

Paula Ripamonti
FFyL – UNCuyo

“Teoría y crítica”: claves epistemológicas para un humanismo crítico

“Theory and Criticism”: Epistemological Keys to Reach Critical Humanism

Resumen

Proponemos analizar el alcance de las nociones roigeanas de “teoría y crítica” como categorías epistemológicas para un humanismo crítico latinoamericano desde una lectura alternativa de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, A. A. 1981). Indagamos de qué forma estas categorías involucran la legitimidad del discurso filosófico, decisiones en torno del problema del sujeto y de la verdad y modos de entender la historia. Mostramos cómo Roig opera una ruptura, en el marco de lo que él denomina una ampliación metodológica en el campo del quehacer filosófico, al imbricar conceptualizaciones epistemológicas con ejercicios reflexivos en los que el filósofo explora la experiencia vital, (re)construye sus propias fuentes y se abre a una dimensión axiológica. En el marco de este desarrollo, Roig revisa el “legado”, incorpora otras voces e interviene críticamente la estructura axiológica de los discursos y analiza sus formas de reconocimiento. Buscamos mostrar las herramientas teóricas y críticas que ofrece este libro en particular para discutir las condiciones y posibilidades del saber filosófico como saber práctico social, situado y liberador y los términos de los humanismos que supone o interpela.

Palabras clave: Teoría; Crítica; Epistemología; Humanismo; Filosofía.

Abstract

We propose to analyze the scope of Roig’s notions, “theory and criticism”, as epistemological categories to reach a critical humanism of Latin America, based on the book *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, A. A. 1981), as an alternative reading. We evaluate how these categories involve the legitimacy of philosophical discourse, and the decisions taken on the subject’s problem, the truth and the possible ways to understand history. We also show how Roig, in the framework of what he identifies as methodological amplification within the field of philosophy’s task, fixes a rupture when interweaving epistemological concepts with reflective exercises in which the art of philosophy explores the vital experience, builds and rebuilds its own sources and opens up to an axiological dimension. In this framework, Roig revises the “legacy”, adds other voices, handles critically the axiological structure of discourses and analyzes its ways of recognition. We aim to present the theoretical and critical tools of this book, especially to discuss the conditions and possibilities of the philosophical knowledge taken as practical, social, established and as liberator; and to discuss the terms of humanisms that the philosophical knowledge presents or interpellates.

Keywords: Theory; Criticism; Epistemology; Humanism; Philosophy.

Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano de Arturo Andrés Roig fue publicado por primera vez en 1981, dedicado a Mauricio López. En el contexto de la obra del filósofo mendocino, constituye un texto de referencia, frecuentemente citado, en gran parte debido a la relevancia de una categoría filosófica que con insistencia aparece en

la introducción y a lo largo de sus dieciséis capítulos: el denominado “*a priori* antropológico”. Por otra parte, el libro apareció en el marco de la emergencia de la filosofía de la liberación latinoamericana que, avanzada la década de los ’70, presentó grandes debates y diferentes formas de expresión e involucró múltiples posicionamientos acerca del necesario carácter histórico-político

y transformador del pensamiento filosófico en nuestro continente (Cerutti Guldberg, H. 2006; Demenchonok, E. 2005; Arpini, A. 2007). La filosofía de la liberación al reconsiderar la función y el sentido del filosofar, incluyó en la agenda colectiva de trabajo la revisión crítica de sus propios anclajes epistemológicos e históricos. Para Roig era urgente iniciar un proceso de denuncia de las totalidades ideológicas cerradas y de construcción crítica de un "saber de liberación", situado y abierto, lo cual exigía una "reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica* que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento" (Roig, A. 1973, 218). En esa tarea nos interesa inscribir nuestra lectura de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, en particular para analizar el alcance las nociones roigeanas de "teoría y crítica" como categorías epistemológicas para un humanismo crítico latinoamericano. Indagamos de qué forma estas categorías involucran la legitimidad del discurso filosófico, decisiones en torno del problema del sujeto y de la verdad y modos de entender la historia.

