

Gerardo Oviedo
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Arturo Andrés Roig, lector de Spinoza

Arturo Andrés Roig, Spinoza Reader

Resumen

La categoría spinoziana de *conatus* ocupa un puesto central en la arquitectónica discursiva de la filosofía práctica de Arturo Andrés Roig. Se trata de un fundamento previo del saber práctico-moral que oficia de figura explicativa originaria, pues el *conatus* concierne a una dimensión primaria de los entes. Su status teórico no se reduce por tanto a reconocer un aspecto antropológico entre otros, sino que adquiere un carácter vertebrador en el conjunto de las estrategias de fundamentación de la idea de “moral emergente” propuesta por nuestro filósofo. Nosotros estimamos que la condición ontológica del *conatus* es una instancia determinante de los planteos éticos y políticos de Arturo Roig. Dicha inflexión spinozista tan patente, sin embargo, no es tenida suficientemente en cuenta en algunas lecturas especializadas de la Argentina. En consecuencia, nos proponemos en primer término destacar la función constructiva que ese momento spinoziano posee en el pensamiento del maestro mendocino, ciñéndonos a un tratamiento de los textos en donde esa fuerza conceptual se torna más visible, sin excluir por cierto otros tratamientos concomitantes. Ello nos permitirá, en un segundo nivel más historiográfico de análisis, revalorar la recepción de Spinoza en los escritos de Arturo Roig.

Palabras clave: *Conatus*; Moral emergente; Roig; Spinoza.

Abstract

The Spinoza *conatus* category occupies a central place in the architectural discourse of practical philosophy of Arturo Andres Roig. This is a preliminary basis of practical knowledge and moral figure that offers originating explanation, as the *conatus* concerns a primary dimension of entities. Its theoretical status is not reduced only to recognizing anthropological aspect among others, but acquires a backbone in the set of strategies to substantiate the idea of “emerging moral” given by our philosopher. We believe that the ontological status is an instance of *conatus* determinant of ethical and political layout of Arturo Roig. Spinoza said turning so clearly, however, is not taken sufficiently into account in some specialized readings in Argentina. Accordingly, we intend first to highlight the constructive role that Spinoza has in the mind of the teacher, keeping to a treatment of texts in which the conceptual force becomes more visible, without excluding certain other treatments. This will allows us , in a second level historiographical analysis, to revalue the reception of Spinoza in the writings of Arturo Roig.

Key words: Conatus; Emerging Moral; Roig; Spinoza.

Inscripciones genealógicas y contextuales de la posición spinociana de Arturo Roig

En su reciente estudio sobre la obra de Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldberg ha lanzado una consigna de trabajo cuyo desafío sugiere todo un proyecto programático de reorientación de las tareas de la filosofía latinoamericana en el presente. Invitando a la polémica productiva y promoviendo una labor de recepción crítica con sincero entusiasmo,

Horacio Cerutti Guldberg afirma que si “queremos enterarnos del estado en que se encuentra al día de hoy la vanguardia de la reflexión filosófica nuestroamericana, se impone reexaminar meticulosamente la obra de Arturo Andrés Roig” (Cerutti Guldberg, H. 2009, 15).

Nosotros creemos que uno de los modos posibles de cumplir con ese programa de reflexión

latinoamericanista –que tiene como inflexión decisiva el corpus textual, documental y aun oral del pensamiento de Arturo Roig– consiste en tematizar aspectos acotados y precisos. A la hora de satisfacer –siquiera en parte– el exigente requerimiento de Horacio Cerutti Guldberg (su propuesta de “reexaminación meticulosa”), entendemos que ello puede hacerse, por ejemplo, encarando problemas de fundamentación última de una arquitectónica filosófica. Lo que sigue puede verse como una tentativa en dicha dirección.

I

En un informe bibliográfico minucioso que ni se propone ni tiene por qué ser exhaustivo, el filósofo cordobés Diego Tatián aborda la recepción de Spinoza en la Argentina bajo la sutil metáfora del “rastreo de aire” (2004). Se trata de una oportuna contribución donde Diego Tatián, al hilo de finas aproximaciones histórico-filológicas que retomará en otras ocasiones¹, se permite pronunciar en voz alta una serie de consideraciones sobre el influjo de Spinoza en la comprensión del destino de la política y la cultura argentinas². El atento y esmerado recorrido genealógico del spinozismo en la Argentina elaborado por Tatián, enumera algunas indispensables estaciones filosóficas y ensayísticas en el transcurso del siglo XX. Cierro es que en caso de abrigarse la expectativa por hallar una remisión a la lectura spinoziana de Arturo Roig en la reconstrucción de ese itinerario local, ella se vería incumplida. No lo es menos que la búsqueda de confluencias entre las coordenadas de recepción de un autor universal en la Argentina ameritan, antes que una compulsión de pericias y méritos, más bien una disposición dialógica entre voces y textos, y una convergencia horizontal de perspectivas y sensibilidades.

Pues en verdad no hay motivo alguno de escándalo en señalar la ausencia de la estación Roig en el esforzado repaso de Diego Tatián,

quien se cuenta entre las filas, dicho sea de paso, no sólo de los máximos especialistas de Spinoza en la Argentina, sino de quienes promueven activamente un campo de estudios spinozianos en el país. Sólo aprovechamos a valernos de la ausencia de Roig en los medulosos informes de Tatián como una excusa que, sin tono airado ni vindicativo alguno, sin embargo se permita hacer incidir en la historia de efectos de las hermenéuticas de Spinoza en la Argentina, precisamente la relevancia y originalidad que es menester conceder a la lectura roigiana. De modo que procuramos sumar un aporte más a esos penetrantes exámenes, plegándonos a su propósito genealógico. De lo contrario, sería tentarnos por una perniciosa discordia –inclinación a la que Spinoza recomendaba sustraerse– interpretar el desconocimiento del aporte spinoziano de Roig como un síntoma del desdén que el latinoamericanismo filosófico debe padecer en determinados círculos de la producción filosófica argentina. Por ello evitaremos esa vía de confrontación y sin ánimo alguno de disputa nos limitaremos a resaltar entre aquellos claros-curos lo que percibimos, muy a trazos gruesos, como una línea de recepción filosófica académica argentina de Spinoza –en una importante medida cartografiada, proseguida y estimulada en el presente por el propio Diego Tatián–, que a su manera es la que Roig recoge, problematiza y reconstruye.

Desde este punto de vista, no sería entonces inadecuado destacar –aunque sea aquí en un golpe de vista– que la apelación de Roig a Spinoza *también* prosigue un linaje de intensas lecturas del gran filósofo judío en la Argentina. Ahora bien, a ello es pertinente añadir cuánto Spinoza ha incidido en la visión teórica de Roig a partir de un *contexto* preciso de la producción filosófica argentina: aquél mundo de ideas e impulsos conceptivos procedente de los ambientes académicos de Mendoza, Córdoba y Buenos Aires que, incubados a mediados del siglo XX, confluirán creativa y activamente en la irrupción de la llamada “Filosofía de la Liberación”,

1 Véase Tatián, Diego. 2005. Spinoza, pasajes argentinos. *La Biblioteca* (Buenos Aires) 2-3 (invierno de 2005): 109-119.

2 Igualmente cuando Diego Tatián aborda la polémica mantenida por Lisandro de la Torre con Monseñor Gustavo Franceschi, al señalar que el tribuno socialista, en uno de sus escritos, “explicita un claro spinozismo político y constituye, a su manera, un tratado teológico-político argentino”. Tatián, Diego. 2007. Intermedio político. Conjetura sobre el spinozismo de Lisandro de la Torre. En *Spinoza. Tercer coloquio*, editado por Diego Tatián. Córdoba: Brujas.

recién a comienzos de los años setenta. Pues en la época que precede al surgimiento de dicha corriente se venía configurando el proyecto intelectual de lo que en espíritu más que en doctrina, quizá era una suerte de *filosofía de la voluntad libertaria*, parte integrante de una más vasta *ontología de la emancipación americana*.

