

Filosofía y ensayismo, o la vocación performativa del pensamiento latinoamericano en Arturo Roig

Marcela Croce*

Una obra de la Alta Edad Media romana, *Sobre las bodas de Mercurio y Filología* de Marciano Capella, es reconocida como origen simbólico de la distinción entre los dominios respectivos de las letras y los números, de donde se desprendería la organización del saber medieval en las grandes ramas del *trivium* (gramática, retórica, lógica) y el *quadrivium*, (aritmética, geometría, música y astronomía). La clasificación como práctica tiene la virtud propedéutica de una comprensión precisa, si bien se le puede reprochar el defecto de la simplificación. Lo que me interesa retener de la fábula, no obstante, no son sus limitaciones sino su carácter figurativo. En ella, al tiempo que se confirma la distancia entre las artes verbales y la práctica científica, o entre la expresión y el conocimiento, se consolida la necesidad de reunificar los dos aspectos, aunque sea mediante el enlace matrimonial que augura rispideces y desajustes.

El episodio, en el cual Mercurio va a pedir autorización a sus padres Júpiter y Juno para lanzarse a la aventura nupcial, abunda en lenguaje procaz que abre una dimensión novedosa para Filología, la que en su múltiple descendencia llega hasta la literatura macarrónica y los excesos rabelesianos ya en el Renacimiento. Tales libertades expresivas parecen indicar que el conocimiento no solo debe encontrar una expresión, sino que habitualmente son las formulaciones verbales las que terminan produciendo una novedad en el campo del saber. ¿Qué otra cosa son las hipótesis de la ciencia que, no conformes con exigir una verbalización más propicia a la originalidad que a la exactitud, abundan en recorridos imaginativos y promueven la idea de una fantasía científica, menos proclive a las tendencias pretenciosas de la ciencia-ficción que al asombro freudiano de la “ficción teórica”?

En este punto quisiera inscribir la analogía con la eficacia demostrada por el ensayo para erigirse en el modo más certero de enunciación de la filosofía latinoamericana. Tal vez por la urgencia del pensamiento en estas latitudes, que declina las trabajosas elaboraciones del tratado para optar por la formulación fragmentaria conseguida en el tiempo hurtado a otras actividades de sus ejecutantes; acaso por la voluntad de intervención en la vida pública de los autores que no recomienda especulaciones de largo aliento sino textos inmediatos aunque desprovistos del flagelo de la consigna, el ensayo es la forma más apta para constituir y desarrollar un pensamiento que escapa a mallas restrictivas y a propuestas sistemáticas con ínfulas universales. En la fluidez de su decurso quedan atenuadas las pretensiones totalizantes y sofocados los extremismos enfáticos para promover un carácter performativo. La filosofía latinoamericana ha debido dar muestras de su existencia tras soportar acusaciones que la tildaban de ausente o irrisoria, y acaso ese entrenamiento en un oprobio inmerecido haya sido la causa de

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. marcela.croce@gmail.com

su desinterés por cualquier variante del ecumenismo. La plasticidad del ensayo, su respeto irrestricto a las manifestaciones subjetivas, el ansia de dar con el término exacto para producir un efecto más que con la nomenclatura precisa para constituir una disciplina, son ventajas inalienables que la filosofía latinoamericana debe rescatar como originalidad.

Aunque el ensayo como género no se asocia a la lengua española sino a la francesa en la cual Montaigne dio rienda suelta a sus ejercicios intelectuales, es en el marco del hispanismo donde se acude a esa forma para los textos filosóficos. Acaso conscientes de la imposibilidad de alcanzar la rigurosidad de los tratados a los que tan propicia resulta la lengua alemana según la panoplia de textos que registra, los hispanoparlantes advirtieron las ventajas que ofrecía el ensayo como manifestación de un pensamiento. En América Latina adoptó múltiples formas, especialmente en el siglo XX, desde el “sermón laico” con que Carlos Real de Azúa identifica el *Ariel* de José Enrique Rodó¹ hasta el *Calibán* de Roberto Fernández Retamar –un arco de resonancias shakespereanas que no parece contribuir ni a la descolonización efectiva ni al confuso propósito de encontrar un emblema latinoamericano– pasando por las elucubraciones esencialistas que ilustran textos como *Radiografía de la pampa* de Ezequiel Martínez Estrada, *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz o *El pecado original de América* de Héctor Álvarez Murena y por el esfuerzo sistemático con que José Carlos Mariátegui hace detonar el marxismo continental en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Por añadidura, la elección de la forma ensayística en el orden del pensamiento recibió el apoyo de los españoles exiliados en América Latina a causa de la Guerra Civil de 1936-1939 y la instalación del franquismo en el poder. Los filósofos y filólogos peninsulares formados en la escuela alemana eligieron México como refugio gracias a las políticas implementadas por el presidente Lázaro Cárdenas. De ese grupo en que figuran Wenceslao Roces, María Zambrano en un primer momento, Eugenio Ímaz y José Gaos, tal vez sea Gaos el intelectual más relevante en términos de difusión del ensayo como modo de la filosofía. Inicialmente entregado a la traducción como práctica de supervivencia –a su labor se debe la versión de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger publicada por Fondo de Cultura Económica– este ejercicio parece haber sido ante todo para él una herramienta con vistas a dos propósitos convergentes: el de situar el pensamiento latinoamericano en un marco filosófico y englobarlo dentro del Hispanismo, por un lado; y el de ratificar al español como lengua apta para la filosofía, desbaratando prejuicios y resignaciones seculares.

