



Arturo Andrés Roig y el pensamiento decolonial

Arturo Andrés Roig and Decolonizing Thought

Carlos PÉREZ ZAVALA

ICALA-UNRC, Río Cuarto, Córdoba, Argentina.

RESUMEN

El trabajo analiza los aportes que Roig realiza al pensamiento decolonial, a partir de la consideración de tres cuestiones: 1) La “ampliación metodológica” y la consiguiente recuperación de textos propios de la tradición americana que representan una crítica frontal a la filosofía occidental moderna, como la narración sobre el origen del hombre del Popol Vuh y la “inversión” de la filosofía de la historia hegemónica que realiza León Pinelo en el siglo XVII. 2) La asunción por parte de Roig de algunos postulados críticos procedentes de la propuesta de una revisión de los supuestos de la Filosofía latinoamericana a partir de un giro intercultural (Fornet Betancourt). Y 3) La posición crítica de Roig frente al pensamiento posmoderno, que culmina en la exigencia de producir un “rearme categorial”.

Palabras clave: Pensamiento decolonial, ampliación metodológica, interculturalidad, “rearme categorial”.

ABSTRACT

This paper analyzes the contributions Roig made to decolonizing thought, considering three matters: 1) “methodological broadening” and the consequent recovery of texts belonging to the Latin American tradition that represent a frontal critique of modern western philosophy, such as the narration about the origin of man in the *Popol Vuh* and the “inversion” of the philosophy of hegemonic history carried out by Leon Pinelo in the 17th century. 2) Roig’s assumption of some critical postulates proceeding from the proposal to revise the suppositions of Latin American philosophy based on the intercultural viewpoint (Fornet Betancourt). 3) Roig’s critical posture in the face of postmodern ideas, culminating in the exigency of producing a “reconstruction of categories.”

Keywords: Decolonizing thought, methodological widening, interculturality, “reconstruction of categories”.

1. MITOS, EPISTEME, HISTORIA MUNDIAL

Para comenzar, recordaremos algunos trabajos anteriores de Arturo Roig, que constituyen, a nuestro criterio, adelantos en la obra de socavar la seguridad de la cosmovisión europeocéntrica.

1.1. Un mito europeo y un mito americano

Para Hegel (*Fenomenología del Espíritu*), en el esclavo impera una “apetencia del tener”, se encuentra movido por los “bajos apetitos” y los “intereses materiales”. En cambio la lengua del amo no se moverá para clamar por el pan de cada día, sino para hablar del espíritu. Se disocian el tener y el ser, el cuerpo y el alma.

Lo auténtico radica en instalarse en el “orden del ser”, de lo ontológico; lo inauténtico, en el orden del tener, de lo óntico, de las cosas¹. La oposición entre lo óntico y lo ontológico se funda en la posibilidad, que el alma tendría, de contener el ser.

Para iluminar el problema, trae el autor dos textos, uno europeo, reincorporado como *preontológico* dentro del pensar de Heidegger, y otro, bajo la forma de mito, contraparte de aquel, y que pertenece a la tradición de nuestra América. Se trata de dos mitos de origen, y en ellos se pone de manifiesto la problemática de la historicidad². Expresan, en su mundo de símbolos, la experiencia originaria del hombre en su hacerse y su gestarse.

En primer lugar recuerda la fábula de Cura, incorporada por Heidegger en *El ser y el tiempo*. En segundo lugar, rescata la narración del origen del hombre que se encuentra en el *Popol Vuh*, libro sagrado del pueblo Quiché.

Heidegger ha incorporado su mito, como antecedente de lo que entiende como pensamiento propiamente filosófico, siempre dentro de la tradición de la dualidad alma-cuerpo, que caracteriza a la metafísica occidental. El rescate del *Popol Vuh* se muestra en conexión con el *a priori antropológico*, y se legitima al colocarse más allá de las formas del discurso opreso³.

