

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**  
**ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**TRABAJO FINAL DE LICENCIATURA:**

LA METÁFORA DEL CALIBÁN EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE  
ARTURO ANDRÉS ROIG: ¿HIPOTESIS EMANCIPATORIA?

Paula, Massano

DIRECTORA: Dr. Paola Gramaglia

PRÓS. -¡Esclavo aborrecido, que nunca abrigarás un buen sentimiento, siendo inclinado a todo mal! Tengo compasión de ti. Me tomé la molestia de que supieras hablar. A cada instante te he enseñado una cosa u otra. Cuando tú, hecho un salvaje, ignorando tu propia significación, balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer. Pero, aunque aprendieses, la bajeza de tu origen te impediría tratarte con las naturalezas puras. ¡Por eso has sido justamente confinado en esta roca, aun mereciendo más que una prisión!

CAL. - ¡Me habéis enseñado a hablar y el provecho que me ha reportado es saber cómo maldecir! ¡Qué caiga sobre vos la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!

## ÍNDICE

I-Introducción.....pág. 5

### II- Filosofía e Historia de las ideas latinoamericanas en A. A. Roig

1- Filosofía e Historia de las ideas latinoamericanas en A. A. Roig.....pág. 13

2- *A priori* Antropológico e inversión de la dialéctica hegeliana.....pág. 18

3- Propuesta metodológica para una Filosofía Latinoamericana .....pág. 22

4- —Teoría del Discurso||: el lenguaje como mediación.....pág. 28

5- Historicidad, figuras y símbolos de América Latina.....pág. 31

### III- Calibán en el legado latinoamericano

6- Calibán en el legado latinoamericano. Apuntes para una lectura sobre la identidad latinoamericana.....pág. 35

7- Del Calibán al calibanismo en Latinoamérica.....pág. 40

8- Calibán: de la metáfora al mito.....pág. 47

9- A propósito de Calibán: de una simbólica del conflicto a una simbólica de la liberación.....pág. 52

#### **IV- Una lectura filosófica del siglo XIX**

- 10- De una historiografía a una filosofía de la historia en Arturo Andrés Roig pág. 62
- 11- La —teoría del discurso|| en Roig como herramienta para una lectura filosófica de la Historia en América Latina.....pág. 65
- 12- El discurso filosófico-político del siglo XIX.....pág. 71

**V-Conclusión.....pág. 86**

**VI. Bibliografía.....pág. 96**

## Introducción

Arturo Andrés Roig puede ser considerado con propiedad un decidido impulsor de la reorientación teórica y ampliación metodológica en los estudios latinoamericanos<sup>1</sup>. Estela Fernández Nadal<sup>2</sup> (2012, pp. 13-14), distingue dos grandes etapas en el pensamiento del filósofo estudiado, la primera, que comprende los estudios realizados en los años sesenta y principio de los setenta, donde se observa una labor simultánea entre la filosofía antigua<sup>3</sup> y el pasado intelectual de su provincia natal, Mendoza<sup>4</sup>, acentuando sus preocupaciones por la educación y las ideas pedagógicas.

Hacia fines del setenta Roig se interesó por abarcar el Pensamiento Argentino y Latinoamericano. Este momento de su labor investigativa, puede ser considerado como su segunda etapa y coincide con su exilio y posterior retorno a la Argentina<sup>5</sup>. Aquí es cuando su trabajo adquiere mayor trascendencia a nivel

---

<sup>1</sup> Para una acceder a los textos de Arturo Roig remitirse a <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/biblio-de.htm>.

<sup>2</sup> Es Profesora y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (1982 y 1996). En la década de los '90, realizó su formación como becaria del CONICET -Argentina- bajo la dirección de Arturo Andrés Roig, especializándose en temas de Historia de las ideas latinoamericanas y Filosofía Latinoamericana. Véase: <http://www.ediunc.uncu.edu.ar/autores/index/200>

<sup>3</sup> Campo disciplinar en el que se desempeñó como profesor titular de la cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras desde 1959 hasta 1975. Véase: Roig A. A. (1972) *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

<sup>4</sup> Véase: Roig, A. A. (1996). *Mendoza en sus letras y sus ideas*, Ediciones Culturales, Mendoza; Roig A. A. (2005) *Mendoza en sus letras y sus ideas*, 2 ed., Ediciones Culturales, Mendoza; Roig, A. A. (2009) *Mendoza en sus letras y sus ideas*, Segunda parte. Ediciones Culturales, Mendoza.

<sup>5</sup> En 1976 el gobierno democrático argentino se ve interrumpido, instalándose una dictadura militar autodenominada -Proceso de Reorganización Nacional- que llevó adelante una guerra sucia en la línea del terrorismo de Estado que violó masivamente los derechos humanos y causó la desaparición de decenas de miles de personas. Por ese motivo Roig debió emigrar al extranjero junto a su familia. En 1983 junto con la vuelta a la democracia de Argentina, pero desde el exilio Roig recibe por parte de la República del Ecuador, una distinción al -Mérito cultural de Primera Clase-; un año más tarde, 1984, la justicia Federal Argentina, lo reincorporó a la Universidad Nacional de Cuyo, de la ciudad de Mendoza. Para ver los datos bibliográficos del autor remitirse a: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/perez.htm>

<sup>6</sup> Durante su exilio en el Ecuador, su producción fue enorme, algunos de los títulos más destacados son (1977), "Importancia de la Historia de las ideas para América Latina. *Pucará*, Revista de la Facultad de Filosofía, Letras y Educación; (s. f.) *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito: Centro de Publicaciones Pontificia Universidad Católica del Ecuador. pp 145 (1982), 2º ed. Corregida y aumentada, Quito: Quito: Centro de Publicaciones Pontificia Universidad

internacional y comienza a realizar valiosísimos aportes al campo de la Historia de las Ideas Latinoamericanas y la Filosofía Latinoamericana.

Desde el punto de vista metodológico, en sintonía con la crisis de los modos de hacer historiografía tradicional e impulsado por el —giro lingüístico|| Roig buscó diluir el concepto de —influencias||. Según la modalidad tradicional de encarar la Historia de las Ideas, el contexto histórico-social en el que surgen y se desarrollan no tiene ningún peso sobre ellas. Se entendía que los textos filosóficos se encadenaban unos a otros en una dialéctica puramente interna del pensamiento, por ello, se pensaba fundamentalmente en torno al concepto de —influencias|| es decir, —un filósofo era influido por otro u otros, e incorporaba esas influencias en calidad de préstamo||. Este enfoque resultaba complejo para comprender las producciones latinoamericanas, especialmente porque éstas siempre han debido dialogar con las producciones teóricas de los centros (Farías, R., 2012). Este giro metodológico se tradujo a un programa de investigaciones de las ideas en América Latina a través del cual el filósofo latinoamericano buscó introducirnos en una de las formas posibles de hacer —escritura||<sup>7</sup>.

La escritura es una herramienta clave para pensar la historia de la cultura, pues, la escritura como quehacer historiográfico actual se enfrenta, en un diálogo silencioso, con quienes vivieron, pensaron y escribieron antes. En este sentido, e influenciada por filosofía roigiana, la escritura es pensada como comunicación. En ella se puede interrogar, cuestionar, pero al mismo tiempo, se pueden ignorar o silenciar determinados discursos. Al mismo tiempo, toda escritura entraña una lectura exegética y comprometida con la conflictividad social en la que nos toca vivir, pues si en la escritura se refleja la presencia o ausencia de lo alterno, nuestra

---

Católica del Ecuador. pp 195.; (1978), "Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano". *Cultura*. Revista del Banco Central del Ecuador, 2.\_ (1979), "Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador". Quito, introducción al libro de Belisario Quevedo *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador.

<sup>7</sup> Esta labor también fue fruto de las producciones de Roig desde el exilio. El valiosísimo aporte del programa de investigaciones de las ideas en América Latina que busca entenderlas a partir de sus conexiones sociales, abriéndose a la incorporación al estudio de las ideologías será tomado como propio por la UNESCO en 1974. Véase: Gramaglia P. (2013).

labor hermenéutica no puede prescindir de la crítica, y una lectura crítica está acompañada de una producción y la transmisión de un mensaje acerca su sentido.

Por ello, en esta investigación me concentré en analizar la —transmutación axiológica|| del discurso que se produce a la luz de la metáfora de Calibán. Con el fin de señalar, las dislocaciones de las escrituras y las reescrituras que se producen en las distintas apropiaciones del lenguaje. Esto implica, transformarlo, resimbolizarlo, rehacerlo, devorárselo.

En este trabajo no realizo una descripción exclusivamente atendida a la literalidad de las obras de Roig según el periodo y su contexto, más bien, focalizo el trabajo en la reinscripción y relevo de sentido de la metáfora del Calibán. Para tal tarea, entonces, y en los intentos de proseguir creativamente el programa filosófico latinoamericano, he decidido reconstruir mi lectura de Roig a la luz de esta metáfora de Calibán.

Calibán es una metáfora que se resiste a ser definido, ya que su inscripción en la historia implica un -hacerse y gestarse|| que ha sufrido distintas transmutaciones. Considero que éstas lecturas contribuyen, en los albores del siglo XXI, a repensar el proyecto de una -Filosofía Latinoamericana||. Pues bien, el análisis crítico desde una lectura del -El mito del Calibán|| me permitió indagar en qué medida las resignificaciones latinoamericanistas de los discursos siglo XIX siguen operando como metáfora emancipatoria, abriendo camino a nuevos discursos. Es por ello que abordé la reconstrucción simbólica de la teoría del discurso del filósofo latinoamericano acentuando particularmente en la —transmutación axiológica|| como una apropiación devorante<sup>8</sup>.

Dado que la presente aproximación a la metáfora de Calibán no es descriptiva y exhaustiva sino interpretativa y selectiva a dicho contexto de sentido, la investigación exigió recortes teóricos. Ello también se explica ya que la labor interpretativa se encuentra subordinada a la estrategia de re-escritura, por un lado, y por el otro, que la selección de los autores se realizó buscando no alejarse del

---

<sup>8</sup> Calibán se entendió como un derivado de caníbal. El canibalismo es el acto o la práctica de alimentarse con miembros de la propia especie.

propósito de reconstruir la interpretación que la filosofía roigiana hace de la metáfora.

Analicé la metáfora de Calibán en dos sentidos, por un lado, realicé una reconstrucción histórica de la figura de Calibán en diferentes interpretaciones. Estas reflejan la transmutación axiológica operada en el discurso tanto como las modificaciones de valoración. Por el otro, acentué el análisis en lo metafórico, en el potencial simbólico de la metáfora, que reside precisamente en la posibilidad de pensar la realidad latinoamericana en su pluralidad inherente. Pues la diversidad cultural atravesada por la conflictividad social reclama la presencia de la metáfora como catalizadora de aquellos sentidos que quedan sepultados por el discurso hegemónico<sup>9</sup>.

Éste segundo sentido, me permitió analizar la historiografía que Roig hace del siglo XIX a pesar de que en ella no se trató específicamente de la figura de Calibán, pero sí es posible a la luz de dicha metáfora, porque ella es la herramienta que me permitió analizar la estrategia de escritura filosófica del autor. A partir de esta historiografía Roig busca demostrar que los escritores de aquel período son —plenamente conscientes del valor de las hablas en relación con el ordenamiento de la vida humana|| (Roig, A. A., 1997, p. 26). A esto llamo una estrategia —calibanesca|| de escritura.

El propósito de realzar la estrategia de escritura es el de profundizar el camino de la ampliación metodológica y reinscribirlo en el programa filosófico roigiano que da cauce a la irrupción y emergencia de la subjetividad otorgándole valor a las —hablas de...|| Por subjetividad no entiendo el surgimiento del sujeto en su sentido cartesiano (*ego cogito*), esto es, como fundamento universal y autónomo sobre el que reposa toda la realidad, sino más bien, la subjetividad como la responsabilidad ética de liberar lo reprimido por la cultura oficial. Roig valora esa dimensión ética en cuanto no se trata de una moral individual que rige la vida interior, sino como

---

<sup>9</sup> Roig distingue el discurso hegemónico u opresor que es aquel que ordena y fundamenta, y el discurso referido, éste comprenden las hablas de aquellos para los que el discurso hegemónico tiene oído sordo. Este tema será abordado en el apartado: —Teoría del Discurso’: el lenguaje como mediación|| de la presente investigación.



una virtud que se le asigna a la fuerza política. Es una intencionalidad ética, política y estética. La política no es solo el ejercicio del poder y la lucha por el poder. Es la reconfiguración, la re-semantización, la transmutación del sentido de la experiencia, del sentido de la escritura. Es el recorte de una experiencia particular, de los objetos planteados como comunes, de los sujetos reconocidos como capaces de hablar. Política es el intento de mostrar el otro lado de las cosas, es cuando aquellos que no tienen el tiempo, se toman el tiempo necesario para —maldecir|| y en ese mismo acto demostrar que su boca emite también palabra que enuncia lo común y no sólo denota dolor. Es distribución y redistribución de los sujetos de discurso en el acto de intercomunicación. Es hacer visible lo invisible y hacer que sean entendidos como hablantes aquellos que no era percibido más que como animales. Esta manera de entender la política no busca movilizar las masas, más bien se acerca a lo estético en tanto que busca la transmutación, la reconfiguración de sentidos del discurso.

La pregunta que atraviesa mi trabajo, puede resumirse así: ¿Es posible analizar la metáfora del Calibán en Arturo Roig como una hipótesis emancipatoria? Y esbozando una posible respuesta afirmativa en este trabajo se buscó argumentar que la metáfora de Calibán se coloca en la escena teórica de la Filosofía Latinoamericana catártica y transformadora, en tanto, su insulto simboliza el conflicto entre moralidad y eticidad<sup>10</sup>. Conflicto generado por pertenecer a dos órdenes de racionalidad diferenciados. En otras palabras, es una simbólica del conflicto. Para la filosofía del —ponernos a nosotros mismos como valiosos||, la apropiación del discurso dominante, no para obedecer sino para insultar, refleja un acto de emancipación.

---

<sup>10</sup> La simbólica del conflicto en la moralidad se ve representada por la emergencia de una protesta (insulto), que representa una alternativa a los códigos vigentes. Esta irrupción conlleva al surgimiento de una moral de protesta y de la emergencia de los oprimidos que procuran emanciparse de las estructuras de dominación, y de su eticidad opresiva, afirmando los valores de la libertad y la dignidad humana. El insulto de Calibán es un elemento interesante para reconstruir la moral emergente, porque permite rastrear las diferentes formas discursivas mediante las cuales se expresan y se muestran, sus estructuras lógicas y su función reguladora. Esto se trabajará en el apartado -A propósito de Calibán: de una simbólica del conflicto a una simbólica de la liberación|| en la presente investigación.

En el primer capítulo, —Filosofía e Historia de las Ideas Latinoamericanas en A. A. Roig|| de esta investigación, me interesé por reconstruir los conceptos centrales con los que el autor se vale para edificar una Filosofía Latinoamericana. Este apartado busca acentuar aquella selección teórico-práctico de las herramientas de la arquitectónica roigiana de las que me valí para la reconstrucción simbólica de la metáfora de Calibán. Para ello analizo el concepto nodal que estructura su obra, el *a priori* antropológico, el cual es fundamental tener en claro para comprender el —ampliación metodológica||, que le permite leer los filósofos y políticos latinoamericanos desde los estudios contemporáneos de la teoría del discurso, crítica de las ideologías, semiología. Valerse de estas herramientas, fue la puerta de acceso a una nueva forma de lectura, donde no sólo atiende al contenido ideológico de los discursos, sino también al hecho de que la ideología opera en la estructura formal del discurso.

En el segundo capítulo que lleva por título —Calibán en el legado latinoamericano|| analicé el alcance y sentido de la metáfora Calibán en la tradición latinoamericana. Pues bien, Calibán, que aparece en *La tempestad* de Shakespeare, es el nativo de una isla desértica. Próspero, es el conquistador que lo ha sometido y lo ha sumergido en las tareas pesadas y burdas del trabajo, para que él, con ayuda de Ariel (otro personaje nativo de la isla), pueda dedicarse al ocio, es decir, a la vida propia de la cultura espiritual. Calibán recibe a cambio de su sometimiento, no tanto los alimentos necesarios para mantenerse con vida, sino la transmisión de los valores —esenciales|| de la vida del espíritu: el lenguaje del conquistador.

Calibán es hombre salvaje y primitivo sin lenguaje; por ello debe mostrar agradecimiento por haber aprendido la lengua de su amo. Pues bien, se produce un quiebre en el orden de las cosas cuando Calibán descubre que el habla que se le ha impuesto sirve para maldecir al colonizador y dominador. En ese mismo acto de insultar rompe lo imprevisible, lleva a cabo, desde sí mismo, una transmutación axiológica devorante, mediante la cual ha puesto a su servicio un bien, cambiándole el signo valorativo. Rompe lo establecido, a costa de quedar en el margen, porque a través de su insulto, el habla del dominador se transforma en su

boca en un habla de liberación. Se arroja en ese mismo instante al diálogo, se introduce en la estructura dialógica al ponerse a sí mismo como valioso, a partir de la apropiación del lenguaje. En este acontecimiento se irrumpe —dentro del sistema de relaciones humanas|| donde Calibán pasa —de ser un medio de carácter instrumental|| a ser reconocido —en sí mismo como fin, aun cuando el antiguo amo se niegue a efectuar por su parte el reconocimiento|| (Roig A. A., 1981, p. 51).

La metáfora de Calibán desde la mirada filosófica de Arturo Andrés Roig no sólo es interesante transitarla por la claridad que brinda para comprender al sujeto latinoamericano y cómo se inscribe en la Historia de las Ideas Latinoamericanas, sino también porque esta metáfora que conforma la producción simbólica de América Latina puede funcionar como una hipótesis emancipatoria de la conflictividad discursiva.

En el tercer capítulo, -Una lectura filosófica del siglo XIX||, propongo una reconstrucción conceptual de las herramientas teóricas de la Historia de las Ideas Latinoamericanas en el trabajo historiográfico de Roig del siglo XIX. Para desde allí construir una trama de sentido integrándola a la metáfora de Calibán. Es decir, la escritura, supone una estrategia política, una estrategia que parte de un programa filosófico-político de ponernos a —nosotros mismos como valiosos||.

A modo de conclusiones, he puesto de manifiesto que es posible concebir la metáfora del Calibán como hipótesis emancipatoria en la filosofía de Arturo Roig. Su programa filosófico propone pensar la emergencia de la subjetividad, supone pensar un —nosotros latinoamericano||. En la conclusión busqué rondar al sujeto latinoamericano por otro lado, poniendo el acento en el sujeto del discurso, en las —hablas de||. Si bien esto, implicó analizar la propuesta de Roig de sostener para la Filosofía Latinoamericana actual una —ontología antropológica||, ésta supone la crítica a la modernidad y al mismo tiempo el incansable ejercicio crítico de no caer en nuevos ontologismos.

Pensar la metáfora de Calibán como emancipatoria, supone un sujeto que busca emanciparse, pero también supone un sujeto que domina al otro. La acción de emanciparse se ejerce al maldecir, al apropiarse del lenguaje para poner de

manifiesto su propia palabra. Calibán es el sujeto que se apodera de su palabra, que habla, que escribe, y a través de esa acción tan primaria, transforma su realidad.

En los tiempos que corre es innegable la incansable tarea crítica de la filosofía que la mueve a la renovación de los conceptos y de sus sentidos. Ésta renovación es la que le confiere una historia a la filosofía. Pero también es innegable que esa renovación está sujeta no solo a un legado, sino también a una geografía, y en este caso, y es ella la que interpela e invita a pensar la Filosofía Latinoamericana, es decir, lo latinoamericano de la filosofía, y esto no es más que -ponernos a nosotros mismos como valiosos||.

## Filosofía e Historia de las Ideas latinoamericanas en Arturo Roig

El filosofar latinoamericano ha estado desde sus comienzos permeado de historicidad.  
(Arturo Andrés Roig)

Los valiosos aportes historiográficos de Arturo Andrés Roig (1922-2012) se pueden considerar con propiedad en la reorientación y la ampliación metodológica en los estudios latinoamericanos. Su programa renovador, asume la tarea de historiar las ideas de América Latina como un quehacer emancipatorio, esto es, como discurso filosófico latinoamericano. Desde el punto de vista metodológico, en sintonía con la crisis de la historiografía tradicional, y bajo la impronta del -giro lingüístico en las ciencias humanas, Roig propugnó la incorporación de lecturas de los textos políticos y filosóficos latinoamericanos desde las herramientas propias de la teoría del discurso y la crítica de las ideologías. Por el otro lado, cuestionó la reducción del —sujeto de pensamiento a la figura del filósofo, demostrando la importancia de -la inserción social de las ideas en las prácticas históricas de los sujetos colectivos y finalmente, se propuso comprender las estructuras en las cuales se insertan las ideas, para analizarlas desde allí.

En los \_60, señala Fernández Nadal, Roig se plantea insistentemente la necesidad de revisar la disciplina de la Historia de las Ideas Latinoamericana, a partir de los nuevos problemas sociales y políticos del continente

[S]e propuso [sostiene Olalla] dotar a este discurso de un anclaje histórico promoviendo el reconocimiento de las formas de objetivación desarrolladas en la historia continental que remiten al horizonte de conflictividad en el que se produce la efectiva emergencia de un sujeto. Un modo recurrente de

articulación discursiva de aquella emergencia es desplegada por las narrativas identitarias (Olalla M., 2013, p.2)

Y va a ser a fines de los años '70 y principios de los '80 donde Roig participa del interés común de producir una transformación profunda en la disciplina, para la cual, se propone un programa de —ampliación metodológica|| gobernado por una preeminencia concebida a la —conflictividad social||, en donde su labor se concentra en des-ocultar o decodificar los discursos aludido/eludidos de los textos que son objeto de la Historia de las Ideas latinoamericanas.

Para realizar esto, Roig se embarcó en la tarea de reformular el sentido y la función de los alcances del quehacer filosófico y la historia de las ideas latinoamericanas. Reformular esta última en dirección a la ampliación metodológica es de vital importancia, ya que aquí es donde, para el autor, se efectiviza el conocimiento de nuestro pasado y la afirmación de nuestra identidad.

Al estudiar nuestra propia y rica tradición, Roig descubre, que el ejercicio de los grandes intelectuales políticos retomó el proyecto del modelo europeo en el que se proponía una sustitución de modelos como —eco y reflejo||. Este modelo europeo es deshumanizador y nihilizador de nuestra subjetividad. Por ello, el discurso de la Filosofía Latinoamericana, es definido como una forma de saber sustentado por la —sospecha||, donde quien retoma su estudio, presta atención a lo no dicho, a lo eludido, lo silenciado, o lo oculto en la superficie textual. Es un saber que está asentado sobre la necesidad axiológica de considerarnos a nosotros mismos como valiosos.

Este acento en el sujeto como condición de posibilidad del pensamiento propio, es lo que Roig denomina *a priori* antropológico; es para el filósofo latinoamericano, el eje sobre el cual gira no sólo su arquitectónica filosófica sino también la reconstrucción y reorganización del pensamiento producido en América Latina desde siglo XVI hasta nuestros días. Al volver sobre sus escritos descubrimos que la conquista no es un acontecimiento consumado; sino que al mismo tiempo, se

observa un interrumpido pero permanente<sup>11</sup> esfuerzo de afirmación del sujeto latinoamericano. Este esfuerzo, tal como lo señala, se encuentra con las propias limitaciones del sujeto que toma la palabra, cada vez, en el discurso, por ello este discurso es pensado como —abierto||, es así que se carga de promesas que superan los propios límites, en tanto que se presenta como pensar alternativo, que funda las posibilidades presentes y futuras.

Dentro de su aporte crítico a la Filosofía y la Historia de las Ideas Latinoamericanas Roig, concibe especial importancia no sólo al desarrollo teórico de las ideas, sino también a los procedimientos metodológicos. Ya que para el autor, el tratamiento filosófico de la problemática de las formas de identidades del sujeto latinoamericano, no sólo se ve enriquecida, al recuperar los procesos sociales e históricos a partir de los cuales se forjaron y cristalizaron las distintas formas de autorreconocimiento y autoafirmación del hombre; sino que también es fundamental, para renovar estas disciplinas, la ampliación a los recursos metodológicos aportados por la lingüística, la teoría del discurso y la teoría de la crítica de las ideologías, en la lectura de los textos latinoamericanos.

