



## Las segundas independencias de Don Arturo Roig

### The Second Independences of Don Arturo Roig

María Cristina LIENDO

*Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba. República Argentina.*

#### RESUMEN

La lucha pertinaz por contribuir a la conformación de un pensamiento crítico latinoamericano marcó la existencia personal y académica del filósofo argentino Arturo Roig. Las diversas independencias que fue madurando para Nuestra América y el embate por esas ideas fueron su consigna vital a tal punto que, cada batalla librada aflora como un mojón importante en los heterogéneos recorridos que fue transitando, en la matinal tarea de elaborar un discurso de futuro. La normatividad intrínseca del filósofo y sus recomienzos, la constitución de la subjetividad desde el *a priori* antropológico, la ampliación metodológica en la Historia de las Ideas, etc., fueron algunos de los descentramientos descolonizadores que funcionan como segundas independencias respecto de un discurso filosófico occidentalmente centrado.

**Palabras clave:** Emergencias, independencias, historicidad, matinalidad.

#### ABSTRACT

The persistent struggle to contribute to the formation of Latin American critical thought marked the personal and academic life of the Argentinean philosopher, Arturo Andrés Roig. The diverse independence movements ripening in Latin America and struggle for these ideas were his vital slogan to the point that every battle emerges as an important milestone along the heterogeneous routes he travelled in the early-morning task of preparing a discourse for the future. The intrinsic regulation of philosophizing and its fresh starts, the constitution of subjectivity from the anthropological *a priori*, methodological expansion in the history of ideas, etc., were some of the decolonizing offsets that serve as second independences in relation to Western-centered philosophical discourse.

**Keywords:** Emergence, independence, historicity, early development.

*“La crítica de la razón lo es de una racionalidad determinada,  
no de toda razón posible”*

ROIG, AA (2001). *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*.  
Universidad del Zulia, Maracaibo, p.175.

## INTRODUCCIÓN

La lucha pertinaz por contribuir a la conformación de un pensamiento crítico latinoamericano marcó la existencia personal y académica del filósofo argentino Arturo Andrés Roig. En su muy extensa tarea intelectual, la categoría de Segunda Independencia<sup>1</sup> funge como abarcadora y matriz de las diversas contribuciones que fue madurando, a la manera de múltiples emancipaciones. El embaite por esas ideas fue su consigna vital, a tal punto que, cada batalla librada aflora como un mojón importante en los recorridos heterogéneos que fue transitando, en la matinal tarea de elaborar un discurso para el presente y, sobre todo, para el futuro de Nuestra América.

La normatividad intrínseca del filosofar y sus recomienzos, la constitución de la subjetividad desde el a priori antropológico, la ampliación metodológica en la Historia de las Ideas, la tematización del lenguaje, etc., fueron algunos de los más fecundos descentramientos descolonizadores que operan como segundas independencias respecto de un discurso filosófico paradigmáticamente centrado en la tradición occidental.

Las preguntas que se imponen desde el comienzo —¿cuáles son las formas en que elabora esas contribuciones?, ¿desde qué lugares políticos, epistémicos y/o sociales lo hace?— tratan, en lo posible, de salvar las dificultades de acceso que implican tanto la dimensión del corpus como su diversidad temática y lo que podríamos llamar una cierta acronología, en el sentido de alguna dificultad para demarcar, consistentemente, etapas o momentos en esa construcción teórica.

La presente propuesta de lectura interviene desde aproximaciones que pudieran ser calificadas, sin contradicciones, de simultáneas y sucesivas a la vez, esto es, un acercamiento a algunos de los conceptos que, desde diferentes perspectivas epistémicas y temporales, nuestro filósofo fue elaborando como segundas independencias.