En la fábula de Cura, la creación del hombre es el resultado de un proceso, que podríamos llamar *analítico*. Lo primero que se hace es modelar su cuerpo con el barro extraído de un río, y a esa materia se *agrega*, luego, un sopro vivificante. “El fin del hombre queda preestablecido, a partir de ese momento, como una disgregación y un regreso al reino supremo del espíritu”⁴. Se ha establecido así, desde un punto de vista axiológico, una diferencia fundamental entre cuerpo y espíritu. El alma es, entonces, “un préstamo del ser”, al cual habrá de reintegrarse, el alma espeja en el ser. Por eso las formas “representativas” de conocimiento son descartadas. La “Cura” es un esfuerzo angustioso del hombre para salirse de la dualidad originaria. “El hombre está hecho, es *natura naturata*, su hacerse se resuelve en un desprendimiento de sí mismo, de su propio barro originario, en una espera de la muerte, como liberación de la cárcel del alma”⁵.

A diferencia de lo que ocurre en la fábula de Cura, en que el hombre es el resultado de un proceso analítico, el método que se sigue para su creación, según el *Popol Vuh*, es de naturaleza *sintética*.

1 ROIG, A (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. F. C. E., México, p. 202.

2 ROIG, A (1981). *Op. cit.*, 203.

3 *Ibid.*, 204.

4 *Ibidem*.

5 *Ibid.*, p. 205.

No se busca una materia pasiva, ajena a lo humano, como el sustrato sobre el cual algo se construye, sino una materia entendida como el principio de la totalidad del ser humano. Los dioses hicieron al hombre íntegramente desde una "pasta de maíz" (*echá*). Primero "intentaron hacerlo de barro, pero no resultó. De tierra, de lodo, hicieron la carne. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener".

Atentos a este texto, observamos que la materia que se requiere para la creación del hombre, no es una materia pasiva, necesitante de un soplo vivificador previo, sino una materia dotada de una potencia de vida suficiente y propia. Ocurre que los dioses descubren esa sustancia con impulso propio (el maíz), sustancia que se identifica con el mismo alimento que el hombre prepara para su sustento. El hombre surge, así, como creándose a sí mismo, es una *natura naturans*, que se gesta. El dualismo alma-cuerpo queda totalmente descartado. "El hacerse y gestarse resulta radicado, no en la espera de la muerte, sino en el trabajo, del cual surge el 'alimento' que hace del hombre, hombre en su plenitud. Su ser depende de la creación de la cultura mediante el trabajo, simbolizados en la producción del alimento, como asimismo de la posibilidad de tenencia y goce de los bienes que la integran"⁶.

1.2. La ampliación metodológica

Roig llega a una comprensión muy particular de la filosofía misma, que es vista desde una *ampliación metodológica*. Esta ampliación, que para Yamandú Acosta constituye un giro epistémico, le permite a Roig escapar al "encierro académico". Está contenida en las *Recomendaciones*, de 1974, elaboradas por el mismo "Comité de historia de las ideas" que organizó la reunión de Puerto Rico en 1976. En la gestación de las *Recomendaciones* participa Roig junto a Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Guillermo Francovich, Roberto Fernández Retamar.

Si en un discurso filosófico o científico se da una "vivencia" o una "visión del mundo" enmascaradas, estamos en presencia de lo ideológico-encubridor. No es mala la ideología, que recorre todo pensar, sino su presencia larvada, "la ambigüedad de aquellas formas discursivas que pretenden... estar por encima de formas ocultantes del saber... El cambio profundo que se ha dado, dentro de la historia de las ideas... gira alrededor de la problemática de lo ideológico"⁷. Puestas estas condiciones, las *Recomendaciones* piden que se dé cabida a esa manifestación de ideas y sentires que son las vivencias, los filosofemas, las ideologías, las concepciones del mundo. Se advertirá que estas manifestaciones, que fueron desechadas como rezago por los racionalistas, son ahora recuperadas para la filosofía. Pero no sólo eso. Se descubre cuánto de ideología se agazapa en filósofos "puros", como Hegel. El sujeto moderno no es el Espíritu sino la burguesía europea. Las filosofías del concepto y de la conciencia dan vueltas sobre sí mismas, racionalidad y realidad no son convertibles, el sujeto, capaz del discurso que expresa la realidad, no es un "yo" sino un "nosotros".

Si la ideología se encuentra presente, tanto en el discurso cotidiano, como en el filosófico, y si además el contenido ideológico de cualquier tipo de discurso supone una afirmación o negación del hombre como sujeto de la historia, no cabe duda de que las ideologías forman parte, necesariamen-

6 *Ibidem*.