Más exactamente, el objetivo máximo de Gaos fue concederle al español la dignidad filosófica congruente con la densidad de pensamiento del orden hispánico. Alumno dilecto de José Ortega y Gasset, se separó del maestro por una doble divergencia: el disenso al inscribir la Agrupación al Servicio de la República como partido político y la certeza de que Ortega era un filósofo asistemático, tal vez contra su propia voluntad. Si su tarea responde a la línea sucesoria del fundador de la

1 Real de Azúa, Carlos. “*Ariel, libro porteño*”. Prólogo a José Enrique Rodó. *Ariel*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976.

Revista de Occidente, es forzoso reconocer que su enfoque resulta mucho más extenso y generoso y, en vez de solazarse en apreciaciones impresionistas antes ilustradas por el regocijo retórico que por la demostración efectiva –vicio de Ortega al juzgar las cuestiones americanas–, se congratuló de hallar en Latinoamérica una literatura de ideas con la intensidad que exigía.

Gaos incitó a desarrollar en América Latina la literatura de ideas a través de la forma grácil y flexible del ensayo, acaso convencido de que la filosofía continental revestía una versatilidad resistente a formas más rígidas como las que admitía para el caso europeo, probablemente a raíz de la prolongada frecuentación heideggeriana. Acaso víctima de una deformación profesional que confía en planteos sistemáticos antes que en intuiciones aisladas, Gaos prefirió asociar la producción filosófica en lengua hispánica a un silogismo invertido más que a una forma escurridiza. Fue así como estableció que si la *Metafísica* de Aristóteles, la *Ética* de Spinoza, la *Crítica de la razón pura* de Kant y la *Lógica* de Hegel tienen consenso como obras filosóficas, no es que los *Motivos de Proteo* de Rodó, *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno, las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y la *Existencia como economía, desinterés y caridad* de Antonio Caso carezcan de valor filosófico por no obtener la misma unanimidad en su definición, sino que se impone una caracterización de la filosofía que exceda las formulaciones esquemáticas para adosar modos de pensamiento proclives a una expresión novedosa, menos indiferentes a la estética que a un rigor que empaña toda libertad.²

Como maestro de Leopoldo Zea, hay que imputarle a Gaos el impulso para las investigaciones sobre Historia de las ideas que se plasmaron en una colección de Fondo de Cultura Económica en la cual el mexicano comisionó a Arturo Ardao para Uruguay, a Mariano Picón Salas para Venezuela y a José Luis Romero para la Argentina. Pero sobre todo corresponde atribuirle algunas conclusiones esperanzadas que hoy resultan evidentes en América Latina aunque, proclamadas a mediados del siglo XX y leídas fuera de su espacio de enunciación, podían parecer fruto de un entusiasmo desbocado o de una alucinación tropical. Sobre su propia obra que, iniciada en la península, culminaba en América, fue capaz de extrapolar la certeza de que América es el futuro de España, revirtiendo el rol del reino como antecedente americano con que insiste la perspectiva colonizadora. En el descubrimiento sin conquista que realiza en tierra americana –“los españoles hicimos un nuevo descubrimiento de América”³– Gaos reconoce una paridad de condiciones y admite al continente como paradójica utopía radicada, reproduciendo el gesto de Rubens cuando, al copiar el jardín del Edén en que Tiziano situó a Adán y Eva, colocó un guacamayo de las selvas tórridas⁴ para evidenciar simultáneamente

2 Gaos, José. *Obras completas V. El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

3 Apud Abellán, José Luis. *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 160.

4 La observación consta en el libro de Pedro Henríquez Ureña *Las corrientes literarias en la América hispánica* (México, Fondo de Cultura Económica, 1969), originalmente publicado en

que el paraíso tenía aspecto americano y que esa cultura que la conquista había procurado sepultar se filtraba inevitablemente en la orgullosa nomenclatura europea.

La instalación de América como futuro de Europa, principio que no solamente permite sino que exige el desarrollo de una filosofía americana independiente, es una postulación de Gaos cumplida por Arturo Andrés Roig en su obra y defendida como *petitio principii* en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994). El libro se inscribe en esa forma heterodoxa que conviene al carácter ecléctico que reivindica la filosofía local, para la cual no hay ajenidades textuales, y en cuya confección Roig recupera la función de las novelas para dar cuenta de las particularidades continentales, entendidas menos como lo que la teoría literaria codifica en ese género y más como acumulación de relatos. El capítulo “La Filosofía latinoamericana, la Filosofía de la historia y los relatos” se entrega a tal indagación. En la misma línea conviene situar el parágrafo dedicado a las utopías, que se impregna de la condición novelesca en tanto el género desprendido de la obra de Tomás Moro ficcionaliza un orden ideal.