Visto en perspectiva, se advierte que en lo profundo de la diversidad de corrientes y tendencias intelectuales que en el siglo pasado llevan –en manifestaciones tanto ensayísticas como académicas– del vitalismo al existencialismo, para decirlo acotadamente, operaba una corriente subyacente de *intenciones emancipatorias*³. ¿Era ese vasto aunque heterogéneo movimiento idealista y espiritualista expresión sintomática de una patología cultural de la época, o más bien indicio de la salida superadora a la sensibilidad de “crisis” dominante desde las reacciones antipositivistas finiseculares? Es justamente Roig quien responde afirmativamente, cuando analiza el clima pesimista y negativo de ideas del segundo cuarto del siglo XX latinoamericano bajo la categoría de “crisis”⁴.

Roig proporciona una clave de legibilidad optimista de dicho período, que muestra cómo en su transcurso se acuna un flujo generativo de nuevas sensibilidades humanistas utópicas y liberadoras. Nuestro filósofo pone en escena un haz de progresivas derivas teóricas que cubre desde la fenomenología y el historicismo hasta los temas del trabajo, del cuerpo y de la voluntad. Ese núcleo de intereses filosóficos, ligado a las condiciones de la facticidad originaria del mundo, de la vida y de la reproducción material de la especie, antes que a la constitución epistemológica del conocimiento o la lógica de las ciencias, cobrará fuerza programática en un proyecto más definido recién con la generación del propio Roig. Acaso no sea demasiado forzoso percibir en este somero tópico historiográ-

fico-intelectual, que su propia obra condensa un relevo generacional. Sus tempranos escritos latinoamericanistas revelan un nuevo orden de relevancias teóricas y prioridades axiológicas, donde los pensadores “maduros” de la *ontología teórica* humanista, van cediendo su puesto a los intérpretes “juveniles” de la *praxis política* humanizadora.

Ello tiene por cierto una correlación filosófica. Pues desde un aspecto lógico, la interpretación spinociana de Roig permite alumbrar el pasaje conceptual –dicho ahora en sentido teórico y no historiográfico– que el “a priori antropológico” introduce desde la dimensión *ontológica* hacia el plano de la dimensión *práctica* de la emancipación latinoamericana. En ello puede verse que la recepción de Spinoza que opera Roig se dirime menos por la acreditación de competencias técnicas en el dominio de la recepción del gran pensador judío, que por sus préstamos conceptivos para la construcción de una filosofía ético-políticamente intencionada de modo sistemático. Los escritos de Spinoza –al igual que en distintos marcos de discusión, los de Kant, Hegel o Marx– le permiten a Roig elaborar un pensar *situado* que no clausura su apertura dialógica con los grandes pensadores europeos, ni queda desasido de las fuentes clásicas de una *philosophia perennis* en la que nuestro autor por cierto es *también* un erudito calificado.

Claro que esa recepción de fuentes universales instituye sentidos locales, en un contexto de *compromiso* con la realidad circundante y su plexo de sociabilidad vivida. La disposición crítica y aun militante por parte de un filósofo encarnado que procura la implicación pragmática del discurso teórico en-el-mundo, asimismo se amplía en términos pedagógicos y estéticos al interior de un común horizonte político-moral. Se trata de una filosofía concreta que absorbe y refracta reflexivamente la praxis material y

3 En ello nos atenemos a un tipo de enfoque hermenéutico-historiográfico propuesto por Francisco Leocata, quien al momento de regir metodológicamente “la búsqueda apasionada de un horizonte de sentido” en la cultura intelectual argentina, postula la indagación de los “elementos dispersos, y a veces antagónicos, que viven en ella y que pueden y deben ser *despertados a la autoconciencia* y ser puestos en diálogo”, enderezándose así a “la interpretación de sus *intenciones* explícitas o implícitas”. Leocata SDB, Francisco. 1992. *Las ideas filosóficas en Argentina. Desde los orígenes hasta 1910*, Buenos Aires: Centro de Estudios Salesianos.

4 Véase Roig, Arturo Andrés. 1994. La “crisis” y su poder generador de un pensar latinoamericano. En *Cuadernos de Filosofía* (Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) Nueva Época, 40 (abril).

simbólica de las comunidades históricas en sus impulsos utópicos de humanización. Pues ello concierne no sólo a una actitud subjetiva del pensador, sino al sustrato mismo de motivaciones prácticas que rigen el modelo teórico-crítico de filosofar latinoamericano contemporáneo que propicia el autor⁵.

Ahora bien, desde el lado histórico-intelectual, es visible que en los escritos teóricos de Roig pervive, asimilada y transformada, la tradición más creativa y vital de la filosofía académica argentina del siglo XX. Aquella que pugnaba por coronarse en una filosofía emancipatoria argentina y americana de pretensiones universalistas, en respuesta a la crisis espiritual europea. Para nosotros, esa superación interna encuentra un punto de concentración –de modo prominente aunque no excluyente– en el “diálogo productivo con el marxismo” (sistemáticamente encarado y ahondado por Carlos Astrada en los años sesenta). Fruto de ese entrecruzamiento con fuentes del discurso filosófico de la modernidad que le preceden –de Spinoza a Kant y Hegel–, el nunca cristalizado ni taxativo “marxismo” de Roig, se des-dogmatiza, re-significa y estiliza más bien en una progresión categorial que conduce del

conatus y los *a priori* hasta la idea de “emergencia”. Pues en ese tránsito reflexivo Roig jamás abandona su denuncia de la opresión capitalista e imperial en sus múltiples modalidades, desde la represión estatal periférica hasta la globalización neoliberal.

Semejante diálogo con Marx atravesado por Spinoza –si se acepta esta descripción de conexiones a título de hipótesis de lectura– asume en los escritos roigianos una impulsión renovadora que rebasa el canon y el paradigma de una filosofía áulica euro-occidental “pura”, tal como se venía asimilando desde las reglas de la profesión de una cultura académica argentina al fin “normalizada”. Pues efectivamente en la obra de Roig los límites internos del normalismo academicista consolidado durante la primera mitad del siglo XX con Francisco Romero⁶ –en cuyo sistema nuestro autor se forma– son traspasados internamente en la dirección de una nueva representación normativa de las funciones histórico-prácticas del discurso filosófico⁷. Discurso que también desempeña una irrenunciable vocación pedagógica, consecuente con una concepción de la vida universitaria nacional que no resigna servirse de la fuerza vinculante de sus tradiciones reformistas⁸.

5 “¿Cómo entendemos la Filosofía Latinoamericana y cuál es su tarea? Diremos, en primer lugar, que la Filosofía Latinoamericana, según la entendemos, es un preguntar por los modos de objetivación mediante los cuales los pueblos de nuestra América han organizado y realizado su vida social, así como su cultura material y simbólica. Su estudio nos abre a un mundo conflictivo, atravesado de contradicciones, dentro del marco de una historia compartida, no ajena a aquella conflictividad, pero en la que nunca faltaron ideales de humanización” (Roig, A. 2001). Globalización y filosofía latinoamericana. En *Caminos de la filosofía latinoamericana*, (Maracaibo, CEELA, Universidad del Zulia) 174-175.

6 Dante Ramaglia ha mostrado de qué modo Francisco Romero ha construido estratégicamente una imagen purista de Alejandro Korn –“filósofo absoluto”– funcional para legitimar la imposición de un paradigma profesional que “desvincula lo filosófico en cuanto saber autónomo y autorreflexivo de un compromiso con lo político; lo cual da lugar, además, a una imagen aséptica y de pretendida neutralidad que posteriormente gravitará en su constitución como disciplina en el ámbito universitario”. Ramaglia, Dante. 2007. Alejandro Korn y la “normalización” de filosofía. En *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, editado por Clara Alicia Jalif de Bertranou. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

7 “Se trata de un filosofar y de su historia en los que se ha de estar en una constante actitud de revisión de las categorías con las que pretende organizarse, situación mucho más difícil, a nuestro juicio, que la que se da en la que podríamos considerar como el ‘modelo académico’ en el que la pretensión de universalidad se afirma en el desconocimiento del contexto histórico-social desde el que se ha originado”. Roig, Arturo Andrés, 2008. La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana. En *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, edición corregida y aumentada (primera edición 1994) 174-175. Buenos Aires: El Andariego.