Este concepto ha sido trabajado ya desde el siglo XIX, cuando Juan Bautista Alberdi clamaba por una filosofía para poder construir una nación<sup>2</sup>. Para los independentistas de cuño liberal, luego de lograda la independencia política y jurídica del dominio colonial español, se entraba en una fase posterior, más profundamente liberadora, que concibieron como una segunda independencia o de emancipación mental. Para entrar definitivamente en la modernidad, este proyecto parte de una ima-

1 Roig establece una diferencia entre emancipación e independencia: “Asimismo, es necesario diferenciar entre los conceptos de ‘independencia’ y ‘emancipación’ (...) logramos ser independientes de un poder como fue el metropolitano español o el portugués, pero bien pronto descubrimos que no estábamos emancipados respecto de prácticas sociales y políticas heredadas de aquellos regímenes, hecho que restaba alcance y efectividad a la independencia alcanzada”. ROIG, AA (2003). *Necesidad de una segunda independencia*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, p. 43. Aún teniendo en cuenta esta precisión, en este trabajo mantenemos el concepto de “segunda independencia” como una categoría interpretativa que funge como “emancipación mental”.

2 “Es pues ya tiempo de comenzar la conquista de una conciencia nacional, por la aplicación de nuestra razón naciente a todas las fases de nuestra vida nacional. Que cuando por este medio hayamos ya arribado a la conciencia de lo que es nuestro y deba quedar (...) entonces sí que habremos dado un inmenso paso de emancipación y desarrollo porque no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas”. ALBERDI, JB (1955). *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Librería Hachette, Buenos Aires, pp. 52-53.

gen negativa de la realidad social que exige una modificación de los antiguos modos de pensar y de sus instituciones y su reemplazo por la racionalidad moderna de la civilización. Si bien la mayoría de los pensadores usaron la expresión “segunda independencia”, hay fuertes diferencias y hasta oposiciones semánticas entre ellos. Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento, para poner algunos ejemplos, respaldan muy fuertemente la extirpación de los modos hispánicos impuestos durante tres siglos, optando claramente por formas “civilizadas” modernas en oposición a las “bárbaras”. En el caso de los chilenos Francisco Bilbao y José Victorino Lastarria, en cambio, si bien abogan por la des-hispanización colonial de América, también lo hacen por la consideración y la inclusión política de las clases marginadas de toda decisión y de toda contención “civilizada”. Sobre todo, y en esta última dirección y ya hacia el final del siglo, emerge la paradigmática “*Nuestra América*” de José Martí. Con igual fuerza y en su praxis política, durante el siglo XX, trabajaron el concepto desde sus complejas diversidades, entre otros, Luis Recabarren, Juan Domingo Perón, Fidel Castro y Salvador Allende. En su trabajo casi inaugural de 1949, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, el filósofo mexicano Leopoldo Zea plantea la segunda independencia como la concreción de un pensamiento propio que establezca la diferencia americana y pueda contestar la pregunta acerca de la identidad del hombre americano, como primer paso para alcanzar la emancipación mental de América.

En las respuestas de Roig, el concepto de segunda independencia recoge esta última tradición nustramericanista y, desde una crítica a ciertas posiciones que considera radicalmente posmodernas y contributivas de un pensamiento “débil”, propone un programa que llama de “rearme categorial”, con la reconquista y la resignificación de símbolos y conceptos tales como “patria”, “imperialismo”, “razón”, “universalidad”, etc.

Como una propuesta ampliatoria de ese programa, en la presente recuperación del pensamiento de Roig, consideramos la noción de “segunda independencia”, en cambio, como descentramiento discursivo descolonizador respecto de una tradición filosófica occidentalmente centrada. Los aportes filosóficos de Arturo Roig, apartados de la discusión entre particularistas y universalistas, se alejan de un centro “europeo”, no para disputar el lugar de la palabra desde una marginalidad “americana”, sino para situarse en una centralidad relacional con otras, desplazando de esta manera la oposición centro – margen, para recién desde ese lugar, afirmar una sujetividad que tiene por valioso el pensarse a sí misma.

### **LA LABOR INTELLECTUAL: INDEPENDENCIA DEL “OCIO CIUDADANO”**

La ingente tarea de elaborar teoría, como pensamiento crítico de nuestra realidad, en tanto elaboración de interpretaciones significantes y como construcción de sentidos que se juegan, que se ponen en disputa en espacios diversos, emerge como la primigenia segunda independencia, desde y a partir de la cual pueden ir surgiendo las demás.