Del pensamiento utópico se desprenden los hechos más significativos de la historia latinoamericana y su relato; utopistas fueron Túpac Amaru, Simón Rodríguez, Francisco de Miranda y Simón Bolívar, especialmente cuando Miranda diseña un plan de gobierno en *Colombo* y Bolívar se lanza al optimismo de la *Carta de Jamaica* (y no deja de ser sintomático que ambos escriban en una lengua que no es la española: el francés y el inglés respectivamente). Al utopismo negrista –que encontraría expresión desde las Antillas francesas con Aimé Césaire- se resistió, en cambio, Pedro Henríquez Ureña, desde un hispanoamericanismo acérrimo que se congratulaba de que, pese a compartir la isla, los dominicanos no tuvieran los rasgos raciales de los haitianos. La utopía resulta ser una contrapartida de la operación cartesiana para Roig, ya que en vez de optar por un pensamiento regulado desde el principio apela a enunciar un ideal original e independiente.

Roig se inscribe en la utopía desde la apelación inicial a la figura de José Martí, a través del topónimo “Nuestra América”, que integra en una sola formulación las múltiples discusiones y disidencias sobre los nombres de Hispanoamérica, Iberoamérica, Latinoamérica y la menos frecuente designación Indoamérica. Sin embargo, semejante belicismo de la nomenclatura no disuade al filósofo de los afanes definitorios sino que lo afirma en la convicción de la plenitud de América y de la adecuación del ensayo para manifestarla. Abundando en el tópico de América como futuro de Europa, Roig deplora el “encuentro de culturas”, no solamente como eufemismo que malamente trata de disimular lo que el padre Las Casas llamó “destrucción de las Indias”, sino que sublevándose también ante un Descubrimiento que es en verdad un encubrimiento. En ese fenómeno fulgura el desencuentro entre lo europeo y lo americano que condensa en una misma voluntad dominadora lo que cierta historiografía atribuyó a los dos períodos del descubrimiento y la conquista.

Para el filósofo, esa partición es inútil porque la continuidad de objetivos y prácticas anula toda distinción y confirma que el propósito real de la operación era

inglés como resultado de un curso dictado en la Universidad de Harvard en 1941.

único: un desfalco mayúsculo y un genocidio del cual los pueblos autóctonos no lograrían recuperarse nunca. A la filosofía latinoamericana le corresponde restituir en el orden local lo que Europa ha dividido –operando como un *symbolon* que corrige en su vocación unificadora la violencia del *diabolon* dispersivo- y evidenciar que lo que en cierta imaginería heroica es contemplación extasiada de la capacidad europea, en su contrapartida dialéctica se manifiesta como acción desenfrenada del capital expansivo. Si Dios es el garante de la supremacía de los audaces –y la instalación de los jesuitas en sus misiones dará sustento inmediato a tal convicción– es menester reponer un planteo secularizador que contrarreste la dominación así impuesta.

El método de Roig se empeña en historizar conceptos y valores como única precaución para eludir la tendencia absolutizadora que tantas veces desmerece la labor histórica. La filosofía es entonces correctora y árbitro de otras prácticas, y aunque su ansiedad la inclina a producir designaciones propias, en el ánimo de enfrentamiento con que acomete las ofensas históricas acepta la pluralidad de “ismos” que recorren el continente. Así, el Panamericanismo es denunciado como degeneración del carácter anfictiónico del Congreso convocado por Simón Bolívar en Panamá en 1826. Roig replica entonces con la estrategia de sincronizar sucesos a la deformación que instala en diacronía hechos concurrentes: “El ‘Panamericanismo’ tuvo sus orígenes al mismo tiempo que se gestaba el ‘Hispanoamericanismo’ bolivariano y tiene sus raíces en el ‘monroísmo’”.⁵ El latinoamericanismo promovido por el chileno Francisco Bilbao –más alerta al imperialismo francés que desembocaba en el emperador Maximiliano en México que a la amenaza norteamericana que resultaba un tanto nebulosa en su país, plegado como estaba al dominio inglés que explotaba el cobre del norte– tendrá una sucesión que procede de la integración defensiva con las estribaciones de los acuerdos regionales en que confluyen el Mercado Común Centroamericano creado en 1959, el Pacto Andino de 1969 y el MERCOSUR surgido en 1991.