8 Cf. Roig, Arturo Andrés. 1971. Hacia una vocación universitaria, nacional y latinoamericana; y 1979. Deodoro Roca y el manifiesto de la Reforma de 1918. En *La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: Ediunc, 1998.

Pero si estas indicaciones básicas resultan harto evidentes para los especialistas en la obra de Arturo Roig, tal vez lo sea menos insistir en su conexión histórico-narrativa interna con la tradición del pensamiento argentino de la primera mitad del siglo XX. Pues esa inscripción genealógica ya no es tan accesible a la vista, aun cuando el propio Roig la haya expuesto a la luz ocasionalmente, con el propósito de explicitar la huella que en él dejaron las distintas filosofías y teorías de la voluntad que florecieron en la cultura intelectual de la época. De aquí que no estimamos redundante señalar que Roig amalgama y a la vez trasciende los distintos estilos de *filosofía práctica* que se venía gestando incipientemente con Alejandro Korn, en parte con Miguel Ángel Virasoro y fundamentalmente con Carlos Astrada. Constelación a la que sin duda debe sumarse el esfuerzo de cosmovisión que Roig halla más cercanamente en otro filósofo cordobés, Nimio de Anquín⁹, (influencia esta última¹⁰ que ha reconstruido en detalle Carlos Pérez Zabala también en alusión

a sus acentos spinozianos)¹¹. El propio Roig ha resumido este legado –para él inmediato y decisivo– bajo la designación de “ontologías americanas de la historicidad”.

Junto a este decisivo y explícito precedente, también creemos pertinente destacar otros influjos que yacen un tanto solapados en la visión dialécticamente superadora de Roig, como por ejemplo, las marcas biográficas que dejaron en sus escritos algunos de los máximos exponentes del ensayo de interpretación nacional en el siglo XX. Tal es el caso con las figuras de Ezequiel Martínez Estrada¹² y de Bernardo Canal Feijóo¹³. Por cierto, la etapa crucial a ser considerada en este contexto de inscripciones genéticas no responde al peso de dichos antecedentes en las motivaciones formativas de Roig, sino más bien al salto conceptivo que pretendía dar nuestro por entonces joven filósofo, a fin de cuajar en un pensamiento propio, que maduraría en la consiguiente formación de ese proyecto intelectual, generacionalmente agrupado en torno a la prontamente autodenominada “Filosofía de la Liberación”¹⁴.

9 Véase Roig, Arturo. 1973. El problema de la “alteridad” en la ontología de Nimio de Anquín. *Nuevo Mundo* (San Antonio de Padua) 1 (Tomo III, enero-junio).

10 En una entrevista sostenida con Arturo Roig en el CRICYT-CONICET de Mendoza en diciembre de 2005, el filósofo nos señaló personalmente la influencia que tuvo en su pensamiento la tan sugerente como problemática figura de Nimio de Anquín (agradezco a Marisa Muñoz, quien en dicha ocasión oficiara de promotora –y partícipe– de dicho fructífero encuentro con el maestro mendocino). En posteriores conversaciones mantenidas con Don Arturo Roig, éste nos manifestó asimismo la importancia inspiradora que durante su época de estudiante tuvo en él otro cordobés, Carlos Astrada.

11 Leemos en la investigación sobre el pensamiento roigiano que debemos a Carlos Pérez Zabala: “Roig considera muy importante en Nimio las ideas de ‘natura naturata’ y ‘natura naturans’. La primera es exigida por las ontologías del ser, el hacerse a sí mismo proviene de causas externas, en ella el legado es anterior al sujeto y así se le niega al mismo su propio *a priori* antropológico. La ‘natura naturans’ es propia de la ontología del ente, en ella el sujeto se asume a sí mismo e incorpora una historicidad positiva”. Pérez Zabala, Carlos. 2005. *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, 25. Río Cuarto: ICALA.

12 Horacio Cerutti Guldberg ha vuelto a insistir en este nexo ya indicado en su momento por Hugo Biagini (*Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1989, pp. 317-318). Cerutti Guldberg ha consultado fuentes primarias y cita ampliamente el fragmento de la carta de Ezequiel Martínez Estrada dirigida a Arturo Roig con fecha 3/3/1958. Véase *Filosofando y con el mazo dando*, ed. cit., 45.

13 Bernardo Canal Feijóo prologa el libro de Arturo Roig titulado *Breve Historia Intelectual de Mendoza* (Mendoza, Terruño, 1966). En virtud de las consideraciones vertidas allí por Canal Feijóo, Fernán Gustavo Carreras sugiere que el ensayista santiagueño intuyó en el joven Roig lo que sería luego una de sus ideas centrales: el “*a priori* antropológico”. Véase Carreras, Fernán Gustavo. 2007. *Autoafirmación y autocomprensión del sujeto argentino en la obra de Bernardo Canal Feijóo*, 195. Río Cuarto: ICALA.

14 Para un análisis a la vez interno y crítico sobre fuentes, tendencias y problemas de esta corriente de pensamiento, véase en su versión corregida y aumentada Cerutti Guldberg, Horacio. 2006. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE; y 2008. *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*. San Luis: Nueva Editorial Universitaria, Universidad Nacional de San Luis. Para una exposición sucinta puede verse: Casali, Carlos. 2008.

Si con lo último también nosotros ponemos un foco de atención en el contexto de la irrupción “generacional” de la “filosofía de la liberación” (cuya heterogeneidad ideológica y falta de unidad teórica y programática ha puesto de manifiesto Horacio Cerutti Guldberg), creemos que su alcance debe prolongarse hasta una zona aún en penumbras. Precisamente aquella que nos muestra que las motivaciones spinozistas de Roig, aunque comprendan la instancia biográfica de su curso en la Sorbonne con Ferdinand Alquié en 1953-54, se ponen en juego en el seno mismo de la tradición filosófica académica argentina, en general, y en particular, de la joven historia intelectual mendocina que protagoniza un diálogo crítico y productivo con la vieja historia intelectual cordobesa (dicho esto en el marco del siglo XX, claro). De permitirnos resumir ese poderoso cruce de caminos en una sola imagen histórica –y acorde con la propia autocomprensión de Arturo Roig– diremos que si las “ontologías de la historicidad” del cordobés De Anquín –y de otro cordobés, Astrada– tienen como condición de aparición fáctica al primer peronismo, las filosofías de la liberación del joven Roig (y de otro joven mendocino, Enrique Dussel) surgen en un contexto marcado por la radicalización política de las juventudes universitarias y los movimientos sociales y religiosos de fines de la década del sesenta y principios de los setenta (donde en el caso de aquellos jóvenes, aquellas vetas regionales y locales serán trágicamente desplazadas y obliteradas por la persecución política y el obligado exilio).

Tampoco abundaremos en este punto, aunque ahora no queremos dejar de poner de relieve el hecho de que lectura spinoziana de Roig muestra el círculo dialéctico-hermenéutico de comienzos y recomienzos desde el cual se sitúa, con respecto a la tradición occidental, el pensamiento filosófico latinoamericano en su voluntad de fundamentación de un discurso teórico autonomista y universalista *políticamente* auto-comprendido. Sostenido en un contexto agonístico de expectativas libertarias. Ese *pathos de la situación* que la filosofía “liberacionista” asume en condición de *compromiso práctico* constituye, en la mirada de Roig, un movimiento necesario del concepto que abre sus nervaduras de experiencia a la dramática facticidad de la vida histórica concreta. Mas esos envíos del concepto a la praxis no son suficientes si el intelectual que los construye no define su posición crítica ante al poder hegemónico, acreditando una contribución efectiva a un acontecer emergente contra-hegemónico. A Roig no se le escapa que el intelectual puede ser “orgánico” tanto en relación a un campo de posibilidades *alternativas* frente a condiciones de opresión, cuanto en relación a la agencia de un poder de dominación y subalternización. El intelectual orgánico debe asumir la responsabilidad ético-política de su propia “praxis teórica”¹⁵.