7 ROIG, A (1984). "La historia de las ideas cinco lustros después", *Revista de Historia de las ideas*. nº 1 y 2. Reedición facsimilar. Quito, XXXIII-XXXIV.

te, de una investigación filosófica y resultan ser un denominador común que funda la posibilidad epistemológica de aquella ampliación⁸.

Pero hay más, la *ampliación metodológica* ha permitido una profunda reformulación del quehacer filosófico-historiográfico, que ayuda a consolidar disciplinarmente nuestra Historia de las ideas.

El autor se encarga de aclarar los sentidos y alcances de la tarea emprendida: “En primer lugar, el de superar los límites exclusivamente nacionales, dentro de los que se ha venido haciendo la historia de las ideas y avanzar hacia panoramas de tipo regional continental... En segundo lugar, una ampliación más significativa, a la que nos llevaba un cambio en la noción de sujeto histórico del pensamiento filosófico, reducido a un estudio de un determinado grupo social, los intelectuales... En tercer lugar, la ampliación metodológica apuntó a enriquecer el análisis de las ideas mediante una comprensión, dentro de las cuales se dan. En cuarto lugar, y como consecuencia de todo lo anterior, aparecía la exigencia de una ampliación de los recursos documentales⁹.”

1.3. La conmoción de las categorías “oriente y occidente” y la inversión de la filosofía de la historia

Ya en su obra *Teoría y Crítica* (1981) nos propone Roig una *inversión* de la filosofía hegeliana de la historia, filosofía que se contrapone a la visión bolivariana¹⁰.

En un trabajo posterior¹¹ dice que, junto con la “inversión” de la filosofía de la historia, se da la exigencia de una “apertura hacia lo utópico”, que permite hablar de una “utopía magna bolivariana”. Hemos escrito¹² que Roig prefiere hablar más de *teoría filosófica de la historia* que de filosofía de la historia. Hegel mira con desvío la utopía y no quiere hablar “de lo que es y lo que será”. De ahí la metáfora de la filosofía que levanta el vuelo al atardecer¹³. (También la problemática del “olvido”, tratada anteriormente por el autor mendocino, está presente en escritores latinoamericanos como una “crítica de la razón política”. Considera que hay tres grandes temas de la filosofía latinoamericana: “la inversión de la filosofía de la historia”, el “ejercicio de la función utópica” y la “crítica de la razón política” desde la noción de “olvido”.

Ahora señalamos, con León Pinelo, un momento “auroral” de la “inversión”. No es una casualidad que “el hombre de las colonias invierta el discurso colonialista”. Hay una estrecha relación entre aquella “inversión” y esta “crítica” con un determinado ejercicio de lo utópico. Restablecer las “inversiones” es un modo de reconstruir el pensamiento de nuestra América¹⁴.

El fenómeno de la “inversión” permite elaborar formas antitéticas dentro del universo discursivo de una época. No se trata de poner lo malo como bueno o viceversa. Es posible superar las sim-

8 PÉREZ ZAVALA, C (2005). *A.A. Roig. La Filosofía Latinoamericana como compromiso*. Icala-UNRC, Río Cuarto, p. 148.

9 ROIG, A (1977). “De la Historia de las ideas a la Filosofía de la liberación”, *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*. n° 10. México. Citado en PÉREZ ZAVALA, C (2005). *Op. cit.*, 147-148.

10 PÉREZ ZAVALA, C (2005). *Op. cit.*, 136.

11 ROIG, A (1986). “La inversión de la Filosofía de la historia en el pensamiento latinoamericano”, *Revista de Filosofía y Teoría política. Actas del V Congreso Nacional de Filosofía*. Universidad de La Plata.

12 *Ibid.*, p. 134.

13 *Ibidem*.