Buscamos mostrar cómo Roig opera una ruptura, en el marco de la mencionada ampliación metodológica, al imbricar conceptualizaciones epistemológicas con ejercicios reflexivos en los que el filosofar se introduce en la historicidad, explora la experiencia vital, (re)construye sus propias fuentes y se abre a una dimensión axiológica. Como señala Yamandú Acosta, más que una propuesta de ampliación estamos ante una "transformación" que es "epistemológica con consecuencias metodológicas" (Acosta, Y. 2013, 8). Roig revisa el "legado" histórico, incorpora otras voces, confronta el sistema de códigos sociales e interviene críticamente la estructura axiológica de los discursos, identificando las estribaciones de los procesos de producción, analizando sus formas de reconocimiento. Se descubren así herramientas teóricas y críticas para discutir las condiciones y posibilidades del saber filosófico como saber práctico social, situado y liberador y los términos del humanismo que este saber supone o interpela. Vale la aclaración que con la noción de "claves" con la que elegimos titular este artículo no pretendemos significar reglas o recetas, más bien posibles indicaciones derivadas de una particular *praxis* filosófica que

no pierde su carácter de *faciendum* en su propuesta metodológica. En esta línea organizamos nuestro artículo en dos apartados que tratarán los aportes epistemológicos de una "teoría y crítica" del pensamiento latinoamericano y los que realiza para un humanismo crítico, en la medida que la historia puede ser leída como proyecto de humanización.

"Teoría y crítica": claves epistemológicas

El sentido de la crítica como carácter del pensar filosófico es, al menos desde Kant, un ejercicio que nos enfrenta a los límites y posibilidades de la razón pero además, indica Roig, involucra al propio sujeto que conoce en su realidad humana e histórica. En esta línea, Hegel habría avanzado más allá de Kant al reconocer que el comienzo histórico de la filosofía requiere la constitución de un sujeto que se reconozca en lo universal pero en la forma concreta de un pueblo y en un contexto de libertad. El resultado es cierta normatividad práctica que surge de forma inherente al quehacer reflexivo, que lo reclama como "saber de vida" y resiste su supuesto carácter meramente contemplativo ajeno a los sujetos concretos y plurales que lo realizan, a su finitud, a su condición de sujetos históricos.

Así las normas o pautas propias de cualquier discurso filosófico que se pretenda alcanzar incluyen tomar decisiones metodológicas (o de recorrido) comprometidas con los objetivos (que se persigan) y exigen a los sujetos un acto inicial, un *a priori*, una toma de posición consistente en ponerse a sí mismos como valiosos y considerar su propia historia como valiosa, afirmación de carácter antropológico que involucra el reconocimiento de los otros como sujetos. Ese acto es el de un sujeto concreto, cuyo posicionamiento no es noético (como el *ego cogito* de Descartes, el sujeto trascendental de Kant, el sujeto absoluto de Hegel o la conciencia de Husserl) sino axiológico, anclado en la trama vital cotidiana y en la conflictividad de su presente histórico. "Lo axiológico se muestra por tanto con prioridad respecto de lo gnoseológico en cuanto lo posibilita" (Roig, A. 1981, 77). Esta exigencia para cualquier "teoría y crítica" que se pretenda comenzar, es denominada por Roig "*a priori* antropológico" e implica otra comprensión de la "*sujetividad* cuya categoría básica es la temporalidad en

cuanto historicidad" (Roig, A. 1981, 12), raíz de toda posible conciencia histórica (Ibid., 76 y ss). Esto significa que es el ejercicio valorativo de un sujeto empírico, es decir, configurado por determinadas experiencias de sí mismo en una ya existente trama histórica diversa (historicidad), y que desde allí se posiciona y juzga, organiza la experiencia y la memoria, recrea sus propios códigos de comprensión del mundo, se hace y se gesta. En este sentido, nunca se resuelve en una subjetividad fundante u originaria, esa que encontramos, por ejemplo, en las modernas filosofías de la conciencia, movilizando un decurso teleológico de la historia.

La "teoría y crítica" del pensamiento latinoamericano se centra entonces sobre una noción de sujeto diferente, que afecta, condiciona y amplía el ejercicio del pensar filosófico. Desde Kant y Hegel, la filosofía poseía un comienzo específico desde el que se iniciaba su historia como historia de la razón (aquella que, liberada de mitos e ideologías, conoce/ conceptualiza sin mediaciones lo real), y que era obra de autoposición de un sujeto escindido (en una relación jerárquica de razón-cuerpo o espíritu-materia) y en ocasiones, reducido, en términos absolutos, al componente espiritual. La posición de Roig, desde una resignificación de textos de Alberdi y Martí, consiste en reinscribir las posibilidades de la reflexión filosófica en el contexto de los condicionamientos históricos de un sujeto capaz de experiencias, desde las cuales vive, persevera, se expresa, se interroga, se valora, lucha, busca resolver sus problemas, explica la realidad de diverso modo. Es un sujeto indivisible que posee un carácter plural y colectivo, es por esto, siempre, un *nosotros*. El carácter deíctico subraya además que la fuerza se encuentra en el contenido referencial material, construido históricamente e inserto en un enrejado axiológico. Así, el acto de reconocimiento postulado como *a priori* de todo quehacer teórico y crítico, surge en una trama histórica de experiencias elaboradas recibidas socialmente, y por esto, desde esta perspectiva, se configura como un *a posteriori*. Esa experiencia, entonces, es histórica, se encuentra "justificada de modo permanente desde nuestra propia inserción en un contexto social" y *a priori*, en la medida que "se integra para nosotros como supuesto de nuestro discurso" (Roig, A. A. 1981, 19).