Aún cuando en algunos lugares así lo mencione expresamente<sup>3</sup>, se puede afirmar que en Roig no hay una función del intelectual, un rol que se ejerce en alguna circunstancia más o menos acotada, sino una praxis existencial total de la vida humana. Mejor que un oficio, hay una tarea compleja que se dimensiona, específicamente, como compromiso y como responsabilidad, como batallas que se libran en el espacio de lo discursivo, como las funciones performativas de lo utópico. Y

3 “¿...qué es un intelectual? Diremos que es un sujeto social que ejerce el intelecto precisamente en cuanto sujeto social. Se trata de un ejercicio que no se resuelve en una teoría, en cuanto sólo es válido en la medida que sea, a la vez, una praxis”. ROIG, AA (2001). *Op. cit.*, p. 155.

esto es así, porque la crítica es, primeramente, crítica social, y tiene su origen en la praxis cotidiana de la decodificación a partir de la formulación de sus interrogantes más básicos: ¿por qué?, ¿para quién?, ¿para qué? Esta ocupación impregna todos los asuntos de existencia humana y excede las responsabilidades funcionales, meramente académicas, profesionales y/o circunstanciales. Pensada de esta manera, la tarea intelectual es un compromiso vital imposible de eludir; vivir es estar comprometido a ser responsable, es estar obligado y obligarse a dar una respuesta. Las nuevas preguntas que emergen ante esto son: ¿cómo responde?, ¿ante quién responde y se compromete la tarea intelectual?, ¿qué consecuencias implican tales acciones?

La primera respuesta y el primer compromiso son para sí mismo y ante sí mismo, con la salvedad -casi innecesaria- de que, en Roig, el sí mismo nunca es un individuo sino una situacionalidad compleja. La situacionalidad se construye subjetivamente, a partir de la empiricidad, como la capacidad humana de tener experiencias, de lo axiológico, que interviene mediando en cualquier tipo de relación con la empiricidad y se resuelve en experiencia. Ella, a su vez, va transformando la dimensión espacial de la mera ubicación en una mundanidad habitable, como espacio social, y la dimensión temporal de la cronología en historicidad, como tiempo social. De esta manera va asomando una de las emancipaciones roigeanas: el mundo humano es una natura naturans que va construyendo toda objetividad posible. Como dimensiones de la tarea intelectual emancipatoria, el compromiso y la respuesta son situacionales e implican, a su vez, una moralidad, alejada de toda sustancialidad y normatividad ética universales.

Por eso, ser responsable es poder responder en y desde el contexto y no frente a él, como si sólo fuera una exterioridad en la que se está inserto. Entre los elementos presentes en el contexto de su tarea intelectual pueden contarse la recepción crítica de los principales filósofos europeos del siglo XX (Husserl, Sartre, Heidegger), la crítica a la filosofía de la conciencia desde la filosofía de la sospecha (Nietzsche, Freud, Marx), la batalla interna en la academia entre los pensadores “puros” de la normalización filosófica, con su lectura respetuosa de los filósofos europeos en sus idiomas originales, y los filósofos “sociales”, con la aceptación del desafío de su realidad histórica; batalla que se manifestará, más ampliamente, en el espacio que abre la Filosofía de la Liberación.

De esta manera, vemos cómo la aproximación realizada por el lugar de la tarea intelectual va remitiendo a la responsabilidad del compromiso en una situacionalidad, a las lides por el espacio del discurso y a una moralidad que será pensada como de la emergencia. La tarea intelectual se despliega en un hacer riguroso que comprende a la cotidianidad en el espacio de una praxis que se instala lo más apartadamente posible del “ocio ciudadano”, puesto que su trabajo está comprometido y responde, primordialmente, a la satisfacción de las necesidades, por lo cual no necesita huir de la ciudad para conjurar al demagogo, sino quedarse en ella y luchar en consecuencia. Pensar críticamente la realidad implica la posibilidad constante de construirse y reconstruirse, con independencia del necesario movimiento del florecimiento, la decadencia y la deglución de los pueblos; la lucha se libra por la independencia de la necesidad de des-historización y la consecuente ontologización del Espíritu hegeliano<sup>4</sup>.