Aquella “ontología americana de la emancipación” de mediados del siglo XX había de ser objeto, en los filósofos más jóvenes, de una conversión práctica destinada a fundar una praxis libertaria político-social. También es suficientemente sabido que ese llamamiento a la

Filosofía de la liberación. En *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, dirigido por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig. Buenos Aires: Biblos-UNLA.

15 “Nada puede hacer el intelectual si no resulta capaz de salirse del mundo que se ha construido. Y, a su vez, nada hay más dudoso que el papel que puede prestar cuando se vuelve hacia lo que podría llamarse ‘acción teórica’. Los doctrinarios del nazismo fueron intelectuales; los del estalinismo, otro tanto y así hasta llegar en nuestros días a los que prestan servicios al neocapitalismo y al imperialismo. Y si vamos al pasado no veremos cosas diferentes. Aristóteles cuando justificó filosóficamente la esclavitud, así como la incapacidad de la mujer colocada en una secuencia ontológica que iba desde el varón hasta el buey, funcionaba como intelectual. Por ello debemos preguntarnos de qué intelectual estamos hablando cuando hablamos de intelectual a propósito del discurso alternativo. Todos actuaron, según la terminología de Antonio Gramsci, como ‘intelectuales orgánicos’, vale decir, incorporados a una estructura social de la que fueron exponentes y promotores desde su praxis teórica. La cuestión apunta a establecer si hay intelectuales que jueguen su papel alternativo y sean ‘orgánicos’ en relación con sectores sociales emergentes o potencialmente emergentes.” Roig, Arturo Andrés, “A manera de prólogo. Hacia una acotación teórico-crítica del pensamiento alternativo como esperanza”, en Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (dirs.). 2006. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II. Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*, 16-17. Buenos Aires: Biblos.

transformación práctica de la situación vivida se respiraba a bocanadas en una atmósfera de época saturada de activismo. En el estrecho pero calificado mundo de la filosofía académica argentina, se diría que los más jóvenes se sintieron partícipes de un espíritu del mundo que los tenía como actores de una transformación de la historia. De modo que consideraban una inexcusable falta –precisamente, de “compromiso”– desdeñar y abstraerse de esos graves llamamientos en nombre del mero cultivo de una carrera profesional “normalizada”. Ellos experimentaron este conflicto ético de la profesión filosófica no sólo en sus almas, sino también en sus cuerpos. Muchos supieron el precio de llevar existencias desasosegadas y malograr promisorias carreras, y otros pagaron directamente con sus vidas.

Si las inflexiones agonísticas del tercer cuarto del siglo XX hicieron trizas el ideal áulico del filósofo “normalizado”¹⁶, la hora de la acción conminaba a la filosofía a definir sus responsabilidades en la realización de la historia. Pues en el clima moral e ideológico de las luchas de liberación nacional y de las luchas de liberación social (obreras, campesinas, estudiantiles, etc.), la relación crítica con la tradición académica inmediatamente precedente, de un lado, y del otro, la confianza filosófico-histórica que despertaba el propio contexto temporal de experiencia signado por una radicalización de la voluntad política activista que, partiendo no sólo de la Revolución Cubana, venía acumulando sus energías utópicas desde la cruz hasta el fusil, condujeron al propio Roig –y a Enrique Dussel– a deslindar una suerte de prehistoria de la filosofía argentina y latinoamericana que llamaron la “ontología de la libertad” o “teoría de la libertad”. Pero con ese vuelco perspectivístico, cuya *intentione* rectora opera la reconversión de una *libertad* teórico-espiritual

en una *liberación* histórico-práctica, y en fin, que lleva de la *ontología* a la *praxis*, los autores complementariamente introducían una inflexión profunda en la justificación narrativa de la formación de sus respectivos discursos teóricos.

Estos núcleos normativos e ideativos se objetivaron en un conjunto de publicaciones en la que acaso sobresale la *Revista de Filosofía Latinoamericana*¹⁷. Los intelectuales que la impulsaban, principalmente filósofos y teólogos –no ajenos, en algunos casos, a un cierto trasfondo de mística juvenilista– instauraban sistemáticamente un horizonte de comprensión epocal *liberatorio* en el contexto generativo de la filosofía latinoamericana, en cuyos lindes aún se dirimen nuestras propias posibilidades de pensamiento. Dicho en una sola fórmula: la fundamentación del corpus discursivo “liberacionista” a partir de un núcleo de referencia práctico-emancipatorio cuyas proyecciones activistas y militantes no podrían tomarse a menos, aparece como la condición epocal y el sentido vital-existencial que aún nos acicatea y orienta a quienes concebimos la pertinencia de un latinoamericanismo filosófico. Con lo que aquella consigna de examinación del estado de la discusión, lanzada al ruedo del debate contemporáneo por Horacio Cerutti Guldberg, cobra su perentoria –y por cierto dramática– actualidad.

Ahora bien, es la remisión sistemática a ese nudo normativo y axiológico fundamental la que nos conduce rectamente hacia aquel sustrato ontológico crucial de la voluntad humana precisamente tematizado como “conatus”. Pues el *conatus* sería el eslabón que conecta la condición ontológica de los entes con la dimensión práctica de la vida histórico-social. Es por tanto la construcción categorial de la filosofía de la liberación de Arturo Roig –con todos los desplazamientos que la separan de la estrategia

16 Para un examen crítico y en perspectiva latinoamericana del paradigma “normalista” puede verse: Roig, Arturo Andrés. 1993. La cuestión del modelo del filosofar en la llamada Filosofía Latinoamericana. En *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Ediunc; y Cerutti Guldberg, Horacio. 2001. La normalización filosófica y el problema de la filosofía iberoamericana en la primera mitad del siglo XX. En *Experiencias en el Tiempo*. Morelia: Red Utopía-jitanjáfora.

17 Adriana Arpini reconstruye ampliamente el clima social e histórico-ideológico que dio origen a la primera etapa de esta publicación. Véase Arpini, Adriana, “El surgimiento de la ‘Filosofía de la Liberación’ en las páginas de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*”, en Clara Alicia de Bertranou, (ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2007.

argumentativa de Dussel— la que contempla la mencionada posibilidad de comunicar el plano ontológico de los conceptos con el plano práctico-normativo de la acción, precisamente en términos de la fundamentación antropológico-trascendental de la idea de “moralidad emergente”, en general, y de la apropiación productiva de aquella célebre categoría spinoziana, en particular. Entonces el “conatus”, siguiendo a Roig, resulta uno de los fundamentos ontológicos cardinales, sino el principio regente y originario de la conducta humana a la hora de justificar antropológicamente un pensamiento emancipador y libertario ética y políticamente intencionado.

Permítasenos en lo que sigue aportar unas muy breves acotaciones historiográfico-filosóficas, puestas con el fin de advertir cuánto la contribución de Roig es consistente con un legado de *intentiones* emancipatorias de pensamiento filosófico crítico, que puede compulsarse a través del hilo conductor de la recepción académica argentina de Spinoza.

II

En 1933 la Revista *Trapalanda*, dirigida por Samuel Glusberg, dedica uno de sus breves fascículos a Spinoza. Allí se publica un artículo de Carlos Astrada que será posteriormente incorporado a su libro de 1942, *El juego metafísico*, titulado “Spinoza y su aporte a la metafísica”. Astrada declara allí que sólo a través de Spinoza la filosofía moderna puede comprender como un tema de la Ética que el peso del problema metafísico racional concierne a “los problemas de la libertad del hombre”. Astrada lee a Spinoza en actitud de discípulo de Scheler, pero tiende a ver en el filósofo judío no una mera ética de salvación sino una ontología radical. Ella puede remitirse a la dualidad scheleriana de “vida” y “espíritu”, cuyo fundamento originario en el mundo es la *natura naturans*, o sea, dice Astrada con Scheler, “el ímpetu cargado con innúmeras imágenes” (Astrada, C. 1993). Astrada establece que la vida, en tanto “ímpetu

originario (*Drang*)”, no “puede reducirse a una acepción psicológica”, pues se trata de “un concepto rigurosamente metafísico que designa un atributo, una potencia del ser”.