La historicidad refiere la experiencia social en relación con un sistema de contradicciones objetivas y régimen de valoraciones en la que se encuentran insertos los sujetos y en/desde la que se mueve cada práctica filosófica y por esto exige el planteo de su legitimidad. En tanto sujeto, siempre es un sujeto de discurso, es decir, "en acto de comunicación con otro" (Roig, A. A. 1981, 16). A través de los discursos, las formas de reconocimiento de sí y de los otros como sujetos revisten diversos modos de realización y de comprensión de su historicidad. Pierde sentido la discusión en torno del comienzo del pensar filosófico y adquiere entidad la categoría de "comienzos" y "recomienzos" de un pensar abierto porque nunca alcanzará la identificación con su objeto, simplemente, porque ese objeto es un otro, exterior a él, en constante configuración. En muchos de ellos, la diversidad *a priori* reconocida desde la pluralidad en la que se inscribe el sujeto filosofante y desde su facticidad histórica, puede ser encubierta, negada, silenciada. Esto es posible porque estamos siendo, siempre abiertos e insertos en un mundo variado y: "En la 'ventana' [en referencia crítica a Leibniz] desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, no estamos solos. No es un 'yo' el que mira, sino un "nosotros", y no es un 'todos los hombres', los que miran con nosotros, sino 'algunos', los de nuestra diversidad y parcialidad. La cerrazón de la mónada no es ontológica, sino ideológica y su apertura consiste en la toma de conciencia, por obra de nuestra inserción en el proceso social e histórico, de la parcialidad de todo mirar" (Roig, A. 1981, 21).

Entonces, nuestros discursos pueden estar organizados sobre sistemas axiológicos cuyos horizontes de comprensión no reconocen la propia empiricidad y su diversa parcialidad socio-histórica. En estos casos, es posible advertir formas de alienación, derivadas de la universalización de una determinada experiencia ajena la que resulta hipostasiada como única y definitiva o de una relativización tal del propio mundo axiológico que copta sus posibilidades de recreación permanente como *a priori* y bloquea toda pretensión de universalidad abierta (Ibid., 275). También es posible encontrar prácticas discursivas que se apoyan en escisiones o identificaciones entre bienes y valores. En el primer caso los valores son considerados absolutos y los bienes relativos

y en el segundo, el carácter absoluto se aplica a ambos. El planteo teórico y crítico muestra la diferenciación y los enclaves a través de los cuales ciertos discursos se vuelven autónomos, autosuficientes y deshistorizan, desde una particular reducción, todas las formas culturales como "cultura espiritual". Por esto no se ha partido siempre de una misma diversidad ni se la ha comprendido, asumido o subsumido del mismo modo en una idea o proyecto de unidad. Los horizontes de comprensión han sido distintos, así como los sujetos y las circunstancias (que los rodean pero que además ellos también producen como modos históricos de vivir). Roig refiere la importancia de explorar e identificar "discursos contrarios", aquellos que operan un proceso de "destrucción" de lo discursivo, por obra de la facticidad social y de "desestructuración" de códigos, y que pueden aparecer aludidos o eludidos en el mismo discurso al cual se opone o abarcar otras expresiones o formas discursivas no necesariamente textuales (Ibid., 42-43).

El "nosotros" tiene siempre su historia y su sentido, con lo que excede el mero señalamiento deíctico, más bien lo realiza (lo configura, legitima, de-construye) en la mediación entre "mundo objetivo" y subjetividad y lo expresa de diverso modo, en cada forma de ejercer el *a priori* antropológico y que nuestra práctica teórica y crítica puede mostrar y denunciar. Se vuelve necesaria no tanto una historia de los discursos sino de "las condiciones de producción de los mismos y a partir de lo cual aquella historia sería posible. No es difícil ver que el ejercicio de 'ponernos

como valiosos' supone un horizonte de comprensión desde el cual, con diverso signo, se elabora el nivel discursivo, que tiene como eje aquel ponernos, que... nos da el sentido del 'nosotros' y de lo 'nuestro' en cada caso" (Ibid., 41). No hay conceptos puros, como acusa en su crítica Carlos Vaz Ferreira (Ibid., 121), en todo caso, representaciones a través de las cuales pretendemos leer la dialéctica de los procesos históricos, nuestra propia facticidad.