El resultado de esta doble tarea, la de recuperar el contexto socio-histórico de las ideas y la confluencia de las herramientas teóricas de diversas procedencias disciplinares, para la interpretación de nuestro pasado y junto con él asumir nuestro legado, requiere comprender las ideas en su valor —símico||, esto es, siguiendo la lectura de Fernández Nadal, entender las ideas como —trazas simbólicas producidas por un enunciado social y temporalmente situado, en función comunicativa y orientadas a la recepción por parte de uno o más destinatarios||. Esto quiere decir, que las ideas no se encuentran separadas de la teoría de la comunicación, estas son pronunciadas o escritas por un sujeto, situado espacio-temporalmente y al mismo tiempo, son producidas con una intención que refleja su función misiva, es decir, está orientada a la recepción por parte de uno o más destinatarios, en donde no hay que perder de vista que quiere producir un efecto en los mismos. En definitiva, va a concluir Fernández Nadal, —el tipo de

---

<sup>11</sup> Véase: -El problema del 'comienzo' de la filosofía|| en Roig, A. A., (1981), pp. 74-99.

historiografía que propone Roig supone un desplazamiento desde la ‘idea’ hacia el hombre que sustenta la idea y hacia sus posibilidades creadoras, su identidad, su historia|| (Fernández Nadal E., 2001, pp. 170 y 180).

Esta revalorización que realiza, el filósofo argentino, de la —idea|| acentuando no sólo en el sujeto que la enuncia, sino también en el acto mismo de producción, supone hacer un recorrido que busque recuperar el esfuerzo práctico de autoafirmación de la identidad latinoamericana; es decir, no es una tarea sobre la recopilación de datos eruditos, sino que supone una valoración del papel que cumplieron quienes empuñaron y organizaron las ideas en el proceso conflictivo de nuestro desarrollo histórico.

En este sentido podemos decir que hay una apertura de la filosofía en su carácter matinal<sup>12</sup>, donde en lugar de volver sobre lo que ya aconteció (carácter vespertino

---

<sup>12</sup> La Filosofía Latinoamericana retoma la cuestión de la matinalidad porque en ella se ha organizado su escritura. La filosofía se constituye sobre la problemática de la –sospecha||, este pensamiento tiene sus antecedentes no sólo en Marx y Freud sino también en Nietzsche. Este último, en el párrafo con el que se termina el Tomo I del libro *Humano, demasiado humano* propone la filosofía de la mañana. En una línea paralela y opuesta el –Prefacio|| que Hegel escribió en 1820 para su *Fenomenología del Derecho* donde sostiene que responder a la pregunta ¿Qué es la filosofía? es siempre una inquietud de medianoche. Roig describe en una conferencia titulada –¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuesta a los posmodernos|| para la Universidad de Guadalajara en 1989 (y reeditada luego en *Rostro y filosofía de nuestra América*, 2011, pp. 113-139) cómo la filosofía latinoamericana se aleja de aquella concepción de medianoche; de aquella concepción que sostiene que en la oscuridad del hombre es cuando en realidad se produce la claridad para el filósofo. El filósofo mendocino, se aparta de aquella concepción crepuscular para sostener que la Filosofía Latinoamericana, es filosofía auroral o matinal, en tanto que no es la filosofía, convertida en sujeto, la que necesita de un pueblo, sino que son los pueblos los que la piden y la ejercen.

El símbolo que estructura y organiza el sentido de la filosofía crepuscular, es el Búho de Minerva. Éste es para Roig un concepto categorial, porque funciona como el *epítome*, es decir, como el resumen da la realidad. Esta ave dice más de lo que expresa, es el estatuto máximo de la filosofía: la *sofía*. Ésta acontece cuando ya las ciencias y cualquier otra forma de conocimiento maduran, ésta aparece en el ocaso, por lo tanto, es *a-posteriori* respecto de la cultura de un pueblo. Si decimos que –aparece en el ocaso|| en esa misma expresión se encierra una determinada comprensión de la temporalidad, el ocaso, refleja un –lugar temporal||, una *cronía*, que sólo es posible al madurar los tiempo. Sólo se podrá constituir una sabiduría una vez madurado ese pueblo. Citando a Roig A. A. (2011, p. 121): –No hay, pues, ‘mundo’ propiamente dicho antes de su complectitud. Y por eso, si nuestra visión es el ave de Minerva cuya mirada despierta con la muerte del día, no tiene sentido preguntarle a su mundo, lo que ‘debe ser’. Únicamente podremos averiguar ‘lo que ha sido’. Y así, la filosofía, saber supremo de una época, puede desde un presente, el ‘crepúsculo’, mirar ‘hacia atrás’, pero nunca desde ese presente, ‘hacia adelante’. Incluso podemos preguntar desde la filosofía acerca de cómo fue ‘la mañana’ de una *cronía*, más, no tendría sentido averiguar por la ‘mañana’ siguiente. Y ¿qué es lo que hay ‘hacia adelante’? Pues, otro mundo del cual no sabemos,



de la filosofía) se preocupa por —dar que pensar—. Para ello, acentúa su quehacer filosófico en los momentos negativos en la lectura de la historia. El —dar que pensar— cobra fuerza en los quiebres de la continuidad de los procesos, se enriquece en aquello que rompe la circularidad del discurso. Esto realza aquella concepción de Roig de la Historia de las Ideas Latinoamericana como una posición prospectiva, donde no solo mira hacia delante con una actitud constructiva, sino que estudia su pasado con igual signo:

[E]s impensable una proyección hacia el futuro desprovista de raíces; pero, simultáneamente, sólo se alcanza una auténtica valoración del pasado cuando la misma se realiza desde una perspectiva utópica. No sólo no es posible desconocer lo que somos o lo que hemos sido, sino que, al contrario, es necesario —reconocerlo, pero a partir de un futuro, que ha de ser objeto de una filosofía que se ocupe de lo que será— (Fernández Nadal E., 2001, p. 180 y 181)

Para el autor estudiado aquí, la Historia de las Ideas Latinoamericanas es imprescindible para conocer nuestro pasado y los diversos modos de afirmación de nuestra identidad; y en este sentido, proporciona el fundamento para una Filosofía Latinoamericana. Volver sobre nuestra historia demuestra que hay una larga tradición crítica y de proyecciones utópicas, donde un sujeto se ha afirmado como valioso, pero al mismo tiempo ha tenido como valioso el conocerse a sí mismo. Este recorrido, ha sido interrumpido, pero no por ello, permanente. En efecto, la Filosofía Latinoamericana debe rescatar del olvido aquellas manifestaciones del *a priori* antropológico, y son ellas las que marcan el —recomienzo— de nuestro pensar:

[L]os textos de Eugenio Espejo, Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Andrés Bello, Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Montalvo, Francisco Bilbao, José Martí, Manuel Ugarte, José Ingenieros, José Carlos Mariátegui, Ernesto —Che— Guevara, Ezequiel Martínez Estrada, Mauricio López, etc.; en todos ellos subyace una filosofía de la historia organizada a

---

simplemente porque su sentido no se ha —desenvuelto—, ni tampoco podremos adivinar cómo se va a desenvolver—

partir de la asunción de la dimensión conjetural del saber y la afirmación de una voluntad política transformadora (Fernández Nadal E., 2001, p. 181).

El *a priori* antropológico, aquel ponerse a sí mismo como valioso, es para Roig, una tarea permanente de autoconocimiento, de —preservación del ser (*conatus*)|| que, de un modo dialéctico, asume los momentos anteriores al mismo tiempo que se enfrenta a sus límites y propias contradicciones. Es decir, toda afirmación de sí mismo, supone una forma de ocultamiento que es necesario develar.

### **A priori antropológico e inversión de la dialéctica Hegeliana**

La filosofía, va a decir Arturo Roig en la introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), es un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo. En este sentido, la filosofía se constituye como un -saber crítico||, en tanto, investiga los límites y las posibilidades de la razón. Sin embargo, lo creativo de la filosofía, es que no se queda en la mera investigación de los límites y posibilidades de la razón, sino que se convierte en una filosofía de la filosofía, en la medida en que, se trata de una -meditación|| (Roig A. A., 1981, p.9), de un pensar meditativo. Una meditación que se preocupa no sólo por un sentido exclusivamente epistemológico, sino que también se pregunta por el sujeto que conoce y por la realidad social e histórica en la que está inmerso.

La *aprioridad* antropológica, que postula Roig, en tanto, pensar crítico de la modernidad; no es el *ego cogito* cartesiano, ni el sujeto trascendental de Kant; ni el Espíritu Absoluto de Hegel; —se trata de un sujeto empírico, cuya temporalidad no se funda en la interioridad de la conciencia, sino en la historicidad como capacidad de todo hombre de gestar su propia vida.|| (Fernández Nadal E., 2001, p. 172)

La sola postulación del sujeto, es para Roig la afirmación categórica de que todo hombre es un ser histórico, con independencia de su reconocimiento por otros

sujetos, o si se encuentra o no incorporado como sujeto histórico en la —historia mundial||.

A propósito de esto, Roig señala que, el —discurso histórico-filosófico|| opera como un mensaje, por lo tanto, es sumamente enriquecedor analizarlo desde la óptica de la teoría de la comunicación. Esta función misiva del —discurso histórico-filosófico|| opera a partir de un espíritu justificatorio, y encuentra una mayor realización en los —discursos políticos|| ya que en ellos se plantea como objetivo marcar el camino para el despliegue de las potencias europeas, a partir de la formulación de una filosofía imperial. Estos discursos se encuentran —abiertamente intencionados||, y se encuentran apoyadas sobre una —objetividad|| que está garantizada por el mismo horizonte de comprensión de sus propios supuestos culturales, que obviamente no son criticados. (Roig A. A., 1981, p.173)

En este sentido, toda la labor historiográfica del autor, busca confrontar a este modelo de filosofía de la historia, y lo hace al distinguir, en sus escritos, entre una —dialéctica puramente discursiva|| y la —dialéctica real||. La primera adquirió plena significatividad y pleno desarrollo en el pensamiento europeo otorgándole racionalidad y sistematicidad a una interpretación de lo histórico. Esta estructura dialéctica de la Filosofía de la Historia se funda como discurso opresor que busca la integración de todos los datos históricos, y siguiendo la crítica de Roig, se construye sobre la —ilusión de objetividad|| ya que olvida que el historiador hace historia de lo historiable, pero ignora que hay una —selección previa|| de los *data* que serán incorporados como momentos de la dialéctica. No todos los datos son para el historiador merecedores del mismo tratamiento en cuanto a su —sentido||; y para que tenga —sentido|| en el proyecto de una —historia mundial||, se debió seleccionar los datos en función de la dialéctica, para que permitan integrarlos a la totalidad. Por lo tanto, se oculta en este modo de hacer historia, que lejos está de una integración, que lo que pretende es conservar el *estatus quo*. En otras palabras, una —dialéctica puramente discursiva|| clausura el proceso histórico y se niega a toda transformación de la realidad social. (Roig A. A., 1981, p. 174 y 175)

Es muy clara Fernández Nadal cuando, a propósito de lo dicho anteriormente, explica a Roig diciendo:

La concepción de la historia como un recorrido continuo, donde sobresalen hitos que no quiebran el desarrollo sino que lo articulan en momentos de una unidad y donde transita un sujeto-uno que sostiene el proceso, es soporte de los cambios y marcha en una determinada dirección y hacia una meta prefijada y racional, no es otra cosa que la expresión de una -política filosófica||, y de una -proyección de continuidad||, nacido de un modo particular de ejercicio del poder, que, en su afán de sostener, culmina por revestir esa exigencia con el carácter de una -necesidad racional|| (Fernández Nadal E., 2001, p. 173)

Hay que observar, señala Roig, que la conducta dialéctica, implica un —círculo vicioso|| en donde la totalidad no está garantizada por la integración de todos los datos, sino que se esconde en esa integración el acto mismo de la —selección||. Por el otro lado, no hay que perder de vista la —negación|| sobre la que se llevó a cabo la selección, que muchas veces es una actitud de -nihilización|| o de -disminución del valor histórico||. En estas dos advertencias se observa una misma operación, el —olvido||. Toda naturaleza selectiva, implica el olvido de lo que no se seleccionó. Esto, va a decir Roig, da cuenta de que la historiografía, o la filosofía de la historia como pretensión de construir una —historia mundial|| supone inevitablemente hacerlo sobre un -sistema axiológico|| que es para Roig lo -ideologemático del discurso||. Este sentido del discurso muestra de qué manera el sujeto del mismo se incorpora como sujeto de la historia que está pensando. Aquí es cuando, confrontando con aquella —dialéctica puramente discursiva|| postula una —dialéctica real|| que muestre el proceso de selección como abierto a un futuro que pueda quebrar las —totalizaciones discursivas|| (Roig A. A., 1981, p. 175). Esto

...permite acentuar la categoría de -negatividad|| y otorgar una clara preeminencia a la praxis humana, como condición de la transformación histórica y como insistencia que excede y desborda el nivel puramente descriptivo. (Fernández Nadal E., 2001, p. 173)

Esto propone una nueva forma de ver la historia, al margen de la filosofía imperial, donde se observe el paso de un saber opresor, que niega la actitud selectiva, hacia un saber liberador, definido por la lucha constante en contra de todas las formas de opresión. Se reivindica, en la —dialéctica real|| la racionalidad propia de los modos de explotación y —negación||, atendiendo a la conflictividad social, que se encarga de mostrar las formas de ocultamiento, logrando así expresar la realidad objetiva, aunque parcializada y sometida igualmente al ocultamiento. (Roig A. A., 1981, p. 171 y 172)

En este sentido, el cuestionamiento de la dialéctica hegeliana es una puerta de acceso a pensar y valorar las producciones filosóficas en América Latina. Al mismo tiempo, es clave para pensar la historiografía desde categorías conceptuales diferentes a aquellas que sirvieron para pensar la —historia mundial|| y que intelectuales y políticos latinoamericanos hicieron —eco y reflejo|| de ello. Éstas categorías conceptuales, va a señalar el filósofo latinoamericano, tienen que ser leídas en su valor ideológico, como justificación discursiva de la existencia de una relación de dominación. En términos programáticos, se hace eco de una —teoría crítica de la historia|| en donde no busca establecer un objeto de conocimiento, sino que se preocupa por:

...mirar las manifestaciones intelectuales y las objetivaciones culturales de nuestro pasado y nuestro presente en función social, esto es, como manifestaciones textuales del ejercicio de formas de afirmación de un sujeto y del mundo en el cuál este se expresa. (Fernández Nadal E., 2001, p. 174)

Para poder construir una Filosofía Latinoamericana, ésta no puede prescindir del propio pasado ideológico, pero hay que asumir ese pasado desde una actitud crítica; de ahí la necesidad de Roig de recuperar la crítica de las ideologías. Leer nuestro pasado implica reconocer que existen formas alienadas de pensamiento, justificadoras de las relaciones de dominación, pero también contestatarias y liberadoras. Esto es clave, al mismo tiempo, para hacer una lectura crítica de la —modernidad||.

Desde la afirmación de la empiricidad del sujeto y por ello, la afirmación de su historicidad, Roig toma postura frente al sujeto autosuficiente de la razón moderna europea. Ese sujeto que se constituye como fundamento teórico de las políticas imperialistas. Sin embargo, toma distancia de aquella instancia de totalización que en su afán de constituirse como un saber universal negó las particularidades de los pueblos. Por ello, dos aspectos de los que la Filosofía Latinoamericana no puede prescindir son los de la —sospecha<sup>13</sup> y la —matinalidad<sup>14</sup>: el primero, busca develar que detrás de aquella —ilusión de objetividad<sup>13</sup> puede ocultarse el deseo inconsciente, la voluntad de poder, los intereses de clase. El segundo, hace hincapié en la imposibilidad que tiene de renunciar a la utopía y al sujeto, como aquellas categorías sociales capaces de decodificar la ilusión de objetividad frente el devenir histórico. Aquí se vislumbra el sentido emancipador de la filosofía y de la Historia de las ideas Latinoamericanas.

### **Propuesta metodológica para una Filosofía Latinoamericana en Roig**

Los lenguajes nos encubren absolutamente y es en ellos, y a través de ellos que nos identificamos y que nos identifican, que nos asignan un lugar en la sociedad, una tarea, una función.  
(Arturo Andrés Roig)

En los intentos de Arturo Roig por reformular la Filosofía y la Historia de las Ideas Latinoamericanas en dirección a la —ampliación metodológica<sup>14</sup> se juega en resolver la relación —filosofía-cultura<sup>14</sup> develando las prácticas emancipatorias, escribe:

---

<sup>13</sup> Roig señala que la crisis de la filosofía moderna se produjo con la emergencia del siglo XIX de las críticas de Freud, Nietzsche y Marx.

<sup>14</sup> Desde la característica de —matinalidad<sup>14</sup> Roig busca distanciarse de la ultra crítica pos modernista, que imposibilita cualquier juicio sobre el futuro. Esto muestra la escisión entre el discurso y el contexto histórico social, y la relación que esto guarda con cualquier intento de crear horizontes nuevos de pensamiento y de acción futura.

...se trata de participar en la construcción de una de las tantas manifestaciones culturales atendiendo al proceso de lucha contra las diversas formas de alienación derivadas básicamente de nuestra situación de dependencia, como de la vigencia de un sistema de relaciones sociales organizado sobre la relación entre opresores y oprimidos. (Roig A. A., 1993, p. 107)

Esas formas de alienación, si en algún lugar se ocultan, va a decir, es en el campo de lo él que llama "universo discursivo". Esto es:

...la totalidad discursiva de una sociedad en una época dada que incluyen tanto los discursos actuales como aquellos meramente posibles (aquellos que no han alcanzado la formulación textual directa) (Fernández Nadal E., 2001, p. 170).

Éstos últimos son aquellas formas vividas que llegan a formas discursivas al margen de los discursos vigentes (opresores), por lo tanto, otro será el punto de vista, y otra su metodología.

En este sentido sus lineamientos metodológicos no son algo externo a su concepción de filosofía, como —quehacer filosófico||. Se propone articular la filosofía y la cultura, buscando a, través de su lectura, el carácter histórico y axiológico del discurso filosófico, partiendo de la comprensión de las —ideas|| como -signos lingüísticos||, esto es, -portadores de contenidos semánticos socialmente contruidos y mediación de una realidad extradiscursiva||<sup>15</sup>. Para ello, parte de dos premisas fundamentales, por un lado, la realidad social como fundamentalmente conflictiva y no armónica; por el otro, la incorporación del contexto histórico en el nivel discursivo.

El lenguaje tiene una función mediadora respecto de la realidad y sus contradicciones, en este sentido, el —universo discursivo|| se caracteriza, en Roig,

---

<sup>15</sup> Aquí parte de una ampliación de la noción misma de -signo||, en donde no sólo entiende la palabra escrita, sino también de las prácticas y los contextos en los que se dieron lugar, así como las -manifestaciones conductuales significantes|| como los gestos del cuerpo. Todo ello conforma el -universo discursivo||.

por una diversidad y polaridad estructural. Esto quiere decir, que todo discurso supone un discurso contrario (esto posibilita la circularidad del mensaje) y este discurso contrario se funda a partir de una apreciación valorativa distinta (Roig A. A., 1981, p. 43)<sup>16</sup>.

Roig se ha ocupado de la cuestión del lenguaje y la teoría del discurso a partir de un acercamiento al formalismo estructuralista ruso<sup>17</sup>. Toma los estudios en este campo como herramientas heurísticas para profundizar y perfeccionar instrumentos metodológicos de investigación de la propia riqueza cultural. Sin perder de vista la —función misiva‖ del lenguaje y la problemática de la intercomunicación, Roig le critica al estructuralismo que se saca de encima las molestias de la ideología en el análisis de los textos, refugiándose en las —estructuras de la lengua‖. No niega que el estructuralismo entienda la lengua como un hecho social, pero a aquel aporte, el filósofo latinoamericano, le acentúa el análisis del sujeto del discurso, y el complejo carácter de la voluntad de habla que es compartida socialmente. (Vignale S., 2008, p. 104)

Una de las herramientas claves del estructuralismo, que le sirve a nuestro autor para pensar los modos de producción del discurso filosófico en América Latina, es la teoría de Saussure que parte de la comprensión del nexo que une los componentes del signo<sup>18</sup>, es decir, el significante y el significado, como arbitrario. Explica Vignale Silvana (2008, p. 102):

---

<sup>16</sup> Esto se puede confrontar con el trabajo de Roig A. A., (1984a), -Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano‖.

<sup>17</sup> El punto de referencia común es la obra de Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística* (1915). Aquí introduce el uso de -método estructural‖ en los campos de los fenómenos lingüísticos. Además de éste autor, Roig trabaja los aportes que Jakobson hace en su *Ensayo de lingüística* (1963) a la descripción del acto de comunicación. En la crítica a Jakobson encuentra los lineamientos para desarrollar la -función misiva‖ del lenguaje. A través de los estudios de la morfología del texto analizado a partir de la -narrativa fantástica‖ de Vladimir Propp en *Morfología del cuento maravilloso* (1974), Roig desarrolla la idea de -narrativa‖ ampliando el término desde su carácter político para alejarse de cualquier tipo de formalismos. Y en ésta misma dirección, alejándose de las interpretaciones del lenguaje como herramienta neutral, se acerca a los estudios de Voloshinov y el -discurso referencial‖ para acentuar en el carácter histórico-social e ideológico del lenguaje.

<sup>18</sup> Aquí es central comprender que Roig, parte de las ideas como -signos lingüísticos‖, para la reconstrucción historiográfica.



Los significados no existen por sí mismos, no constituyen entidades fijas, válidas para todos los idiomas. Los significantes y los significados pueden ser definidos solamente a partir de sus relaciones, o sea, en función del sistema de referencias recíprocas, siendo cada uno de ellos lo que los demás no son (conceptos diferenciales de los significados y significantes). El lenguaje está compuesto de signos totalmente arbitrarios. La lengua conforma una —estructura||, que funciona como una suerte de a priori social. (...) Entonces, el lenguaje no es un mero instrumento de interpretación de una realidad exterior, sino constitutivo de la realidad humana.

Lo que le interesa a Roig es analizar la —estructura discursiva|| a propósito de la historia de la filosofía entendida desde el punto de vista de la teoría del mensaje. Por ello, también recupera al lingüista ruso Roman Jakobson que vinculó los distintos componentes históricos del estructuralismo y trasladó el —método estructural|| a las demás ciencias sociales (Vignale S., 2008, p. 103).

El filósofo argentino analiza desde Jakobson, las —funciones|| para el esquema de la comunicación. Éste último, entiende que en el acto de interlocución tenemos un sujeto emisor, un mensaje, un sujeto receptor, un referente y un código que posibilita la comunicación de ambos sujetos. A su vez, distingue diferentes —funciones||, todas ellas llevadas a cabo principalmente por el sujeto emisor: la función —emotiva||, aquí el sujeto pone de manifiesto emociones, sentimientos y estados de ánimo; la función —conativa|| donde el hablante pretende que el oyente actúe en función del mensaje transmitido; la función —denotativa||, ésta está orientada al —referente|| es decir, el contenido o el contexto, ésta implica el problema de la objetividad del mensaje; la función —fático||, se trata de utilizar todos los recursos que estén al alcance para mantener el acto de comunicación, son aquellas expresiones verbales; la función —metalingüística||, esta función busca aclarar el sentido cuando el sujeto receptor no la comprendió cabalmente, es cuando el lenguaje sirve para referirse al lenguaje; por último, la función —poética||, aquí el énfasis está puesto en el mensaje, cuando la construcción lingüística busca producir un efecto en el destinatario, en otras palabras, — dirección hacia el mensaje por el mensaje mismo|| (Roig A. A., 1981, p. 177)

Para Roig, éste esquema de comunicación cae es simplista, porque la circularidad del acto de la comunicación hace que no haya un sujeto emisor y un sujeto receptor absoluto, sino un sujeto emisor-receptor y un sujeto receptor-emisor, y éste se debe, a que el código es *a priori* compartido por ambos sujetos, de lo contrario no podría haber comunicación. Es este sentido, concluye el pensador latinoamericano, en que la circularidad no es consecuencia del discurso sino condición de posibilidad del mensaje mismo.