14 *Ibid.*, p. 171.

ples fórmulas antidiscursivas y avanzar “hacia la formulación de un discurso *otro*, que posee todo el poder de una dialéctica creadora”¹⁵. Ve en la obra de León Pinelo (1596-1660) *El paraíso en el Nuevo Mundo* (1650) un “bello monumento”, no debidamente valorado. Lo anima un impulso poético y una genial imaginación, en una línea discursiva clara. León Pinelo, de origen hebreo, es un americano (peruano) que piensa como americano. Este humanista culterano invirtió “la gigantesca masa de material literario” justificadora del eurocentrismo. No lo hizo mediante una simple contra-erudición, sino mediante un recurso novedoso, la categoría de lo “peregrino”. El concepto de historia peregrina se convierte en “uno de los esfuerzos teóricos más bellos de inversión de los códigos vigentes”. León Pinelo no pone en duda que la historia marcha siempre desde el Oriente hacia el Occidente. La marcha de la historia es la “marcha” de la “luz”, de la “revelación”, del “cristianismo”, y, más tarde, la marcha de la “cultura”, de la “civilización”, de la filosofía¹⁶.

Pero, en contra de quienes entendían que esa “marcha”, comenzada en Asia, se había detenido en Europa, León Pinelo insiste en la relatividad de los términos y nos dirá, de modo claro y terminante, que “las voces Oriente y Occidente... son de tal acepción, según sus propios significados, que se pueden verificar... en cualquier lugar del mundo, excepto en los dos puntos polares... porque cuando digo Oriente y Occidente hablo de la parte en que *me* nace y en que *me* pone el Sol”¹⁷. El Oriente y el Occidente “no son puntos fijos”¹⁸. “En cualquier lugar del orbe hay Oriente y Occidente”¹⁹ y por tanto “el Nuevo Mundo, al que llaman ‘Indias Occidentales’ es tanto oriental como occidental”²⁰.

De esta manera, el mito ha quedado relativizado y puede ser puesto al servicio de una nueva humanidad. Esta relativización le permite a León Pinelo incorporar el continente americano a la historia mundial, valorarlo frente a otros continentes.

Pero se nos presenta una dificultad. Si Oriente es el punto donde *me* nace el sol y Occidente el punto donde se *me* pone el Sol, ¿cómo superar el total relativismo? León Pinelo lo advierte, debe haber un punto de partida que supere lo subjetivo, un momento de la historia que sea sinónimo de nacimiento. Comienza por elaborar un discurso que invierte los valores vigentes entre los españoles. Ellos no se preocupaban por conocer las culturas de las Indias, pero sí de averiguar las de Babilonia, Egipto, Persia y Turquía. Había que elaborar “la opinión diversa”, la “otra opinión”, la “para-doxa”, pero que no parezca para-doxa lo que es verdad llana²¹. De ahí el concepto de lo “peregrino” de las Indias. América es “peregrina” porque es “singular”, “extraordinaria”, “rara”, “misteriosa”, “admirable”, “sutil”, “novísima”. Y aquí, en América, se produce el Nacimiento. América es el Oriente. La cuna de la humanidad habría estado en la cuenca amazónica, de acuerdo con las ideas de Colón. La historia mundial se habría desplazado desde nuestra América hacia el Occidente a través del Océano Pacífico. ¿Pura imaginación?

Reconocemos que para que pueda ser confirmada la teoría de Colón y de León Pinelo, faltan fundamentos científicos. Pero tampoco hay seguridad de que la humanidad haya tenido su origen

15 *Ibid.*, p. 172.

16 *Ibidem*.

17 LEÓN PINELO, A (1943). *El paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologético. Historia natural y peregrina de las Indias Occidentales, Islas de Tierra firme del Mar Océano*. 2 Vol. Imprenta de Torres Aguirre, Lima, I, p. 324.

18 *Ibid.*, I, p. 325.

19 *Ibid.*, II, pp. 5-6.

20 *Ibid.*, I, p. 332.

21 *Ibid.*, I, p. 200.

entre el Tigris y el Eufrates. Es más, es probable que el proceso de hominización se haya dado en diversos lugares del globo y por obra de grupos y no de individuos.

Con lo cual, si bien la localización del Oriente que realiza León Pinelo no es cosa probada, queda claro que los cimientos de un Oriente y un Occidente fijados de una vez para siempre, han sido profundamente conmovidos. Algo similar a lo que ocurrió cuando se tomó conciencia de que el Sur no tenía por qué ocupar el peldaño inferior de los planisferios.