En este momento podemos significar un primer sentido del "y" entre teoría y crítica en la propuesta roigiana: el de 'reciprocidad'. La teoría es una práctica o tarea conjunta, cuyas pautas de ejercicio (o crítica) son constitutivas y la determinan: "Lo crítico exige necesariamente lo normativo, como cosa interna de la filosofía", "si una de las pautas nos conmina a partir de nosotros mismos como valiosos, esa autovaloración determina la producción y la conforma orgánicamente" (Roig, A. 1981, 10 y 13, respectivamente). En términos epistemológicos, esta reciprocidad señala que teoría y crítica disputan y fundan un particular modo de legitimación del discurso filosófico, pero en el que ambas no se subsumen ni se armonizan, por el contrario se tensan, se desajustan, se friccionan. En una interesante cercanía con la *Teoría crítica* de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, M. 1998), Roig constela un punto de partida anclado en la historicidad (o *praxis* social), un sujeto social de (auto)reconocimiento y un discurso filosófico legitimado por la crítica y su potencial liberador del orden social dado e injusto¹.

1 Recordemos que Horkheimer diferenció entre "Teoría crítica" y "Teoría tradicional". Desde el punto de vista tradicional (moderno), la teoría es acumulación del saber en forma tal que se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible, en este sentido, procede de forma deductiva, y su meta final es la constitución de un sistema universal que abarque todos los objetos. La opción por una "Teoría crítica" implica incluir los procesos intelectuales dentro de la *praxis* social, reconociendo que los hechos percibidos están constituidos socialmente no sólo por su carácter histórico específico sino por el del sujeto que percibe. Los hechos no son agregados exteriores a las teorías ni las metodologías están ajenas a los procesos de producción material de la época. Habría un comportamiento crítico dialéctico que tiene como objeto la sociedad y desde el cual los sujetos se posicionan de otro modo. El saber crítico hace consciente las contradicciones sociales y concibe la posibilidad de que la totalidad de actividades aisladas pueda estar subordinada a decisiones planificadas. Por ello las contradicciones atraviesan todos los conceptos del pensamiento crítico. La realidad social no aparece como un marco exterior condicionante ni como una categoría supra-histórica o eterna, tampoco el sujeto es concebido como un yo autónomo o individualidad elevada a causa última del mundo, ni siquiera como el lugar de un saber absoluto. El sujeto es para el pensamiento crítico, un "individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza" (Horkheimer, M. 1998, 243). La teoría crítica desarrolla un proceso de

La reciprocidad señala también un ejercicio de la sospecha en la medida que éste impulsa la crítica, que define al filosofar como tarea teórica pero ya no como mera tarea teórica sino socio-histórica. Para Roig la filosofía es función de la vida porque muestra los caracteres de las relaciones humanas, en particular, el de la conflictividad propia de su hacerse/gestarse y lo hace como lenguaje, como representación, como mediación. La tarea crítica del filosofar emerge de un contexto socio-histórico de crisis o de pérdida de sentido, que es objeto de una sospecha que la impulsa a tomar posición y recomenzar, que la mueve a un determinado modo de actuar o de practicar el *a priori* antropológico. El ejercicio teórico en sus diferentes formas discursivas corresponde al plano de la significación (construcción de conceptos, por ejemplo) y puede, o no, ignorar u ocultar su horizonte de sentido, ese sistema de relaciones sociales del cual emergió y tomó impulso la crítica que lo nutre. En este sentido, la fuente de sentido aparece traducida, desdoblada, sustituida, emplazada en diferentes formas de lo simbólico y hace que el componente ideológico no sea ajeno a la producción teórica y crítica (Roig, A. 1984, 101). Con otras palabras, no hay una "realidad desnuda" ("hechos" económicos, sociales, políticos) que los discursos ("teorías o doctrinas") reflejan de modo más o menos aproximado a ella. Hay mediaciones que lejos de invalidar todo discurso: *expresan el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad, *expresan limitaciones y posibilidades prácticas, epistemológicas, valorativas, críticas, interpretativas, de significación, de representación,..., *interpelan la preocupación por el objeto bajo los rasgos de un saber neutro, descriptivo, explicativo, positivo, que se funda en una racionalidad indiscutida, *jaquean la pretensión de dotar de carácter absoluto y a-histórico nuestra relación con el mundo, *nos orientan a leer en/a través de/más allá de ellos, sin ingenuidades, las luchas, las contradicciones, los conflictos, los posicionamientos, los enrejados axiológicos, los procesos de nuestra propia facticidad.