A propósito del estudio que Roig hace de la historiografía y con ella de la filosofía de la historia europea del siglo XIX, señala que ésta se comprueba bajo el esquema de Jakobson, y la crítica se acentúa en la función —denotativa|| es decir, en el análisis que el esquema del estructuralista ruso postula como objetivo (referente).

En este sentido, el discurso latinoamericano, el contrario o contestatario, se ha organizado sobre la base de un discurso histórico europeo (opresor), frente al cual, el discurso latinoamericano se torna meramente accidental. Pero Roig no pierde de vista que éste discurso integra la estructura categorial europea e introduce el contenido -antropológico del referente|| señalando que no es lo mismo hablar de objetos naturales o hablar del hombre o lo humano.

La consecuencia ha sido el desconocimiento de la humilde y despreciada palabra propia y única vía para poder entablar un diálogo con todos los hombres, que no sea encubridor ni de nosotros, ni de esos hombres. (Roig A. A., 1981, p. 73)

El momento pre-dialéctico o pre-discursivo de la selección, versa en el discurso opresor, como la eliminación del sujeto (eludido) para entablar un diálogo, pero al mismo tiempo esto cae en una contradicción, porque a pesar de ser eludido está presente en la —realidad objetiva||, es aludido en el —referente||. Aquí entra en un doble juego, aludido-eludido, demostrando que aquel discurso opresor se funda sobre una -ilusión de objetividad|| y aquí encontramos la clave para sostener, actual

o potencialmente, un discurso alternativo desde un proceso histórico que parta de una valoración axiológica diferente.

Pues bien, introducir el —contenido antropológico en el referente|| le permite a Roig analizar la presencia —eludida-aludida del sujeto receptor||, la exclusión del sujeto receptor del ámbito de la circularidad del mensaje y más aún la exclusión a poseer un mensaje propio. En este sentido, todo acto interlocutivo esconde un -anti-sujeto|| y aquí radica el verdadero peligro potencial o real para la circularidad del mensaje.

Por ese motivo, Roig establece otras funciones propias de los modos del discurso opresor, por un lado, la función de apoyo. Todo discurso se apoya sobre la presencia de un sujeto absoluto que funciona como —garantía|| del mensaje. Esta garantía sólo logra consolidarse a partir de la selección pre-dialéctica de la *data* historiable. Aquí se establece la base para describir la otra función del discurso, la de deshistorización, que tiene que ver con el modo como se lleva adelante la selección misma de la *data*, como momento nihilizador. Ahora bien, Roig insiste en que éste momento puede ser revertido en relación a los sujetos eludidos-aludidos.

Señala Vignale S. (2008, p. 104) a propósito de nuestro autor que:

(...) a medida que fue tomando conciencia en la búsqueda de una metodología de que el viejo problema de la objetividad del saber no podía plantearse sin tener en cuenta el lenguaje como resultado del conocimiento de su permanente función mediadora, surgió con más fuerza la necesidad de avanzar hacia una -teoría del discurso|| que no se ocupara del análisis de textos, sino también, por ejemplo que fuera aprovechada desde una -sociología del saber<sup>19</sup>||.

---

<sup>19</sup> Roig busca acentuar en el estudio de -lo social||. En su propuesta hay una relación entre historicidad y socialización del saber. A partir de aquí se vio en la necesidad de explorar la "teoría crítica de las ideologías", para continuar con el estudio de la -teoría del discurso|| porque lo ideológico se volvió un contenido fundamental de todo discurso al posicionar a el sujeto del discurso, como aquel que lo ordena y organiza, al mismo tiempo ese sujeto no se presenta como algo extraño al sistema de códigos, por lo tanto, se valorizó la *función histórica* que siempre hay entre un discurso y su sujeto.

Roig parte de la afirmación de que todo discurso del saber social inserto en el discurso historiográfico tiene un carácter político. De ahí el compromiso que el autor le da al estudio del contenido y de la producción ideológica del discurso. Así como algunos se ocuparon del trabajo, del juego, del arte como formas de objetivación de los modos de vida, Roig se ocupa del lenguaje, y la complejidad de este tratamiento radica en que todas aquellas vías de objetivación confluyen en el lenguaje.

### **“Teoría del discurso”: el lenguaje como mediación.**

El lenguaje es presentado, por Roig, como mediación a partir de la distinción entre —realidad|| y —objetividad||. La realidad se presenta como aquello que siempre se escapa, sólo se puede acceder a una aproximación de la misma, por lo que, cualquier intento de comprensión cabal simplemente escondería reduccionismos, simplificaciones o relativismos, ya que la realidad se presenta como conflictiva y compleja. Sin embargo, es común caer en la –ilusión de objetividad||, esto es tener la ilusión de haberla captado en su totalidad. Esto plantea una actitud ingenua respecto del saber, ya que, la realidad está mediada por el lenguaje, todas las cosas que conocemos son construidas, o mediaciones lingüísticas, por lo tanto, no es —la realidad|| sino *nuestra* realidad, o nuestra aproximación a la realidad.

Silvana Vignale (2008, p. 105) a propósito de esto escribe:

... los grandes sistemas intentaron que la –objetividad|| coincidiera con la –realidad|| y sus mapas con el territorio, confundieron mundo objetivo con mundo real, ignorando el fenómeno de mediación del lenguaje. Al respecto, Roig denuncia con énfasis esta confusión en cuanto se traslada a las cosas humanas. (...) En el caso de Roig, denuncia la idea universalizada de hombre, pero la respuesta a esta universalización metafísica-ideológica no es el –descentramiento del sujeto||. Su crítica parte de una orientación y de la afirmación del valor de los mismos, es decir, desde una actitud axiológica positiva que Roig ha denominado *a priori* antropológico.

La —objetividad|| intenta reproducir la realidad, ser espejo de ella, por eso cae en el riesgo de —naturalizarla||, esto es, no reconocer que es una construcción, una ilusión de la ideología dominante. Sin embargo, la emergencia y la liberación, son para Roig, posibles desde aquella —construcción||, siempre y cuando no se pierda de vista que es *nuestra* realidad. Acentúa la afirmación de sí mismo como valioso, desde un humanismo como ideología política orientadora.

Roig denuncia la idea universalizada de hombre, desde la afirmación de un sujeto plural (nosotros) empírico. Su *a priori* antropológico, que es condición de posibilidad de una Filosofía Latinoamericana, es una posición subjetiva que implica la autoconciencia y auto-reconocimiento, desde un aspecto ético. Es decir, supone el reconocimiento de una —dignidad intrínseca de todo hombre y de su valor como fin último|| (Fernández Nadal E., 2001, p. 176)

El *a priori* antropológico no es de carácter puramente teórico; éste se origina históricamente cuando tiene lugar un —proceso de emergencia|| motivado por las necesidades humanas insatisfechas, es un dato fáctico. Hay un esfuerzo de Roig por tematizar las formas emergentes de —sujetividad||<sup>20</sup>, como el reconocimiento de su propia historicidad, pero no al modo de una —conciencia histórica|| teóricamente expresada, sino como una forma cultural determinada de —ejercicio de la historicidad|| (Roig A. A., 1981, p. 122).

La resistencia frente al poder, es el resultado de una lucha o —duro trabajo de la subjetividad|| que se levanta contra la objetividad y quiebra su orden ideológico. Es una moralidad que se rebela contra una eticidad<sup>21</sup> en la que aquella subjetividad emergente se encontraba reprimida.

---

<sup>20</sup> Roig distingue entre —subjetividad|| y —sujetividad||, a través de esta última busca destacar la presencia del sujeto en la subjetividad como parte constitutiva de la misma. Sostiene Roig A. A. (2002, p. 40-41): —En efecto, la auto-referencia y el auto-reconocimiento que ejerce el sujeto, implican, paralelamente, una comprensión de la conciencia no sólo como manifestación íntima de lo psíquico, sino también como "conciencia moral" depositaria, por eso mismo, de ideas y de normas sobre los que, más de una vez, se ha justificado el enfrentamiento contra los defensores de formas opresivas de moralidad||.

<sup>21</sup> Conjunto de valores y normas objetivas en las instituciones sociales que representan la ética de los opresores. Véase: Fernández Nadal (2001), p. 177.

Habría, para Roig una necesidad metodológica de valerse de la teoría del discurso, revalorizando la relación histórica y concreta entre el discurso y el sujeto que lo pronuncia, atendiendo al lenguaje como mediación. Pero también le fue necesario avanzar en la cuestión de la —teoría de las ideologías|| en los discursos, ya que para él, en todo texto podemos hallar un nivel político del discurso, en sentido amplio, donde el autor del texto, a partir de determinados juicios de valor, toma posición respecto de la conflictividad social de las relaciones humanas, en la comunidad concreta a la que pertenece (dimensión axiológica) y desde la cual escribe el texto. Aquí en la lectura de un texto no sólo nos encontraríamos con las condiciones históricas de la producción de los mismos, sino también con el sentido axiológico de toda forma de auto-reconocimiento, es decir, el *a priori* antropológico que condiciona el horizonte de comprensión de la realidad.

La propuesta metodológica, la entiende Roig, como un modo de ampliar la misma noción de filosofía, ya que aquellos métodos que nosotros utilizamos para leer un texto, leer la historia, no son ajenas a nuestro contexto, y menos aún a nuestra ideología. Al mismo tiempo, el lenguaje se presenta como —el lugar de encuentros y desencuentros, de la comunicación y la incomunicación|| (Roig A. A., 1993, p. 108), por eso, su investigación no es fruto de una actividad puramente teórica. Es la *praxis* —la que se ocupa de ir denunciando los sucesivos niveles de \_discursividad' || (Roig A. A., 1993, p. 111). El —sujeto se encuentra así \_detrás' y \_dentro' del lenguaje, caracterizado por la presencia, gracias a su encuentro consigo mismo y con los otros mediante un acto de comunicación|| (Roig A. A., 1993, p. 121).

Hacer foco en su —componente pragmático|| implica que no podemos solo estudiar el lenguaje desde sus estructuras formales, sino que hay que partir de la asunción del lenguaje como un hecho histórico, —la manifestación de una sociedad dada||, por eso Roig amplía sus investigaciones no sólo a la lingüística, y la semiótica, sino inevitablemente, a la teoría de la comunicación (Roig A. A., 1993, p. 108).

Al mismo tiempo, el filósofo latinoamericano, expresa que el mundo del lenguaje se organiza sobre un nivel primario, al que llama: —lenguaje cotidiano|| o de la —vida cotidiana||. Todas las formas de significación, ya sean orales o escritas, se organizan

para Roig a partir de ese nivel primario. Cualquier investigación, continúa diciendo, de los —metalenguajes|| de las —ciencias del hombre|| como la filosofía o las ciencias sociales, ya sea la política, la economía, la sociología; se organiza sobre la base de muchas palabras del habla cotidiana, pero en la investigación estos significados varían enormemente del ámbito cotidiano, y se instalan en complicadas e inacabadas discusiones olvidándose de su significación primaria. Esto hace que se le preste importancia al —aspecto cualitativo|| del discurso, la dimensión axiológica. En ella se ve, la —naturaleza conflictiva de la realidad humana|| (Roig A. A., 1993, p. 109).

Esto le permite a Roig considerar la dimensión política de todo discurso, de modo implícito o explícito, ya que para el autor, en todas las manifestaciones discursivas existe un —discurso político. Aquí define lo —político|| como —una toma de posición en relación con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas||.

Por ello, es importante entender que para él, los aspectos metodológicos no son paralelos a su —quehacer filosófico|| sino que más bien coexiste en su —componente pragmático|| en el sentido de que los objetivos de sus investigaciones metodológicas, buscan dar cuenta del problema de las —lecturas ingenuas|| producto del —olvido|| del lenguaje como forma de mediación. Al mismo tiempo, podemos ver que el carácter complejo y diverso del universo discursivo se debe a un sistemático y constante esfuerzo por ampliar la metodología hacia lo extratextual o extradiscursivo, atendiendo al sujeto del discurso, al contexto y a la conflictividad social.

### **Historicidad, figuras y símbolos de América Latina**

El interés historiográfico de Roig, está gobernado por la necesidad de partir de las posibilidades generadas por los instrumentos metodológicos alternativos para el análisis del discurso. Vuelve al pasado descubriendo una —historicidad secreta, no

historiada, silenciada, conformada por un conjunto disgregado de acontecimientos y discursos marginales a la Historia oficial|| (Fernández Nadal E., 2001, p. 174).

Si han quedado registrados algunos relatos, ha sido en la forma de rupturas, como momentos irracionales que no encajan dentro del discurso justificatorio. Pues bien, la tarea historiográfica del autor estudiado aquí, es la de reconstruirla a partir de la producción simbólica latinoamericana.

La historia de América Latina, es entendida como el esfuerzo siempre interrumpido, pero no por ello siempre renaciente<sup>22</sup> del ejercicio del *a priori* antropológico. Estos re comienzos se expresan de manera privilegiada en los textos de los grandes políticos del continente, ya que en ellos, se observa la renaciente problemática de la afirmación del hombre latinoamericano.

La producción simbólica latinoamericana, conforma, para el autor, una compleja y conflictiva densidad discursiva:

Se trata de discursos que, de alguna manera, podrían sustentarse por sí mismos y hasta ser considerados valiosos por sí mismos (...). [Es] la cualidad de determinados discursos gracias a la cual podemos reconstruir a través de su múltiple referencialidad a las otras formas discursivas de la época, a la -totalidad discursiva||. (Roig A. A., 1993, p. 133)

Fernández Nadal sostiene que, para Roig, la producción simbólica funciona como una espina dorsal de nuestro pensar porque articula diversas formas históricas de emergencia del hombre latinoamericano, que no sólo refieren a las luchas y las derrotas sino que también está plagada de victorias y renacimientos. En ella se trama una historia de larga constitución de un sujeto que, a lo largo de toda su trayectoria, debió y debe enfrentarse a un referente inevitable: la —destrucción de las indias||.

Dentro de esta producción simbólica es posible, para Roig, comprender la continuidad/discontinuidad del proceso histórico sobre la base del —recomienzo||.

---

<sup>22</sup> Véase: -El problema del 'comienzo' e la filosofía|| en Roig A. A. (1981), pp. 76-99.



Pues bien, hace una crítica a la —continuidad|| como forma para ordenar los —hechos históricos, por tal motivo, señala que la idea de una —periodización|| y la —continuidad|| estaría dada por el —proyecto de continuidad||<sup>23</sup>. Este proyecto se expresa a partir de la presencia de momentos de relanzamiento de la problemática de nuestra identidad, estos momentos se encuentran organizados a partir de la denuncia de la ruptura de la continuidad en los procesos de construcción de nuestra subjetividad.

A pesar de las interrupciones y derrotas de los procesos históricos impulsados en nuestra sociedad, el sujeto latinoamericano ha puesto en juego un permanente esfuerzo de apropiación creadora, se ha reinventado a través de una operación de inversión teórica y práctica del discurso colonialista europeo. Aquí nace el componente programático de la Filosofía Latinoamericana, como aquella búsqueda incesante, que se ve reflejada en su simbólica, para impugnar, denunciar, transformar, revertir el discurso opresor vigente desde un movimiento generado por una organización axiológica alternativa, que impulsada desde una utopía busca devolverle al sujeto latinoamericano su dignidad perdida. Estos momentos pueden ser analizados desde las producciones simbólicas como por ejemplo —civilización y barbarie|| o en las figuras hegelianas —amo y esclavo||. En ellas se observa —la constitución de la conciencia en el enfrentamiento con el otro|| y la —construcción de la eticidad en su diferenciación frente a la moralidad||. (Fernández Nadal E., 2001, p. 175)

Los discursos políticos latinoamericanos están plagados de una densidad discursiva en torno a las categorías de —civilización y barbarie||. La primera refiere a la —significación del valor y el bien||, mientras que la barbarie refiere al —antivalor||, es decir, el estado social negativo. (Roig A. A., 1981, p. 276) Nuestro autor va a analizar estas palabras como —categorías sociales|| y afirmará que la puerta de acceso a esta problemática no es otra más que el lenguaje.

Roig insiste en el sentido —antropológico|| de estas categorías, para evitar caer en interpretaciones trascendentales del sujeto (función de apoyo del discurso opresor)

---

<sup>23</sup> Véase para una ampliación de estas categorías Vignale S. (2008).

o en universalizaciones (función historización/deshistorización del discurso). Para ello, acentúa el análisis en lo social. Esta es una estrategia para despertar la vivencia de la historicidad buscando remplazar el sujeto des-historizado y universal por la pura historicidad, a través de la —descomposición de la estructura referencial y la determinación de los orígenes de las decisiones axiológicas‖ (Roig A. A., 2011, p. 28)

Las categorías concretas surgen de la conflictividad social y una vez establecidas funcionan como *a priori*, aun a pesar de su origen empírico, para ordenar la empiria. Pues bien, las categorías de —civilización y barbarie‖ no sólo fueron insertadas en el discurso científico de la época, sino que se expandieron hasta conformarse como —categorías dadoras de sentido‖, esto es, se impusieron como formas de —deber ser social‖, por lo tanto, justificaban las relaciones humanas concretas. En otras palabras, las categorías de —civilización y barbarie‖ se incorporaron al lenguaje cotidiano, naturalizándolo como categorías espontaneas propias del discurso político, social y cultural (Roig A. A., 2011, pp. 33).

En *Rostro y filosofía de nuestra América* afirma que —el sistema categorial por momentos se confunde con el sistema de valores‖, en este sentido, —las categorías además de ordenar el campo semántico, transmiten e imponen convicciones que regulan las formas de *praxis* respecto de la misma realidad (Roig A. A., 2011, pp. 34).

Así, desde la simbólica latinoamericana emerge Calibán, el esclavo rebelde que se apropia del legado cultural para reinventarlo y convertirlo en un instrumento de liberación y autoafirmación. A través de este símbolo podemos analizar los sucesivos momentos de resistencia ante el colonialismo que surgen y se expresan en los movimientos independentistas del siglo XIX y en los posteriores movimientos populares de liberación nacional y social (Fernández Nadal, 2001, p. 175 y 176).

A través de este símbolo podemos reconstruir la historiografía de una denuncia a la ruptura de la continuidad en el proceso de constitución de nuestra subjetividad, que desde la conquista hasta nuestros días, las políticas y los discursos coloniales

han interrumpido en nuestras sociedades. Calibán busca —restablecer una nueva eticidad, desde una subjetividad herida y violentada|| pero capaz de irrumpir para —trastocar un orden objetivo que, con pretensión de universalidad, se asentaba sobre la muerte, la violencia y el despojo|| (Fernández Nadal E., 2001, p. 176).

## **Calibán en el legado latinoamericano. Apuntes para una lectura sobre la identidad latinoamericana.**

Fuertes vientos, grandes nubes, violentas precipitaciones, relámpagos, truenos; la *Tempestad* de William Shakespeare (1564-1616) comienza el acto primero con la escena de un navío en el mar y su tripulación empieza a oír un rumor tempestuoso. Las aguas comienzan a agitarse y junto con ellas comienzan a agitarse las mentes de su tripulación. La fuerte tormenta provoca el naufragio del barco y su tripulación queda a la deriva. El agitado viento conduce a la tripulación sana y salva a una isla que a primera vista parece desértica.

Hacia doce años un barco de Europa, similar al que describe en la primera escena; naufraga a esa misma isla. En él viajaban sólo dos personajes Próspero y su hija Miranda. Próspero "duque de Milán y príncipe de poderío" (Shakespeare, 2003, p. 527) fue traicionado por su propio hermano, Antonio y arrancado de su cargo. Había órdenes de que sellaran con sangre el pedido de Antonio, pero Próspero era amado por su pueblo y en lugar de darle la muerte "prefirieron pintar sus reprobables fines con los más sugestivos colores" (Shakespeare, 2003, p. 528). Lo subieron a bordo de un barco y lo abandonaron mar adentro.

Resulta es que fueron abandonados sin —nada||, "sin aparejo, roldanas, vela ni mástil, hasta las ratas habían abandonado instintivamente" (Shakespeare, 2003, p. 528), aunque Gonzalo, un anciano consejero del rey, dejó sacar a Próspero de su biblioteca aquellos libros que él más estimaba. Este detalle, no menor, muestra cómo este personaje que se describe aquí es presentado como el saber erudito, ya que su propia biblioteca era para él un ducado suficientemente grande. Próspero no sólo es presentado por Shakespeare como el duque amado, noble y virtuoso, sino también como el "profesor", su sabiduría la transmitió no sólo a su hija sino también a sus dos esclavos: Ariel y el Calibán.

La obra de teatro cuenta la historia de una traición pero deja entrever una historia del descubrimiento<sup>24</sup>. Un descubrimiento que el *yo* hace del *otro*. "Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro" (Todorov, 2007, p. 13). Pero no es esta la clase de descubrimiento que se puede leer en la comedia shakesperiana que aquí se estudia. En su argumento se tramó el conflicto que surge del choque entre dos ideas de mundo, acentuando la tensión que genera el —otro|| ante el mundo europeo.

Esta tensión se articula en sus personajes, Ariel y Calibán que se conforman ante Próspero (*yo*) como algo completamente exterior y lejano (*otro*). Expresan intensamente ese sentimiento de extrañeza radical, algo que no se puede definir, pero que seguramente es más fácil equipararlo a la animalidad. Así se refirieron a Calibán cuando los náufragos lo vieron por primera vez:

... ¿Qué tenemos aquí? ¿Un hombre o un pez? ¿Muerto o vivo? Un pez, a juzgar por el hedor; un pez rancio; (...) ¡Extraño pez! Si estuviera ahora en Inglaterra (...) y tuviera este pez, aunque sólo fuese en pintura, no habría tonto en día festivo que no diese por verle una moneda de plata. Este monstruo haría allí la fortuna de un hombre. Todo animal extraño enriquece a su dueño... (Shakespeare W., 2003, pp 540-541).

---

<sup>24</sup> Fernández Retamar se encarga de trazar el recorrido etimológico e histórico que explica la relación entre el anagrama forjado por Shakespeare, Calibán y el descubrimiento de América. El nombre Calibán remite a la palabra Caribe. Los caribes, fueron aquellos aborígenes de las tierras -nuevas|| qué más se defendieron ante la llegada de los europeos. En ellos quedó marcado el rastro de la resistencia heroica. Eran los más valientes, los que se rebelaron contra la ocupación de quienes se hacían llamar -civilización||. En las narraciones que realizaron los conquistadores sobre los americanos, tal y como lo demuestra claramente el escritor cubano en -Calibán|| publicado en Casa de las Américas, en 1971; no son muy distantes de la descripción que el emblemático escritor inglés escribe en la obra estudiada aquí. El escritor latinoamericano, toma un fragmento del Diario de navegación de Cristóbal Colón en donde escribe -entiendo también que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perro que comían a los hombres||; la palabra -caribe||, no tardó en deformarse a -caníbal|| y Shakespeare en alusión a estos escritos y siendo fiel a la aliteración vuelve a deformarlo a Calibán.

Aunque Colón confiesa más adelante no haberse encontrado con semejantes monstruos sí testimonia que encontró gente que los tenían por muy feroces y resistentes. En contraste a los caribes están los *arauaco*, quienes se presentan más pacíficos, mansos, hasta incluso temerosos y cobardes. Para una explicación más profunda remitirse a Fernández Retamar R., (2006), pp.15 a 19.

La isla es presentada como desértica a pesar de que en ella se encontraran estos dos personajes: Ariel espíritu del Aire y Calibán esclavo salvaje y deforme. Pero ninguno de estos personajes es equiparable a la idea de humanidad. La extrañeza radical hace que sea imposible su definición. Lejos están de aproximarse a una vida humana como la del sujeto europeo, como la de Próspero; si algo en ellos es humano es porque Próspero se los ha enseñado, se lo ha transmitido o, al menos, ha intentado transmitir; así habla el desterrado duque de Milán sobre Calibán:

PRÓS.- Un diablo, un diablo por nacimiento, sobre cuya naturaleza nada puede obrar la educación. Cuanto he hecho por él, humanamente posible, ha sido tiempo perdido, completamente perdido. Y así como, al avanzar en edad, su cuerpo se ha quedado más feo, de igual modo su espíritu se ha hecho más corrupto. Les deseo una peste a todos, hasta que rujan de dolor (Shakespeare W., 2003, p.553).

La obra del dramaturgo inglés es considerada una de las más importantes de la lengua inglesa. Incluso su lectura trascendió tiempos y espacios, sus personajes tan bien logrados, han provocado —numerosos análisis sobre ‘lo intrínsecamente humano’ de sus piezas|| (Escobar Negri M. B., 2013, p. 5).