Ya en 1975, Roig afirmaba:

La liberación social, nacional y continental, como así también la integración de los pueblos latinoamericanos no es obra exclusiva de la *intelligentsia*, por más que ésta proponga un cambio de actitud mental. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema

4 Ver ROIG, AA (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. F. C. E., México, p. 87 y ss. (Cap. IV. “El comienzo de la filosofía y su historia”).

de conexiones de su época y se ha de discutir si dentro de él se sumará a aquellos procesos que advienen hacia lo nuevo histórico, o si le toca en el momento de madurez de los tiempos un mero papel de justificación<sup>5</sup>.

Y en 1993 reitera:

Los filósofos latinoamericanos que hacemos eso que llamamos aquí Filosofía Latinoamericana, no pretendemos ni menos ansiamos 'dejar de existir', como condición de posibilidad de la objetividad, sino que es desde ese existir que pretendemos fundar los mundos objetivos<sup>6</sup>.

## 2. LOS COMIENZOS DEL FILOSOFAR: INDEPENDENCIA DEL COMIENZO ÚNICO

Desde la relectura hegeliana del comienzo de la filosofía también se involucra Roig con el concepto de recomienzo. En la respuesta a la pregunta acerca de su significación y alcance quedan implicadas varias operaciones. En primer lugar, recomenzar significa una decodificación de lo instituido, un poner en cuestión a la racionalidad vigente. Esta operación se realiza mediante una historización de la institución de esa racionalidad; una genealogía que señale tanto la génesis de lo instituido como tal, como, sobre todo, al sujeto instituyente. Esto es, cuáles fueron los agentes, las fuerzas y los factores de poder que se articularon contextualmente para promover y conseguir la realización de una determinada configuración del estado de las cosas. Esta crítica puede converger en un movimiento instituyente de regulación de nuevas prácticas y de nuevos saberes que, a su vez, irán construyendo nuevos sujetos capaces de recomenzar otra vez el movimiento.

Si preguntamos acerca de las condiciones de posibilidad de un recomienzo, la respuesta roigiana surge inmediata y categóricamente: a partir del a priori antropológico y de la normatividad interna del filosofar, es decir, todo recomienzo implica desarrollar las argumentaciones justificatorias y las legitimaciones desde la normativa de ponernos como valiosos y de tener como valioso el concernernos a nosotros mismos.

Toda objetividad se construye desde la constitución de una subjetividad, que no es la conciencia, como el lugar privilegiado para la manifestación del ser; el hombre no es el *da-sein* heideggeriano. La subjetividad es, en cambio, una conciencia "impura" que hace alusión a una dimensión relacional y representacional de lo humano y a su inserción contextual. Por eso, los modos de objetivación implican los de subjetivación como el entramado de las significaciones en el que se da la emergencia de su cotidianidad.

La filosofía –digámoslo con fuerza– es un lenguaje y es, por eso mismo, una mediación en el específico sentido que damos a ese fenómeno visto desde lo social. La respuesta no podrá ser ya la ingenuamente dada tantas veces desde esa filosofía de la conciencia –aún vigente por lo mismo que congruente con los oscuros y crueles tiempos vividos– la de postular una presencia, ocultando, como el mito del avestruz, la cabeza ante el fenómeno inevitable de la representación. En esto, en la naturaleza representativa de la filosofía –y de todo saber– radica la miseria y la grandeza de esta función vital de la que estamos hablando<sup>7</sup>.

5 ROIG, AA (1976). "Función actual de la filosofía en América Latina" in: ARDAO, A et al (1976). *La filosofía actual en América Latina*. Grijalbo, México, p. 136.

6 ROIG, AA (1993). *Rostro y Filosofía de América Latina*. EDIUNC, Mendoza, p. 132.

7 *Ibid*, p. 98.