De aquí que la relación "teoría y crítica" no

debamos comprenderla como concordancia o *adecuatio* para alcanzar una verdad ni como correlación de fuerzas para agenciar alguna especie de síntesis superadora que deriva en un discurso autónomo y cerrado sobre sí mismo. Tampoco como una circularidad impotente fundada en un sentido ontológico originario que debe decodificar e integrarse en una suerte de conceptualización hegeliana. Por el contrario, se trata de construcción discursiva inserta efectivamente en el mundo, en su propio tiempo concebido como circunstancia y que posee el desafío de objetivar y asumir ese mundo que comprende condicionamientos históricos propios que puede a la vez señalar, visibilizar, desenmascarar, problematizar, poner en cuestión.

Planteamos así otro sentido del "y" entre "teoría y crítica" y es el que en los términos de una relación 'intersticial', los convoca en las formas de un saber conjetural que reconoce la presencia activa de lo subjetivo y se configura como "filosofar matutino o auroral". Esto inscribe la práctica teórica y crítica en un modo diferente de concebir la historia y la verdad. Por una parte, es necesario revertir el planteo hegeliano acerca de que la filosofía requiere un pueblo libre. Es desde nuestra circunstancia que nos posicionamos y reclamamos un filosofar auténtico, es decir, aquél que asumiendo la facticidad socio-histórica, nos permita el ejercicio de la libertad (liberación) y resolver nuestros problemas e injusticias. Se recupera la participación creadora y transformadora del sujeto en un quehacer filosófico que no es ejercido "como una función justificadora de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro", abierto a "la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas" (Roig, A. 1981, 15). La subjetividad inserta en la trama histórica condiciona lo teórico desde su propia productividad y lo pauta. "El modo o grado de universalidad que surge de la afirmación de la subjetividad, condiciona todo otro modo posible de universalidad y de objetividad" porque será siempre "relativo a ese sujeto concreto", que es un nosotros empírico (Ibid., 78).

acción recíproca en el cual la conciencia, en el sentido de Marx, despliega sus fuerzas liberadoras y propulsoras. La tensión del teórico y la clase a la que se refiere su pensar, se expresa con fuerza porque la liberación implica diferenciación, es decir, formas sociales nuevas. Su única base firme y común es el interés por la posibilidad real de la supresión de la injusticia social. Por ello es una teoría no tanto afirmativa cuanto crítica-transformadora.

De este modo, el reconocimiento del otro en el ejercicio del *a priori* antropológico, pauta la necesidad de reconocer la historicidad de todo hombre, que no es otro que el reconocimiento de las experiencias, de la voz y la palabra del otro. La negación de la historicidad del otro, sin embargo, ha encontrado diferentes formas y manifestaciones de desconocimiento, de encubrimiento, de silenciamiento. Es posible rastrear en el desarrollo teórico de la historia como campo disciplinar específico cómo aquellos que poseen la voz (porque se la han dado a sí mismos), por ejemplo, los historiadores, predefinen cuáles pueblos o grupos poseen "conciencia histórica" o palabra propia y cuáles no. Esto en consonancia con concepciones de la historia de las filosofías de la conciencia que también predefinen a los sujetos activos (y los excluidos) de la marcha de la historia, y convierten el devenir histórico en una ontología evolutiva, es decir, en una expresión de una mismidad, subjetividad abstracta, fundante y ahistórica que se realiza a través de momentos de síntesis conceptual desde los que integra la totalidad de lo sido (y lo que será) de modo necesario². Esta integración entre pasado y futuro bloquea a través de una dialéctica discursiva, lo imprevisto del futuro, las posibilidades alternas de los sujetos de resolver las contradicciones reales, injustas y crueles.