El mismo número de *Trapalanda* contiene un artículo de Pedro Henríquez Ureña, titulado “Las teorías sociales de Spinoza”, donde en clave de derecho natural el célebre dominicano consigna que “Espinoza [así castellanizado], en su rigorismo lógico, llega a la verdadera raíz de la cuestión: toda cosa, en la naturaleza, quiere perseverar en su ser y desea para ello adquirir mayor poder”.

Las figuraciones libertarias en la recepción de Spinoza ya habían asomado con claridad, por cierto, en los escritos de Alejandro Korn, quien lo emparenta con Nietzsche —al igual que por ejemplo Ezequiel Martínez Estrada¹⁸. Recordamos que Alejandro Korn refiere en su conocido ensayo de 1922, “La libertad creadora”, que lo que denomina el “concepto ético” viene “a ser la expresión más acabada de la personalidad, el último objetivo de la acción libre, empeñada en someter el orden natural a un orden moral”, y “que si bien dentro de una metafísica inaceptable, nadie ha descrito mejor la conquista de la libertad ética que Espinoza en el cuarto y quinto libro de su obra fundamental, que tratan, respectivamente, de la servidumbre y de la libertad” (Korn, A. 1949). Del propio modo Alejandro Korn ha solicitado a Spinoza a la hora de explicar que existe “el hombre libre, existe la libertad, pero existe como el premio de nuestro esfuerzo, como un ideal que es menester conquistar”, y que ello, “mucho antes que la atormentada mente de Nietzsche lo había comprendido el juicio sereno de Espinoza”¹⁹.

Es ineludible aquí apelar, siquiera en un breve trecho, a un lugar clásico del pensamiento argentino del siglo XX sobre la interpretación y reconstrucción de la obra de Spinoza. Nos referimos evidentemente a la labor del erudito León Dujovne, resumida en su monumental *Spinoza* (1943). En este voluminoso estudio en cuatro volúmenes sobre la obra y vida de Spinoza, León

18 En Nietzsche, cree Martínez Estrada, la “conciencia es el guía y mentor” y “la ética y la metafísica se confunden, como en Spinoza.” Martínez Estrada, Ezequiel. 1957. Nietzsche, filósofo dionisiaco. En *Heraldos de la verdad. Montaigne-Balzac, Nietzsche*, 166. Buenos Aires: Nova.

19 Korn, Alejandro, *Spinoza* (1925), en *Ibid.*, p. 400.

Dujovne explica, con relación a la teoría del “ímpetu originario” o *conato* presente en la *Ética*, que los “seres humanos, como todos los otros seres de la Naturaleza, son modos; como todos los otros modos, los hombres procuran persistir en su propia esencia” (Dujovne, L. 1943, 122). “La primera tendencia del hombre es un esfuerzo: el esfuerzo por perseverar en su ser indefinidamente”, precisa Dujovne en el tomo tercero de su *Spinoza*²⁰. Repara en la problemática temporal que esta noción comporta, al declarar que de acuerdo con el tercer carácter general de los modos, esto es, la “tendencia a persistir en su propia esencia”, cada “cosa en cuanto de ella depende, se esfuerza en perseverar en su ser”. Este esfuerzo es una esencia actual de la cosa misma que “no envuelve un tiempo finito, sino uno indefinido”.

En tanto las cosas expresan la potencia divina, la potencia por la cual Dios actúa, dicha potencia es inmanente al universo y así se comprueba que las partes constitutivas del universo no son estáticas sino dinámicas, activas. Si la esencia y su existencia fluyen de la potencia divina, sin embargo en el mundo de la sucesión este hecho eterno toma la forma de un proceso temporal. En su exégesis de esta parte del sistema metafísico de Spinoza, León Dujovne urde la trayectoria de la potencia conativa de la permanencia en el ser como una destinación que ulteriormente ha de consumarse éticamente. Dicha resolución se cumple en la liberación de la servidumbre de las pasiones. Por esta vía Dujovne proyecta una luz humanista sobre el legado de Spinoza, quien ha tenido lectores tan atentos en Argentina y América Latina. Más todavía cuando Spinoza supo ser leído en clave politicista, aunque ya se lo venía leyendo en clave moralista. Con todo, el eje de la consideración de la voluntad puede verse como un hilo conductor que anuda, o a donde convergen las distintas líneas de lectura. Tiene como punto de referencia la célebre distinción en torno a la dinámica de la naturaleza. Así, Dujovne nos recuerda que habría “que distinguir entre la sustancia única como causa y lo que de ella fluye como efecto: entre *natura naturans* y *natura naturata*” (1943, 93).

Muestra de las nuevas torsiones politicistas que van resignificando la recepción de Spinoza hacia mediados de los años setenta, es el homenaje que el Museo Judío de Buenos Aires publica sobre Spinoza. El clima de radicalización ideológica correlativo al proceso de radicalización filosófica es manifiesto en las intervenciones del peruano Francisco Miró Quesada y del mexicano Leopoldo Zea. Es el caso que Miró Quesada afirma que Spinoza “es la primera floración del humanismo moderno”, y que vienen después “de él, Kant, Hegel, Marx, el humanismo radical de Sartre, Camus, Russell, Fromm, Marcuse, Chomsky”, y aun luego “la revolución mundial y la liberación de los hombres” (Miró Quesada, F., 1976, 161). Por su parte, Leopoldo Zea sostiene que la metafísica panteísta de Spinoza está encaminada a la búsqueda de un orden social que descansa en la libre voluntad de sus componentes, pero “en un plano horizontal de solidaridad y no en el vertical de dependencia” (Zea, L., 1976, 227). Pero es en el artículo de Roberto Rojo donde leemos que para “Spinoza el ser del hombre, la esencia del hombre no es algo fijo, definitivo sino una conquista, el resultado de un progresivo espiritual”, pues la “esencia del hombre es activa y esto significa que el ser del hombre estriba en el *conatus*, vale decir en el apetito, el deseo, la potencia finita, el conocimiento, la virtud, la beatitud” (Rojo, R. 1976, 215).

Más arriba quisimos mostrar que en el clima histórico-ideológico radical del primer lustro de la década del setenta, Arturo Roig profundiza sus rupturas y desplazamientos respecto a la tradición filosófica precedente. En un importante artículo de 1975 titulado “Función actual de la Filosofía en América Latina” (1975, 135-154), Roig recuerda que los filósofos “fundadores” académicos, desde Alejandro Korn hasta Antonio Caso, hablaron siempre de “libertad”, según una filosofía que podría ser caracterizada para todo el continente como una “teoría de la libertad”. Roig considera que esta generación de académicos en efecto elevó la *libertad* a categoría rectora de todo su pensamiento, a la que sin embargo afectaba una condición de

20 Una valoración entusiasta y atenta de este estudio en particular y de la figura de León Dujovne en general puede verse en: Gómez, Florencia. León Dujovne: una lectura de Spinoza en clave judía (*La Biblioteca*: Buenos Aires). 2-3: 217-221.

ambigüedad que la filosofía latinoamericana estaba llamada a superar críticamente. Con esa decisión se investía de una misión practicista a la filosofía de la *liberación*. Allí mismo Roig precisa que “la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser”, y que en definitiva, “una ontología es a la vez y necesariamente una antropología”.

De acuerdo a este *giro practicista* –si se nos permite decirlo así–, que traspasa el eje ontología-libertad por el eje antropología-liberación, la vieja “teoría de la libertad”, nos dice Roig, “debe ser sin duda reemplazada por una ‘teoría de la liberación’”, pues la “historia, el acontecer, ha dicho Carlos Astrada, tiene que tomar su sentido del hombre existente, cuya estructura ontológica fundamental es ya historicidad”, vale decir, “historia de la realización del hombre de acuerdo con un repertorio epocal de fines”, a través del cual hay “un hacerse, un acaecerse como acto de libertad”.