2. ARTURO ROIG, FORNET-BETANCOURT Y LA INTERCULTURALIDAD

Muchas ideas de Raúl Fonet Betancourt sobre Filosofía Latinoamericana e Interculturalidad, fueron expuestas en Río Cuarto, en 2003, en el *Encuentro de fundadores de la filosofía de la liberación*, al cumplirse 30 años de su nacimiento.

Estas fueron algunas de las ideas que expuso entonces el pensador cubano residente en Alemania:

La Filosofía Latinoamericana no ha sabido responder todavía el reto del tejido intercultural propio de la realidad cultural de Latinoamérica. Pero la demanda de justicia cultural viene de siglos, entre nosotros.

Intercultural no indica una posición teórica ni un simple diálogo entre culturas, sino que es una postura, una capacitación para vivir la relación con los otros y con los otros de otras culturas. “Nuestras prácticas culturales deben ser también prácticas de traducción”²².

El discurso intercultural es relativamente nuevo, no así la exigencia de respetar la diferencia, exigencia que ya se registra en Francisco Bilbao (1823), Eugenio María de Hostos (1839), Pedro Henríquez Ureña (1884) (“sí a la unidad como armonía de las multánimes voces de los pueblos”), José Ingenieros (1853). Reconoce Fonet-Betancourt el aporte de la Filosofía Latinoamericana, pero dice que es insuficiente. Con ella las culturas aparecen como reducidas y seleccionadas.

Razones de las deficiencias de esta Filosofía: 1) uso colonizado de la inteligencia; 2) visión tributaria de la modernidad europea; 3) opción por la escritura en desmedro de la tradición oral; 4) reducir la realidad cultural de América Latina al mundo de la cultura mestiza.

Guaman Poma y José Martí ayudan a “generar” un “nuevo horizonte de comprensión”²³.

2.1. Los 500 años

Fonet-Betancourt se pregunta qué actitud toma el filosofar latinoamericano frente a la conmemoración de los 500 años, o sea, a partir de 1992.

Considera que la movilización de los indígenas y afroamericanos frente a esa recordación promovió un giro en la visión de la misma. Más que una teoría fue una práctica social. Pero la Filosofía latinoamericana “¿ha sabido leer 1992?”²⁴.

22 FORNET BETANCOURT, R (2003). “Interculturalidad: asignatura pendiente de la Filosofía Latinoamericana”, *Erasmus*. Río Cuarto, p. 178.

23 FORNET BETANCOURT, R (2003). *Art. cit.*, pp. 183-185.

24 *Ibid.*, p. 188.

¿Qué dicen Zea, Ardao, Dussel, Roig, Villoro?

Zea habla de reconciliación, de asimilación; ve al indígena como “ciudadano” y no tanto como indígena. Para él hay *encuentro* de dos mundos. Muy similar es el caso de Ardao: América Latina es región cultural de la “romanidad”. Destaca la condición de *mestizaje* sobre la base de la herencia latina como centro catalizador²⁵.

Más importante es el caso de A. A. Roig, quien sustenta una posición crítica. Ni encuentro de dos mundos ni encuentro de dos culturas. 1992 convoca a hablar de conquista como un acto de imposición. En 1492 América no fue descubierta sino avistada “Colón no nos descubrió, pero abrió...la lenta, permanente y a veces dolorosa tarea de nuestro descubrimiento”²⁶. Nosotros estamos descubriendo América.

La crítica de Fernet-Betancourt a Roig se basa en que éste reconoce una “historia compartida”, en que hay “herramientas culturales comunes” a conquistadores y conquistados. En él se toma como “eje central la América Latina mestiza y criolla”. Roig no plantea la revisión crítica de la génesis de la propia identidad. Se nivelan las culturas²⁷.

El autor mendocino concibe la Filosofía Intercultural como una especie de “etnofilosofía” (relaciones entre culturas y etnias) como una forma particular de Filosofía. Fernet, en cambio, propone modos de pensar contextuales, no solamente étnicos, una “configuración intercultural de formas contextuales de filosofía” Los textos clásicos para Roig son los de autores “criollos”, tiene reparos en reconocer como “filosofía” las formas indígenas²⁸.

2.2. ¿Giro intercultural?