Por esto, por otra parte, el espacio intersticial entre "teoría y crítica" filtra para ellas una ruptura con las filosofías de la historia y desarrollos teóricos que niegan la historicidad, inquiera un cambio en nuestra actitud frente al devenir histórico: "estar abiertos al futuro como alteridad", reconocer nuestro pasado y batallararlo desde un futuro posible, como legítimamente *in-sometido* a él, lo cual significa una filosofía "que se ocupe precisamente, también, de lo que será, con toda la carga de la contingencia histórica" (Ibid., 131). Es importante señalar que no se trata de introducir el futuro en el sentido positivista del término, es decir como predicción, ni tampoco con algún fin redentor o profético sino con un pleno sentido histórico. Con este último,

Roig se refiere al futuro como tarea o proyecto colectivo de un sujeto histórico, surgido de su empiricidad y del reconocimiento de la alteridad dentro del proceso histórico. Este sujeto tiene clara conciencia que su proyecto configura una utopía, un "no-lugar" que puede tener "lugar" en la historia humana, básicamente porque comprende su capacidad de "hacer historia" y de "dar sentido a la historia", a través de/más allá de los condicionamientos. "Teoría y crítica" suponen "un rescate del saber de conjetura y dentro de él, de la utopía como función crítico reguladora" desde por supuesto, el inicial acto de posicionamiento axiológico de sí mismo y desde la comprensión de la universal historicidad de todo hombre en nuestro presente (Ibid., 133). Desde esta perspectiva, la historia humana no puede ser sino irrupción, emergencia, particularidad, sistema complejo de alteridades y la verdad, se pondrá en juego en cada acto de comunicación desde un sincero ejercicio teórico y crítico acerca de nuestra historia, desde un saber conjetural, practicado desde nuestra circunstancia e historicidad.

Con *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* Roig interroga la racionalidad vigente y fisura totalidades objetivas, diferencia formas del saber e interpreta, reintroduce las condiciones materiales de la praxis teórica como su genealógico fondo axiológico, reconoce su contingencia histórica, revisa de forma crítica sus criterios de legitimación y habilita una lectura de los modos colectivos de proyección y de los ejercicios de una función utópica. Si con reciprocidad buscamos pensar la práctica teórica y crítica desde los puntos de contacto entre ambas, en términos de su articulación y fricción, en un saber que expresa las contradicciones históricas y su potencial transformador (como un filósofo de diagnóstico y denuncia), con la idea de una relación que produce un espacio intersticial, nos interesamos en reparar en aquello que esta práctica filtra, abre, hiende: la incorporación del futuro al saber filosófico (un filosofar como proyecto y compromiso)³. En ambos casos, "teoría y

2 En este sentido, las consideraciones de Hegel respecto de América como "país del porvenir", sin pasado histórico ni presente con potencia propia de impulso, es un ejemplo. La construcción decimonónica de las categorías de "civilización" y "barbarie", el derrotero intelectual de las filosofías de la conciencia y las ontologías en el siglo XX latinoamericano, también.

3 Cfr. También Roig, A. 1994.

crítica" requiere el "reconocimiento de la universal historicidad de todo hombre, afirmación sin la cual el 'ponernos como valiosos' no alcanza a constituirse en norma o pauta, en el sentido cabal filosófico de la misma" (Ibid., 170).

"Teoría y crítica" para un humanismo crítico

El ejercicio del *a priori* antropológico quedaría sin justificación, dice Roig, si no viéramos la relación necesaria entre la afirmación legítima de un "nosotros" y lo que se ha de entender por humanismo, –pues hay "humanismos y humanismos" (Ibid., 125)–; se trata de una tarea a realizar, con aciertos y también errores porque "América Latina sólo se justifica en cuanto inicie desde sí misma un proceso de humanización que sea conciente de las limitaciones de los anteriores procesos similares... volviendo a todos aquellos legados que ha recibido, como asimismo a todos los que habrá de recibir, asumidos desde el sujeto latinoamericano concreto" (Ibid., 136).

En esta línea, la puesta en práctica de una "teoría y crítica" implica habérselas con el "legado", aquello que viene impuesto, como herencia cultural y discutir algunas imposturas, como su reducción a una "cultura espiritual" de valor atemporal, la ontologización de esa cultura desnuda de toda *praxis* social, por ciertas prácticas de la memoria y el olvido y la consecuente jerarquización de los bienes en la que prevalecen los que manan de un mítico continente cultural. Porque no se trata de renunciar al "legado", el que como "mundo de bienes" pertenece a un sistema de relaciones humanas concretas que han sido encubiertas u olvidadas en pos de su universalización. El "legado" adquiere su relevancia en la medida en que es asumido por un sujeto histórico que ejerce su autoafirmación, organiza su discurso desde su situación concreta histórica, se posiciona axiológicamente, apropiándose críticamente de las formas culturales y operando una transmutación de valores, "sobre la base de un permanente cuestionamiento del modo como se invoca el 'nosotros' para que sea realmente potente y renovador y sea un 'nosotros' incorporado en el largo y doloroso proceso de humanización" (Roig, A. 1981, 75).