Su obra fue un ícono del teatro isabelino, convirtiéndose Shakespeare en la figura predominante en ese rubro durante ese período en Inglaterra e Irlanda. Este momento, señala Escobar Negri en su artículo —Entre Calibán y Ariel. Apuntes para una lectura sobre la identidad en el pensamiento teórico-literario de América Latina|| (2013, p. 5):

[Estuvo] marcado por lo que significó el ingreso de Inglaterra en la Edad Moderna: las innovaciones científico-tecnológicas, la revolución copernicana y las exploraciones geográficas, que introdujeron las discusiones sobre las consideraciones acerca de -lo otro||.

No es casual que la isla reflejada en la obra sea ambientada en una isla del Caribe, como tampoco lo es que sea presentada como desértica, a pesar de que dos de sus personajes centrales sean —nativos||, porque no hay en ella signo alguno de civilización, tal y como el europeo la entiende.

En el plano político social, el contexto de producción de *La tempestad*, estuvo atravesado por —la separación del Papado y del Sacro Imperio Romano, posterior a la derrota de Felipe II de España, que junto con la favorable economía que se beneficiaba por la expansión comercial desarrollada en el océano Atlántico, propiciaba la consolidación del gobierno de Isabel I, al igual que la instalación de las condiciones que favorecían la solidificación de una Inglaterra moderna. (Escobar Negri M. B., 2013, p. 5)

Una de las características propias del teatro isabelino es que hay un marcado interés por releer los clásicos en los contextos socio-culturales de su producción. Es decir, en un estilo y tono moderno, marcado por el desencanto, la melancolía. Retoman una dimensión trágica del héroe, donde su virtud se da muchas veces por su derrota. —Además se trataba de un —teatro abierto||, pues era común que los actores hablaran irónicamente|| (Escobar Negri M. B., 2013, p. 6).

Otro de los antecedentes claves de la producción de esta obra de Shakespeare es el tan difundido ensayo de Montaigne *De los caníbales* de 1580, obra que en 1603 aparece publicada en inglés por Giovanni Floro, quien no sólo era amigo de Shakespeare, sino que se conserva un ejemplar de esa edición que el mismo dramaturgo conservó y anotó. (Fernández Retamar R., 2000, p. 16)

Esto da prueba suficiente de que el autor de *La tempestad* sabía muy bien lo que se estaba diciendo respecto del —otro mundo||, y en él encuentra elementos claves para configurar los personajes de su obra.

## Del Calibán al calibanismo en Latinoamérica

Numerosos intelectuales latinoamericanos de la primera mitad del siglo XX: Rodó, Ponce, Césaire, entre otros, retomaron la obra de Shakespeare explorando las diversas implicancias concernientes a la identificación de estos personajes con la cultura latinoamericana, a partir de una nueva lectura en función de un reposicionamiento político, ideológico y cultural. En otras palabras, hay una re-apropiación de Calibán y Ariel como íconos representativos e ineludibles respecto de la pregunta por la –identidad|| latinoamericana. (Escobar Negri M. B., 2013, p. 2)

Calibán simboliza el —mundo conquistado|| y las —esferas subalternas|| y a través de su re-significación se buscó reivindicar la legitimación identitaria latinoamericana, desde el lugar de la resistencia. Si bien es retomada principalmente por la ensayística literaria, también puede relacionarse su estudio a la ética, la política, la sociología, la economía política y finalmente con el —quehacer filosófico|| (Biagini H. y Roig A. A., 2008, p.84)

Una de las reappropriaciones, que no se realiza en el continente latinoamericano, pero que fue una de las primeras en vincular la obra a la política y la sociología fue la relectura y escritura de *Calibán* (1878) del pensador francés Ernest Renan (1823-1892). Aquí el autor, legitimando la represión ejercida en la Comuna de París<sup>25</sup>, reinterpreta Calibán como la encarnación del pueblo, salvo que en esta obra la conspiración en contra de Próspero tiene éxito (Fernández Retamar R., 2000, p. 21). Esta lectura es clave, para América Latina, porque el pueblo insurgente es personificado por Calibán.

Pues bien, la primera recuperación simbólica de Calibán en América Latina, la hizo también un francés Paul Groussac (1848-1929), director de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, quien el 2 de mayo de 1898 dio un discurso condenatorio a la reciente intervención norteamericana en la guerra de independencia de Cuba:

---

<sup>25</sup> Véase: *La Comuna de París* (2006) Editado por Editorial Klinamen, [En línea] [Consultado el 20 de Abril del 2016 ] Disponible en:<http://www.editorialklinamen.net/wp-content/uploads/2013/04/libro-comuna-2edicoiin-IMPRENTA.pdf>



Desde la Sección y la brutal invasión del Oeste [dice], se ha desprendido libremente el espíritu yankee del cuerpo informe y <<calibanesco>>, y el viejo mundo ha contemplado con inquietud y temor a la novísima civilización que pretende suplantar a la nuestra declarada caduca (Fernández Retamar R., 2000, p. 24)<sup>26</sup>

En estas palabras hay una identificación de lo —materialista y calibanesco|| con la actitud imperialista Norteamericana, y una identificación nacionalista con un espíritu arieliano.

1898 fue un año fundamental para la redefinición de la identidad latinoamericana del lado de Ariel, por los intelectuales de fin de siglo como bien señala Carlos Jáuregui en esta cita:

El "destino manifiesto," la aplicación heterodoxa de la doctrina Monroe y la tesis expansiva de Frederick Jackson Turner sobre las fronteras (1893), amenazaban no sólo a las Antillas; los intereses de los Estados Unidos (para usar la expresión de Teodoro Roosevelt) crecían en Centroamérica de manera peligrosa para la soberanía de sus repúblicas y la experiencia de Cuba ese año confirmaba los peores temores de la generación modernista. México, Cuba, Puerto Rico y Filipinas eran —en el momento cumbre del imperialismo expansionista que alcanzaría a Panamá unos años más tarde— los nombres de una geografía territorial, cultural y económica, inestable. En este contexto podemos leer la fiebre verbal y el arrebató hispánico de los modernistas que, confiados en el poder de la letra, declaraban (en términos Norte / Sur) la identidad continental de la que Martí llamó "Nuestra América" y Darío la "Unión latina." (Jáuregui C., 1998, p.441)

En 1898 se puede observar una visible presencia del imperialismo norteamericano en América Latina. Estos complejos escritos dejan estallar la metáfora Ariel-Calibán depositando en ella una heterogeneidad de significaciones, reapropiándose el espíritu latinoamericanista, con la figura de Ariel, más que con la de Calibán.

---

<sup>26</sup> Esta cita de Groussac fue tomada de la compilación de ensayos de Fernández Retamar. El escritor cubano aclara en una nota al pie que dicha cita del fragmento del discurso fue tomado de una cita de José Enrique Rodo.

Otra interpretación al símbolo de Ariel la realiza José Enrique Rodó (1871- 1917) en su obra *Ariel* de 1900. Esta obra proclama la retórica del espíritu humanista de la "civilización latina" frente al materialismo calibanesco de los Estados Unidos. El espíritu de Ariel vendría a encarnar (o mejor dicho debería encarnar, tomándolo como una expresión de deseo de Rodó) nuestra civilización<sup>27</sup>. Si bien podemos señalar que Rodó erró en relacionar a Estados Unidos con la figura del Calibán, sí acertó en el reconocimiento del peligro de su imperialismo.

Otro autor presente en las discusiones de aquellos años en los cuales las inquietudes acerca de la cultura y sus formas eran muy importantes es Aníbal Ponce (1898-1938) quien en *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935) se encarga de desintegrar aquella poco acertada ilusión de Rodó. Este ensayista escribe:

Entre hombres solitarios comienza *La tempestad* de Shakespeare. Pero entre hombres solitarios que llevan a tal punto el sello de la sociedad de sus tiempos, que en aquellos cuatro seres ya está toda la época. Próspero es el tirano ilustrado que el Renacimiento ama; Miranda, su linaje; Calibán, las masas sufridas; Ariel, el genio del aire, sin ataduras con la vida. Próspero, soberano despojado de su reino, y su hija Miranda, han llegado, por un azar feliz, hasta la isla lejana habitada hasta entonces por una bruja y ha tomado a su servicio al monstruo Calibán. Pero ha encontrado, además, prisionero en una corteza de un árbol, a un espíritu frágil que la bruja en otros tiempos había condenado. Libertador interesado, Próspero arranca a Ariel de su tormento, y lo toma también a su servicio; menos pesado y rudo que el de Calibán, pero servicio también el de otro. (Ponce A., 1981, p. 52)

Aníbal Ponce propone una nueva lectura de Calibán, donde advierte el problema del colonialismo; esta lectura es la que predominará años más tarde en América Latina.

---

<sup>27</sup> Para una interesante lectura que revisa el binomio Ariel-Calibán recuperando la lectura política-literaria de José Enrique Rodó y Fernández Retamar remitirse al artículo de Molina, Diego, (2013), "Símbolos y ficciones culturales: cuando Calibán reivindicó a Ariel o Contradictio in terminis" en *Caracol: Revista do Programa de Pós-Graduação em Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-Americana, FFLCH - USP* pp. 58-73 [En línea] [Consultado el 20 de abril del 2016] Disponible en: <http://www.revistas.usp.br/caracol/article/viewFile/59511/62672>

Una vez aclarada la identificación del espíritu latinoamericanista con la figura de Calibán, se encarga de analizar críticamente la figura de Ariel. Ponce en el capítulo —Ariel o la agonía de una obstinada ilusión|| (1981, pp. 51-67) establece una relación implícita del *Ariel* de Rodó y lo señala como una —falsa ilusión||. Esto es, critica al humanismo que se identificó con la figura de Ariel, ya que refleja claramente, cómo aquel genio del aire anhela volver a su lugar celestial, porque deplora todo contacto con la vida terrenal, con el trabajo y el hombre común. Al punto tal que es capaz de servirle al amo más cruel, Próspero, para que lo libere de esa labor.<sup>28</sup>

El humanismo americano que surge en estos intelectuales se forja en la confrontación entre dos visiones de hombre: —el humano renacentista ya conocido, y una forma de humanismo que considera como centro el valor y la dignidad humana|| (Biagini H. y Roig A. A., 2008, p. 278).

Frente a la primera concepción del hombre renacentista, que propone la transformación del hombre a partir de recuperar los textos clásicos y la prédica de corrientes filosóficas, el humanismo americano es concreto, —nace de la vida, la geografía y la historia|| que plagada de la violencia vivida en nuestro propio continente y al ver lo que ocurría en otras regiones, donde el humanismo filosófico que pregonaban no podían evitar guerras por ejemplo, la Primera Guerra Mundial (1914-1918) llevaron a postular como rasgo fundamental del humanismo americano la valoración de los orígenes multiétnicos (Biagini y Roig, 2008, p. 278).

Hasta aquí, las primeras apropiaciones y reescrituras de la figura del Calibán. El calibanismo, como corriente de pensamiento, va a cobrar fuerza en 1969, después de la Segunda Guerra Mundial. Esta tarea fue encarnada por el poeta martiniqués Aimé Césaire (1913-2008), que en su obra *Una tempestad, adaptación de La*

---

<sup>28</sup> Véase: Farace, Rafael (s. f.), -Aníbal Ponce: el rol del intelectual humanista|| [En línea] [Consultado el 18 de abril de 2016 ]Disponible en: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/viewFile/943/877> y Llorente, Renzo, (2013) -El aporte de Aníbal Ponce a la crítica del humanismo moderno|| en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 18, núm. 60, enero-marzo, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, pp. 119-126 [En línea] Consultado el 18/04/16 Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27926711007>

*Tempestad de Shakespeare para un teatro negro* (1969) hace emerger los escritos de los países coloniales del siglo XX, asumiendo orgullosamente a Calibán como nuestro símbolo.

Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la <<peste roja>> (Fernández Retamar R., 2000, p. 32)

Desde Tupac Amaru, Emiliano Zapata, Rubén Darío, José Enrique Rodó, García Márquez, Violeta Parra, Juana Azurduy, hasta los políticos Sarmiento, Alberdi, solo por mencionar algunas de las tantas voces, —¿Qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Calibán|| se pregunta Fernández Retamar (2000, p. 32)

Otra lectura que no podemos dejar de lado es la del francés Octave Mannoni (1898-1989) quien, tras vivir doce años exiliado en Madagascar durante la segunda Guerra Mundial realiza una interpretación psicoanalítica del "complejo de Próspero" en *Sociología de la colonización* (1950), donde el Calibán neuróticamente busca un ser superior que lo domine y lo castigue. Frantz Fanon (1925-1961) en su célebre libro *Piel negra, máscaras blancas* (1952) dedica el capítulo: —Del supuesto complejo de dependencia del colonizado|| al rechazo contundente del complejo de Próspero:

...[M]e da la impresión de que Octave Mannoni no ha intentado sentir por dentro la desesperación del hombre de color frente al blanco. Yo me he dedicado en este estudio a tocar la miseria del negro. Táctil y afectivamente. No he querido ser objetivo. Además, es falso: no me es posible ser objetivo. (Fanon, F., 2009, p. 95)

Va a ser en la década del 70' donde se realiza, por primera vez, una arqueología de la palabra Calibán, marcando el posicionamiento anticolonialista. Esta tarea de

reunir las diferentes interpretaciones la va a realizar Fernández Retamar (1930) y a través de ellas buscará, —discutir los procesos culturales propios de la colonialidad del saber, poniendo en juego la posibilidad de entender los mecanismos articuladores de una colonialidad de la lengua|| (Escobar Negri M. B., 2013, 8).

En 1971, el poeta cubano, dará a conocer en su ensayo *Calibán* una asunción coherente y bien argumentada de esta nueva lectura de este personaje. Aunque su trabajo recorre todas las apropiaciones antes mencionadas, concluye con el siguiente análisis:

Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecir; para desear que caiga sobre él la <<roja plaga>>? No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad. (...) ¿Qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Calibán? (Fernández Retamar R., 2000, p. 32)

Una lectura más contemporánea que la de Fernández Retamar es la exhaustiva y complejísima investigación de Carlos Jáuregui que fue premiada por la Casa de las Américas, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* (2005).

Esta obra es un minucioso y ambicioso trabajo que se encarga de esclarecer y analizar críticamente la figura de Calibán. Presenta un múltiple recorrido genealógico del tropos canibal/Calibán como aproximación simbólica a la condición (pos) colonial de América Latina desde la conquista hasta nuestros días.

La obra de Jáuregui, que va desde la cultura renacentista hasta la posmoderna, y la lectura sobre Calibán del filósofo argentino Arturo Andrés Roig convergen en un mismo punto: el lenguaje. Pero el lenguaje, no solo como un sistema de reglas gramaticales, sino como una organización jerárquica que orienta las relaciones de

dominio. Pero que al Calibán apropiarse del lenguaje del dominador éste se transforma en su boca como habla de liberación.

...[E]ste hecho [escribe Roig 1981, p. 51] no podría haber tenido lugar si no hubiera habido un cambio dentro del sistema de relaciones humanas, el que consiste de modo muy simple en que Calibán, de ser un medio de carácter instrumental, se ha reconocido a sí mismo como fin, aun cuando el antiguo amo se niegue a efectuar por su parte ese reconocimiento, en cuanto reconocimiento de otro.

Calibán, para Roig, crea una nueva lengua para maldecir y esto supone una forma espontánea de decodificar el discurso del opresor. En otras palabras y citando a Fernández Nadal (2012, p.15);

...el lenguaje, la mediación de la realidad social, no es una herramienta neutra; por el contrario, es, como dice Valentín Voloshinov, la arena en la que distintos grupos humanos luchan por imponer determinados sentidos a los conceptos, en el marco de una sociedad con características históricas y sociales determinadas.

A Calibán, desde la mirada filosófica de Arturo Andrés Roig, no sólo es interesante transitarlo por la claridad que brinda para comprender al sujeto latinoamericano y cómo se inscribe en la historia de las ideas latinoamericanas, sino también porque este esclavo recibe y resemantiza un legado cultural hasta convertirlo en instrumento de liberación y autoafirmación.

En otras palabras, Calibán se coloca en la escena teórica de la Filosofía Latinoamericana catártica y transformadora<sup>29</sup>, en tanto, su insulto simboliza el

---

<sup>29</sup> Es catártico y transformador en la medida en que Calibán refleja ese impulso, común a todo ser vivo, de preservación de su ser. Impulso manifiesta en la apropiación del lenguaje colonizador para expresar su bronca y revertir la situación. Esto connota la exigencia de apropiarse de sí mismo, pensarse como valioso.

conflicto entre moralidad y eticidad<sup>30</sup>. Conflicto generado por pertenecer a dos órdenes de racionalidad diferenciados. Es pues, una simbólica del conflicto.

### **Calibán de la metáfora al mito.**

Estas re-apropiaciones simbólicas de los personajes shakesperianos, funcionan como imaginarios significativos para, a partir de ahí, pensar cuestiones vinculadas a las relaciones de poder entre dominantes y dominados, —civilización y barbarie||. Estas lecturas se han tornado paradigmáticas en el pensamiento latinoamericano y Fernández Retamar fue quizás uno de los primeros en intentar reconstruir, en una serie de ensayos escritos desde 1971 hasta 1999, las diferentes interpretaciones de estos personajes en la historia del pensamiento latinoamericano.

Si bien el poeta cubano, a lo largo de su obra, se refiere a Calibán como —concepto metáfora|| y —personaje conceptual|| en una nota al pie, en ningún momento aclara cuales son los sentidos de uso de esas categorías.

Matilde Belén Escobar Negri (2013) retoma esta falta de precisión de Fernández Retamar, y aclara este punto, señalando los alcances significativos en la aplicación de una u otra categoría.

El —concepto metáfora|| fue utilizado por Gayatri Chakravorty desde una perspectiva crítica para referirse a —algo||, desde el lugar de la —cosificación o naturalización, cristalización y deshistorización de los procesos que se ocultan tras su denominación||. Por tal motivo, resultaría conflictivo su uso para lecturas críticas y político-sociales. Esta complejidad estaría acentuada por la carga semántica que implica la metáfora como el reemplazo de una cosa por otra; en esta acción se

---

<sup>30</sup> Si bien la moralidad, en un aspecto subjetivo, no es ajena a la eticidad. El conflicto entre moralidad y eticidad, remite aquellos momentos en que la sociedad civil, desde una actitud crítica, ejerce una "moralidad de la protesta" siempre enfrentada a la "eticidad del poder". Ésta última es lo que anima a las instituciones y leyes vigentes de una época, pero al mismo tiempo en la crítica de sus supuestos se funda la necesidad de una alternativa moral que exprese la necesidad de la afirmación de la dignidad humana.

estarían ocultando procesos de alienación y dominación, bajo la naturalización y la deshistorización, es decir, reemplazar una cosa por otra. (Escobar Negri M. B., 2013, p. 3)

Por el otro lado, la categoría de -personaje conceptual|| acuñada por Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* (1993) quienes lo consideran, desde el lugar de un —agente de la enunciación filosófica||. La autora siente preferencia por la categoría —personaje conceptual|| alegando que ésta pone el acento en el —agente||, es decir, adquiere valor significativo, dotando esta categoría con un sentido —creativo y productivo||. (Escobar Negri M. B., 2013, p. 3)

Pues bien, como —agente de la enunciación filosófica||, el —personaje conceptual|| está pensando el dominio de un tipo de saber específico, el filosófico, al mismo tiempo que en él se esconde, un personaje específico que oculta el deseo de conservar a occidente como sujeto. De ahí que Deleuze y Guattari identifiquen el personaje conceptual de la filosofía con la figura de —amigo||.

Desde una lectura latinoamericana, la identificación con aquella figura sería un imposible porque la misma, siguiendo las críticas de Roig, parte de la elusión del sujeto latinoamericano. Si bien hay una apertura hacia el sujeto como agente, en el uso de la categoría -personaje conceptual||, no obstante, esta categoría no da cuenta de la situación de —colonialidad|| que sí encarna la figura de Calibán.

En este sentido quisiera recuperar la idea de metáfora, trabajada desde el *Diccionario del pensamiento alternativo*. Allí la define como:

...una figura retórica del tipo de las anomalías combinatorias en el nivel semántico. Incluye una o varias comparaciones condensadas. Constituye un término o construcción que vale por otro al que se le encuentra alguna clase de similaridad o cercanía. (Biagini H. y Roig A. A., 2008, p. 332)

En la cartografía que señalé al comienzo del capítulo, se puede observar cómo la palabra Calibán actúa por —condensación||. Esta metáfora asume un legado, plagado de una pluralidad de significaciones, algunas más cercanas a otras, pero



todas sin duda, se familiarizan con un pensamiento que vindica la legitimidad identitaria latinoamericana desde el espíritu de la resistencia.

Desde el marco teórico de la Filosofía Latinoamericana propuesta por Roig, podemos fundamentar que su tratamiento de la figura de Calibán se acerca a la idea de metáfora porque, desde el siglo XX la metáfora ha sido terreno común de los estudios semióticos, la teoría del discurso y la narrativa. Estos campos de estudio marcaron un giro lingüístico y metodológico en el quehacer filosófico de Roig.

Para el pensamiento alternativo:

...la metáfora constituye algo esencial porque abandona la denotación fija y convencional y se abre en un abanico de connotaciones, trabajando con la plurivalencia y creando una paleta más fina y sutil. (Biagini H. y Roig A. A., 2008, p. 332)

Separándose de la categoría —concepto metáfora||, el pensamiento alternativo, aprecia la metáfora porque no hay en ella una denotación fija, es decir, no habría una cristalización del significado. Por el otro lado, la metáfora —resulta especialmente humana porque añade al mundo realidades nuevas, creaciones del hombre y su lenguaje, que no estaban en la naturaleza.|| (Biagini H. y Roig A. A., 2008, p. 332)

Quisiera acentuar la importancia que tiene el sujeto del discurso al pronunciar la metáfora, al mismo tiempo que se refleja el carácter práctico de la metáfora (producto teórico). Pues bien, las metáforas como concepciones de bienes simbólicos son —productos|| en donde se resuelve la —praxis social||, —en la medida en que la actividad teórica produce transformaciones a nivel simbólico y es en este nivel donde se establecen las luchas ideológicas||, con esto, —se manifiesta el carácter práctico de los productos teóricos|| (Olalla M., 2013, p. 5).

Al mismo tiempo, las metáforas —iluminan la complejidad del mundo desde una postura estética|| (Biagini H. y Roig A. A., 2008, p. 332). Roig define la metáfora en

su trabajo —Arte impuro y Lenguaje: Bases teóricas e históricas para una estética motivacional||, partiendo de la sospecha<sup>31</sup> de lo real como "agresión":

Las metáforas son victorias, aun cuando fugaces, sobre la opacidad de lo real, ellas constituyen un modo de sorprender descuidada a la esfinge y obligarla a mostrar una faceta de su cara, inédita para nosotros. Con la metáfora le damos un mordisco a esa realidad mediatizada, la que de otra manera acabaría siendo una repetición en la mudez. (Roig A. A., 2004, pp. 108-109)

Desde un lenguaje político, la metáfora —ayuda a dar cuenta de las situaciones nuevas|| (Biagini H. y Roig A. A., 2008, p. 332). Esta lectura se puede hacer, al explicar la transmutación que se realizó al identificarnos en un primer momento con la figura de Ariel y luego, con la de Calibán. Al mismo tiempo las —situaciones nuevas|| reflejan que en la metáfora, se excede lo propiamente narrativo y se plantea una tensión con lo real, que es mostrado como insuficiente. Lo proyectado en la metáfora tiene un —segunda significación||, que se presenta como imaginado pero verosímil.

Como resultado de ese contraste surge la posibilidad de medir, desde el lugar-otro, las fallas del lugar real, de modo tal que de la misma comparación resulta la apertura de un espacio nuevo: el de lo posible. (Fernández Nadal E., 2001, p. 171)

---

<sup>31</sup> Cuando retomo la palabra metáfora, y el mismo Roig lo señala, busco recuperar la idea de la filosofía de la sospecha (Roig, 2011, p. 127), por consiguiente me remonté al texto de Nietzsche (1996) "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". Allí Nietzsche afirma que "Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas" y más adelante afirma que "Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales" (Nietzsche, 1996, p. 23). Acentuando en un contexto propio de lo latinoamericano, el sello, huella de lo particular que Roig busca imprimirle al concepto de metáfora, es justamente el de la "agresión". Las metáforas son una herramienta clave para visualizar los sujetos aludidos y eludidos del discurso filosófico-político y hallar esto es nodal para comprender la imposibilidad de sutura de los discursos. Para comprender más detalladamente esta propuesta véase el trabajo de Paola Gramaglia del 2013.