En textos, como “Globalización y Filosofía latinoamericana”²⁹, reconoce Roig la diversidad cultural de América Latina (aymara, mapudungu, azteca, inglés caribeño...). El texto que mejor documenta lo que se podría llamar el “giro intercultural” en la posición filosófica de Roig es “Filosofía latinoamericana e Interculturalidad”, que representa el texto de su ponencia en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, San Leopoldo, Brasil, 1997³⁰. Al asumir la Interculturalidad admite que a la crítica de la cultura debe seguir una crítica de la Filosofía desde el horizonte del diálogo intercultural (decodificación ideológica). Antecedentes ve Roig en Martí y Mariátegui y en el vanguardismo argentino y brasileño. Con las reservas señaladas antes, Fernet reconoce que Roig hace un aporte sustancial al descubrimiento o “redescubrimiento” de lo intercultural para la Filosofía Latinoamericana³¹.

En un trabajo que se publicó en las Actas del VIII Seminario Internacional del Icala³², consignamos que, según Fernet-Betancourt, se parte del presupuesto alberdiano de la necesidad de cons-

25 *Ibid.*, pp. 188-191.

26 *Ibid.*, p. 192.

27 *Ibid.*, p. 193.

28 *Ibid.*, p. 194.

29 ROIG, A (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 163-181.

30 *Ibid.*, pp. 89-113.

31 FERNET BETANCOURT, R (2003). *Op. cit.*, pp. 194-196.

32 PÉREZ ZAVALA, C (2003). “La filosofía de la liberación. Orígenes y avatares”, in: *Libertad, solidaridad, liberación*. Actas de las VIII Jornadas Internacionales del Icala. Río Cuarto, 5-7 de noviembre.

tituir y articular una filosofía americana a partir de las necesidades reales de nuestros pueblos y para la solución de los problemas de nuestras naciones.

La Filosofía Latinoamericana es contextual, pero ella no debe confundirse con una filosofía contextualista o relativista, ya que al aceptar ella la racionalidad filosófica, las pretensiones de validez van más allá de los límites de la contextualidad y su comprensión se ejercita siempre desde y en relación con la historia y los contextos de la humanidad³³.

Destaca el autor que la filosofía latinoamericana actual tendría que centrarse en el análisis de las corrientes que han fomentado el ejercicio de la filosofía contextual y así contribuir a configurar polivalentemente a esa filosofía.

En sentido "autocrítico", esta filosofía necesita superar ciertas limitaciones, considerando que ella ha privilegiado ser vehículo de voces y tradiciones criollas, mestizas o europeas y ha preferido como interlocutores a "profesionales" de la filosofía. Se ha privilegiado el "rostro occidental", la "cara latina" del Continente, olvidando otras voces como las de las tradiciones indígenas o afroamericanas. Estos otros rostros son el desafío actual de la filosofía latinoamericana y eso supone una transformación cultural de sí misma. Esta nos lleva a un momento deconstructivo y a otro constructivo, que sería un renacimiento. Para este renacimiento es decisivo rehacer la propia historia y reconocer la polifonía de América Latina³⁴.

E. Demenchónok dice que la Filosofía de la liberación experimenta un debate interno entre sus autores y vive un diálogo con otras corrientes filosóficas mostrando la tendencia hacia la autorreflexión y la revisión crítica de muchas ideas. Hoy ella debe encarar nuevos desafíos, encontrar un lugar en las nuevas configuraciones ideológicas y expresarse en formas teóricas renovadas. En los años 90, un nuevo giro en la Filosofía de la liberación se relaciona con las teorías poscoloniales y la interculturalidad³⁵. "La Filosofía Intercultural- escribe- defiende la diversidad cultural y el derecho de los pueblos a sus culturas propias, fomentando la realización del mundo de unidad en pluralidad, como una alternativa a la globalización homogeneizante"³⁶.

3. ARTURO ROIG Y EL REARME CATEGORIAL

Según Roig, siempre podemos reincidir en el sujeto del idealismo. Pero tan peligroso como el sujeto burgués disfrazado de espíritu es el no-sujeto postmoderno irremediablemente ideológico. En esto de ejercer la sospecha, la praxis tiene la palabra. Es muy distinto teorizar sobre hechos distantes que sobre hechos que expresan la cercanía de lo que se vive, como por ejemplo el *conflicto*³⁷.