En términos de figuras individuales que se destacan en la historia, Roig arraiga la idea americana en el *Discurso del método* cartesiano, que postula un *ego cogito* que en Hernán Cortés deviene *ego conqueror* y que en Bolívar alcanza la síntesis deseable del *ego liberator* y el *ego imaginor* sobre el ejemplo de su maestro Simón Rodríguez, cuya convicción principal se ha elevado a consigna propedéutica: “O inventamos o erramos”. La invención americana ha recibido diversas calificaciones, entre ellas la de “Tercer Mundo”, cuya filosofía coincide con la de otras regiones dependientes del planeta, asoladas por las grandes potencias, a las que también les cabe revertir el proceso de centralización en un descentramiento que se solaza en la periferia, y que convocaría reflexiones como la del crítico brasileño Antonio Candido cuando advierte que en los años 60, en su país, se pasa de la “conciencia amena del atraso” a la “conciencia dramática del atraso”, lo que equivale a marcar la distancia que conduce del Modernismo celebratorio de los 20 a

⁵ Roig, Arturo. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires, El Andariego, 2008, p. 40.

las exposiciones dependentistas de los 60, del “buen salvaje” al subdesarrollado.⁶

En este punto, Roig advierte que la alienación es un fenómeno universal y que no responde estrictamente a circunstancias opresivas concretas sino a la percepción fenomenológica del modo en que el hombre se sitúa en el mundo. Como rasgo es compartido por las sociedades empobrecidas y las opulentas, las dominadas y las imperiales. La filosofía hegeliana contribuye a desarrollar tal noción: a la alienación espiritual que detentan los habitantes de los imperios le corresponde la alienación de conciencia de aquellos que, viviendo al sur del río Bravo, sienten a veces la tentación de parecerse al opresor o, al menos, de ayudarlo. En esa defección se alinean los “tigres de adentro” que forman un arco extenso de canallería al que no son ajenos los simples mercaderes como el nicaragüense Adolfo Díaz, ni los brutales dictadores como el dominicano Rafael Leónidas Trujillo.

Luego de establecer los fundamentos tanto teóricos como afectivos de la filosofía americana, *El pensamiento latinoamericano y su aventura* vuelve a la marca martiana en el título “Nuestro pensar”. Allí Roig se encara contra la aceptación acrítica de filosofías europeas –que retrospectivamente enlaza de Foucault a Spengler– y reclama una periodización propia de América Latina que no se pliegue a los macroperíodos de una historia que se pretece universal y que, como fraguaba la paradójicamente amorfa morfología spengleriana, parten de un patrón europeo que se aplica sin consideraciones sobre cualquier otra historia. De allí que Roig descrea de la posibilidad de establecer un “comienzo” para la filosofía en el continente, pronunciándose favorable a los “recomienzos”.⁷ El sufijo “ismo” pierde entonces el carácter homogeneizador ya relevado y se alza en “latinoamericanismo” como divisa militante, la misma que el filósofo exhibe en la necesidad de pensar en la emergencia y desde una metodología aún informe, lo que se revela en la preferencia del ensayo como forma de expresión propiamente continental y como repositorio de principios de una “ética latinoamericana”⁸ que constituye el reclamo final de toda la exposición.

Teoría filosófica y práctica política

No hay “crítica de la razón pura”,⁹ sostiene Roig desafiando a Kant sobre la convicción de que no hay pensamiento ajeno a un sujeto, descartando de plano la posibilidad de una filosofía objetiva. En esa recuperación militante de la subjetividad se inscribe el planteo que apela a lo que reiteradamente se ha negado – con sorna, resignación o desesperación– hasta adquirir el equívoco aspecto de una segunda naturaleza: la existencia de una filosofía latinoamericana. La historia de tan obstinada negación encuentra su contrapartida ya desde el tono plural que elige

6 Candido, Antonio. *A educação pela noite*. Río de Janeiro, Ouro sobre Azul, 2011.

7 *Ibíd.*, 157.

8 *Ibíd.*, 185.

9 Roig, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Una Ventana (Colección Contracorriente), 2009, p. 15.

Roig para encarar su tarea constructiva, confiado en el desarrollo de todo pensamiento consustancial a un pueblo y con subrayada suspicacia hacia los valores que sostienen la inmutabilidad desde la pretensión trascendentalista, más enconada y soberbia cuanto menos justificada.

No es, ciertamente, el único obstáculo que debe sortear el filósofo en su defensa de la independencia del pensamiento que lo lleva a concebir la ontología latinoamericana como deontología, como “deber ser” que en la humildad voluntariosa de su proyecto descalifica la asertividad autosatisfactoria y la calculada brillantez del que revela un enigma o descifra una clave hermética. El tono de la escritura de Roig esquivo la ostentación y reproduce la sosegada escansión que apaciguaba su oralidad, la plácida exposición de su teoría como un hilvanamiento reposado de preferencias, la entusiasta recuperación de una serie de nombres que se agrupan en sus investigaciones: Bolívar, Bilbao, Alberdi, Martí, Rodó... Sobre tal rosario nominal se asientan los antecedentes sobre los cuales crear valores propios y “organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica”,¹⁰ conjurando la clausura monadológica que el filósofo adscribe a la renuncia del pensamiento.