El filosofar se constituye desde la crítica, ella es su normatividad intrínseca e ineludible y es en esta ineludibilidad de lo normativo que muestra la filosofía su carácter de praxis. La crítica no se reduce a los alcances y límites de la razón, ella se extiende al campo de la contingencia y de la historicidad de la totalidad de la existencia humana; de ahí va saliendo la normatividad del pensar y por eso filosofar es, al mismo tiempo, también historiar<sup>8</sup>. Desde la historicidad la filosofía excede el espacio de lo lógico y lo científico, queda ensanchada como praxis y la relación con la cultura se vuelve también constitutiva: la filosofía es un saber de vida.

Es por esto que, el a priori antropológico, resituando el saber filosófico en lo vital-existencial, posibilita una doble independencia: al mismo tiempo que es emancipación del único, del “verdadero”, “auténtico” y propiamente “original” comienzo, también lo independiza de la tiranía de la contemplación pura, como teoría u ocupación de los dioses y del mero “oficio” humano de filosofar.

Se puede afirmar que no hay un sujeto previo al nombre del recomienzo, el nombre se va creando sujetivamente, como un modo de objetivación histórico. El recomienzo es exigencia y voluntad de transformación, es un pensar programático y prospectivo que no aguarda el final de los tiempos; el recomienzo es una toma de posesión de la construcción de una determinada racionalidad y, simultáneamente, es una toma de posición en ella.

Para el recomienzo que Roig llama de una Filosofía Latinoamericana, la normatividad convenida se compromete, en primer lugar, con un discurso no sistemático, con un texto no clausurado, sino con un proceso en marcha, cuya performatividad no se reduce sólo al texto oral o escrito, sino que impregna el contexto, en tanto sus condiciones de producción más inmediatas. Es un discurso abierto, cargado con el “espíritu de ensayo”<sup>9</sup> y con la función utópica<sup>10</sup>, que posibilitan la elaboración de un discurso de futuro<sup>11</sup>. Con las relecturas críticas de Kant, respecto del concepto de razón “pura”, de los límites y del uso de esa razón en la vida humana; de Hegel, respecto de la clausura del concepto, de la dialéctica y de la filosofía de la historia; y de Heidegger, respecto de la ontologización del lenguaje, recomienza Roig el viejo camino del pensar, esta vez, originalmente americano.

### 3. HABLAS, PRAGMÁTICA Y COTIDIANIDAD: INDEPENDENCIA DEL “SON-IDO”

En la situacionalidad como construcción subjetiva de la objetividad operan, también, un mundo de referentes y un universo discursivo. La tarea intelectual comprometida con el recomienzo de un filosofar latinoamericanista se interna en el universo discursivo, desde la dicotomía lengua–hablas<sup>12</sup>.

8 “... un filosofar que pretenda ser latinoamericano, por razón de su mismo objeto resulta ser inescindible de un historiar. Hacer la filosofía de un ente histórico sería, en este caso, inconcebible sin una comprensión y una respuesta historiográfica de tal ente”. ROIG, AA (2001). *Op. cit.*, p. 59.

9 ROIG, AA (1984). “Para una evaluación de la filosofía en Juan Montalvo”, in: *El pensamiento social de Juan Montalvo. Sus lecciones al pueblo*. Ed. Tercer Mundo, Quito.

10 Ver ROIG, AA (1987). “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, in: *La utopía en el Ecuador*. Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, Quito, pp. 13-97.

11 Así podrían comprenderse algunos textos fundantes como el Nuestra América de José Martí o Ideas para el presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el colegio de Humanidades de Montevideo de Juan Bautista Alberdi, entre muchos otros, como textos “densos”, donde puede verse el universo y la referencialidad discursiva, donde la afirmación de una particularidad es apertura al universal.

12 La diferenciación entre habla y lengua que realiza Saussure alude a la realización concreta y material del lenguaje y al sistema estático y homogéneo que la genera; el habla es acción y praxis, es la puesta en acto de la creación y utilización del código para intercambiar la experiencia.