3.1. Los relatos

Roig no se amedrenta ante la palabra *relato*. Afirma que la filosofía latinoamericana resulta ser una típica narración, que es, a su vez, relato especulativo y relato emancipatorio. El asume la ideología con tal de que sea consciente, la parcialidad o toma de postura sin fanatismos, y la utopía,

33 FORNET BETANCOURT, R (2002). "Por una filosofía intercultural desde América Latina", *Cuadernos Hispanoamericanos*, p. 5.

34 FORNET BETANCOURT, R (2002). *Op. cit.*, p. 27.

35 DEMENCHÓNOK, E (2002). "Retos actuales a la filosofía de la liberación". *Cuadernos Hispanoamericanos*, pp. 45-55.

36 *Ibid.*, p. 50.

37 PÉREZ ZAVALA, C (2005). *Op. cit.*, p. 242.

no como quimera sino como fuerza proyectiva. Si la filosofía latinoamericana se ocupa de cómo se *objetiva* un hombre histórico señalado, no hay duda de que ella habrá de ocuparse de los *relatos* que tienen que ver con él. Pero además la narrativa propia del pensar latinoamericano se presenta como saber histórico o como un filosofar sobre la historia latinoamericana. Siendo la historia un tema definitorio de la filosofía, la filosofía no puede dejar de ser un saber crítico de la historia y desde este punto de vista asumir la problemática del relato. En su trabajo "Filosofía de la historia y Filosofía latinoamericana" ha dicho Arturo Roig que "lo más prudente para un pensamiento latinoamericano... sería no caer en tales formas discursivas (las filosofías de la historia), sino colocarse 'antes que ellas' y determinar los modos de objetivación de los que dependen, en relación con las distintas formas de saber práctico"³⁸.

Recordamos que la negación de la ideología es la más sutil de las ideologías.

De acuerdo en combatir los fundamentalismos y las totalidades absolutas, pero si combatimos los fundamentalismos, no podemos hacerlo sino en base a razones, no a formas pragmatistas de fundamentación. Si combatimos las totalidades absolutas, no podemos negar por eso toda forma de generalización.

3.2. Razón y terror

Durante la década que se abrió a partir de la "caída" del Muro de Berlín, dice el maestro mendocino, se profundizó en Occidente y en los países que estamos, de un modo u otro, insertos en el "mundo occidental", por parte de muchos, la pérdida de fe en la razón como principio ordenador de las cosas humanas. Se pensó que la razón era responsable de los campos de exterminio nazi, cuando esa experiencia fue en realidad lo más contrario a la razón. El derrumbe del socialismo real que acabó con la "Guerra fría", se presentó como "una prueba más del error y desacierto de la intervención, por parte del Estado, en la marcha de los procesos económicos y sociales y, paralelamente, de la verdad de las doctrinas liberales del mundo capitalista occidental". De esta manera "surgió una posición doctrinaria caracterizada por aconsejar un discurso *blando* y de *renuncia* de aquella *razón*, en algunos con no malas intenciones, tal vez, pero en otros, los de más peso con la difícilmente disimulada intención de asegurar un *desarme de conciencias*". Usando argumentos retóricos "organizaron un discurso de renunciamiento que bordeaba la inmoralidad en cuanto proponía como conveniente un *ablandamiento ético*, (así como un rechazo de lo que calificaron como *morales duras*), que predicaba un hedonismo afín al consumismo promovido por las multinacionales y que hablaba de lo oportuno de renunciar a posiciones *fuertes* y de entregarse, paralelamente, a un pensamiento *débil* fundado todo en una *pérdida de certidumbres* imprecisa y, las más de las veces, sin fundamento; que practicaban el abandono de toda crítica y, en fin... que aconsejaban sin más la aceptación de lo vigente, la conciliación y la resignación".

Acusaban a la razón de contener un *funesto espíritu de dominación*, que había signado toda una época, desde Descartes en adelante, y que ahora, "gracias a este pensar *ligero, sutil, leve, tenue, delicado* y hasta *gayo y alegre* y sin caer en un irracionalismo se había logrado encontrar el modo de sujetar al indómito *logos*"³⁹.