Pero al mismo tiempo Roig se refiere a Calibán como el mito. Pues bien, en el *Diccionario del pensamiento alternativo*, se sostiene que:

(...) El mito pertenece al ámbito del relato; entre sus variadas acepciones significa palabra aunque, conceptualmente, con un contenido diferente al de la voz *lógos*, que también significa palabra. El término *mythos* impone una actitud fiduciaria por parte de la comunidad a la que va dirigido –es aceptado sin titubeos- y no se lo somete a consideración racional...(Biagini H. y Roig A. A., 2008, p. 336)

Entender a Calibán como —mito||, tal y como Roig lo menciona, me permite poner en tensión esos dos órdenes de racionalidad: el —discurso lógico –i.e, el racionalmente fundado|| y el mito *que —se impone como alternativoll*. (Biagini y Roig, 2008, p. 336)

—El mito pretende explicar situaciones a las que el discurso racional no brinda respuestas||. Sin embargo, no es posible negar que el discurso lógico como el mítico conviven y se complementan. Esta tensión da cuenta de —diferentes perfiles de lo humano: el *lógos* los atisba desde lo intelectual; el *mythos* –que suele regodearse con narraciones no carentes de pasión- desde lo emotivo||. (Biagini H. y Roig A. A., 2008, p. 336). Los dos discursos son válidos y la riqueza de la lectura del mito de Calibán, radica en la posibilidad de comprenderlos en tensión. Tensión entre: Calibán-Próspero, civilización-barbarie, *lógos-mythos* y eticidad-moralidad. Comprenderlo desde aquí me permite transitarlos desde una simbólica del conflicto.

En suma, a lo largo de este trabajo, me referiré a Calibán como metáfora, porque me voy a valer de las —anomalías combinatorias en el nivel semántico|| para desde la plurivalencia de significados poder describir la imposibilidad de sutura de todo discurso. Pero al mismo tiempo, quisiera acentuar la tensión de dos órdenes discursivos, *lógos y mythos*, porque —el habla de Calibán|| se constituye como un insulto, una respuesta contestataria, catártica y transformadora, ante un discurso

que por pretensión de universalidad se ha deshistorizado y conformado como discurso opresor.

### **A propósito de Calibán: de una simbólica del conflicto a una simbólica de la liberación.**

El discurso de Próspero, es decir, el discurso colonialista europeo, posiciona a América Latina como —naturaleza||, es decir, como fuera de la historia. De ahí que la isla de la obra de Shakespeare se presente como desértica y se iguale a Calibán a la animalidad. Según este discurso no se podría hablar de cultura latinoamericana propiamente dicha. Bajo estos supuestos, se legitimó que América Latina sea tomada como objeto del programa civilizatorio.

Pues bien, quisiera poner a consideración dos aspectos respecto de la animalidad. Por un lado, este —signo de extrañeza|| ante estos personajes nativos de la isla, es lo que le permite a Próspero comenzar con su plan sistemático de venganza contra su hermano; pues, sólo puede llevarlo adelante a partir del sometimiento de Calibán y Ariel. Próspero ejerce una amenaza constante y encarnizada ante alguien o algo que desconoce y al mismo tiempo equipara su existencia a la animalidad:

ARIEL.- ¿Hay más trabajo? Puesto que me das tarea, permítame recordarte lo que me prometiste y aún no lo has cumplido.

PRÓS.- ¡Cómo! ¿Malhumorado? ¿Qué es lo que puedes pedir?

ARIEL.- Mi libertad.

PRÓS.- ¿Antes del término establecido? Ni una palabra más.

ARIEL.- Te ruego que te acuerdes de que te he prestado valiosos servicios; no te he mentado, no he cometido errores; me he atendido a tus órdenes sin queja ni murmuración. Me prometiste condonarme un año entero.

PRÓS.- ¿Has olvidado de qué tortura te liberé?

ARIEL.- No.

(...)

PRÓS.- ¡Mientes, maligno ser! (...) ¿La has olvidado?

(...)

¡Oh! ¿Era así? Debo recordarte una vez al mes lo que has sido, pues lo olvidas.  
(Shakespeare W., 2003, p 530)

Próspero liberó a Ariel que estaba preso en el hueco de un pino, pero lo hizo a cambio de que éste le sirviera. En cada oportunidad lo amenaza, reprochándole que sin su ayuda, él no sería nada, ni nadie. Pero, ¿consiguió realmente la libertad?

Las amenazas a Calibán son mucho más explícitas:

PRÓS.- ¡Fuera de aquí, semilla de bruja! Ve a buscarnos combustible. Y apresúrate, que más te valdrá para llevar a cabo otras misiones. ¿Te encoges de hombros, réprobo? Si lo hechas en olvido realizas de mala gana mis mandatos, te torturaré con los consabidos calambres, te llenaré los huesos de dolores y te haré lanzar tales gemidos que temblarán las bestias. (Shakespeare W., 2003, p. 532)

Se pueden señalar similitudes entre las acciones de Próspero y las de Cristóbal Colón, tal y como las señala Todorov en *La conquista de América: el problema del otro*. Cuando el conquistador ya no lograba:

...convencer a los indios de que le traigan comida gratis; los amenaza entonces con robarles la luna y, (...) empieza a poner en ejecución su amenaza, ante los ojos aterrados de los caciques... El éxito es inmediato. (Todorov T., 2007, p.28)

Calibán responde ante las amenazas: "No, te lo suplico. Debo obedecer. Su poder es tan irresistible (...)" (Shakespeare W., 2003, p.532).

La extrañeza del otro, facilitó la venganza del desterrado duque de Milán, de la misma forma que la extrañeza facilitó el "mayor genocidio de la historia humana" (Todorov T., 2007 p14). La reducción de estos personajes a monstruos permite

comprender cómo las acciones de Próspero son llevadas adelante sin ningún tipo de remordimiento, no así la venganza planificada en contra de su propio hermano, su misma sangre:

ARIEL.- Yo me apiadaría de ellos, señor, si fuese humano.

PRÓS.- Es lo que voy a hacer. Tú, que no eres más que aire, tienes la sensación, el sentimiento de sus aflicciones [refiriéndose a los recién llegados a la isla, entre ellos su hermano], y ¿yo no he de compartirlas siendo uno de su especie; yo, que me apasiono tan vivamente como ellos, no he de compadecerme como tú? Aunque herido en el alma por sus crueles maldades, mi noble corazón, sin embargo, sabrá templar mi cólera. Más elevado mérito se alberga en la virtud que en la venganza. (Shakespeare W., 2003, pp.556 y 557).

Me interesa resaltar, a partir de este análisis textual, la visión degradada que ofrece el colonizador del hombre al que coloniza. Esta reducción del hombre latinoamericano a la animalidad (naturaleza) en el contexto de producción de la obra de Shakespeare, muestra el papel primordial que tuvo la manipulación constante de los circuitos de comunicación social a través de una implacable e incesante propaganda favorable a la empresa del colonialismo y denigratoria de la gente que habitaba esas tierras. Incluso esas propagandas llegaron hasta descalificarlos de humanos, para de alguna forma justificar su hostigamiento y sometimiento.

En suma, la animalidad, como la extrañeza del otro y las acciones de Próspero, pueden ser leídas como la expansión del yo moderno, concibiendo al otro (Calibán) como el límite del proyecto totalizante de ese yo, de la cultura occidental. Pero al mismo tiempo, Calibán puede ser leído dentro de ese contexto ideológico, como la quiebra de las totalidades opresivas, hay que partir de una re-semantización de la noción de naturaleza. Calibán al apropiarse del lenguaje del colonizador para insultar, se posiciona como un agente no pasivo en la situación en que emerge y exige libertad, igualdad y respeto por la dignidad humana mediante la formas de resistencia y desobediencia (Canclini R., 2012, p. 5).

La categoría de animalidad puede acercarse a la noción de barbarie. Pues bien, Roig señala que la —dicotomía [civilización y barbarie] sigue funcionando en cuanto siempre es posible señalar la posición antinómica con la que se hace juego los términos y se montan las formas del discurso opresor. En otras palabras, se trata de categorías implementadas ideológicamente|| (Roig A. A., 2011, pp. 93 y 94).

Retomar términos como animalidad, barbarie o Calibán que contienen un léxico ideológico-conceptual, asume un doble riesgo: por un lado, el de contribuir a las interpretaciones de halo irracionalista que suelen acompañar a la valoración —positiva|| de estas categorías; o bien, caer en tendencias espontáneas de construir formas discursivas dicotómicas que fundan visiones duales de la sociedad. Pero es preciso advertir también que retomarlas sirve como punto de demarcación de la dimensión práctica y volitiva de la Filosofía Latinoamericana de Roig.

Comprender a Calibán desde una simbólica del conflicto es entenderlo como un símbolo que expresa el fundamento de la posibilidad de una simbólica liberadora: —No se trata de Próspero que (...), le impone las lecciones al bárbaro Calibán. Todo lo contrario, es el propio Calibán, que apoyado en la fuerza de su —tierra||, asume los valores impuestos, los hace propios y tuerce el camino de la historia|| en este sentido Calibán no —simboliza la reversión de un discurso determinado||, sino que —simboliza el acto mismo de reversión|| (Roig A. A., 2011, p. 87).

Refiriéndose a barbarie, pero cotejándolo con Calibán, Roig sostiene que esta palabra:

...puede ser construida como un símbolo de un grupo humano (clase, género, etnia, nación, etc.) cuya validez le vendrá de su sentido social e histórico, dentro de la estructura de un discurso liberador, en relación, lógicamente, con una praxis. No hemos de olvidar que dentro de un pensamiento latinoamericano, la creación y recreación de una simbólica, le es parte constitutiva. Por cierto que no se trata de encontrar míticos apoyos para un saber social, una filosofía o una teología, como aquella ‘\_barbarie integrada’ que reivindica los ethologos, pero sí construir con el término ‘\_barbarie’ una herramienta teórica que expresa formas sociales oprimidas de moralidad, con un poder emergente –actual o potencial- como para imponer cambios en el

nivel de la eticidad. Si la ‘civilización’ se convierte en un poder represivo, las fuerzas sociales que pugnan por su transformación asumen de un modo u otro la función de ruptura, lo que con las precauciones señaladas, no sería erróneo considerarlas como una forma de ‘barbarie’ largamente ejercida. (Roig A. A., 2011, p. 96)

De esta extensa cita, quisiera remarcar no sólo la dimensión práctica, sino también la dimensión ética de la Filosofía Latinoamericana de Roig. Esta última, no la entiende como una virtud de la moral interior, sino como una virtud fuertemente signada por una fuerza política, pedagógica y estética. En este sentido, lo que nuclearía la Filosofía Latinoamérica es una estrecha relación entre lo ético-estético-político-pedagógico que se sitúa en una antropología. Así la búsqueda inquisitiva de Roig estriba en —sistematizar los modos de objetivación, en las expresiones teórico y prácticas, a través de los cuales el sujeto latinoamericano ha construido la objetividad de su mundo y, a su vez, su subjetividad|| (Roig A. A., 1994a, p. 115).

La metáfora de Calibán, sirve como instrumento ético-estético-político-pedagógico que simboliza los modos de objetivación desde una —lucha por el desenmascaramiento de las totalidades objetivas opresoras y por la elaboración de las categorías de integración que no le resten presencia histórica sino que le permitan reintegrarse consigo mismo|| (Roig A. A., 1976, p. 135).

Calibán como metáfora, es utilizada como herramienta teórica, para condensar en una palabra, una serie de movimientos que han conformado la historia de la sociedad civil en este continente. Movimientos que se relacionan por surgir desde abajo, desde el ámbito social, para exigir libertad, igualdad y respeto por la dignidad desde formas diversas de confrontación, resistencia y desobediencia. Es una —voluntad de quiebra|| del orden establecido que lo oprime. (Canclini R., 2012, p. 5)

El otro aspecto significativo de la animalidad que quisiera resaltar es su condición de sujeto incapaz de filosofar. Es decir,



...la humanidad es tal, cuando se levanta sobre la animalidad [señala Roig a propósito de Hegel. Éste último] "tiene la enorme virtud, (...) de haber tematizado una serie de cuestiones que se encontraban latente en el pensamiento europeo posterior al Descubrimiento de América, y sobre las cuales el europeo había organizado sus relaciones con las otras culturas humanas del globo, sometidas violentamente a la colonización. (Roig A. A., 1975, p157)

Entender la animalidad como la incapacidad de un sujeto para filosofar es otro modo de percibir la relación entre naturaleza y cultura, acercando el concepto de animalidad al de naturaleza y el del filosofar al de la cultura. Esto al mismo tiempo conlleva una doble manera de concebir la racionalidad.

Por un lado, la animalidad implica una racionalidad que construye su conocimiento de lo particular, de lo singular. El animal mira, pero su mirada no puede ir más allá de lo singular. Se guía por las pasiones, por los sentimientos, por los instintos. Pues bien, animalidad es reflejo de la debilidad intelectual y ésta también es debilidad de poder, es decir: "no hay propiamente en él voluntad"; el animal es un pobre individuo que no ha alcanzado el sentido fuerte de la individualidad, es decir, no es sin más persona" (Roig A. A., 1975, p157). Por el otro lado, el filosofar es una racionalidad que se adecua a la acción de la ley (*nomos*). Alude a una totalidad armoniosa de la que todo hombre forma parte y que define la relación con el mundo de la cultura, creado por el hombre (convención).

Roig, en su ensayo: —La primera propuesta de una filosofía para la liberación en Occidente: el regreso a la naturaleza en los sofista, los cínicos y los epicúreos]], efectúa un conjunto de consideraciones fundamentales para un retorno teórico de la dimensión de la *Physis* (naturaleza), que implica un regreso a la posición de liberación. Esta lectura, me permite re-semantizar la noción de animalidad (Calibán) para analizarla desde una simbólica del conflicto.

Recordemos el diálogo entre Calibán y Próspero en el texto de Shakespeare (2003, pp. 531 a 532):

CAL.- Tengo derecho a comer mi comida. Esta isla me pertenece por Sycorax, mi madre, y tú me la has robado. Cuando viniste por vez primera, me halagaste, me corrompiste. (...) Y entonces te amé y te hice conocer las propiedades todas de la isla, los frescos manantiales, las cisternas salinas, los parajes desolados y los terrenos fértiles. (...) ¡Porque yo soy el único súbdito que tenéis, que fui rey propio!

Como reza en el trabajo antes mencionado del filósofo en cuestión, ese —regreso a la naturaleza‖ comporta un proyecto de una filosofía de la liberación, me abre la puerta a una pregunta fundamental para la presente investigación ¿Es posible leer el mito del Calibán en clave emancipatoria?

El —regreso a la naturaleza‖ o en su etimología griega *physis*, parece entrar en contradicción con aquella tesis de Hegel respecto de que —la humanidad es tal, cuando se levanta sobre la animalidad‖. No cabe duda de que esta comprensión de Roig es diferente, pues a naturaleza o la animalidad (Calibán) se la posiciona como positiva en relación con su opuesto que podría ser caracterizado como el mundo convencional de las —leyes humanas‖ o *nomos* (acentuado en la obra de Shakespeare por el discurso de Próspero).

Calibán es aquella forma de vida que se opone a las regulaciones que impone la —civilización‖. A propósito de esta re-semantización del concepto de naturaleza Roig sostiene que:

...el nuevo concepto implica un tipo distinto de racionalidad el que, llevado el asunto al plano de la vida humana, suponía la contraposición entre una —moralidad‖ y una —eticidad‖, a tal extremo que la noción de *physis* habrá de ser entendida como un determinado lugar de vitalidad primaria al que se ha de regresar, en contra de las —leyes de la ciudad‖. (Roig A. A., 2002, p. 57)

Este —retorno a la naturaleza‖ supone una superación a la dicotomía naturaleza-cultura; partiendo del hecho que la primera no es ajena a las formas de mediación del lenguaje, por lo tanto, es una forma de cultura. En otras palabras, esta polémica se da en el interior mismo de la cultura.

Pues bien, —la justicia no depende de la convención sino de las leyes necesarias de la naturaleza; [donde el criterio] para reconocerlas reside en el bien para la vida|| (Canclini R., 2012, p. 2). Así, el —regreso a la naturaleza||, es el fundamento y fuente de toda apelación a un sustrato natural de libertad como fuente de la eticidad. Es posible —afirmar con Roig que el regreso a la vida según la naturaleza (...) alude a un nivel de la moralidad opuesto a las diversas formas de opresión propias de la eticidad||. (Canclini R., 2012, p. 4)

Esta re-semantización se puede, también, realizar respecto de la noción de trabajo. En él vemos generarse una dicotomía entre una comprensión positiva, unida a la idea del —progreso||, la que anticipaba la problemática de —barbarie|| y —civilización||; y otra, negativa, que ve en el trabajo una maldición y la negación de un desarrollo espontáneo de la vida. (Roig A. A., 2002, p. 58)

Pues bien, la intencionalidad del sometimiento de Calibán por Próspero, y la justificación y fundamentación de su animalidad, buscaba obligarlo al trabajo pesado y esclavo de buscar leña y enseñarle la isla y sus recursos naturales, para que Próspero pueda sobrevivir. Esta racionalidad de Próspero no valora el modo de producción artesanal, el papel del fuego y la búsqueda del agua potable como la fuente de energía por excelencia que le permite salir del salvajismo. Más bien, al contrario, ese trabajo es visto como consecuencia que ha surgido de la ciudad y la —odiosa esclavitud||. (Roig A. A., 2002, p. 59)

La ciudad o el discurso civilizatorio deshumanizante de Próspero, allí donde se afirman las posibilidades de lo nómico, debiera volver a pensar la relación entre la naturaleza y la cultura, en un —intento de reordenar con vigor las fuentes de toda eticidad, que no negara los niveles de moralidad primaria y no desconociera la relación dinámica entre ambos niveles.|| (Roig A. A., 2002, p. 60)

Roig plantea un regreso a toda fuente de eticidad. Un regreso que no implica un —salirse de la ciudad||, sino que más bien supone una denuncia de las formas; ya que las convenciones suponen más bien una atadura, mientras que el sustrato natural de la libertad implica la función contraria, el desligamiento permanente de las estructuras opresivas, anteponiendo siempre al ser humano a las leyes.

Re-semantizar el concepto de animalidad o naturaleza como un sentido de vitalidad primaria funciona en la hermenéutica de Roig, como una simbólica latinoamericana libertaria. En otras palabras, la metáfora de Calibán equiparada con el concepto de —regreso a la naturaleza||, en contraposición a la postura que tematiza Hegel entre humanismo y animalidad, evoca simbólicamente un horizonte de racionalidad emergente, fundado en un nivel primario de vitalidad.

La naturaleza opera en Roig como una fuerza que permite descubrir algo que ha sido ocultado por los convencionalismos y algo que es tan primario como la vida simple. Puede verse en la metáfora de Calibán un símbolo de la vida misma, porque es posible expresar a través de él, una moralidad primaria espontánea e inmediatamente pegada a la vida, que mediante la aprehensión del lenguaje colonizador para insultarlo, se enfrenta a la legalidad sobre la que se ha construido la —civilización||.

Este —regreso a la naturaleza||, lo mismo que este intento por recuperar esta metáfora de la obra de Shakespeare, no tiene el objetivo de roer los huesos de algo que ya ha sido devorado, sino que implica retomarlo como un imaginario simbólico que aún sigue funcionando como un poder de revelación y creatividad; en donde se regresa a la *physis*-Calibán como el modo de subjetivación, en oposición a *nomos*- Próspero como el modo de colonialidad, bajo la dura tarea de romper las mediaciones. En este sentido me interesa resaltar que la liberación es desatamiento a la vez que retorno.

Quisiera retomar entonces el insulto de Calibán como un símbolo que refleja el conflicto entre moralidad y eticidad. Conflicto generado por pertenecer a dos órdenes de racionalidad diferenciados. Calibán es descrito como un monstruo, un lamepiés, pero al mismo tiempo deja entrever una mirada de lo humano que puede llegar a conmover. Esto tiene sus raíces en la historia, en ella surge y padece como el relato de los oprimidos.

...Son hombres y mujeres para quienes las garantías de universalidad de los estados los relegan a objeto de uso. Protestan contra el pretendido carácter

natural de los códigos que los oprimen y contra la negación de su dignidad humana implícita en su propia caracterización como mera naturaleza. (Canclini R., 2012, p. 6)

Leer el mito de Calibán desde una mirada alegórica y apologética opera como una lectura moral. Pero no hay que olvidar que leer es, para Roig, una práctica ya política que se adecua a la historia, a una historia local periférica. Calibán:

...no se trata de un solo individuo sino de una diversidad de sectores humanos unidos por su condición de ser explotados y marginados, y que, a pesar de eso, persisten en su actitud emergente. Expresan conciencia moral que se ha formado entre las fisuras de la eticidad que los agobia, por eso, se enfrentan a las leyes establecidas, a la eticidad vigente basada en la exclusión protestando y denunciándola. (Canclini R., 2012, p. 6)

## Una lectura filosófica del siglo XIX: De una historiografía a una Filosofía de la Historia en Arturo Andrés Roig.

Roig es un gran estudioso de la historia de América Latina. En este capítulo analicé las re-escrituras a partir de la filosofía roigiana de un período clave para el autor como es el siglo XIX. Esta reconstrucción busca enfatizar una lectura filosófica de la historia que ponga el acento en la relación entre lenguaje y política a la luz de la metáfora del Calibán, a pesar de que los pensadores de éste período no retomen literalmente la metáfora.

Fueron los escritores de la revolución de la independencia en América quienes tomaron consciencia del valor de las hablas en la vida humana, planteando una estrecha relación entre política y lenguaje. Esta relación entre política y lenguaje atraviesa todo el período del siglo XIX llegando a los modernistas.<sup>32</sup> Por tal motivo, me propuse hallar la huella de escritores latinoamericanos que, cual calibanes, asumen en sus discursos en variadas formas para, como sostiene Roig -ponernos a nosotros mismos como valiosos|. El contenido de estos relatos o -*topías*||, se emplaza fuertemente en las categorías ontológicas de lo posible y lo contingente, es decir que, ninguno de ellos puede clausurar la proyección utópica, como así tampoco ignorar la historia de todo hombre y su ubicación en el espacio y en el tiempo. La historiografía roigiana propone interpretar los discursos históricos como apertura ontológica a la contingencia y a la imposibilidad de sutura del discurso<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> El Modernismo latinoamericano está fuertemente marcado por la revolución de la independencia, cuando España pierde las últimas pertenencias en América Latina. Roig resalta dentro de este amplio proceso el proyecto de nuestros ilustrados que se transformó en la exigencia de una -emancipación mental|. Esta problemática tratada por diferentes autores como José Martí, Andrés Bello, Sarmiento, Alberdi, Rodríguez, entre otros, empezaron a plantear la necesidad de la liberación respecto de la mentalidad y las costumbres que nos había dejado la vida colonial. Véase Roig A. A. (1994a) pp. 24 a 38.

<sup>33</sup> En su trabajo como profesor de la universidad, Roig generó, bajo su dirección, un ámbito de trabajo, de estudio e investigación sobre pensadores latinoamericanos que eran prácticamente olvidados, por no formar parte del canon filosófico académico. Al mismo tiempo llevó adelante una tarea de documentar y construir una biblioteca especializada en autores latinoamericanos. Como señala Arpini (2012, p. 4), el trabajo de Roig -no fue sólo una ampliación de los contenidos en el

Los escritos de este período se constituyen, para nuestro autor, como:

...hablas ordenadas -gramaticalizadas<sup>34</sup>- atendiendo a un referente para el que aquellos tenían oídos sordos: la independencia, la libertad, la dignidad de los pueblos. La voz de estos Calibanes que habían mezclado la voz del amo con la vida -habla -impura|| que no temía ser trabajada desde el -barro||, como dirían más tarde los vanguardistas<sup>35</sup>, rescatando esta tradición- resonará y tomará matices trágicos en 1898, año del fin del Imperio español en América. (Roig A. A., 1994b, p. 27)

Por ello, considero que el filósofo asume el compromiso de no abandonar la narración histórica como lectura e interpretación de un pasado desde un presente-futuro, y es en este sentido, que su estrategia historiográfica discursiva pone el acento en la apertura del discurso y no en su clausura.