Las designaciones y los sujetos enunciadores que las establecen estrechan un vínculo que inquieta a Roig, tanto en la formulación de conceptos que resultan inconsecuentes, limitados o pretenciosos para América Latina, como en la revisión misma de esta etiqueta cuya historia trasunta “un proceso de humanización al cual debemos sumarnos”.¹¹ En lo que se vislumbra como convite programático late también la polémica con otras concepciones de Latinoamérica como la que expuso Edmundo O’Gorman en *La invención de América* y la que continuaron –con diversa suerte y vehemente virulencia– los predicadores de los estudios poscoloniales, ese expediente veloz y simplificador entregado con parejo énfasis a unificar y anular a los pretendidos “pueblos sin historia” que Hegel descartaba sin más trámite que la afirmación del arbitrio europeísta. Las condiciones de posibilidad de la polémica exceden el desacuerdo de posiciones centrándose en la oportunidad en que el “discurso contrario [...] se encuentra [...] aludido-eludido en el mismo discurso al cual se opone”.¹² La polémica de Roig con O’Gorman se recorta sobre la que el texto traza entre Bilbao y Martí, por un lado, contra Bunge y Caballero Calderón por el otro.¹³

Y la presencia de Martí es sintomática para admitir la intervención de la literatura en el recorrido filosófico. Sobre la figura martiana, el filósofo Roig entregado al ensayismo se pliega a otras libertades discursivas, las que el cubano heroico derivaba de la crónica abarrotada de impresionismo, dispuesta a fijar la fugacidad en una fórmula arriesgada y a hacer de la sintaxis menos un ajuste ordenancista que una estrategia de seducción. Pero en lugar de la velocidad que el puro presente imponía a la crónica martiana, en vez de la atención a un público

10 *Ibíd.*, 17.

11 *Ibíd.*, 30.

12 *Ibíd.*, 46.

13 *Ibíd.*, 43.

masivo que comenzaba a perfilarse en los medios de comunicación que circulaban en las estribaciones decimonónicas, la prosa de Roig conserva el ritmo sosegado de un pensamiento que no avanza por intuiciones rapsódicas sino por especulaciones morosas. En ese *moderato cantabile* se reencuentra con el Martí que desdeña la pasión y que elude los equívocos producto del apresuramiento cronístico para expandirse en los hallazgos de esos ensayos elevados a manifiesto que son “Nuestra América” y “Madre América”. Desde la conmoción que trasuntan semejantes títulos se ofrecen las condiciones para una filosofía que no busca el asentimiento académico sino la adhesión militante y que hace de la invención “nuestroamericana” una insignia en la cual reconocerse.

La convocatoria a Martí en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* acude junto con la inclusión sesgada de los postulados marxistas en el siglo XIX latinoamericano, lo que permitirá la incorporación de un modelo revolucionario en el siglo XX caribeño. La primera coincidencia de Marx y Martí no puede recomponerse respecto de la disimétrica concepción de América Latina pero sí del motor de la historia: “los oprimidos, con su mirar 'natural', constituyen, aunque no siempre con éxito ni conciencia, el poder irruptor en la historia”.¹⁴ El “hombre natural” es un equivalente del proletariado marxista en cuanto a la función histórica que el poeta cubano le asigna: “Es el único hombre que puede quebrar la circularidad del discurso opresor, por lo mismo que sufre en carne propia la opresión y la marginación [...] Él es la muerte de la 'palabra extranjera’”.¹⁵ Desplazado del exotismo que le habían deparado los viajeros europeos decimonónicos, reubicado en la historia tras haber sido expulsado de ella con el expediente simplificador del “primitivismo”,¹⁶ el “hombre natural” reconocible en su inmediatez empírica se erige en garantía de la revolución, rompiendo el esquematismo reiterativo de una historia conservadora reducida a *una vieja que siempre dice lo mismo*.

Pero junto con la fe martiana en el sujeto revolucionario ideal, la noción misma de cambio radical arrastra otra reacción que se verifica como constante de la intelectualidad latinoamericana: el terror a las masas. El pensamiento de Bunge con su reivindicación de lo “castizo”, la alarma de Ramos Mejía asentada en el diagnóstico feraz entre la élite de degeneración de las multitudes argentinas y otros llamados de atención que al filo del siglo XX advierten sobre la reproducción irrefrenable de simuladores del talento y de la prosapia, forman el polo dialéctico contra el cual discute el trabajo de Roig, mostrando las fisuras del tradicionalismo al invertir el sentido de lo utópico y clausurar la potencialidad de cambio. Al legado como determinación que encuentra en la “herencia” su figuración más atinada, Roig le opone el legado como opción cultural que diseña su propio linaje. La necesidad de dialectizar el vínculo con la tradición revisa todas las alternativas y rechaza las excluyentes: “ni un olvido negativo que se ejerce como desconocimiento y como

14 *Ibíd.*, 39.

15 *Ibíd.*, 199.

