distintos grados muestra los alcances de su formulación y ejercicio en la enunciación.

Podemos decir, entonces, que esta categoría va creciendo y dejando huellas que expresan el modo en que Roig lee la textualidad latinoamericana y formula paralelamente una idea de sujeto ajena a esencialismos. El concepto del *a priori* antropológico opera así como sustractor de ontologismos y al mismo tiempo otorga densidad corporal y material a la *sujetividad*, que a su vez está conformada por una subjetividad. Se trata, cada vez, de señalar la presencia activa del sujeto implicado en todo texto. Pero si este *a priori* vino a conjugarse fuertemente con la *sujetividad*, en épocas en las cuales pensar en términos de sujeto era mal visto o directamente desechado al baúl de la búsqueda de las identidades —como sucedió en las décadas de los ochenta y más particularmente los noventa—, otra vez Roig habrá de hacer emerger nuevos sentidos y alcances de esta noción.

El *a priori* antropológico propuesto no quedó circunscrito al conocimiento en la medida en que éste porta un programa crítico de la racionalidad. Asimismo, no hay crítica de la razón por fuera de una crítica del sujeto, desde cuya *sujetividad*, dirá Roig, se construye toda objetividad posible. La normatividad del saber filosófico, cuestión con la que da inicio *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, tiene como punto de partida la noción de *a priori* antropológico como modo de reconocimiento de la instancia *sujetiva*. De ahí la exigencia de una teoría y una crítica del pensamiento latinoamericano que exceda el plano lógico-formal. El obstinado gesto que lo caracteriza es no renunciar a conceptos o categorías filosóficas ni a disciplinas supuestamente perimidas, sino volver a pensarlas y enriquecerlas con nuevos sentidos. Así, podemos traducir su propósito en términos de restitución del valor del saber

tomo III, pp. 1447-1458; "Figuras y símbolos de Nuestra América", *Cuadernos Americanos* (México), vol. 4, núm. 34 (1992), pp. 171-179.

filosófico en tanto saber de vida. Sus gestos filosóficos asumieron los riesgos de un filosofar comprometido con la dignidad humana y la justicia social. Su saber buscó ajustarse a una dialéctica real conectada al mundo social por fuera del enclaustramiento de los saberes.

III

EN *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Arturo A. Roig analizó las figuras del amo y del esclavo propuestas por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (1807), y dos mitos de origen, uno planteado en términos dualistas y otro en clave sintética: la interpretación que hizo Martin Heidegger de la fábula o Mito de Cura —del escritor latino Higinio— y el mito del origen de los hombres del *Popol Vuh*. A partir de la cuestión del ser y del tener, Roig introduce en uno de sus capítulos una reformulación del tema del reconocimiento vinculado con la posesión del mundo de las cosas. El *a priori* antropológico que hace de eje categorial en este libro ahora es presentado también como un “principio de tenencia y de ser”. Establece así un paralelo entre el mundo de las cosas y el mundo de la vida cotidiana.

Las figuras propuestas por Hegel remiten a la constitución de la conciencia en el sujeto, en la que es central la problemática del reconocimiento. Roig señala que si el esclavo reconoce al amo y el amo reconoce al esclavo según el esquema hegeliano, el amo termina realizando un acto de posesión en dos sentidos: en tanto logra satisfacer la apetencia de bienes y también el ansia de ser. Según su interpretación, esta instancia le permite a la figura del amo inscribirse tanto en los niveles óptico como ontológico, a diferencia del esclavo, que sólo puede habitar el nivel de lo óptico y recibir el ser por intermediación del amo, pero no por sí mismo. Lo interesante de su lectura es el rescate que hace del acto de posesión. Éste puede no ser inscrito como un mero “apetito de tenencia”. En todo caso, ser y tener pueden ser convertibles desde una “conciencia para sí” o, dicho en términos del *a priori* antropológico, desde un ponerse a sí mismo como valioso. Esta lectura fue, sin duda, novedosa y le abrió el camino para profundizar sobre esas figuras conceptuales como portadoras de una determinada subjetividad.

El enorme poder de representación social de los símbolos y su uso en los textos filosóficos despertó el interés de Roig en cuanto a que los símbolos desempeñan una función relevante en la cultura

como instrumentos que pueden servir tanto a la liberación como a la dominación. De acuerdo con esto, indagó la relación propuesta por Ernst Cassirer respecto del vínculo entre símbolo y cultura; también la hermenéutica del símbolo de Paul Ricoeur; el alcance axiológico que se desprende de la lectura de Agnes Heller; el papel que tiene la vida cotidiana en la construcción simbólica, presente en *La construcción social* (1966) de los sociólogos Peter L. Berger y Thomas Luckmann, entre muchas otras referencias relevantes que hemos podido identificar en sus textos.