---

horizonte de trabajo, más que eso, fue una ampliación de la 'morada' y del compromiso hacia América Latina||. Roig entiende leer nuestro legado histórico implica un compromiso, es éste el quehacer filosófico, porque nuestro legado no se presenta como algo muerto, sino como algo que se está haciendo, que permanece vivo, pero que debe asumirse desde la filosofía de pensarnos a nosotros mismos como valiosos.

<sup>35</sup> Si bien en este trabajo no se retomarán las lecturas de los vanguardistas, cabría la aclaración de que este movimiento se considera heredero de toda la densa problemática del modernismo, pero lo hace desde una postura crítica. (Véase: Roig (1994a), pp. 24 a 38. Los vanguardistas eran impulsados por un espíritu renovador, subversivo y de ruptura con el orden discursivo que se había establecido durante el siglo XIX. Cuestionaban la modernidad, el lenguaje del barroco, y demás fenómenos culturales vinculados a la política y al ejercicio del poder frente a la -cuestión social||. Se caracterizaban por una ambiciosa comprensión de lo real como actitud intelectual, impulsada por las experiencias ligadas por una particular sensibilidad con el -mundo de la vida||. Su idea de transformación, reunía la revolución de la forma (artística) para el cambio de los modos de observar la realidad (revolución social). Buscaban restablecer la relación entre práctica artística y práctica de vida, instalando una cierta visión de la nacionalidad y el concepto de literatura y quehacer político como instrumento de conocimiento y de posibilidad de sentido. Estaban convencidos de la movilidad social. Tomaron el cambio como una forma de vida y una apertura al porvenir. El movimiento vanguardista se da en todo el mundo y es de larga duración. Por eso va a tener distintos matices ideológicos, de acuerdo con las distintas perspectivas, situaciones concretas e intereses intelectuales, políticos y artísticos. Los vanguardistas buscan un nuevo modo de entender el humanismo, surgen en el período de transición marcada por el fin de la época moderna (alrededor de 1900) y el inicio de la época contemporánea (después de la Primera Guerra Mundial).

Este capítulo recupera sus lecturas historiográficas del siglo XIX<sup>36</sup> porque en ellas se observan y profundizan los elementos teóricos-prácticos de su teoría del discurso. Releer sus trabajos sobre autores específicos muestra claramente cómo operan las funciones del lenguaje en esos discursos específicos que, al mismo tiempo, dan cuenta del —quehacer|| filosófico.

El —quehacer filosófico|| pensado desde la historiografía, tal como lo entiende el autor, se refiere a un pasado que tiene dos registros diferentes: uno de ellos es el que sigue vivo, ya que sigue actuando en nuestro presente, y el otro, es el que quedó inerte. El primero, aquel pasado que se nos presenta como actual es lo que Roig llama, —legado||<sup>37</sup>. Asumir un compromiso con ese legado, implica el reconocimiento de una dificultad ante la manera de vivir el pasado, pero al mismo tiempo retomararlo desde una actitud proyectiva ante el presente-futuro. El tiempo inerte es el que trabaja la ciencia de la historia como disciplina.

Me interesa analizar en qué medida el mito<sup>38</sup> del Calibán puede comprenderse como un legado en tanto sea posible considerarlo desde reformulaciones emancipatorias. Intentaré asumirlo como legado porque, si Calibán en un sentido lato, simboliza una cosa por otra, por ejemplo, Calibán simboliza colonizado. Asumirlo como legado releýéndolo y reescribiéndolo, no aludiría únicamente a un cambio de significación reemplazándolo por otro, por ejemplo hombre libre. Sino, por el contrario, una modificación o revisión del símbolo es una alteración en la imagen del Calibán en tanto función discursiva<sup>39</sup>, es una alteración que amplía su

---

<sup>36</sup> Véase: Roig, A. (1984b) -Notas para una lectura filosófica del siglo XIX||, pp. 143 a 167; (1986), -El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas, pp. 264 a 278 y (2000), "Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos".

<sup>37</sup> Véase: -La determinación del 'nosotros' y de lo 'nuestro' por el 'legado'|| en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981).

<sup>38</sup> Al hablar del -legado||, retomo la idea de -mito|| de Calibán, aludiendo a lo que expliqué en el apartado -Calibán de la metáfora al mito|| en el capítulo dos. En esta oportunidad, retomo la idea de -mito|| porque lo estoy entendiendo como aquella -respuesta contestataria|| ante un discurso dominante que se instaló como el orden de lo racional, la idea de -mito|| de alguna forma refleja la -totalidad|| de los discursos que emergieron como reformulaciones emancipatorias.

<sup>39</sup> Podemos descomponer analíticamente el objeto de Calibán en tanto objeto, distinguiendo diferentes tipos de significaciones, marcando analogías o relaciones. También se puede analizar a Calibán como función utilitaria, esto es, como símbolo útil para explicar su existencia en el mundo. Pero acercarme al Calibán como una posible hipótesis emancipatoria implica entenderlo como -función simbólica||.



cualidad original<sup>40</sup> de modo que, al volver sobre él, se ejerce una violencia sobre el significante.

Así esta alteración o modificación añade un nuevo valor al objeto, sin negar por ello sus valores propios o históricos. Es posible leerlo en clave emancipatoria, en tanto que no sólo alude a una transmutación axiológica, ni tan sólo a una resignificación, sino más exactamente desde una repotencialización de sus efectos.<sup>41</sup>

### **Teoría del discurso: herramienta para una lectura filosófica de la Historia en América Latina**

En —Notas para una lectura filosófica del siglo XIX|| publicada en 1984 en la *Revista Historia de América*, Roig señala que la característica principal de los discursos producidos en el siglo XIX posibilitan una lectura filosófica de los mismos. Alega que en aquellos años se respiraba aires de una:

necesidad y voluntad de fundamentación del discurso, lo que se ha ejercido y se ejerce recurriendo a formas del saber epistémico - en sentido de saber racional fundente - dentro del cual se encuentra principalmente la filosofía. (Roig A. A., 1984b, p. 143).

El filósofo latinoamericano sostiene que al discurso es imprescindible entenderlo como un saber filosófico, es decir, como un saber fundante, que busca una justificación. Lo interesante de ese período histórico puntual para Roig, es que los discursos se manifestaban como una voluntad fundante de un sujeto concreto, inserto en una sociedad y en una época específica. Si bien, para él, los discursos de la época y el contexto de producción de los mismos están cargados de una heterogeneidad que los hace conflictivos. Al leerlos se percibe no una voluntad exclusivamente individual, sino que se constituyen como un —nosotros|| que

---

<sup>40</sup> Que remite necesariamente al significado que la palabra Calibán tiene a la obra de Shakespeare.

<sup>41</sup> Véase: el *Diccionario del pensamiento alternativo* (2008), pp. 473 y 474.

también puede entenderse como —clase||<sup>42</sup> . Pues bien, al enfrentarse a estas lecturas, resulta imprescindible aproximarse a aquellos autores acentuando la situacionalidad<sup>43</sup> del sujeto del discurso.<sup>44</sup>

Este *a priori* antropológico, no puede estar pensado separado de una práctica filosófica, que si bien se funda en un modo de fundamentación de un discurso; éste busca la inserción en su lugar y tiempo. Realizar una lectura de éste período comprendido como una totalidad orgánica no quiere decir hacer una reflexión, en términos hegelianos del "espíritu de época"<sup>45</sup>. Roig indiscutiblemente sitúa al discurso (histórico-geopolítico), es decir, no le interesa hacer una reflexión "trascendental" de la época como si fuera un coronamiento. Comprende que si bien la filosofía tiene la exigencia teórica de fundamentación del discurso, ésta no

---

<sup>42</sup>Las categorías de -clase|| es retomada por Roig desde una lectura marxista propia de los años cincuenta. La definición de -clase|| sostiene que es una forma de estratificación en donde un grupo de individuos comparte una característica en común que los vincula. Si bien Marx distingue las clases -burguesía|| y -proletariado||, Roig va a analizar las categorías sociales de -civilización|| y -barbarie|| como formas de clasificación de los hombres por parte del colonialismo. Véase: Roig, A. (2011) pp. 25 a 100. La clave marxista de lectura que sostiene Roig en torno a estas categorías es que estos conceptos son -reflejo|| del -ser social||; aquí aclara que -el matiz pasivo que es constitutivo semántico del término 'reflejo', estaría en aparente contradicción con el valor dialéctico y activo de la conciencia implícita en la concepción marxista del hombre como ente histórico, capaz de generar procesos de transformación|| (Roig, 1981, p. 111). En este sentido, el *a priori* antropológico de Roig parte de la concepción marxista de hombre como ente histórico, colectivo, capaz de -desenmascarar|| la función opresora del concepto, abriendo las puertas a una nueva comprensión del sujeto.

<sup>43</sup> El "quehacer" filosófico no puede sino realizarse mediante una actitud crítica, que implica una lectura atenta y de sospecha, frente al texto; es un ejercicio de poner en -duda|| toda naturalización discursiva para poder denunciar el discurso opresor. Esto indefectiblemente parte de la situacionalidad y empiricidad del sujeto, inserto en su propio presente y de su auto-afirmación. Pues bien, ante los textos históricos, esta situacionalidad y empiricidad se da en dos niveles, por un lado atendiendo al sujeto del discurso que escribió el texto a analizar (por ejemplo Domingo Sarmiento), pero también hay que atender a la situacionalidad y empiricidad de quien se dispone a estudiar el texto histórico (por ejemplo, Arturo Roig) ya que para poder desenmascarar el discurso opresor, hay que atender a la herramientas teóricas que el filósofo utiliza para analizarlas. Véase: -Empiricidad, circunstancia y estructura axiológica del discurso|| en Arturo Roig (1981).

<sup>44</sup> El contexto socio-cultural de producción de los discursos estudiados por Roig del siglo XIX, está atravesado por el fin de la guerra de independencia, que dejaba a América con un legado nada liviano: rupturas de las estructuras coloniales, la transformación del sistema mercantil, la persecución política de los grupos vinculados a los ideales del colonialismo. De esta América que estaba en ruina, se esperaba que surgiera un orden. En este contexto empezó un largo proceso de autoafirmación del sujeto latinoamericano. Sin embargo, un nuevo tipo de colonialismo se estaba gestando en este período: la nordomanía, denominado así por José Enrique Rodo en las páginas de *Ariel*. Éste término fue introducido por el ensayista uruguayo para describir a quienes, en el choque de culturas entre el norte y el sur de América, optaron en nuestras latitudes por subordinarse a los valores norteamericanos.

<sup>45</sup> Véase: -La filosofía de denuncia y la crisis del concepto|| en Roig, A. (1981).

escapa a la función ideológica del mismo, es decir, a ese modo de objetivación que al mismo tiempo es un ocultamiento a través de una justificación.

Lo interesante es destacar que este discurso tampoco escapa a la función crítica de quiebre o denuncia de lo ideológico. Que es afín a un compromiso (*engagement*) con la vida en relación con los sectores oprimidos y las regiones postergadas del mundo.

Escribe el filósofo mendocino (1984b, p. 145):

...el hecho de proponerse una 'lectura filosófica del siglo XIX', no implica necesariamente el presupuesto de que la filosofía contenga más que otras manifestaciones de la cultura, lo que Hegel denominó "espíritu de la época". Este, si es posible señalarlo, ha de surgir de la realidad histórico-social captada como totalidad orgánica. Por lo demás, la inserción de la filosofía en esa totalidad no se da por "encima" de ella, como su coronamiento, o como una reflexión sobre el tiempo una vez devenido los tiempos. Se da como elemento más y no siempre como el más 'transparente'. Y la razón de ello se encuentra en que la filosofía es ideología en la medida en que no escapa a la ambigüedad, que es categoría inevitable de todo saber de una época.

Hay una función ideológica que le es inherente al discurso filosófico, pero hay otra función que también le es propia y que le es propia en tanto discurso latinoamericano, y esa característica tiene que ver con la función misiva, es decir, el discurso tiene una función de mediación, transmitir un mensaje, un mensaje que parte de una actitud crítica. El punto de apoyo de ese discurso es esa voluntad y necesidad fundante que marca el valor direccional del discurso de la filosofía auroral. Esa voluntad fundante que es la base del discurso, no es un sujeto específico, no es un autor de un texto concreto, sino que es un —efecto|| que emerge de una multiplicidad de textos que no necesariamente son continuos, pero sí provoca que se multipliquen los sujetos del mismo, esto es lo que Roig denominó del siglo XIX el —espíritu ensayístico||. Más allá de las discusiones entre los ciudadanos letrados, más allá de que se hayan efectivamente leído o no

mutuamente, es posible leer en la literatura del siglo XIX una voluntad fundante de un discurso entorno a la emancipación.

En esa voluntad de fundamentación se cuele lo ideológico y se reduce la función misiva a una respuesta contestataria o denuncia - crítica-. Ésta tiene un momento clave en el surgimiento del sujeto latinoamericano, que es el -ponerse a sí mismo como valioso||, porque su denuncia devela el encubrimiento del discurso vigente, acentuando en la ruptura del reconocimiento de ese discurso y adoptando una nueva forma.

Si bien Roig va a privilegiar el momento de producción del discurso que surge enmarcado en estas dos funciones que le son propias, la misiva (denuncia-crítica) y la ideológica (integradora), sí describe distintas formas de discursos. Señala Roig (1984b p.147):

La objetivación discursiva epistémica (el discurso epistémico) se caracteriza por responder a la necesidad-voluntad de fundamentación, que da lugar, por ejemplo, al discurso filosófico o al núcleo filosófico fundante de un discurso, o al discurso científico o al núcleo científico fundante del discurso. El discurso filosófico se diferencia del científico, sin embargo, porque en sus formas desarrolladas, agrega a la fundamentación, la crítica más o menos elaborada de los supuestos sobre los que se organiza la racionalidad de la misma, como también la crítica de los supuestos de otros intentos de fundamentación. Lógicamente, hay otras formas discursivas que responden a otros impulsos. Se puede hablar de una necesidad-voluntad de expresión simbólica, que motiva, en general, las formas discursivas-narrativas y de una necesidad-voluntad de comunicación en la que tienen su origen la naturaleza y las formas misivas de otros discursos. Cada forma de objetivación discursiva tiene sus funciones que le son específicas y comparten funciones comunes a todo el universo discursivo que son en cada caso, según el tipo de discurso, a su vez, específicas, es decir, que reciben una connotación particular.

Pues bien, Roig distingue en esta nota al pie del artículo "Notas para una lectura filosófica del siglo XIX|| (1984a) tres tipos de discurso: el epistémico; que se caracteriza por esa necesidad-voluntad de un discurso riguroso, es decir, científico; el discurso que funda en una necesidad-voluntad de comunicación, que es el

discurso político; y el discurso que se funda en una necesidad-voluntad de expresión simbólica, que son las formas discursivas-narrativas.

El potencial emancipatorio de la metáfora<sup>46</sup> Calibán, como forma discursiva-narrativa, estriba en que éste no clausura el discurso sino que se muestra inmanente respecto de otros tipos de formas discursivas (discurso filosófico, discurso político).

La necesidad-voluntad y expresión simbólica, para Roig, no busca un medio para describir los hechos, sino una actividad hermenéutica-pragmática dirigida a forjar figuras de la subjetividad desde una autoreferencialidad. De ahí el interés en resaltar, para el despliegue discursivo, el uso de una simbólica latinoamericana propia, ya que ésta incita a pensar y repensar, a partir de una revalorización, las experiencias humanas desde una dimensión política. Pues bien, el discurso narrativo se aproxima al discurso político en tanto que, el primero, se presenta aún más potente en relación a la heterogeneidad de legados, asumiendo como horizonte de comprensión lo social.

Roig no sólo retoma la metáfora del Calibán para analizar la riqueza que la misma tiene para repensar la historia de las ideas; retomarla le implicó un repensar ese deseo de transformación, desde una búsqueda de sentido propio. Aquí podemos poner a Calibán en diálogo con Calibán. Calibán no es un signo que se reconoce en su individualidad, sino que por definición es colectivo y social y su riqueza discursiva radica en la posibilidad de ligar significados y significantes. El desafío de dialogar al interior mismo de su discurso, es una cualidad propia de su función simbólica, en cuanto que bajo un potencial emancipatorio busca transformar su cualidad original, dada por su primera significación, sin negarla como legado.

Todo discurso supone siempre su "anti-discurso", ¿qué sucede cuando ese anti-discurso es aquello que acabamos de pronunciar? ¿Es posible pensar una ruptura o dislocación de esa situacionalidad y no un constante retorno a lo mismo? ¿Acaso

---

<sup>46</sup> En esta oportunidad busqué apartarme de la mirada más totalizadora del mito, para enfocarme en aquello que resalté de las metáforas como la plurivalencia de significados, para poder describir la imposibilidad de sutura de todo discurso. Véase: el apartado -Calibán de la metáfora al mito|| del presente trabajo.

algún discurso está más posibilitado que otro para la ruptura? Roig reconoce los inconvenientes teóricos de una perspectiva autoreferencial y nos señala:

...el tiempo cíclico es una de las formas de temporalidad de cualquier forma de vida cotidiana y que en función de la autoafirmación de los miembros que la viven, muestra una "voluntad" de pervivencia. Y esa "permanencia en el ser" aparece aun en las formas irruptivas sociales propias de la cotidianidad de los grupos oprimidos, que son los que movilizan precisamente formas diversas de comprensión de la temporalidad (Roig A. A., 1984a, p. 55).

Me interesa ahora decodificar cómo es que funciona otra forma discursiva: el discurso filosófico. Éste puede mostrarse como un —sistema discursivo|| que es tanto alusivo como elusivo y fácilmente puede caer en un sistema ideológico. De esta forma se produce un desplazamiento del estudio del discurso filosófico hacia el momento de la 'producción discursiva' (es imprescindible la situacionalidad del discurso). Para ello, es necesario correr la mirada sobre la idea y mirar hacia el sujeto enunciador de la misma. Concentrar la mirada en la idea es mirar el "habla para..."; mientras que enfocarse en el sujeto enunciador es, poner el acento en el "habla de...". Sólo a través de este ejercicio es posible obtener una mirada totalizadora del sistema de conexiones de una época, sistema que no está exento de la lógica de encubrimiento (Roig A. A., 1984b p. 149).

En un sistema discursivo hay una pluralidad de voces, pero esa pluralidad comprende tanto las voces incorporadas como las silenciadas. Es decir, todo discurso padre-hegemónico, supone un discurso —referido|| que comprende esas voces silenciadas. Por lo tanto, estudiar un momento de producción discursiva debe hacerse atendiendo a las manifestaciones discursivas transparentes de una época, pero al mismo tiempo, saber que ocultan el sistema de contradicciones que atraviesa la realidad. Toda manifestación discursiva tiene una doble cara conflictiva: el discurso padre, que es el discurso hablado, el de la sociedad que se da en un tiempo y lugar específico; y en la otra cara, el discurso referido, el contrapuesto o

contestatario, que no propone una inversión del discurso padre, sino que exige un nivel discursivo crítico de esto.

La actitud crítica [afirma Roig A. A., (1984b, pp. 150/1)] se hace presente en el saber filosófico desde el comienzo mismo de la filosofía como saber racional de la realidad, por el simple hecho, de que esa actitud se encuentra dada ya en las formas de decodificación espontánea propias de la vida cotidiana. Tanto ésta como el quehacer filosófico, aun cuando la filosofía sea elaborada como metalenguaje y en tal sentido se aleje del lenguaje ordinario, no se dan fuera del sistema de contradicciones y son éstas las que movilizan las formas de decodificación. La filosofía organiza luego esa decodificación como búsqueda de 'supuestos' de una racionalidad dada y para hacerlo no necesita remitirse a sí misma, a su propia historia, no necesariamente tiene que esperar la "maduración de los tiempos" al estilo hegeliano para alcanzar la ideológica reconciliación, sino que como forma viva del pensar nace con la crítica.

La crítica siempre busca decodificar ese mensaje que se presenta como la racionalidad dada. Es la búsqueda de contradicciones dentro de ese discurso racional dado. Ese discurso se pronuncia también sobre discursos referidos; es decir, silenciados. Por lo que la lectura crítica es posible si la intencionalidad de la misma es afín al compromiso con la vida.

### **El discurso filosófico-político del siglo XIX.**

El filósofo se propone plantear la relación de la política y el lenguaje en el surgimiento de las constituciones políticas de las naciones latinoamericanas, entendiendo que es posible leer<sup>47</sup> en los discursos de Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Simón Rodríguez y Andrés Bello no solo una marcada intencionalidad emancipatoria de la época, sino también una relación entre política y lenguaje.

---

<sup>47</sup> Quisiera resaltar aquí, cómo para Roig, toda lectura ya es política, en tanto que no le interesa leer la historia latinoamericana, sin arriesgar hipótesis hermenéuticas fuertes, como la relación entre política y lenguaje que lo conduzcan hacia su quehacer filosófico.

Sólo profundizando, sobre aquellos trabajos minuciosos de Roig, es posible comprender más cabalmente su reflexión filosófica, al asumir otros discursos fuera del canon. Para Roig, es en estos textos que aparece la voluntad de poder, en lo que denomina el —a priori antropológico||, el momento axiológico anterior al gnoseológico. Es por ello que define a la filosofía como un "quehacer" e incluye los discursos políticos como —ampliación metodológica||.

La interpretación de una Filosofía Latinoamericana del siglo XIX es posible si comprendemos que es un recorrido dentro de una vasta investigación, cuyo hilo conductor está surcado por un programa filosófico (quehacer filosófico) determinado por su compromiso con la praxis moral, política y pedagógica latinoamericana. Desde esta clave de lectura Roig ha analizado los procesos de conformación de la —forma discursiva|| de este período, atendiendo a los contextos socio-históricos de producción del mismo, tarea metodológicamente afín a la ampliación historiografía de las ideas latinoamericanas.

El autor divide dos grandes momentos de este espíritu de —voluntad fundante||, el primero tiene que ver con los movimientos autonomistas de fines del siglo XVIII y comienzo del siglo XIX, con las políticas de las Cortes de Cádiz, que fueron las asambleas donde se discutía durante la Guerra de la Independencia Española. El segundo, en el que aquí me concentraré, tiene que ver con el momento que marca el fin del poder Español. Simbólicamente estamos pensando aquella batalla que se libró en 1824 en Ayacucho.

La estrecha relación entre política y lenguaje se da porque todo discurso del saber social comprende un carácter político, por lo tanto, se ocupa de una forma de objetivación que tiene su puerta de acceso en el lenguaje. Pues bien, Roig entiende por "objetivación discursiva", nos escribe Oviedo G. (2011, p. 4) "la realización semiótica que articula la vida de los signos en al ámbito de un mundo estructurado como lenguaje." Esto, permite explicar la relación entre política y lenguaje en las diferentes etapas de las constituciones políticas de las naciones latinoamericanas, particularmente atendiendo a los análisis históricos-culturales específicos, puntualmente manifiestos en las "formas discursivas" que difundían la intención



letrada iberoamericana. Una de las principales manifestaciones de esta "intención letrada" fue la pragmática decisión del empleo del "castellano imperial" en América.

Roig señala cómo se impuso en las colonias, a partir de las reformas borbónicas, el desplazamiento del trabajo de las universidades misionales que se ocupaban de enseñar las lenguas indígenas de mayor difusión (quichua y guaraní) para implementar el "castellano imperial" con la pragmática y utilitaria intención de homogeneizar la lengua de la plebe aborigen y la urbana. En aquel entonces, este sector de la población era propenso al disturbio y los tumultos, situación ésta que debía controlarse y direccionalizarse hacia las intenciones de independencia y emancipación. Para este entonces se estaba viviendo el agotamiento del clima cultural y político del barroco y el surgimiento de la conciencia ilustrada. En este contexto, Roig afirma, opera la "gramaticalización normativa" de la lengua castellana, destinada a servir al control de los sistemas de explotación.