16 Butler, Judith. *¿Quién le canta al Estado nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 75.

arma represiva respecto de grupos humanos dominados, ni un recuerdo de lo olvidado que, por reacción, concluye anteponiendo los bienes espirituales al hombre concreto y, por eso mismo, hipostasiándolos”.¹⁷

La relación entre literatura y filosofía en el pensamiento de Roig elude lo episódico. No solamente interviene en la organización de su discurso renuente al tratado y proclive a una cadencia que si no es propiamente conversatoria se rehúsa a la altisonancia de las certezas absolutas, sino que la incluye como modo de acceso al conocimiento. Así, cuando reconoce la razón hegeliana en el señalamiento de que todo contenido se vuelve aprehensible al instalarse en “el enrejado de la conciencia ordinaria”,¹⁸ sugiere que es la literatura la que ha formalizado dicha conciencia, otorgándole a la ficción una función que las teorías se han empeñado en escamotearle. Huelga reconocer, no obstante, que resulta más preciso cuando apunta a las rupturas que Hegel indica como condición de posibilidad de la filosofía. La primera se da entre hombre y naturaleza y produce la historia; la segunda atañe a la división del trabajo y la tercera constituye el paso de una sociedad juvenil a una decadente.¹⁹ Extendiendo la consideración (e incorporando así una originalidad latinoamericana sobre el modelo europeo que se resiste a adoptar acríticamente), Roig traza un paralelo entre el sujeto ocioso insatisfecho que se lanza a la ontología y el ingreso del héroe popular en un mundo fantástico en cuya fascinación retumba el trabajo morfológico de Vladimir Propp.

El siguiente momento significativo de la relación entre filosofía y literatura se recorta sobre las imágenes que se han asignado a América Latina y comienza con la figura de Calibán que transforma el “habla de dominación” impuesta por el maestro Próspero en “habla de liberación”, sumando al “en sí” el “para sí” y estableciendo en consecuencia las circunstancias para sustraerse al sojuzgamiento. La lectura de *La Tempestad* integra la dimensión liberadora, rechazando la interpretación restrictiva que le dedicaba Rodó en *Ariel* con su obstinación en leer a Shakespeare desde el filtro de Renan, obnubilado por un linaje latino que contradecía el gesto de Bilbao de rehusar la dominación francesa, para extasiarse en un modelo que permitía -en el ámbito recoleto de la resguardada torre de marfil- restituir el ámbito de meditación en la Acrópolis. En la lectura de este filósofo de la liberación puede faltar la cita de algunas fuentes pero no su ímpetu. Es así como antes que los esquematismos rodonianos que derivaban en el “manierismo doctrinal” ya reconocido por Carlos Real de Azúa,²⁰ son los empeños anticoloniales que Aimé Césaire inscribe en *Une tempête* los que informan esa nueva visitación a los personajes-símbolo que atraviesan las definiciones latinoamericanas del siglo XX.

En verdad, Rodó replicaba a Hegel cuando confirmaba un estado de cosas que ni siquiera remotamente podía comprobarse en la empiricidad que reclama Roig, a la vez que al clausurar mediante tal fantasía la dimensión de futuro que reclama toda utopía. Una utopía ordenancista ubicada en el pasado, exhibida como modelo

17 Roig, *Op. cit.*, 78.

18 *Ibíd.*, 43.

19 *Ibíd.*, 93-94.

20 *Op. cit.*

ideal al cual retrotraerse, no es solamente un escándalo histórico sino asimismo una renuncia lógica. La única y siempre relativa “ventaja” que el hegelianismo impenitente puede reconocer a los “pueblos sin historia” es su dimensión de puro futuro, aunque recortando esta condición al papel de abastecer de dimensión proyectiva a una Europa que no cesa de dar señales de decadencia. La paradoja de negarle la historia a América y a la vez imaginarla como el futuro de Europa puede parecer una contradicción hegeliana pero en verdad es la confirmación de una filosofía definida por los colonizadores en la cual la utopía es manifestación del afán europeo de escapar a sus propias limitaciones y de ningún modo una concesión a los americanos o siquiera un reconocimiento de sus potencialidades. La figuración de América como futuro de Europa, que vuelve una y otra vez con el empeño de la convicción absoluta, es un tópico que la economía metropolitana no ha cesado de transitar y que contó con abogados empecinados como los viajeros imperiales cuyos alegatos han sido, al tiempo que afirmaciones de superioridad científica, detallados documentos a los que se confirió el valor de origen de la literatura latinoamericana moderna. Humboldt ocupa, en este improvisado panteón, el papel de fundador, desde su recuperación en las extensas parrafadas geográficas que inician *Os sertões* de Euclides da Cunha hasta las alucinadas especulaciones sobre “la región más transparente” que recorren los textos de Alfonso Reyes (1915)²¹ y Carlos Fuentes (1958).²²

Un compatriota de Rodó, Carlos Vaz Ferreira, moldea en la confusa expectativa hegeliana su *Lógica viva* (1910), optando –y por lo mismo arrogándose un derecho inalienable a cualquier dominio– por la potencia positiva del planteo: en la exclusión de América respecto de la historia alienta el inicio de una filosofía latinoamericana independiente. Este comienzo, una vez superado el proyecto de la generación rioplatense de 1837, arraiga en aquello que el canon europeo descarta como “ilegítimo” y por lo tanto se abstiene de indagar más allá de su explotación. Otra ilegitimidad remarca Vaz Ferreira, que adquirirá diversas inflexiones durante el siglo XX, desde las “ideas fuera de lugar” denunciadas por Roberto Schwarz a fines de los 70 hasta la concepción de las “influencias” como concepto colonialista en el planteo de Rafael Gutiérrez Girardot a comienzos de los 80: la de leer nuestra particularidad con anteojeeras ajenas o, en la síntesis de Roig, la de reconocer que “para nosotros los sistemas son importados y los hechos, nuestros”.²³