De aquí, entonces, la posición de “ese sujeto que se afirma o se niega a sí mismo es inevitablemente un sujeto de discurso (...) se trata de un sujeto en acto de comunicación con otro...”<sup>13</sup>.

Si nos interrogamos acerca del alcance de tamaña afirmación, llegamos, en esa dirección, a lo que Horacio Cerutti ha calificado como “giro hablístico”<sup>14</sup>, que insiste en desarrollar la dimensión pública y política del lenguaje, a partir de su emergencia en y desde la cotidianidad. Tanto en el curso dictado en Mendoza, en el año 1996<sup>15</sup>, como en el capítulo dedicado más específicamente al tema<sup>16</sup>, Roig construye su posición al respecto desde la relevancia otorgada a la dimensión pragmática del lenguaje. Si bien la existencia humana no es un *da-sein*, en el sentido de conciencia privilegiada que transparenta su fundamento ontológico, sí es, en cambio, el lugar del encuentro de las plurales voluntades de comunicación, porque “todo sujeto se encuentra inevitablemente en posición de discurso”<sup>17</sup>.

Roig disputa el posicionamiento discursivo que le hace tomar a la filosofía la consagrada praxis del academicismo, cuyo paradigma es el Heidegger de *¿Qué significa pensar?* Allí, la diferencia entre el par dicotómico lengua – habla es ontológica; para ejercer el pensamiento se hace necesario rescatar metódicamente el lenguaje a fin de que la lengua primigenia del ser vuelva a hablar al hombre y al hablar-nos también podamos escucharla y abandonar, por fin, el habla vulgar y la inautenticidad de las “habladurías”.

¿Cuál es la relación de lengua–hablas sobre las que se organiza el lenguaje del pensar? Lee-mos en Heidegger:

Las palabras no son voces y como tales algo así como baldes y barriles de los que extraemos un contenido existente. Las palabras son pozos de agua en cuya búsqueda el decir perfora la tierra; pozos que cada vez hay que hallar y perforar de nuevo, fáciles de cegar, pero que en ocasiones van brotando también donde menos se espera. Sin el retorno siempre renovado a los pozos permanecen vacíos los baldes y barriles o, al menos, su contenido se vuelve agua estancada”<sup>18</sup>.

Puede notarse el privilegio que le otorga a la estructura homogénea de la lengua. Esta permite acceder a lo ontológico y ver, metafóricamente, como aquel pozo al que hay que volver para recargar una y otra vez los verdaderos sentidos originarios de la lengua primigenia, cuidada como un tesoro que ha sido bastardeado, desgastado y corroído por las hablas vulgares, las que brotan por todos lados y, peor aún, en bocas de cualquiera. Por eso, ella es una lengua que ha dejado de hablarnos y a la que debemos retornar y dejar hablar, accediendo de esta manera al nivel ontológico y abandonando el óptico de las hablas vulgares y espontáneas. El lenguaje es un tesoro que no “se usa”, no es un pragma, con el consecuente desalojo de la sujetividad contextual y la sola reducción a lo morfológico.

Contra la voz privilegiada del pensador, del filósofo “academicista”, Roig construye la defensa de la discursividad fundada en “la relación lengua-hablas desde una dialéctica integradora, de igual-

13 ROIG, AA (1981). *Op. cit.*, p. 16.

14 CERUTTI GULBERG, H (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Biblioteca Nueva, UACM, México, p. 106 y ss.

15 ROIG, AA (1996). “Hablar” desde la *Filosofía Latinoamericana*. Curso dictado por Arturo Roig en CONICET-CRICYT, Mendoza, del 25 al 29 /03 /1996.

16 ROIG, AA (2001). *Op. cit.*, pp. 155-161. (Capítulo: “¿Será posible una ‘integración intelectual’ de Nuestra América si, como dice Roa Bastos, ‘el sonido es un son-ido’?”).

17 *Ibid.*, p. 156.