Bien, nosotros propendemos a valorar esa referencia de Roig a Carlos Astrada como una explicitación de su nexa crítico con la vitalidad de una tradición filosófica argentina a ser precisamente recomenzada y por cierto “resemantizada”, dicho con el léxico del propio filósofo. Puesto que alcanzamos a ver que esa referencia a la “historicidad” en sentido astradiano concebida como “estructura ontológica fundamental” es, por así decirlo, una pre-historia conceptual de lo que años después Roig re-conceptualizará con su idea de las “moralidades emergentes”. Pero, de nuevo, el vínculo con Astrada queda establecido con más fuerza todavía a través de Spinoza. Y ello concierne a otro tópico teórico en el que vale la pena igualmente insistir: la distinción spinoziana, tan central en Carlos

Astrada y tan solicitada por Arturo Roig, entre *natura naturans* y *natura naturata*; par categorial que junto a la idea del *conatus* están en la raíz de la lectura astradiana, tanto como en lectura roigiana de Spinoza, y a través de ella, de sus propias visiones de una filosofía de la praxis americana. Para decirlo en una frase: Astrada y Roig quedan sistemáticamente unidos a través de Spinoza. Y lo mismo podría colegirse de Nimio de Anquín.

Entre los numerosos usos que hace Astrada del par categorial *natura naturans* y *natura naturata* –cuyo uso extendido también se ve en otro cordobés esencial, Saúl Taborda²¹ bástenos aquí referir ni más ni menos que su presencia en *El mito gaucho*²², texto con el que Roig hará más tarde un balance de pérdidas y ganancias a través de un ajuste de cuentas crítico con el telurismo²³.

La sustantiva apelación de estos pensadores argentinos a la categoría de *natura naturans*, es el punto de contacto que oficia de conexión y pasaje entre sus respectivas arquitectónicas filosóficas. Y a la vez es el nudo de la veta histórico-intelectual que marca el desplazamiento de una época “ontologista” a una época “practicista”. Si se nos acepta una imagen, diremos que la *natura naturans* surge como una categoría de referencia que unifica concéntricamente “por lo bajo”, es decir en lo profundo, lo que “por arriba” se muestra como una divergencia exterior de enfoques argumentativos y estilos ideológicos. La *natura naturans* enlaza las proyecciones del pensamiento filosófico liberatorio que se difractan, en una pluralidad de direcciones teóricas, tendencias ideológicas y derivas biográficas, hacia un horizonte de emancipación integral latinoamericana. Como si convergieran en la necesidad programática de una “segunda independencia” continental²⁴.

21 Leemos en uno de los textos sobre el reformismo universitario de Saúl Taborda que “la actividad existencial antes señalada reclama ahora el hombre total y prefiere ya la *Natura naturans* a la *Natura naturata*.” Taborda, Saúl. 2009. Significado, trascendencia y evolución del sentido reformista (1932). En *Escritos Políticos 1918-1934* (Selección y estudio preliminar de Matías Rodeiro), 194. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba-Biblioteca Nacional.

22 “Vale decir que el pueblo argentino, como *natura naturans* política, debe estar, no fuera, sino dentro de la forma del Estado”. Astrada, Carlos. 1982 (1º. ed. 1948). *El mito gaucho*, 96. Buenos Aires: Docencia-Proyecto CINAÉ.

23 Cf. Roig, Arturo Andrés. 1993. Negatividad y positividad de la ‘barbarie’ en la tradición intelectual argentina. En *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Ediunc.

24 Cf. Roig, Arturo Andrés. 2007. Necesidad de una segunda independencia. En Biagini, Hugo E., y Arturo A. Roig (comps.). *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación*. Buenos Aires: Aguilar-Alteataurus-Alfaguara.

El puesto del conatus en la "antropología de la emergencia" de Arturo Roig

La devoción exegética y reflexiva en torno a Spinoza que se constata en la historia del pensamiento argentino también se deja asir por los flecos que deja aquél hilo conductor ontológico-volitivo tematizado a través del impulso conativo. De momento nos interesa dar cuenta de este aspecto tan sólo en lo que concierne a las estrategias de fundamentación última subtendidas a través de la extensa y densa trama teórica urdida por Arturo Roig. Su libro clásico, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), confirma esa conexión, por cierto a través de una reapropiación crítica del pensamiento de Carlos Astrada. Allí Roig confiere decididamente al *conatus* un puesto fundamental en su arquitectura filosófica. Por caso cuando nos dice, a poco de comenzado su análisis del "a priori antropológico" –y en referencia a la teoría de las mónadas de Leibniz– que todo "horizonte de comprensión", por cuyo medio el Nosotros accede a su propia autoconciencia en un proceso a la vez de apertura y ocultamiento, se halla "determinado por aquel *conatus* del cual nos hablaba Spinoza", o sea, el principio según el cual *toda cosa en tanto que tal se esfuerza en perseverar en su ser*.

Ya en el artículo que aparece publicado en ese texto fundacional de la corriente que es *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Arturo Roig introduce a Spinoza en el marco de los antecedentes de la crítica de la ideología y de la constitución de las filosofías de sospecha y de denuncia, que dominarán la escena intelectual del siglo XIX tras la disolución del hegelianismo. En dicho escrito Roig apela la *Ética* de Spinoza, donde "aparece enunciada la noción de *esfuerzo* o *conato*, como categoría ontológica" (Roig, A., 1973). Mas este impulso sería ciego si no condujera, a través de sus mediaciones, al reconocimiento de la alteridad, que es el fundamento de posibilidad complementario para una humanización del "conatus", por así decirlo. Para evitar proyecciones ontológicas unilaterales en base a afirmaciones antitéticas del ente o el ser que pueden tornar "totalidades opresivas", es preciso advertir el "grado y fuerza que el sentimiento de alteridad tenga dentro del discurso filosófico", lo que lleva a Roig a

transitar por una construcción antropológica más originaria, base a su vez de un humanismo radical.

Volviendo a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, vemos que esa proximidad se revela precisamente en el *a priori* antropológico, donde "por contraposición con las formas lógicas del pensamiento, se presenta potencial o actualmente como una *natura naturans* en donde lo teleológico, impuesto, o asumido desde una autovaloración, es categoría decisiva" (Roig, A. 2009 [1981], 15).

Precisamente lo que Roig denominará el "acto valorativo originario" –fuente de la autoafirmación axiológica del Nosotros– nos remite ya a la instancia antropológica trascendental en que ese impulso conativo cobra fuerza y perseverancia al demostrar que el hombre es anterior y prioritario frente a las totalidades objetivas. No es redundante señalar la importancia que tiene esa inflexión spinozista en la fundamentación narrativa de su propia postura ante la tradición argentina. Ello se pone de manifiesto en ese decisivo capítulo de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* que es "Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad".

Precisamente allí Roig busca el hilo conductor spinociano de una intuición de la *natura naturans* para comprobar que esta temática "había tenido respuestas implícitas en el pensamiento rioplatense". Con todo, "la problemática de una *natura naturata* y de una *natura naturans* y consecuentemente de la historicidad se resuelve", concluye Roig, "dentro de los marcos de un humanismo." En este capítulo, Roig también expone su vínculo sistemático con la tradición "contemporánea" de las ontologías historicistas a partir de su crítica interna a Nimio de Anquín. Estimamos que es clave la proposición de Roig donde considera –a través de un spinocismo– que la "comprensión unívoca del ser, que siempre ha tenido como supuesto la primitiva filosofía de la *physis*, se juega entre los extremos de una *natura naturata* y de una *natura naturans*, de una naturaleza en la que el ente pierde distancia y por tanto alteridad, o de una naturaleza dentro de la cual cobra precisamente distancia gracias a un acto naturante que supone en el ente un peso ontológico que lo dignifica en cuanto ente" (Ibid., 180).