De allí que el movimiento que corresponde a la filosofía latinoamericana sea el de “pensar contra”, asignando a este ímpetu una función reactiva que se resume en emprender “la inversión de la filosofía imperial”.²⁴ En este punto, impregnándose de la inflexión de futuro otorgada por la utopía, Roig insiste en la perspectiva expuesta en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*: América no es nueva sino para los europeos que la ignoraban, el “descubrimiento” es la confesión de una

21 Reyes, Alfonso. *Visión de Anáhuac*. México, El Colegio de México, 1953.

22 Fuentes, Carlos. *La región más transparente*. Edición conmemorativa. Madrid, Real Academia Española, 2008.

23 *Ibíd.*, 129.

24 *Ibíd.*, 144.

perspectiva sesgada y la presentación utópica es el modo imperial de incluir a América, si no en la historia al menos en un sistema de conocimiento. Refutando la condena a la inmadurez como un defecto que enarbola el pensamiento tradicionalista, para el cual esa condición lacera la definición de la juventud como potencialidad y la restringe a oportunidad desaprovechada, Roig reclama “una defectuosa afirmación de nosotros mismos como constructores de nuestra propia vida latinoamericana”²⁵ y reconoce en tal programa el propósito de los ensayos reunidos en este volumen.

“Teoría y crítica”, anticipa el título, y acaso donde mejor se despliega la coordinación es en la indagación de las formulaciones míticas que asolaron a América, tan profusas en descontextualización y tan proclives a ideas presuntamente naturalistas como la del “hombre telúrico” del extravagante conde de Keyserling, o francamente religiosas como la del “pecado original” en que se expande Murena,²⁶ antes de recalar en la metafórica tectónica que despliega Martínez Estrada en su *Radiografía de la pampa*. Formulaciones, cabe destacar en el caso de los argentinos, que optaron por la discursividad ensayística, asistida por una potencia retórica que contribuyó a fraguar sistematicidad allí donde campeaban las intuiciones. Una sucesión de analogías geológicas asiste el disciplinamiento con que Martínez Estrada se solaza en el fracaso que atribuye al cono sur, cuya versión religiosa impregna desde el título el texto de Murena.

En estas tentativas, que hacen del prejuicio un emblema, Roig reencuentra la sucesión del dios cartesiano, la naturaleza rousseauiana y la humanidad comtiana como sujetos absolutos. Contra tal productividad absolutizadora que prescinde con simétrica conducta de la racionalidad y de la demostración, Roig rescata el nombre de Enrique Dussel y su *filosofía de la liberación*, menos convencido de los principios a los que tributa que de la posibilidad que abre al fisurar la cerrada ortodoxia de “los mismos centros generadores del discurso opresor” y suspender el impertérrito “aislamiento de la vida académica”²⁷ que reproduce en su diseño la pretenciosa torre marfileña.

Junto con Dussel, el otro filósofo latinoamericano con el que Roig puede trazar coincidencias es Leopoldo Zea, cuya crítica “gira por entero sobre la necesidad de rehacer nuestro propio pensamiento a partir de una afirmación de nosotros mismos como valiosos”.²⁸ Como se revela en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, el propósito mayor es recuperar el valor de la condición americana como precondition para una filosofía continental no resignada, superando los nacionalismos que se disuelven en ontologización y esencialización, riesgo del cual Ángel Rama acusa en su *Diario*²⁹ al propio Roig, entre otros, cuando refiere la reunión inaugural de la Biblioteca Ayacucho en la cual los representantes de los diversos países sostenían la conveniencia de sus clásicos nacionales en lugar

25 *Ibíd.*, 147.

26 Murena, Héctor A. *El pecado original de América*. Buenos Aires, Sur, 1954.

27 *Ibíd.*, 182.

28 *Ibíd.*, 201.

29 Rama, Ángel. *Diario 1974-1983*. Buenos Aires, El Andariego-Trilce, 2008.

de favorecer un canon latinoamericano. “Que nuestro 'ponernos como valiosos' se dé acompañado del suficiente grado de actitud crítica”,³⁰ reclama Roig asentando su vocación dialéctica que no se reduce a mera tolerancia o a ejercicio de cortesía sino que exige que el predominio de una tendencia no acarree la exclusión de la contraria. “No hay un hombre europeo dialéctico y un hombre latinoamericano no-dialéctico [...] esos hombres se distinguen porque en ellos predomina una de las tendencias sobre la otra”.³¹