18 HEIDEGGER, M (1964). *¿Qué significa pensar?*, 2ª edición. Nova, Buenos Aires, p. 127.

dad y diferencia<sup>19</sup>, e independizándola de la ruptura entre elite y pueblo, entre lengua culta auténtica y hablas vulgares inauténticas, puesto que es el nivel de la cotidianidad el que organiza todo discurso y todos los metalenguajes son deudores de él. Precisamente, éste es el lugar es donde se instala Roig para disputar con Heidegger.

También podemos encontrar la independencia del “son-ido”, y su consecuente reconstrucción en “sonidos”, en lo que se conoce como la “ampliación metodológica”<sup>20</sup>, desde donde insiste en el objetivo de luchar contra las diversas formas de opresión y de alienación que, en este caso, se ocultan en el universo discursivo<sup>21</sup>. El lenguaje, como forma básica y privilegiada de mediación, tiene una estructura sígnica y, por ello, ambigua, de simultánea presencia y ausencia, de mostrar y ocultar las significaciones; el lenguaje es un hecho histórico que remite a lo social, cuya naturaleza conflictiva emerge en la dimensión axiológica, presente en todo discurso y que no permite el análisis solamente desde sus estructuras formales. Son las conflictividades sociales las que operan como fuente del universo discursivo<sup>22</sup>, donde se repiten sus contradicciones de manera que la estructura de éste depende de aquéllas. Como su contexto inmediato, el universo discursivo se manifiesta en el texto, donde aparece una dualidad estructural que, a su vez, puede verse en el discurso<sup>23</sup>.

Como consecuencia de la conflictividad social, la estructura del universo discursivo muestra un doble dualismo de la textualidad. Por un lado, supone otros textos, como su reverso, su oposición o trasmutación valorativa que Roig llama “antidiscurso”, o como su superación o refundación axiológica pensada como “discurso contrario”, a partir de una decodificación que denuncia las formas de clausura del discurso vigente, ya sea como discurso dominante o como antidiscurso<sup>24</sup>. Por otro lado, la textualidad se desdobra en dos tipos de dialéctica: la dialéctica “discursiva”, como un hecho del lenguaje que muestra un aspecto parcial que puede ser universalizado ideológicamente y la dialéctica “real”, con la irrupción de los procesos sociales para el desmontaje de los universales ideológicos y por la constante fractura de las totalizaciones excluyentes de la dialéctica discursiva. Por la ineludible mediación del lenguaje, la dialéctica “real” es también otro nivel de discursividad; su realidad es más una meta y acercarse a ella no es exclusiva consecuencia de la actividad teórica, puesto que es la praxis la que denuncia mejor estos niveles de discursividad<sup>25</sup>.

Con este rico entramado de nociones, Roig va conformando las estructuras y dispositivos discursivos que le permiten explicar el hecho social del lenguaje desde una teoría del discurso y revalo-

19 ROIG, AA (2001). *Op. cit.*, p. 161.

20 CERUTTI GULDBERG, H (1997). “Filosofía Latinoamericana e Historia de la Filosofía”, in: *Hacia una metodología de la Historia de las Ideas (filosóficas) en América Latina*. CCYDEL, UNAM, México, pp. 75-111.

21 En este aspecto, Roig se declara deudor de las contribuciones de Valentín Voloshinov. Ver VOLOSHINOV, V (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Godot, Buenos Aires, 2009.

22 Roig define Universo Discursivo como “La totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no conciente para dicha comunidad, como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, que el investigador puede y debe tratar de alcanzar. En el seno de ese ‘universo discursivo’ se repite el sistema de contradicciones y su estructura depende de él”. Ver “¿Cómo leer un texto?” en ROIG, AA (1991). *Historia de las Ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. n° 53-54. Universidad de Santo Tomás, Bogotá, p.110.

23 Roig usa la diferencia de las nociones de “texto” como hecho lingüístico plural, pero definible y localizado en el interior de la totalidad discursiva, donde se manifiesta el sentido, y de “discurso” como objeto lingüístico temporal, con una referencia y un sujeto concretos y con expresa intención comunicativa.