Si bien esta presencia spinociana es rastreable en distintos textos de Arturo Roig a lo largo de décadas, donde definitivamente aflora con toda su fuerza en la estructura de su arquitectura filosófica, creemos que es en su libro *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002), o en rigor, en los distintos artículos y ensayos que lo componen. Ello es visible en primer término en el trabajo que abre y en buena medida justifica y organiza el conjunto del libro, "Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza". Partiendo de la contraposición entre "moralidad de la protesta" y "eticidad del poder", Roig se encamina a través de cuidadosos y sucesivos pasos a la fundamentación del principio ontológico que subyace en la raíz del acontecer emergente. Roig define su planteo en torno a la necesidad de reconfigurar las tareas del filosofar latinoamericano en base a la constitución de un saber práctico-moral al que le concede un puesto prioritario. Precisamente en la construcción de este saber práctico-moral latinoamericano se inscribe el status teórico del *conatus*. Con relación a este crucial punto, Roig dedica expresamente un epígrafe al tema del *conatus* en Spinoza.

En su exposición, Roig se sirve de distintos pasajes de la *Ética* de Spinoza donde confluyen las distintas determinaciones complementarias del impulso conativo. Se detiene por ejemplo en el escolio XVIII de la cuarta parte, donde Spinoza refiere al *conatus* como el "deseo de la propia conservación" que hay en todo ser y que despierta en los humanos el sentimiento del "amor a sí mismo". De ello surge que Spinoza no se refiere a una pura voluntad perseverante inherente al impulso ciego, por cuanto aparece aquí la condición de "apetencia" que impulsa al ente humano, más allá de la fuerza de autoconservación, a una aspiración de perfección y plenitud "que nos asegura la posibilidad de alcanzar la felicidad." Ahora bien, el punto decisivo aquí no es la mera constatación del impulso conativo y amoroso como tal, sino más bien el mostrar que ese amor y esa felicidad no son asequibles para el solo individuo. El *conatus* torna esencialmente humano cuando resultan objeto de la apetencia los otros seres humanos. Roig recuerda el apotegma de Spinoza *Homini igitur nihil homini utilius*: "Nada hay más valedero para el hombre que el hombre mismo" (Roig, A. 2002, 23).

Pero en la interpretación que hace Roig de esa proposición, destaca que el *utilis* comporta asimismo lo "bueno, saludable y valedero". Nuestro filósofo aclara con ello que en Spinoza "no se trata de una mera comunidad de 'yoes' trascendentales, sino de seres humanos concretos que se unen anímica y corporalmente", incluyendo la alteridad sexual y la unión "en cuerpo y alma" para la consecución de la "utilidad común." Mas, lo que Roig termina por poner de relieve en esta proyección antropológico-política del *conatus*, es que dicho principio es para Spinoza absolutamente universal, lo que le permite abrirse a la corporeidad, hecho que lo remite a la antigua "*oikéiosis*, en particular en lo que se refiere a los seres vivientes en general". Así pues, a Roig le preocupa mostrar la universalidad ontológica del *conatus*, pero sin que este principio quede clausurado como un puro fundamento metafísico ajeno a la corporalidad y a la condición de género de los seres humanos –que lo somos en tanto varones y mujeres y en tanto individuos deseantes– ni a su potencia objetivada en la vida concreta histórica, que anima las experiencias prácticas de los movimientos colectivos y los grupos sociales. De ahí que el momento spinociano en la fundamentación del a priori antropológico procura justificar que "el *conatus* spinociano tiene la virtud de ponernos de modo expreso sobre la problemática del fundamento de toda moralidad, sin renunciar a lo universal a pesar de su materialidad y sin caer en una hipóstasis del sujeto" (Ibid., 24).

La determinación del *conatus* debe pues asumir una proyección y encarnación histórico-práctica que dicha categoría no posee sin embargo en su original formulación spinociana. Pero la centralidad que le es conferida en el planteamiento filosófico del propio Roig se revela cuando nos explica que la "moral emergente tiene como trasfondo último aquel 'perseverar en el ser' del que hablaba Spinoza quien veía en la naturaleza entera, incluyendo en ella lo humano, un nexos unitario, aun cuando en él ajeno a una comprensión histórica". Este argumento es a tal punto fundante del cuerpo de categorías de la filosofía práctica del propio Arturo Roig, que a continuación explica que "esa inclinación o sobre ese motivo radical compartido con la totalidad de los entes, tomó

cuerpo para nosotros la figura del *a-priori* antropológico”, aunque desechando “el escaso margen de lo contingente” que es “característico del marco originario de la idea de *conatus*, su a-historicismo, así como también el encuadre ontológico desde el cual se hizo el planteo hegeliano”. Y este efecto histórico-filosófico de un Spinoza que tuerce el canon del idealismo alemán es patente, más todavía, cuando Roig precisa que “el *conatus* como principio universal, excede los planteos kantianos y obliga a una reconsideración de los mismos” (Ibid., 25).

Nos parece que la última consideración impacta directamente en la viga rectora del humanismo practicista que Roig viene elaborando: el concepto de *dignidad*. Pues esta idea concierne a la humanidad del sujeto humano en sí mismo, pero también a la totalidad orgánica de sus remisiones en los entes vivientes. Ateniéndonos al “principio spinociano, es posible pensar la naturaleza como un conjunto infinito de infinitas cadenas de medios y fines”, señala Roig, en tanto esas conexiones que parten del *deseo de perseverar en el ser* de todo ente permiten “afirmar que hay modos específicos y analogados de la dignidad en relación con esas cadenas”, con lo que “el principio del valor intrínseco del ser humano, no es excluyente respecto de la intrincisidad del valor propio de todo ser vivo”. Ello nos conduce a la idea correlativa de que la “dignidad sería el modo como los seres humanos practican la *oikéiosis*, es decir, en la medida que no supone derechos de destrucción y degradación de la naturaleza”. Con lo que es visible que la lectura spinociana de Roig lo lleva a un “retorno a la naturaleza” que quedara trascendentalmente sublimada –y escamoteada en su dignidad inherente– bajo la epistemología idealista de la conciencia acuñada por el formalismo ahistórico kantiano.

El impulso conativo se expande hacia abajo y hacia arriba –por reiterar una imagen dinámica– como si envolviera a los entes en espirales progresivas de integración dialéctica que, sin embargo, no se clausuran necesariamente en totalidades cerradas, opresivas. Decimos hacia “abajo”, por su vínculo en torno a la naturaleza, cuya remisión se da en forma de *oikéiosis*. Y hacia “arriba”, por su proyección en la *voluntad* común última de los hombres (“reino de los fines”). En efecto, de su lectura de Rousseau,

Roig concluye que el tema de la “emergencia” procede, en cuanto a sus mediaciones en la conformación de una sociedad civil activa y participativa, de “aquel impulso tanto emocional como racional, aquel *conatus*, aquel ponerse a sí mismo como valioso, entendido siempre como acto comunitario” (Ibid., 46).

También se aprecia que lo que venimos denominando sin dificultad el “momento spinociano” de la construcción teórica roigiana, reaparece con singular fuerza en otros artículos del libro. Así por ejemplo, en “La conducta humana y la naturaleza”, Roig recuerda que “aquel *a-priori* antropológico venía empujado –permítasenos la metáfora– por un principio común a todos los entes, el ‘principio conativo’ que nos lleva a perseverar en el ser” (Ibid., 79).

Ahora bien, lo que aparece en este y otros ensayos complementarios de Roig es una oscilación en torno al principio conativo en su status antropológico, a partir de la introducción de un impulso ontológico aún más profundo que nuestro pensador rastrea en sus fuentes helénicas. Ahora Roig propone que los seres humanos “muestran un comportamiento común con todo ser vivo y, en tal sentido, verdaderamente universal: el mostrar un ‘impulso’ (*hormé*) hacia su preservación o, lo que es lo mismo, hacia una ‘apropiación o pertenencia de sí mismo’ (*oikéiosis autó*), de lo cual poseen una cierta sensibilidad o sentimiento” (Ibid., 81).