La supresión de la dialéctica es, en consecuencia, la confirmación de una dependencia asentada en la obliteración –o al menos la obstaculización– del “para sí”. En la noción de dialéctica que maneja el sistema postulado por Roig arraigan las concepciones de “transculturación” (que Rama extrapoló de la antropología) y de “heterogeneidad” que Antonio Cornejo Polar instaló como modelo hermenéutico del cruce cultural entre sociedades indígenas y europeas. Menos interesado en crear instrumentos analíticos que en instalar una conciencia crítica, Roig prefiere concluir que “la cultura latinoamericana ha sido de yuxtaposiciones, pero también de asimilaciones”.³² La teoría de la dependencia, ese planteo que desde la sociología proveyó un modelo de liberación, una renuncia tajante al desarrollismo injustificadamente optimista y una denuncia de la función que la violencia cumplió en el continente ejercida tanto por los colonizadores como por sus aliados internos (y en ocasiones con mayor virulencia que aquellos), es un ejemplo de pensamiento original que el filósofo recupera con un entusiasmo que la sucesión histórica tiende a amortiguar.

Vuelvo a la coordinación de “teoría y crítica”, que condensa muchas de las preocupaciones de Roig en su labor como filósofo latinoamericanista. En tal conjunción se asienta el principio de que los hechos alteran la lógica de los sistemas, de modo que no hay teoría eficaz si no se la somete a la crítica; aquella que prescindiera de tal verificación cae en el campo de las especulaciones puras. No hay teoría sin confrontación con los hechos, del mismo modo que el conocimiento de los hechos, sin los enlaces lógicos y causales entre ellos, no constituye una historia. Desde esa verificación, el filósofo matiza las expectativas que generaron ciertas formulaciones que asentaban la posibilidad de liberación en el mito –el caso de José Carlos Mariátegui en 1928–³³ recuperando la constitución de tales narrativas a través de filosofemas pero simultáneamente relativizando su pretenciosa jerarquización sobre los conceptos, si bien admitiendo que instalar la idea de “forma indígena” establece “cierto respeto de lo propio”.³⁴ El mismo respeto que Mariátegui impone en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, abriendo en la afirmación localista una brecha inextinguible con las exigencias internacionalistas del marxismo que juzgaba que cualquier ajuste latinoamericano no pasaba de mera

30 *Ibíd.*, 213.

31 *Ibíd.*, 211.

32 *Ibíd.*, 212.

33 Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta, 1985.

34 *Ibíd.*, 266.

apostasía.

Un respeto por lo propio que, sin embargo, está demasiado mediatizado en Roig por el papel del intelectual en el que es posible reconocer una continuación, más moderna y obviamente laica, del paternalismo con que procedieron figuras como Las Casas, Bolívar y Alberdi. Con el paternalismo religioso del sacerdote se confrontan el “paternalismo idílico” del libertador y el “paternalismo populista”³⁵ del jurista. Si el primero representa un presunto avance respecto del exterminio al proponer el sometimiento y configura el modelo que lleva de la dominación feroz a la familiar, el itinerario bolivariano muestra un progresivo ajuste a la desilusión y una consecuente inclinación a la dictadura (en la profecía de que el país “caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada”,³⁶ se intuye cómo el caudillismo dictatorial se apropiará del proyecto revolucionario), mientras Alberdi debe enfrentarse a la Guerra del Paraguay para formular su autocrítica, confirmando que todo pensamiento original es producto de la crisis y restituyendo el vínculo entre crítica y crisis que relega al conformismo todo lo que lo excede.

Un paternalismo de clara estirpe fascista, perfeccionado en el período que va de la primera edición en 1909 a la definitiva en 1937, es el que Roig reconoce en el Alcides Arguedas de *Pueblo enfermo*, estancando el pensamiento latinoamericano en modelos canónicos sustraídos de su dimensión reaccionaria (el caso del bolivarianismo recuperado sin precisiones por el escritor), o confiando en una presunta “jerarquía” frente al pavoroso avance de la plebe. Así, en el Arguedas que le solicita al zar del estaño boliviano Simón Patiño que ayude a formar fortunas privadas para frenar el “igualitarismo” y que sostiene que “la única salvación se encuentra en las fuerzas armadas”³⁷, es imposible esquivar la resonancia de Leopoldo Lugones apelando al ejército como última jerarquía en el retumbante *Discurso de Ayacucho* de 1924, alentado por el temor que le producen los procesos populistas encabezados por Juan Batlle y Ordóñez en Uruguay y por Hipólito Yrigoyen en la Argentina.

El recorrido del libro confirma un vínculo mayor e indeclinable: el que traza la filosofía con la política. Una teoría filosófica y una práctica política, podría simplificarse, es la reunión que late en el título en el que se fija un plan general de intervención decidida que proclama dialécticamente la condición del intelectual: ni un profeta que pontifica sobre las soluciones definitivas ni un eremita recluso en un recinto de solidaridad dóxica, sino un sujeto social que manifiesta su fe en una identidad común, su voluntad de un discurso plural y su confianza en un pensamiento autónomo que encuentra en el ensayo el tono que sosiega la proclama vehemente.

35 *Ibíd.*, 255.

36 *Ibíd.*, 234.

37 *Ibíd.*, 275-276.