24 Ver Cap. XV “Empiricidad, circunstancia y estructura axiológica del discurso” y Cap. XVI “Necesidad y posibilidad de un discurso propio”, in: ROIG, AA (1981). *Op. cit.*

25 Ver ROIG, AA (1987). *Op. cit.*, p. 13-97.

rizar la función de enunciación del sujeto, como agente activo que interviene en las codificaciones, recodificaciones y producción de las significaciones, desde una teoría crítica de las ideologías.

#### 4. LA MORAL DE LA EMERGENCIA: INDEPENDENCIA DEL “CAMINO REAL”

Ya finalizando, estamos muy concientes de la carencia de tratamiento expreso de otras muchas emancipaciones realizadas por don Arturo, como la Pedagogía participativa en nuestras universidades o las consideraciones respecto de la “impureza” del arte, entre otras. Para compensar, nos es imposible dejar de señalar algunos lineamientos generales de la batalla por la liberación de las formas de la eticidad, entendida según la distinción hegeliana entre “moralidad”, como la moral que se va construyendo desde y con las intencionalidades de los sujetos, antítesis de la “eticidad” como moral objetiva: familia, sociedad civil y estado, en tanto sustancias éticas universales, donde necesariamente deben quedar subsumidas aquéllas. En el pensamiento de Roig, el concepto de emergencia remite a momentos de ruptura, que producen un reordenamiento de los saberes y de las prácticas mediante el “quiebre de las totalidades opresivas”<sup>26</sup>, expresadas de diferentes maneras y en diferentes registros, moral, político, económico y hasta religioso<sup>27</sup>.

La emergencia es entendida como una irrupción, en el juego dialéctico de los niveles subjetivo y objetivo de la moralidad, de aquéello irreductible que persiste como el conatus de la vida humana, esto es, el mantener el valor superior de la dignidad de ser fines y nunca medios. Ése es el criterio que juega como el principio ordenador de la persistencia en la acción de la protesta y de la satisfacción de las necesidades, siendo aquella dignidad la primera de las necesidades, la que queda situada, de este modo, muy lejos de la mera subsistencia. La dignidad de ser fines y no medios funda la resistencia y justifica la moralidad de la protesta y de la disidencia, tanto dentro de la legalidad imperante cuanto fuera de ella, a partir de la injusticia de la ley<sup>28</sup>.

Tanto para construir como para ir recorriendo y recomenzando todas estas segundas independencias todavía falta hacerse cargo de una tarea severa, que es aquélla de no dejarse seducir por las banalidades de los reconocimientos oportunos, por las comodidades de los “caminos reales”, los más fáciles de recorrer; de no claudicar frente a los favorables halagos del academicismo y considerarlas, en cambio, como algunas de sus dificultades en el “duro trabajo” al que le dedicó su vida.

Terminamos con sus palabras:

Ninguna de las posiciones nuestras, tal como surge del desarrollo de estos temas podría llevarnos a aceptar el consejo cartesiano de ‘no apartarnos de los caminos reales’ porque precisamente hemos entendido el filosofar de Nuestra América en lo que, a nuestro juicio, tiene de más auténtico como un evitar precisamente esos ‘caminos’ que son el símbolo de aquella eticidad así como la expresión de un *ethos*, una morada de control y represión y, por el contrario, avanzar por los senderos, por los ‘chaquiñanes’ como dicen los quichuas, aún cuando estén cercados de plantas espinosas y haya que saltar rocas”<sup>29</sup>.

26 ROIG, AA (2001). *Op. cit.*, p. 71.

27 Roig señala como momentos de moralidad emergente a Simón Rodríguez, Francisco Bilbao, José Ingenieros, José Martí. Ver ROIG, AA (2002). “La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina, en: *Ética del poder y moralidad de la protesta*. EDIUNC, Mendoza, pp.107-126.

28 Ver ROIG, AA (2002). *Op. cit.*, pp. 157-170. (Capítulo: “Consideraciones para una ‘filosofía popular de la democracia’”).

29 ROIG, AA (2003). “Mis dos dificultades como filósofo”, in: *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Año 4. n° 4. Mendoza, p. 9.