Roig escribe:

...el paso del barroco a la ilustración fue, para el castellano una etapa de cambio que llevó desde las formas abiertamente decadentes de las últimas manifestaciones de aquél, hacia una especie de restauración del lenguaje afín a las exigencias de reforma económica, de eficacia en los sistemas de explotación y de un mejor control social de la densa población indígena, siempre dispuesta a la protesta y cuyo espíritu tumultuario era común con el de las plebes urbanas (Roig A. A., 2000, pp 128 y 129).

Bajo esta atmosfera iluminista se funda también la —sintomatología política||, es decir, aquí comienza a hablarse de la semiótica<sup>48</sup> o su variante —semiología|| inspirándose en el discurso médico hipocrático<sup>49</sup>. Dada la eficacia del estudio del

---

<sup>48</sup> Por semiótica entiendo la disciplina que estudia los diferentes sistemas de signos que permiten la comunicación entre individuos.

<sup>49</sup> Con la transformación de las universidades, la implementación de la lengua castellana se produjo una reforma en los estudios. La que le interesa particularmente a Roig, es el hipocratismo. Su reforma da cuenta de que la doctrina médica se apoyó en las tendencias doctrinales que caracterizaron a las luces, pretendiendo una codificación rigurosa de los síntomas organizada sobre

síntoma para determinar la enfermedad comienza a aplicarse esta —forma discursiva|| en otros ámbitos, como la política. Así, para Roig, el lenguaje se vuelve un saber imprescindible para prolongar y asegurar la revolución.

En este período independentista y de construcción nacional se opera una nueva transformación en el orden de las representaciones políticas del discurso, guiada por la racionalidad de la Ilustración. La política busca servirse del lenguaje, señala el autor, para reorientar las pretensiones revolucionarias de liberación cultural<sup>50</sup>, "activando una voluntad semiótica de emancipación" (Oviedo G., 2011, p. 85). Se experimenta, afirma Roig, una nueva necesidad que busca ordenar el sintagma (la palabra) atendiendo a la primacía del sentido sobre los significantes. Este programa de reformas en el estudio, en la política y la economía fue impulsado por varios ilustrados, dentro de los cuales Roig resalta la figura de Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1747-1795).

El frondoso movimiento semántico del barroco, con todas sus ambigüedades, resulta de este modo desplazado por una visión en la que el significante queda sujeto al significado y la libertad en el uso de los múltiples sentidos de un término es acusada de ser un principio de desorden. Pues bien, tal como se ve en Espejo, esta exigencia de literalismo hizo de respaldo teórico e ideológico de un sector social emergente en lucha por el poder dentro del ámbito colonial. (Roig A. A., 2000, p. 130)

Esto requiere, continúa señalando Roig respecto de Espejo, de un —trasfondo mental||, es decir, necesariamente quien recibe el mensaje de estas nuevas formas expresivas, debe recurrir a la memoria, para fijar la movilidad semántica. Esto es interesante pensarlo como contrapuesto al barroco, ya que la ambigüedad de éste

---

el *corpus* de aforismos. Acá nuevamente nuestro autor resalta la -forma|| del discurso. Saber medicina en aquellos tiempos, era saber de memoria, señala, una serie de aforismo, distinguiendo entre los sólidos y los bajos para medicar consecuentemente. El filósofo argentino llamó a la medicina de ese entonces una -semiótica práctica||. Véase: Roig, 2000, pp 127 y 128.

<sup>50</sup> Roig se refiere al movimiento impulsado por los jóvenes románticos, protagonista de la nueva construcción republicana que sucede a los patriotas revolucionarios, que buscaban extender el movimiento independentista y su lógica de voluntad instituyente a la -emancipación mental||, o sea a la autonomía del lenguaje y la cultura.

provocaba una multiplicidad, y movilidad semántica que según los intelectuales llevaba al desorden no sólo semántico, sino también social. De ahí la necesidad de construir un lenguaje que busque fijar el conocimiento, volverlo sólido, porque solo de esa forma vamos a poder establecer el orden social.

Roig interpreta que el movimiento generado en torno a la —emancipación mental—, busca un lenguaje sin mediaciones, un lenguaje que se funda en una exigencia de literalismo. Esta exigencia del lenguaje se da en un sector social emergente que justamente busca discutir con el poder dentro del ámbito colonial para restablecer el orden social, y para ello es imprescindible un conocimiento científico, es decir, un conocimiento que se aleje de la oralidad, del habla, porque ese lenguaje necesita de las mediaciones.

Lo paradójico, continua analizando Roig en esta clave de lectura filosófica, es que esa exigencia de los jóvenes letrados, necesitaba transmitir un mensaje, y éste necesitaba ser divulgado, no solamente al sector social que podía decodificar su mensaje, sino que debía poder moverse en el ámbito de las hablas

Claramente, cada época nueva encuentra una necesidad y en su marcha encuentra el instrumento para satisfacer esa necesidad, y el instrumento del siglo estudiado aquí, es nada más y nada menos que la prensa. (Roig A. A., 1986, p. 265)

Esta preocupación por la literalidad se da porque, atravesada la sociedad por las guerras civiles dentro de América, se entendía que el viejo paradigma había llevado al desorden social. Ya no se hablaba de autonomía, ahora la lucha se daba por cómo entender esa autonomía; se hablaba de la independencia y la revolución. La lucha se estaba dando en el ámbito del despotismo que había dejado el régimen colonial, y era necesario despertar a las masas campesinas. Por eso, esa exigencia de literalidad, esa solidez del conocimiento científico, esa primacía de la escritura por sobre la oralidad debía transformarse en un mensaje que pudiera ser transmitido al pueblo.

Roig se detiene sobre la riqueza de las nuevas formas discursivas de los escritores de la época, acompañada de la expansión de la prensa masiva y periódica, y

analiza cómo la tendencia romántica tuvo que ver directamente con un descubrimiento antropológico, de la vida cotidiana y el surgimiento del movimiento costumbrista<sup>51</sup> A propósito de esto Gerardo Oviedo (2011, p.84) afirma:

Las políticas del discurso conforman operaciones semióticas dotadas de una fuerza simbólica socialmente vinculante, y de representaciones lingüísticas imaginarias que no se reducen a un epifenómeno de sus determinaciones materiales subyacentes. Más allá de todo reduccionismo, Arturo Roig parte del principio de que existe una -co-esencialidad|| entre lenguaje y vida cotidiana, donde a la par arraiga la condición de posibilidad de las proyecciones utópicas de la productividad imaginaria.

La batalla se estaba dando en el ámbito de la cultura y allí precisamente para Roig se estaba mostrando de un modo muy interesante la relación entre lenguaje y política. Esto no era ajeno a aquel movimiento impulsado por Eugenio de Santa Cruz y Espejo, sólo que esta vez, se le va a dar primacía a las hablas, y el lenguaje escrito debía someterse a la inspiración popular. Para este estudio, el filósofo mendocino, va a concentrar su investigación en cuatro grandes pensadores que comparten la misma preocupación: —ocuparse de las hablas a pesar del literalismo y de la movilidad de las palabras, dentro de un rigorismo que bordeaba lo utópico|| (Roig A. A., 2000, p. 131). Estos autores presentan una "riqueza discursiva" donde puede saberse no solo sobre los grupos o clases sociales que representan, sino que también se ven reflejados otros grupos o clases sociales; en este sentido, en los discursos de quienes conformaron el -espíritu ensayístico||, reflejan una "plurivocidad discursiva", a pesar de que haya voces silenciadas o voces reformuladas desde los intereses que mueven la organización de su discurso (Roig A. A., 1984b, p. 152 y 153).

Respecto de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), Roig va a sostener que en él las hablas debían ser el punto nodal de estudio. El lenguaje debía estar sometido

---

<sup>51</sup> Movimiento artístico que busca exponer en la obra los usos y costumbres de la sociedad.

a la inspiración popular, ya que en la nueva lucha por la independencia intelectual, se debía construir un discurso emancipador que atendiera a las cuestiones del lenguaje y con él a las potencialidades de toda su gente, sin excluir a los humildes.

Su concepción, nos señala Roig, se apartaba más bien de los ilustrados, quienes en su afán por obtener calidad se preocupaban más por la construcción de un lenguaje científico (un lenguaje del orden) que en transmitir un mensaje al pueblo. Sarmiento, por su parte, en oposición, se preocupaba por construir una república y para eso necesitaba adoptar el habla del pueblo —que tuviera en cuenta la potencialidad de toda su gente, sin excluir, lógicamente, a los más humildes|| (Roig A. A., 2000, p. 131).

Por tal motivo, Roig lo acerca al romanticismo latinoamericano, ya que se preocupaba por consolidar las nuevas naciones independientes, interesándose por nuestras costumbres (para esto basta con solo pensar en la emblemática obra del *Facundo* escrita en 1845). No es casual que el romanticismo se apoyara tanto en el movimiento costumbrista como una herramienta de autonomía cultural, "Por detrás del costumbrismo se encontraba un nuevo modo de captación de la realidad social, (...) que fue (...) uno de los rasgos más definitorios de nuestro hecho romántico" (Roig A. A., 1986 p. 266).

Cuando Sarmiento manifiesta sentirse mestizo en la obra *Polémica Literaria* lo está señalando, nos afirma Roig, es que la relación entre el significado y el significante se vuelve un hecho arbitrario, justificado por el consenso. Es decir, que su relación va a estar validada por su uso. Nos alejamos, de este modo, de la concepción que justifica la existencia de modos de hablas puras o impuras, para fundamentar la construcción de un lenguaje en función de su eficacia. Este uso pragmático del lenguaje estaba fundamentado por la particularidad que se estaba viviendo en aquellos años, es decir, la preocupación de Sarmiento era la de consolidar el Estado, y para ello, se debía establecer una comunicación eficaz con los diferentes sectores sociales. Por lo tanto, una política del lenguaje que sea fiel a la movilidad de la sociedad y de sus hablas era lo que más necesitaba el pueblo en ese entonces. De ahí la emergencia del modo de escritura del diarismo.

En Sarmiento es posible ver la relación que plantea Roig respecto del lenguaje y la política, puntualmente acentuado en el estilo de escritura del diarismo y la importancia del surgimiento de la prensa en ese contexto histórico. En la polémica carta a Alberdi de enero de 1853 (Quillota) éste escribe: "Háblole de prensa y de guerra, porque las palabras que se lanzan en las primeras, se hacen redondas al cruzar la atmósfera y las reciben en los campos de batalla otros que las dirigieron" (Alberdi J. B. y Sarmiento D. F., 2012, p 38).

El destinatario de estas palabras fue Juan Bautista Alberdi (1810-1884), quien a pesar de la tan mencionada polémica con el autor anterior, compartía con éste cierto estilo y cierto espíritu de época. En 1840 habló por primera vez de Filosofía Americana. Esta preocupación se debía principal y fundamentalmente a que veía la exigencia de alcanzar nuestra literatura, a partir de un lenguaje que sea propio. Compartía con Sarmiento la necesidad de un lenguaje que sea móvil, es decir, que esté al servicio de las hablas, por ello él postuló y cultivó el modo de escritura ensayística, que de alguna forma es paralela al diarismo. Lo que comparten estos modos de escrituras es más un lenguaje que esté al servicio de la movilidad social que se estaba gestando en aquellos tiempos, para la cual los tratados no se correspondían con lo que se estaba viviendo en aquellas tierras. Nuevamente nos encontramos con que la eficacia del lenguaje debía estar al servicio de la misión (Roig A. A., 2000, p. 132 y 133).

La polémica entre Sarmiento y Alberdi muestra con claridad la importancia que se le daba al lenguaje. Las palabras de estos políticos, a travesadas por la prensa y hechas extensas a la sociedad hace que se transforme su voz individual en una voz común acentuando en la importancia de la crítica. Por ello Alberdi responde a las cartas de Sarmiento con las siguientes palabras:

...No espere de mí sino una crítica alta, digna, respetuosa. Nada tengo que hacer con su persona, sino tributarle respeto. Voy a estudiarlo en sus escritos, en lo que es del dominio de todos. Usted, que tanto defiende la libertad de examinar, de impugnar, de discutir; usted que mide a otros con la vara de la crítica, ejerciendo un derecho innegable, no podrá encontrar extraño que ese

mismo derecho se ejercite para con usted, considerándole como representante de una tendencia y de una faz de la prensa argentina. (Alberdi J. B. y Sarmiento D. F., 2012, p.41)

Hablar de prensa es hablar de política, de lo común, del gobierno, de la vida misma de la República Argentina, pues la prensa es su expresión, su agente, su órgano (Alberdi J. B. y Sarmiento D. F., 2012, p.41). Por ello a través de ella, la voz individual se transforma en efecto-de-sujeto:

...aquello que parece obrar como sujeto puede ser parte de una inmensa red discontinua (—texto|| en sentido general) de hebras que pueden llamarse política, ideología, economía, historia, sexualidad, lenguaje, etc. (si se aísla cada una de estas hebras, se la puede también percibir como un tejido de varios hilos) Los diferentes anudamientos y configuraciones de estas hebras, definidos a través de determinaciones heterogéneas –que a su vez dependen de una miríada de circunstancias-, producen el efecto de un sujeto actuante. (Spivak, 1985, p 10)

Con esto, me interesa resaltar cómo las ideas se resuelven en los discursos y cómo se instala y reinstala el sujeto de enunciación dentro de la cotidianidad, que se da dentro de la propia conflictividad social que se ve expresada en el lenguaje.

Otro de los iconos del siglo XIX estudiado por el filósofo mendocino es Simón Rodríguez (1769-1854). Éste, va a señalar Roig (2000, p. 133), es quién en 1828, en *Sociedades Americanas*, se va a preocupar por defender la necesaria compatibilidad entre el lenguaje y la vida, la gramática y la política. En otras palabras, las estructuras y los códigos. El estudio sobre el lenguaje que realiza este ciudadano de las letras, tiene el punto de partida en el neohipocratismo. Por ello, va a defender el uso de los aforismos, porque encuentra en este modo de escritura un recurso que combate la ambigüedad de las propuestas anteriores. Para consolidar los aforismos es fundamental un "fondo mental", señala Roig. Éste tiene que ver con la memoria, pero no solamente con eso; cada signo debe ser construido sobre la base de una experiencia a la que han de ser constantemente

remitidos. De este modo, Simón Rodríguez construye una —sintomatología|| que lo lleva a desconfiar del significante, postulando una reducción del signo a sus significados. Escribe Roig (2000, p. 134) respecto de Rodríguez: —toda sintomatología, incluida aquella que trata de señalar los males sociales y políticos se ha de apoyar en un conocimiento de experiencia.||

Aquí se presenta un paralelo entre la verdad política y la verdad del lenguaje, en donde (Roig A. A., 2000, p. 135):

...[Simón Rodríguez] se lanzó a la tarea no menos utópica de establecer un nuevo sistema de comunicación, en un osado y hasta inédito proyecto de reforma y enriquecimiento de la notación escrita. (...) ¿Por qué no enriquecer la lengua articulada silábicamente, con el lenguaje del rostro y el de las manos? ¿Por qué borrar de la página escrita la entonación?

Simón Rodríguez en el libro mencionado anteriormente escribe: "tiene más derecho para ser oído con atención... el que tiene tanto que decir que apenas puede impedir que sus ideas se le atropellen en la boca". Este se propone construir formas de representación escrita de todos aquellos lenguajes que acompañan al lenguaje hablado; proponía graficar los silencios, porque de alguna forma eso tenía más valor semántico que la simple palabra silencio. Una propuesta de tan grande envergadura, no es más que el reflejo de una utopía de la voluntad de una comunicación plena:

Si cada voz es, como decía genialmente Rodríguez, una 'abreviatura de voces' y 'sin esta condición no es sino ruido', debía sin embargo codificarse lo más sólidamente posible esa riqueza semántica si pretendíamos no caer en 'babelismos'. Pero, a su vez, en el acto de anotación escrita de las voces, debían estar acompañadas de todo un conjunto de signos que integraran el hecho de la oralidad. De este modo, anticipándose a un rechazo de la escritura acusada de ser herramienta de opresión por parte de ese personaje al que se ha caracterizado como letrado. Rodríguez pensaba que la única manera de salvarla consistiría en enriquecerla semióticamente aproximándola lo más posible a la oralidad. (Roig A. A., 2000, p. 135)



Con esto no se está buscando rechazar la escritura, porque no se la niega como el seguro último del lenguaje hablado, tampoco se busca refugiarse en la oralidad, sino que más bien: "se pretende un rescate de un saber escriturario que haga posible el cambio social que exigía la independencia de los pueblos hispanoamericanos." (Roig A. A., 2000, p. 135)

El pensamiento de este autor del siglo XIX tiene un fuerte ingrediente utópico que busca ordenar la realidad. Sus textos tienen una manifiesta visión social que le imprime un nuevo valor a lo político, es decir, en él Roig ve un "permanente tratamiento de lo político desde lo social" (Roig, s. f., p393)

De un mundo en el que el existir se resolvía en el significar, se pasó a un culto por las cosas, en una guerra contra el signo, o por lo menos un ajuste de cuentas con él. En este apasionado desmantelamiento de un mundo y sus símbolos, se dio, sin embargo, con el signo, se vio a descubrirlo (Roig, s. f., p. 394).

Lo político se puede pensar como al servicio de lo social, pues debe explicar con claridad y distinción aquella realidad, debe ilustrarla y así ordenarla. Simón Rodríguez se corre de la mirada claro oscura del barroco, busca precisión, una verdadera política necesita una verdadera gramática. Simón Rodríguez no parte de lo social, sino de la gramática, de la expresión (su función misiva). Éste busca el perfeccionamiento de los instrumentos de comunicación pero no como simples medios (Roig, s. f., p. 395). Esto lo lleva, afirma Roig, a profundizar en un "racionalismo lingüístico" (Roig, s. f., p. 397). Pero la sociedad debe ocupar el primer lugar en el orden de sus prioridades:

El dogma de la vida social es... estar haciendo continuamente la sociedad, sin esperanzas de acabarla, porque cada hombre que nace, ha de emprender el mismo trabajo. Se trata de un *faciendum* (Roig, s. f., p.401).

Por último, nos encontramos con el humanista Andrés Bello (1781-1865). Roig, en más de una oportunidad cita una frase que resume todo el planteo del intelectual: "a nuevos tiempos nuevos signos" (Roig A. A.; 2000, p. 135). ¿Cómo pensar una política de la independencia estando en guerra con los símbolos?. La tarea para este gramático, consiste en que para una "verdadera política" hace falta una "verdadera gramática". Esta verdadera gramática encontraba su raíz en un riguroso academicismo. Sus doctrinas impedían apreciar la apertura hacia las formas espontáneas del lenguaje.

Analizar la "riqueza discursiva" del siglo XIX, desde su "plurivocidad discursiva" y atendiendo al contexto de producción de los mismos, me permite ver que los escritores buscaban no sólo el autor-reconocimiento sino también el hetero-reconocimiento; es decir, "se jugaban por entero sobre el fenómeno del reconocimiento" (Roig A. A.; 1984b, p. 153). Al mismo tiempo, en ellos había una voluntad de fundamentación, que no solo buscaba su eficacia en el plano teórico sino que también y fundamentalmente lo precisaba a nivel práctico. Por lo tanto, "la praxis-teórica no puede ser ajena a las formas discursivas" (Roig A. A.; 1984b, p. 153) de ahí la gran importancia de la prensa y a la causa de la independencia:

...Si la prensa es un poder público, la causa de la libertad se interesa en que ese poder sea contrapesado por sí mismo. Toda dictadura, todo despotismo, aunque sea el de la prensa, son aciagos a la prosperidad de la Republica. (Alberdi J. B. y Sarmiento D. F., 2012, p 41)

En la lectura que Roig hace del siglo XIX se aprecia la categoría de —esperanza||. Esta es elevada como una voz concomitante a toda experiencia emergente, como alternativa utópica. Esto permite tomar distancia de los nihilismos posmodernos. En nuestros políticos del siglo XIX vemos una marcada intencionalidad de apropiarse de una —razón emancipatoria|| que plantea una alternativa utópica, con énfasis especial en -alternativa||. Esto es uno de los aspectos más significativos y logrados de estos intelectuales políticos.

La obra de Arturo Andrés Roig se concentró en la lectura filosófica del siglo XIX; una lectura que implica un —quehacer filosófico||, una lectura que ya es política y que es acompañada por un discurso escriturado que no es ajeno a la intencionalidad emancipatoria que subyace al interés que motiva la lectura. Esta lectura plantea una relación entre la política y lenguaje.

¿Cuál es la delgada línea que marca la diferencia entre un discurso filosófico y uno político? ¿Es necesario distinguirlos?

Los discursos pronunciados por los letrados del siglo XIX no se quedaron en la oralidad, sino que buscaron, más bien, darle corporalidad a la oralidad. De ahí el rol protagónico que tuvo la prensa en ese período. Este rescate de la corporalidad, es el rescate de un discurso sobre la realidad, y expresa la idea de autonomía de las palabras al alcance de todos.

Todo discurso parece estar encerrado en un laberinto, un laberinto que evidencia el problema de la objetividad del saber. Roig demostró cómo en el siglo XIX el racionalismo moderno tenía la dificultad epistemológica de imponer una filosofía estricta. El rigorismo de aquella época partía de una necesidad social concreta, ordenar el caos social; pero esta cualidad apodíctica de la filosofía tenía un costo social muy grande, y es que en ese rigor de ser estricta se olvidó que también encerraba en su discurso una comprensión y una valoración que era expresión de una clase. Las categorías intelectuales y el estado de ánimo son lo que "dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en que actúan" (Roig A. A., 1976, p. 138).

El siglo XIX está impregnado con un impulso de querer ser original y buscar un pensamiento alternativo. Ya en los intelectuales de la época se puede ver este espíritu modernista que trataba de crear la realidad, una utopía. La filosofía no se preocupa por "compaginar"; los filósofos no son desinteresados del mundo, de lo que se trata ahora es de transformarlo (parafraseando a Marx). Hay una delgada línea que separa el discurso filosófico del discurso político. Muchos sostienen que el primero debe ser un discurso inmune a actividades no filosóficas, como el

discurso político, pero, ¿Qué es la filosofía? Y ¿Qué es la Filosofía Latinoamericana? Para Roig la filosofía es algo más que una ciencia rigurosa, es también ideología, pero una ideología que es asumida conscientemente como un saber crítico de sí mismo.

El peligro de que la filosofía se refugie solamente en el signo es que pierda o desconozca el proceso histórico que le da surgimiento al signo. Pues bien, Roig está parado en la facticidad, escribe: "se trata de una facticidad envolvente dentro de la cual están dados a la vez el sujeto pensante y el objeto pensado" (Roig, 1976, p. 137). El rigorismo es todo intento por establecer un orden, una "normalización" y Roig nos muestra sistemáticamente cómo esto ha llevado peligrosamente a las dificultades epistemológicas de la "forma pura". Hay que correr al discurso filosófico de cualquier intento de inmunizarlo, vaciarlo de contenido sustancial, de quitarle su proyecto humano, de deshistorizarlo. Es su función referencial, su contenido lo que lo ata a lo concreto, a lo histórico y —sujetivo—. Es fundamental para Roig la cuestión del sujeto y del sujeto del discurso. Es decir, la cuestión del sujeto es de manifiesta importancia para el pensamiento latinoamericano, concretamente el reconocimiento de un sujeto de discurso.

No se trata, por lo tanto, del rigor de lo que puede ser dicho a partir de categorías lógico-trascendentales del entendimiento, sino de las condiciones históricas de lo que ha sido efectivamente dicho, de los estados de ánimo y de lo que hizo posible que haya sido dicho de esa manera (Castro E., 2011 p 23). De ahí la preocupación de Roig por describir el contexto geopolítico que constituye al sujeto del enunciado, es decir, ¿Quién puede hablar?; su objeto, ¿De qué puede hablar?; sus maneras de decir, ¿Cómo pueden hablar? Y a estas preguntas hay que sumarle su dimensión ideología ¿Para qué hay que hablar?, un para qué que es asumido conscientemente<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Esto hace referencia al *-a priori* histórico de Foucault para un trabajo más detallado remitirse a: Roig, A. A. (1987) -Lineamientos para una orientación de un pensamiento filosófico-político latinoamericano en *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*, año 3, N° 10, Universidad de Guadalajara, Facultad de Filosofía y Letras/ UNAM, Centro de coordinadores y Difusor de Estudios Latinoamericanos.

Esto demuestra para el autor cómo el problema de la objetividad del saber no puede ser planteado al margen del lenguaje. Por lo tanto, es imprescindible la función de mediación entre el sujeto y el objeto, partiendo claro está, de que ésta sólo puede ser comprendida en relación a las formas de conciencia social.