Roig nos muestra (y transita) un camino posible de análisis crítico con los documentos de

nuestra historia (de los surgidos desde adentro pero también externos a los contextos institucionales académicos) y lo hace inscribiendo los discursos en la estructura axiológica en la que se recortan como voz propia pero también en aquella que a su vez constituyen. Esto requiere explicitar y desmontar las valoraciones y los andamiajes ideológicos desde los que se posiciona/se produce el sujeto de discurso y se interpreta la historicidad de todo hombre.

Metodológicamente, Arturo Roig advierte la importancia de atender a la dialéctica discursiva de los discursos histórico-filosóficos desde una teoría de la comunicación que nos abra las posibilidades de mostrar cómo se organizan sus mensajes y de qué modo operan los universales ideológicos. Dos funciones ideológicas señala, con originalidad, nuestro autor y que no aparecen en el marco del esquema tradicional de la comunicación identificada por la lingüística del siglo XX, como una interlocución lineal: emisor-mensaje/código/referente-receptor, con protagonismo casi exclusivo del primero. Una es la función de apoyo y la otra, la de deshistorización. A través de la primera, un discurso, se justifica apelando a garantes que funcionan como su fundamento sustantivo, absoluto, incondicionado (por ejemplo, "Naturaleza", "Dios", "Espíritu absoluto", "Humanidad", "Civilización", etc.) y se sobredetermina en su carácter deíctico, la voz se legitima como portavoz de un sujeto universal. Con la segunda, derivada de la primera, se consolida un proceso de nihilización (de vaciamiento histórico): se excluyen ciertos sujetos (que son por esto a la vez eludidos/aludidos en el mensaje), se encubre la contingencia histórica (y la tarea predialéctica de selección y recorte de datos) y se bloquea cualquier novedad, irrupción, cambio, transformación en el sentido de alteridad. De acuerdo con la puesta en juego de estas funciones ideológicas que estructuran la circularidad del mensaje, un discurso podrá ser caracterizado como opresor o liberador (también "discurso contrario" si se presenta desde la crítica a un discurso vigente y justificador). "La estructura típica del discurso opresor... juega fundamentalmente sobre la base de un doble vaciamiento de historicidad que alcanza su máxima fuerza en la relación de Europa con el mundo colonial" (Ibid., 183): por negación del sujeto colonial, por ser "pura naturaleza" y por negación

del sujeto conquistador, por ser portavoz de una "naturaleza absoluta". La posibilidad de irrumpir en la circularidad de un discurso opresor no se resuelve meramente en una historiografía ni en una nueva filosofía de la historia como mero ejercicio subjetivo, desde el que las contradicciones sociales pueden aparecer expresadas o silenciadas, acentuadas o diluidas en movimientos contingentes o necesarios. En este punto, la práctica o el ejercicio de una "teoría y crítica" del pensamiento es la que permite visibilizar la "ilusión de objetividad", esa pretensión de que los discursos son expresión omnicompreensiva de una dialéctica real, cuestionando la legitimidad de la afirmación del nosotros que opera en ellos y confirmando los criterios selectivos (la construcción subjetiva de la objetividad), por una parte, y por otra, fundamentalmente, habilitando la apertura a la *praxis* social, a los ejercicios de poder, a las contradicciones del proceso histórico. Por esto en Roig, el *a priori* antropológico es un acto concreto, una *praxis* abierta, inserta en la trama socio-histórica tanto como el punto de partida de cualquier discurso "acompañado del suficiente grado de actitud crítica" que debe interrogar si el "ponerse para sí" es siempre legítimo. Es un *a priori* histórico, tiene su raíz en la conciencia histórica lo cual significa que ésta "se mueve sobre y desde una experiencia social, dada en relación... con un sistema de contradicciones objetivas" y desde aquí se constituye en un proyecto de vida (Ibid., 198). De lo contrario, estaríamos ante una abstracción deshumanizadora y una crítica impotente como respuesta a los problemas humanos concretos.