38 SALADINO, A. & SANTANA, A (2002). *Homenaje a Leopoldo Zea*. F. C. E, México, pp. 209-210.

39 ROIG, A (2002). "Necesidad de una segunda independencia", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 7. n° 19. Universidad del Zulia, Maracaibo, p. 15.

3.3. Universalismo y sentido

Denunciadas las pretensiones de la razón, como lo hace Lyotard, “no queda sino refugiarse en lo particular, en lo fragmentario, atomizada la sociedad, además, en redes flexibles e incommensurables de *juegos de lenguaje* y desconocida la conflictividad social manifestada, entre otras formas, en la lucha de clases. De esta propuesta y de otras equivalentes han derivado cantidad de posmodernos que se dedicaron con fervor, ignaro o no, a colaborar con el proyecto neoliberal y sus esquemas de fragmentación de las estructuras sociales y sin que la denuncia del *terrorismo* de la razón les impidiera aceptar la imposición de aquellos universales sobre los que se monta el mercado financiero. Y para colmo, a denunciar toda razón emancipatoria o frenarla con discursos camuflados de *liberación*”⁴⁰.

La misología nace de haber creído en la verdad de universales que luego se nos presentaron en su uso ideológico. “Pero en el caso de los posmodernos es más grave, pues, el juicio que lleva al rechazo de la razón y sus universales se lo pone en juego habiendo previamente desechado sin fundamentos sólidos ni convincentes una teoría crítica”⁴¹.

Según los mismos postmodernos, “la posmodernidad se ha ido configurando en nuestro discurso por los siguientes rasgos: mentalidad pragmático-operacional, visión fragmentaria de la realidad, antropocentrismo relativizador, atomismo social, hedonismo, renuncia al compromiso y desenganche institucional a todos los niveles: político-ideológico, religioso, familiar, etc.” Es esta una descripción de una realidad con la que ellos están de acuerdo y a la cual se llega por la derrota del ideal del racionalismo iluminista. “¿No es ésta, pregunta Roig, la *racionalidad* que le conviene al poder financiero del Primer mundo para saquear a los pueblos del Tercer mundo y concluir por destruir la naturaleza?”.

Lógicamente, si desconocemos el lugar de la *conflictividad* que se da en el mundo de las relaciones sociales y lo desplazamos al lenguaje y, luego, todavía más allá, “nos desprendemos del *sentido* y nos quedamos en un puro *significado*, lo primero que se nos hace imposible es la *crítica* por lo mismo que su motor está dado en la conflictividad social y su posibilidad de acceso a un horizonte de verdad depende del sentido”⁴².

Michael Hardt y Toni Negri en su libro *Empire*, sostienen que se puede “ablandar” la palabra “imperio”, que la globalización, ha descentrado el poder, que el mismo se ubica en centros supranacionales difusos y ya no en Estados nacionales⁴³. Atilio Borón (2002) recuerda que Estados Unidos no ha renunciado a su propio poder y que los que han cedido son los Estados débiles.

3.4. Rescatando símbolos

El rearme categorial se organiza rescatando los símbolos, como el referente “patria”, que ha mostrado a lo largo de la historia argentina las funciones de *inclusión*, *marginación*, y *exclusión*. Este símbolo es positivo cuando es sinónimo de inclusión. Es un *ethos* que se juega entre el ser y el deber ser, es el punto de apoyo de nuestra resistencia y de nuestra protesta⁴⁴.

40 *Ibid.*, pp. 20-21.

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*.

43 *Ibid.*, 16.

44 PÉREZ ZAVALA, C (2008). Entrada: “Rearme categorial”, in: ROIG, A & BIAGINI, B (2008). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Biblos, Buenos Aires.

La universalidad y el sentido son categorías que hay que recuperar. No es verdad que el proyecto de la modernidad haya sido liquidado, si bien es cierto que ella debe torcer su rumbo, despegándose de su desarrollo puramente técnico. Hay que mantener el universalismo político-moral de la Ilustración y las ideas de historia y de autodeterminación individual y colectiva.

El capitalismo ha contaminado todo tipo de racionalidad. El capitalismo es racional con respecto a los medios y peligrosamente irracional con respecto a los fines⁴⁵.

45 ROIG, A (2002). "Necesidad de una segunda independencia". *Art. cit.*, p. 22.