Pero, añade enseguida Roig, es “evidente que el impulso (*hormé*) que lleva a los seres vivos hacia su autopreservación y autoposición dentro de los marcos de un cierto ambiente no es ya aquel abstracto *conatus* que definía, según Spinoza, el ser de todos los entes, tanto inertes como vivos”, con lo que es manifiesto también para el propio Roig –según reconoce autocríticamente– la necesidad de reconsiderar que “por encima” de “aquel *a priori* óptico, se encuentra este *a-priori* biológico que anticipa de un modo mucho más decisivo lo que nosotros hemos intentado caracterizar como *a-priori* antropológico” (Ibid., 83).

No obstante que la reintroducción de la *hormé* permite calibrar con mayor precisión categorial el cuerpo ontológico de fundamentación de la filosofía de Roig, es patente que éste se decide por mantener el carácter antropológico de su planteo al momento de revelar

la motivación radical que lo incita. Esto es, la construcción de un saber práctico-moral latinoamericano sistemáticamente *humanístico*. Por ello leemos que “lo no implicado en aquel *conatus*, el ‘perseverar’ en el ser, como asimismo lo no supuesto en la *hormé*, el ‘sentimiento’ de pertenecerse a sí mismo, se despliega cuando ambas formas de ‘impulso’ son llevadas a cabo *humanamente*”, pues dicho ser “posee una ‘constitución’ que supone el ejercicio de un auto y hétero-reconocimiento”, en tanto “para ser plenamente aquél *en sí* y *para sí* no podemos menos que considerar igualmente ‘dignos’, es decir, ‘valiosos’ a los demás.”

El nivel antropológico-humanístico de fundamentación del saber práctico latinoamericano es desplegado y articulado por Roig con particular intensidad en su trabajo titulado “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”. La postulación del principio reconstructivo según el cual los escritores y pensadores nacionales y continentales que en momentos y coyunturas de emergencia elaboran un *reordenamiento de los saberes y de las prácticas* (reconfiguración epistémica y normativa de un régimen categorial que trasciende cualquier determinismo de la “recepción” de fuentes y paradigmas europeos), decíamos, es reconducido por Roig desde el canon latinoamericano –Martí principalmente– hacia un marco de universalidad sistemáticamente conectado con los fundamentos ontológicos aportados, entre otros, por Spinoza. Se trata de una remisión reflexiva de la ensayística política latinoamericana hacia un plano de universalidad que le confiere su inherente validez conceptual. En fin, que es un nexo sistemático entre ensayismo latinoamericano y filosofía universal. La postulación práctica del saber latinoamericano tal como se halla en los escritos de Martí, por ejemplo, “nos conmina a cumplir con la condición primera de todo saber y de toda moral, lo que hemos denominado *a-priori* antropológico, nuestra versión de aquella necesidad que es a la vez impulso (*conatus*) de ‘perseverar en el ser’, que puede leerse en la *Ética* de Spinoza (III parte, Proposiciones VI y VII)” (Ibid., 159).

Esta original articulación de fuentes universales y locales, capaz de conectar esos cosmovisiones tan distantes entre sí que son las ideas –y las vidas– de José Martí y Baruch Spinoza,

obra en la construcción filosófica de Arturo Roig como una conjunción de fuerzas semántico-conceptuales dirigida a repotenciar discursivamente su visión del humanismo practicista latinoamericano; cuyo alcance intelectual a la vez universalista y situado, si acaso no traspasa los límites de una consumada “filosofía de la liberación”, cuando menos la dota de una profundidad historiográfico-intelectual sobre el devenir del pensamiento latinoamericano que, en otras versiones de la misma, echamos sinceramente de menos.

A partir de la lectura de José Martí y de la ética que surge de su vida y sus escritos, se puede ver, insiste Roig, que “la ‘dignidad’ no aparece escindida de las *necesidades*, en cuanto que constituyen dos facetas que integran el *conatus* o impulso que nos mueve a mantenernos en nuestro ser”, y ello debido a que “la dignidad misma es una necesidad”, pues “nuestro *perseverar en el ser* quiere serlo como seres humanos” (Ibid., 115).

Asimismo, en “Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética”, aquél encuentro potente entre Martí y Spinoza destinado a torcer radicalmente a Kant, fundamenta la postulación ontológico-antropológica que da lugar precisamente a aquel tipo de moralidad que Roig denomina “emergente”, y que tiene como idea reguladora la *dignidad humana*. No debiera sorprendernos a esta altura que la justificación del impulso que rige al ideal regulativo de la “dignidad” sea, una vez más, remitido a la lectura de Spinoza. Incluso cuando Spinoza deba ser mediado, ahora, por Hegel. Roig en consecuencia precisa que “en el ser humano, en determinadas circunstancias, ese principio del que participa junto con todas las cosas o todos los entes, no sólo es cumplido en cuanto *en sí*, por lo mismo que se enriquece con el juego de otra relación, el *para sí*”. Por medio de esta célebre diada reflexiva se pone de manifiesto, según constata Roig, que “la constitución de la autoconciencia” implica “la transformación del universal principio conativo que funciona como un *a-priori* ontológico, en el *a-priori* antropológico” (Ibid., 115).

Carlos Astrada, en un folleto de 1933 titulado “Goethe y el panteísmo spinociano”, publicado originalmente por la Universidad Nacional del Litoral y recogido luego en sus

Ensayos filosóficos, había escrito que el “amor es la corona en su incesante actividad, la que a través de multiplicidad y aparente dispersión se recoge en grandiosa unidad; es remate y premio de su conato misterioso y creador” (Astrada, C. 1963 [1933], 94).

Las de Carlos Astrada son palabras que no desmerecen el impulso radical de la construcción filosófica del propio Arturo Roig, donde la *natura naturans* emergente de la realidad latinoamericana ha de fluir en forma de moralidad liberadora, movida por la pulsión de una coronación amorosa por nuestro ser y estar en el mundo. Sin esa pulsión de amor, y su radical donación de ímpetu vital, acaso ninguna empresa del conocimiento ni de la praxis latinoamericana podría invocarse “humanista”, o mostrar sencillamente un rostro humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Astrada, Carlos. 1933. Spinoza y su aporte a la metafísica. En *Trapalanda. Un colectivo porteño*. Buenos Aires: s/n.
- Astrada, Carlos. 1963 [1933]. Goethe y el panteísmo spinociano. En *Ensayos filosóficos*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 2009. *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva-UNAM.
- Dujovne, León. 1943. *Spinoza. Su vida-su época-su obra-su influencia. III La obra de Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Henríquez Ureña, Pedro. 1933. Las teorías sociales de Spinoza. En *Trapalanda. Un colectivo porteño*. Buenos Aires: s/n.
- Korn, Alejandro. 1949 [1922]. La libertad creadora. En *Obras completas*. Buenos Aires: Claridad.
- Miró Quesada, Francisco. 1976. Spinoza y la racionalidad de la praxis. En AA.VV., *Homenaje a Baruch Spinoza. Con motivo del tricentenario de su muerte*, 157-161. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires.
- Rojo, Roberto. 1976. La idea del hombre en Spinoza. En *Homenaje a Baruch Spinoza. Con motivo del tricentenario de su muerte*, 215-216. Buenos Aires: Museo Judío de Buenos Aires.
- Roig, Arturo. 1975. Función actual de la Filosofía en América Latina. En AA.VV., *La filosofía actual en América Latina*, 135-154. México: Grijalbo.
- Roig, Arturo Andrés. 1973. Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, 217-244. Buenos Aires: Bonum.
- Roig, Arturo Andrés. 2009 [1981]. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (edición corregida y aumentada). Buenos Aires: Una Ventana.
- Roig, Arturo Andrés. 2002. Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza. En *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
- Tatián, Diego. 2004. “El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina. En *Spinoza y el amor del mundo*. Buenos Aires: Altamira.