Con Bartolomé de Las Casas se inicia para Roig la historia del humanismo en América. En los límites de un discurso evangelizador y paternalista justificador de la relación de dominación (padre-hijo), los otros, los indígenas son incluidos en una universalidad: la de aquéllos que están en condiciones de recibir el mensaje cristiano. En este sentido son iguales a sus conquistadores y reclama para ellos la libertad y la posesión de bienes como derechos naturales. En otro sentido, el de su denuncia, Bartolomé opera una inversión y deshumaniza al conquistador (lo des-iguala respecto del indígena), es quien porta la palabra violenta, empuña el arma que mata y posee una verdadera idolatría, la que desea la riqueza expropiada. Al padre Las Casas le suce-

derán diferentes discursos y le cabe a la tarea teórica y crítica, identificar las formas en que se produce la autoafirmación de la subjetividad, se justifican o denuncian las relaciones de dominación y se acentúan o discuten los dualismos óntico-ontológicos.

Importa entonces la particular comprensión de la vida humana y los diversos modos de afirmación y de configuración de la conciencia histórica latinoamericana, como *natura naturans* (como hacerse y gestarse) y no como *natura naturata* (como esencia fija, predeterminada). Recordemos que "el filosofar es una función de la vida" y ella "no es algo dado, sino algo por hacerse, por parte de quien la va viviendo" (Ibid., 13). Importan así las posibilidades de pensar desde los términos de un humanismo que no puede ser sino crítico y habérselas con la cuestión de la afirmación de la subjetividad, del reconocimiento de la historicidad de todo hombre, de los posicionamientos en torno del ente y el ser, el ser y el tener (y las jerarquías ontológicas), la emergencia y la alteridad y su correlación con la *praxis* social mediada y organizada desde los saberes.

Con la mirada en los recomienzos de la filosofía americana en textos que no presentan necesariamente los caracteres formales del discurso filosófico, Roig revisa la problemática del humanismo y desarrolla un humanismo crítico. Esto requiere tener en cuenta la empiricidad del propio sujeto que se reconoce como tal (como ser social, como "hombre exterior"), y que, como consecuencia epistemológica, produce un filosofar abierto o incompleto, en la medida que intenta resolver los problemas que interesan por el momento, a su pueblo, a su lugar (Ibid., 306 y ss). Un humanismo crítico problematiza y se mueve en diferentes registros, no queda sedentario en categorías (conceptuales, temporales, antropológicas,...) sino que las interroga y las rehace, en tal sentido, es un saber en movimiento. Las circunstancias y los problemas del presente histórico configuran la puerta de ingreso y el horizonte de cualquier ejercicio de "teoría y crítica", sediento de universalidad en el sentido alberdiano, es decir, un saber que se organiza integrando los sujetos en su diversidad e historicidad. "La conversión de la conciencia histórica en una toma o posesión de ella, el eventual grado de plenitud que pueda alcanzar, depende

de aquella crítica, que es individual y no lo es, que es subjetiva y al mismo tiempo depende de factores que nos impulsan o no hacia actitudes abiertas", con una "clara percepción de la ambigüedad de este saber" y "de las herramientas metodológicas que organicemos en relación con su naturaleza" (Ibid., 208).

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Yamandú. 2013. Prólogo. En Rubine-lli, María Luisa (Compiladora). 2013. *Nosotros, los latinoamericanos. Identidad y diversidad*, San Salvador de Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.

Arpini, Adriana. 2007. El surgimiento de la filosofía de la liberación en las páginas de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Primeros posicionamientos. En: Jaliff de Bertranou, Clara (Editora). 2007. *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Cuadernos de Cuyo. Mendoza: Qellqaspa.

Cerutti Guldberg, Horacio. 2006. *Filosofía de la liberación Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Demenchonok, Eduardo. 2005. Filosofía de la liberación- Filosofía universal. En Salas Astrain, Ricardo (Coordinador). 2005. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. II, 531-550. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

II, 389-397, Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

Demenchonok, Eduardo. 1998. Teoría tradicional y teoría crítica. En Horkheimer, Max. 1998. *Teoría crítica*. Traducción de Edgardo Albi- zu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu.

Roig, Arturo. 1973. Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En AAVV. 1973. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: BONUM.

Roig, Arturo. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica. Existe edición digital a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia, enero 2004, para Proyecto Ensayo Hispánico, en www.ensayistas.org

Roig, Arturo. 1984. De la 'exétasis' platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles. En Roig, Arturo. 1993. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, Arturo. 1994. *El pensamiento latinoamericano y su aventura I*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Roig, Arturo. 2005. Historia de las ideas. En Salas Astrain, Ricardo (Coordinador). 2005. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. II., 531-550. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.