Roig avanzó en el proyecto de pensar en una simbólica latinoamericana de la que nos dejó varios comienzos. Trató, además, de poner en marcha un abordaje teórico-metodológico con respecto a los símbolos y las figuras desde una hermenéutica crítica. Una de las condiciones que propuso para llevar a cabo esta tarea fue poner en cuestión la idea de *totalidad*. Esto lo hizo en el marco de una teoría del texto y con el objetivo de advertir acerca de cómo se organizan los discursos, particularmente, cómo se constituye una simbólica. Si bien la creación de símbolos puede ser muy prolífica, no todo símbolo se instala en el imaginario social o logra pervivir en las representaciones filosóficas.

Asimismo, una propuesta de diferenciación de los símbolos o de las formas de lo simbólico, demandó de Roig, por una parte, la tarea de clasificación de los discursos y, por otra, el abordaje de éstos dentro de un “universo discursivo”. La última noción formó parte de una serie de proposiciones que él acuñó y desde la que leyó los discursos de una época o periodo determinado atendiendo a la matriz social y a la conflictividad presente.

Justamente las tensiones que están en la base de toda enunciación se ponen de manifiesto en términos dicotómicos vinculados con posiciones y relaciones: amo/esclavo; civilización/barbarie; varón/mujer; dominador/dominado; superior/inferior. Las figuras de Antígona y de Calibán, a ambos lados del Atlántico, expresaron algunas de tales tensiones y fueron motivo de sucesivas reformulaciones. En ese sentido hay una larga lista de *Antígonas* desde Sófocles, pasando por Hegel, Jacques Lacan, Roig, Judith Butler, por nombrar sólo algunas de las reformulaciones a las que ha sido sometida esta figura conceptual.

La conflictividad a la que se refiere Roig expresa instancias decisivas en la construcción de subjetividades. La figura del amo y del esclavo alude, mediante el reconocimiento del otro, al despertar de la autoconciencia, mientras que con Antígona enfrenta-

da a Creón se expresa el despertar de la eticidad. El tema es que estos dos momentos pueden ser leídos de modos diferentes sin que se viole el contenido histórico-descriptivo de esas figuras. La relación dominador/dominado que pervive en la base de estas construcciones se configura de tal forma que da lugar también a diversos modos de objetivación. Además, los momentos aludidos pueden conjugarse. La reivindicación de Antígona, una mujer que no teme a la muerte, puede aunarse en su conducta el momento de la eticidad y el de la autoconciencia. La negación de este último aspecto, pues sobre el primero hay cierto consenso en las lecturas, se vincula más a un componente ideológico.

Roig muestra muy bien que incluso el esclavo, en el esquema hegeliano, tiene la capacidad de llevar adelante objetivaciones aun cuando no sea quien porta el “ser”, pero no así la mujer, confinada en su lectura al mundo puramente subjetivo sin posibilidad de acceso a lo universal. Sin embargo, también advierte que la relación amo/esclavo que aparece en la *Política* de Aristóteles es resemantizada por Hegel al historizar al esclavo. La operación que realizó Aristóteles con el esclavo al confinarlo al ámbito de la naturaleza la replica Hegel con relación a la mujer y luego, según la lectura de Roig, proyecta esta figura sobre la relación Europa-mundo colonial en donde lo femenino tendrá una función geocultural. Con lo que se especifica que en la operación de historización se juega con la posibilidad de reformulación de estas figuras y símbolos

IV

HEMOS mostrado en estas líneas algo así como un fragmento del hilo rojo que entrevemos en la obra de Arturo A. Roig. Más que nada tratamos de hacer visible su política de lectura de la textualidad latinoamericana y de sus “hablas irruptoras”. Es evidente que este propósito no puede reducirse a mostrarlo como un simple lector. Si hubiera que localizarlo, diríamos que Roig se encuentra entre la creación y recreación de conceptos, y en la materialidad de un mundo que ya ha sido hablado, leído y dicho, antes y después de él. En todo caso, si hay algo poderoso que acontece en la lectura de su obra es la constatación de que toda lectura es también relectura, es decir, es posible volver a pensar, significar y dar sentido una y otra vez a nuestros textos, a nuestros símbolos. Dicho en otros términos, es posible leer una y otra vez la textualidad latinoamericana desde un humanismo crítico y liberador.

Marisa A. Muñoz

RESUMEN

Arturo A. Roig (1922-2012) ha legado a la comunidad filosófica una política de lectura respecto de la textualidad latinoamericana y de sus “hablas irruptoras”. Se dan algunas claves presentes en su producción entre las décadas de los setenta y ochenta, con especial referencia a sus modos de leer la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas desde un humanismo crítico y liberador.

Palabras clave: itinerario intelectual, memoria filosófica, función simbólica del discurso, política de la lectura.

ABSTRACT

Arturo Roig's (1922-2012) legacy to the philosophical community has been a political reading of Latin-American textuality and its “irruptive speech”. This article provides some keys to Roig's production from the 70's to the 80's, with emphasis on how to read Latin-American Philosophy and History of Ideas from a critical and liberating humanist point of view.

Key words: intellectual journey, philosophical memory, symbolic function of discourse, reading strategy.