En esta dirección es que considera que debemos poner el acento tanto en la conciencia como en lo social. En otras palabras, hay que interpretar a los sujetos del discurso, partiendo del hecho de que estos no pueden ser extraños al propio lenguaje y al mismo tiempo ellos son los que organizan el mensaje, pero siempre dirá Roig, hay un afuera del referente que nos informa: la realidad.

## A modo de conclusiones

A lo largo de este trabajo he procurado analizar la incasable búsqueda y propuesta filosófica de Arturo Roig, y he articulado y condensado mi lectura de su obra a partir de un concepto central: la metáfora de Calibán. El eje que atraviesa mi investigación, no es otro que el de la simbólica del conflicto, en tanto que, Calibán se coloca en la escena teórica de la Filosofía Latinoamericana catártica y transformadora, a partir de un insulto que simboliza el conflicto entre moralidad y eticidad. Conflicto generado por pertenecer a dos órdenes de racionalidad diferenciados.

La tarea y batalla que Roig da contra la racionalidad colonial<sup>53</sup>, contra aquel discurso que calla, oprime, silencia a partir de la degradación de la condición humana a la animalidad cobra intensidad en la utilización de ese mismo discurso hegemónico para criticarlo, revertirlo, denunciarlo.

La paradoja que presenta la escritura y (re)escritura del sentido de esta metáfora demuestra la complejidad y pluralidad que se vuelve intrínseca a la misma, y convierte su lectura en ambivalente, paradójico en sí mismo, imposibilitando de esta forma la unidad de sentido. Su lectura supone siempre un juego perpetuo de presencias y ausencias (discurso referido) que hace estallar la unidad de sentido.

He rastreado las distintas huellas y lecturas posibles de Calibán. En un intento por buscar una seña, un indicador sobre la vida de esta palabra en la obra de Roig. La metáfora me permitió leerlo a Roig como un dispositivo que proyecta y dispara las

---

<sup>53</sup> La racionalidad es un -atributo que proviene de una capacidad de los seres humanos -razón- que se emplea para conocer el entorno natural y social|| (Biagini-Roig, 2008, p. 441). Esta racionalidad posicionó al hombre europeo como aquel que busca dominar y nombrar la realidad, dejando de lado cualquier otro modo de comprender la realidad. Esta capacidad de nombrar la realidad, persiguió y persigue determinados fines, por lo cual refiere a su vez a valores, valores occidentales. Pues bien, el sujeto latinoamericano, en un primer momento (descubrimiento occidental del mundo), era mirado por esa racionalidad como -salvaje|| equiparando su vida a la de un animal; luego ya en los surgimientos del colonialismo propiamente dicho, con la eliminación de la esclavitud y la formación del capitalismo industrial occidental, la dicotomía -salvaje-civilizado||, se convertirá en -primitivo-civilizado|| es aquí donde comienza a operar la racionalidad colonial europeizante fundamentando la dominación por una minoría extranjera racial y cultural diferente que actúa en nombre de una racionalidad superior, racial o étnica y cultural. Pues bien, se entiende por racionalidad colonial aquella que persigue fines y valores de dominación. Véase: Lischetti (2010). pp. 19 a 31.

potencialidades de un discurso latinoamericano hacia horizontes impensados. Pero también, por otra parte, es posible leer en él aquella figura que nos abre la posibilidad a la enajenación, cosificación, mala copia; ya que él nos invita a pensar la necesidad de la palabra y su imprecisión, la necesidad de su simbólica y al mismo tiempo la necesidad de un nuevo símbolo.<sup>54</sup>

En este sentido si bien suscribo al lenguaje de Arturo Roig y a su propuesta, si bien, adhiero a su legado lo hago ejerciendo al mismo tiempo un acto de infidelidad de sus premisas. Si hay algo a lo que Roig le es leal, es que su escritura siempre supone pensar un sujeto latinoamericano, su lenguaje sienta su base sobre una —ontología antropológica—. Pues bien, ¿Es posible en los tiempos actuales de la deconstrucción, en tiempo posmodernos, pos coloniales, pos, pos, pos, seguir sosteniendo una —ontología antropológica<sup>55</sup>—?

---

<sup>54</sup> Calibán es el nombre que adquiere el nativo por parte de su colonizador. El nombre -Calibán, eficaz y astutamente fue impuesto, para producir determinados efectos, para reconocerlo e identificarlo con un nombre para que obedezca al mandato de Próspero. Pues bien, Calibán adquiere su sentido y su fuerza porque demuestra el carácter dependiente del lenguaje de todo sujeto. Todo sujeto necesita un nombre, y por el cansancio de asociar su nombre al de animalidad, al trabajo pesado, Calibán insulta, insulta porque es insultado antes. Esto muestra como todo sujeto está marcado por la dependencia al lenguaje, pero también a lo simbólico, es decir, al sentido o intencionalidad de ese lenguaje. Roig desde una política del -ponernos a nosotros mismos como valiosos— insiste en la necesidad de nuevos símbolos, porque la puerta a toda posibilidad de transformación y ruptura, implica un desplazamiento de todo el lenguaje que busca y fundamenta el dominio.

<sup>55</sup> Arturo Roig presenta la idea de -ontología antropológica— en: (Agosto-1976) "Función actual de la filosofía en América Latina. Allí disuelve la idea de una ontología fundante, para proponer su teoría del discurso. La filosofía es un discurso que siempre buscó avanzar sobre las -cosas mismas— construyendo un saber -sin supuestos—. La pregunta por lo que hay es la búsqueda por la ontología y es aquí donde, para Roig, "se disputa hoy en día la fundamentación de nuestro propio pensar" (p. 136) La ontología es el estudio de lo que hay, del ente y esto no es más que la delimitación del -nosotros—. Roig está pensando un reencuentro con el sujeto latinoamericano, un reencuentro que pone al descubierto la quiebra de toda filosofía de la conciencia. Pues bien, la filosofía de los grandes centros de poder, es el estudio de la mismidad "el ser es, el no-ser no es" Esto significa que todo lo que esté fuera de las fronteras del ser, carece de ser, y el movimiento emancipatorio roigiano intenta desvelar que estas fronteras coinciden con las fronteras imperiales. Por ello, retomar una -ontología antropológica— supone partir de la crítica a la modernidad, asumiendo las complicaciones de formular -nuestra— historia (que no puede desligarse de su situación periférica). Pues bien, al proponer una -ontología antropológica— siempre hace la salvedad de no caer en nuevos ontologismos. Para Roig "una ontología es a la vez y necesariamente una antropología" (p. 141). Esto es el estudio del ser del hombre, con esto está diciendo que lo que le otorga autenticidad filosófica, a la pregunta por el ser no es la supuesta relación del ser con el hombre, sino la función social de la pregunta filosófica, es decir, una indagación sobre el ser en función a la realidad social. Aquí Roig reconoce que la "conciencia antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social

Desde comienzo del S. XIX hasta nuestros días la lectura del Calibán ha sido reescrita por gran parte de los intelectuales latinoamericanos, esta metáfora es utilizada para pensar el sujeto latinoamericano, es decir, la ontología antropológica de él y esto nos invitó a (re)pensar esta ontología.

Lo que tiene de ontológico esa antropología, lo que tiene de real, es la voluntad de habla; ese deseo inconsciente de hacer estallar el silencio y maldecir (catarsis). Este deseo, esta voluntad de habla está siempre presente y permanece activa, y es la que marca los comienzos y recomienzos de la filosofía latinoamericana. Y lo que tiene de antropológico es la huella de una alteridad perenne. Por ello el signo es Calibán y no Ariel o Próspero. Calibán nunca puede ser tomado como una unidad homogénea, hay una imposibilidad de delimitar su origen (referente), no se sabe si es un pez, un monstruo, hombre o algo fuera de lo natural; ni su fin (significado), es un estar siendo, no tiene una meta, no sé dirige a un fin específico, es impulsivo.

Roig me permite leer a Calibán o el sujeto latinoamericano como siempre otro, está siempre habitado por la huella de otro signo, que nunca se muestra como tal, pero su propia condición aberrante o su hibridez hace que la —semiología<sup>56</sup>|| dé lugar a la escritura<sup>57</sup>. Por ello, —la intervención de toda lectura es ya política|| (Spivak, 2013, p.9)

Emprender la tarea de las lecturas de conceptos como Calibán, implica comprender la particularidad propia de sus tiempos, cualquier intento de universalizarlos se alejaría de la tarea propiamente filosófica. Pero es muy fácil caer en disciplinas que se comportan como maquinas creadoras de universales, conceptos que al alejarse

---

antes que una realidad individual" (1976, p. 140). Esto hace resaltar que toda episteme no debe apoyarse en una, no sólo es crítica sino también autocrítica.

<sup>56</sup> Por semiología entiendo el estudio de los signos, al mismo tiempo, siguiendo la lectura del S. XIX, la palabra semiología, puede también ser leída como aquella rama de la medicina que estudia los síntomas de las enfermedades. Calibán a la luz de una racionalidad hegemónica, siempre se presenta como lo incorrecto, lo anormal, lo ilícito.

<sup>57</sup> Lo metafórico, la misma nominación heredada de una cultura hegemónica, para la filosofía de —ponernos a nosotros mismos como valiosos|| debe inquisitivamente buscar nuevas significaciones o nuevos sentidos a esos nombres. Y esas —escrituras|| generadas a partir de ese impulso deben poder recuperar aquello no dicho, aquello silenciado, que no por ser silenciado quiere decir que no esté presente. Escribir, nombrarlo, hablar de eso es la tarea política en la que Roig insiste en su filosofía.



de la propia realidad concreta que les dio origen no tardan en volverse —ismos||. Es el trabajo del filósofo, nos va a insistir Roig, el de sospechar de ellos y siempre volver sobre su particularidad, y al realizar esta labor le devolvemos su situacionalidad, al apropiarnos, al leer e interpretar nuestro legado, y de esa forma al superar todos los —ismos||, que si bien han demostrado ser herramientas útiles tanto para acciones liberadoras, también fueron y son útiles para acciones opresivas. Lo que me propuso Roig es pensar que la simple intervención de toda lectura es ya política. Que al decidir leer, citar, dejar de lado, los textos lo hacemos asumiendo una ideología; una ideología que si bien se muestra, se pone adelante, también esconde parte de sí; por eso Roig ha contribuido en la apertura o ampliación del discurso filosófico desde una recepción política del pensamiento. Roig tiene un estilo de escritura que además de ser plural es pendular, es decir, se observa cómo se apropia y desapropia o devora tanto del lenguaje de Próspero como la de Calibán.

La politicidad de la estrategia escritura de Roig está en citarnos a nosotros mismos. Uno puede rastrear vestigios de Hegel, de Nietzsche, de Heidegger, de Freud, de Marx (entre tantos otros) pero difícilmente puedas encontrar en sus obras un citas puntuales, por el otro lado, vas a encontrar cuales fueron los aportes de Alberdi, Simón Rodríguez, Sarmiento, Bello y un sinfín de pensadores latinoamericanos; en este sentido decimos que la politicidad de Roig, la filosofía política de la escritura está en su estrategia de lectura y escritura<sup>58</sup>.

Es innegable que toda filosofía en particular tiene su modo de no morir, de inmortalizarse sobre todo si se entiende erróneamente que en aquella acción de

---

<sup>58</sup> Su estrategia es su -ampliación metodológica||, la cual admite en su definición tratar una diversidad de discursos y variedad de escrituras, no sólo los discursos filosóficos sino también los políticos, los literarios, entre otros. Al mismo tiempo, su análisis de la teoría del discurso le permitió observar como la ideología no sólo apera a nivel del contenido, sino también en la forma como se estructuran los discursos, por ello, su sistema discursivo -abierto|| es reflejo de su estrategia no sólo de lectura sino también de escritura. Roig elige a quién leer, pero también elige a quien citar y a quién no en sus escritos. Otra estrategia es su estilo de escritura plural, como el -nosotros||, en lugar del singular. Al mismo tiempo su concepción dialógica del lenguaje, o la teoría del discurso como teoría de la comunicación, pone el acento en el contexto social de producción del discurso y el sujeto que lo enuncia, esto le permitió concebir cómo las ideas en América Latina se construirán desde la conflictividad social.

transmitir y recibir, no se someten los conceptos a las exigencias de renovación, de sustitución, de mutación o transformación. Estas acciones, son justamente, las que van a conferirle a la filosofía una historia, pero junto con esa historia una geografía y una geografía que se presenta agitada, una geografía que de tan agitada es incluso complicado grabar, dibujar o escribirla, incluso cuando en su propia concepción etimológica exista la acción (ia) de crear sustantivos que expresan la relación, hay escrituras que se empeñan por desvincularse de su tierra, por desterritorializarse.

Una comprensión desde los tiempos que corren implica despojar a Calibán del pensamiento binario de la concepción moderna; Calibán no se puede definir. Pero no por ello no tiene un fundamento en sí mismo del que deviene, del mundo en el que habita y al que se para como (re)productor de prácticas discursivas.

Ahora es claro que el sujeto habla pero no por ello adquiere una estructura dialógica. Si bien, silenciar un discurso no es lo mismo que decir que no existe. El discurso institucionalizador europeo es el que legitima la palabra. Este discurso oculta la voz del Calibán, pero, su ocultamiento no es en plano de la existencia porque Prospero lo necesita, necesita que obedezca, que realice el trabajo duro; el ocultamiento es en el plano de la representación y del reconocimiento de su voluntad de habla<sup>59</sup>. Es un signo tan híbrido que hace de sí imposible su representación, se le escapa a la estructura discursiva institucionalizadora de la legitimidad de la palabra, pero por ello su insulto irrumpe esa estructura dialógica, quebrándola, transformándolo. Esta dislocación de la estructura se da, porque en un acto catártico, sin intención de legitimidad, Calibán contesta.

Queda claro que para Roig detrás de todo discurso hay un sujeto que antes que racional es pasional, que impulsado por modificar su realidad "grita" su verdad. Esta motivación a hablar es muy diferente a la motivación del discurso de Próspero. El duque de Milán se muestra como el lugar del observador, que es una acción que

---

<sup>59</sup> Esto hace referencia a la crítica que Roig le realiza al esquema de comunicación de Jakobson, en donde le introduce el contenido -antropológico al referente], es decir, ese referente es un sujeto que tiene habla, que puede contestar.

no produce nada ya que simplemente observa sobre lo que ya está, es decir, que emite un —juicio sobre el ser||. Por el otro lado, el "grito" del Calibán no debe ser entendido como el medio a través del cual busca su libertad; este modo de entender el discurso ayuda a caer en nuevas formas de objetivación. El "grito" no pretende causar ningún efecto concreto, porque no sabe qué es lo que busca alcanzar. Ese "grito" sería interesante entenderlo como llevar lo oculto, lo silenciado a la presencia. Es una acción que produce algo, es un modo de salir de lo oculto.

Pretender que el discurso del Calibán deba causar un cambio concreto una independencia, una liberación, una emancipación de un pueblo, es caer nuevamente en mesianismo. Pero, ¿Cómo leerla como hipótesis emancipatoria? Es posible leer el "grito" de un Calibán como un juicio, no sobre lo que es, sino lo que debería ser. La narrativa del discurso del futuro implica un —deber ser|| y este no es ajeno a un —juicio de valor||, es decir, tiene una fuerte carga axiológica, estos modos discursivos trascienden los límites de nuestro horizonte de comprensión y fácilmente se metamorfosea el "grito" en un "mandato", mandato que ya no es visto como imperativo categórico, sino como un compromiso con la vida. Hay algo que me molesta, hay algo que considero injusto y es eso lo que me invita a denunciar, a demandar, a gritar.

Entiendo a las figuras de Próspero o el Calibán como el —sujeto del discurso||. Pues bien, para Próspero el reconocimiento de su sabiduría le permite reconstruir y teorizar el discurso, por lo tanto, su mundo, instalándolo en el ser. (Roig, 2011, pp 122 y 123) No es de extrañarse que se posicione, apropiándose de un nivel discursivo que parte del supuesto de que su voz es una voz privilegiada, por formar parte de una humanidad privilegiada. Cuando en realidad —no posee la voz por ser hombre, sino que es hombre que posee la voz|| (Roig, 1981, p 123). No es curioso que el discurso de Prospero se posicione en un lugar privilegiado, la biblioteca que lleva consigo y la que le provee del conocimiento y por tanto autoridad discursiva, es el reflejo de que ese hombre "haya teorizado acerca de su propia "conciencia histórica" y que haya llegado a ahondar en la naturaleza misma,

constituyéndola en un campo teórico"; de ahí la actitud pedagógica de Próspero de guiar al otro.

La contestación de Calibán demuestra la aparición de otro sujeto del discurso que "no es considerado histórico porque "habla", sino que es de por sí poseedor de historicidad, aunque no "hable", o, aunque se le niegue la voz." (Roig, 1981, p 123)

El discurso de Próspero, contiene un discurso referido, es decir un discurso silenciado (el del Calibán), por lo tanto, encierra en sí mismo un modo de objetivación que ha llegado a extremos inimaginables. La relación del discurso, con su referente, ha llevado al mundo a un modo de relación con las cosas, y un modo de relación con los hombres que pone a la luz una violencia.

El problema de la historización/deshistorización del discurso es otra de las preocupaciones que asumo como legado. Pues bien, la simple descripción del proceso histórico, situacionalizar el discurso, no siempre es una forma de evitar caer en ontologismos, o en una forma de objetivación. La misma acción de reconocer el proceso histórico esconde el proceso de identificación ideológica, por lo tanto, nos reconciamos nuevamente con lo universal, lo naturalizamos. Pues bien, quién dice cuál es el contexto histórico, quién lo vuelve constitutivo de la subjetividad, quién determina como significantes los hechos culturales, quién legitima ese proceso histórico como proceso histórico. Estas decisiones, muestran la importancia de la apertura del discurso filosófico desde una recepción política del pensamiento, esas decisiones, o mejor dicho ese modo de preguntar ya implica una relación política con el discurso filosófico.

Ahora bien todo discurso filosófico tiene una doble función; una integradora, que busca a través de la fundamentación la integración del discurso; y una de ruptura, esta función está asociada a la crítica que siempre se da con lo —otro||, con lo que se me presenta como lo —extraño||. Desde el sujeto de discurso Próspero, la función integradora busca a partir de la crítica, el quiebre con el —otro||, el reconocimiento de la figura de duque de Milán, se da por la diferenciación seguida de quiebre con lo otro. Mientras que el sujeto de discurso Calibán, ejerce la función de ruptura al arrancarle el lenguaje al colono para expresarse. Y su acción integradora se da en

esa misma apropiación del lenguaje de prospero para maldecirlo, para salir del lado oculto de la estructura dialógica. En este sentido, la crítica se construye sobre la base de una voluntad de fundamentación, es decir, una voluntad de poder, un sujeto soberano que es la fuente de todo sentido.

La crítica es siempre autoreferencialidad de ese sujeto que se pone a sí mismo como valioso y toda alteridad es traducida a la mismidad del ser para adquirir sentido, para que la crítica, en otras palabra, sea crítica (por eso utiliza el lenguaje que el mismo Prospero le enseña para maldecir). Nos encontramos con dos caminos: ignorar la implicancia de la ideología en la construcción de las estructuras dialógicas y dejar que la misma continúe —oculta|| como la del sujeto moderno. O formar conciencia ideológica, como nos señala Roig, aquí dejamos filtrar lo político conscientemente en las estrategias de lectura y de escritura.

Hay que desenmascarar a las prácticas de ocultamiento ideológico, en ese sentido considero que Roig es atrevido, provocativo y disruptivo al sostener en estos tiempos una ontología antropológica. Quizás la tan mencionada muerte del sujeto es la apertura a nuevos modos de subjetivación. Pero ¿Cómo?

Para Roig lo social es una estrategia para discutir con el sujeto trascendental de Kant, que es insuficiente para entender la extrema complejidad del conocimiento en toda su forma y en su real proceso histórico. Lo social viene a discutir con el nosotros deshistorizado y universal para reemplazarlo en su pura historicidad. Roig ve la necesidad constante de hacer surgir la idea de temporalidad, de cotidianidad. Lo social y la historia o la socialización y la historización son nociones que van juntas y esto es lo que posibilita la crisis de la pretendida noción de pureza. Ahora bien, la misma acción de reconocimiento de la socialización esconde el proceso de identificación ideológica y de esa forma nos reconciamos nuevamente con esa idea de lo social y lo universalizamos. ¿Podemos hablar entonces de un universal concreto? ¿Es posible la congruencia entre lo universal y lo concreto?

Lo concreto es siempre concreto de lo representado, de lo que puede ser representado, de lo que uno decide representar, aquí entra en juego otro factor y es el de la decisión axiológica.

Una vez establecido el concreto de la representación, estas categorías ya sociales funcionan en el discurso como *a priori*, a pesar de tener su origen en lo empírico. Su apriorismo es la que nos ayuda a ordenar la empírea, no desde el mandato social sino desde ese compromiso con un saber cómo función social.

Los discursos de S. XIX adoptaron un estilo de escritura que se expandió hasta conformar el —espíritu ensayístico‖. Este estilo de escritura política llegó a conformarse como una forma dadora de sentido a la realidad y estas imponían formas de deber ser social que eran las que justificaban las mismas relaciones humanas concretas de la época, es decir, las relaciones de civilización y barbarie.

Leer este legado histórico a la luz de la metáfora del Calibán encierra en su sentido una fórmula de integración impuesta por una época a una sociedad dada, imposibilitando la a apertura a nuevas formas de significación. Así es cómo el problema social planteado de la voz del Calibán, puede resolverse en un programa moral adoptando una visión ahistórica.

Cerrar el sentido de la metáfora y volverlo un mito; es, al mismo tiempo, invitar a nuevas búsquedas, ¿Cuál ha de ser el discurso en el que debemos instalarnos? ¿De qué manera debemos actuar respecto de aquel *a prior* desde el cual tiende a organizarse espontáneamente todo discurso?

La voz de Calibán, es una voz que denuncia y esta supone una actitud nueva, una apertura y no por ser una imagen forjada en 1600 deja de ser renovadora, no por ello no merece ser leída nuevamente. No por ser un anglicismo, deja de ser un símbolo latinoamericano, no por hablar la lengua del colonizador, tomar sus categorías, deja de ser una lengua propia, un discurso propio, una filosofía latinoamericana.

Aquello que Calibán a desocultado es el actuar, pero un actuar que no busca un efecto concreto, porque habla sobre un realidad que no ha devenido; un actuar que no debe surgir del uso, es decir que actúa en función de una utilidad; sino que ese actuar es desplegar, es resurgir y en ese resurgir es un guiar hacia... . Calibán ha descornado el velo que el discurso justificador pretende arrojar sobre el sujeto

latinoamericano como si Calibán fuera su verdadera razón de ser. Lo que Roig devela y critica es el silencio de la filosofía frente a este grito abrumador de Calibán y la cortina de humo que su discursividad erige entre el mundo y su pensar, la cómplice oclusión que consume a Calibán, reduciéndolo a una suerte de burda sumisión a los requerimientos de una biología animal. Por todo esto es que penetrar en el abismo de Calibán es adentrarse indefectiblemente en el barro de su historia, en sus tramas.

He intentado demostrar que difícilmente podamos concebir como uno a Calibán, en tanto metáfora heteroclítica, se bifurca hacia inconmensurables senderos, cada uno de los cuales intenta asir una de las incontables aristas que el discurso en su realidad reviste.

Este modo de abordar e intentar dar cuenta de la teoría del discurso de Arturo Andrés Roig es la estrategia de la que él, y el enorme cúmulo de pensadores que él mismo cita en su trabajo o aquellos pensadores que trabajaron con él, utilizan para transitar esos paisajes. La quijotesca tarea de Roig, de ninguna forma se agota en su objeto. Tras acompañar al autor en su odisea salí de la experiencia enormemente enriquecida, no obstante, de ningún modo con un conocimiento acabado de la materia.

El horizonte se abre y prometedor invita, pero también interpela a la valentía de repensar una vez más la filosofía latinoamericana, pues, en definitiva, pensarla, no es sino —ponernos a nosotros mismos como valioso||.

## Bibliografía

**Alberdi J. B. y Sarmiento D. F.** (2012), *La gran polémica nacional*, con prólogo de Lucila Pagliai, Leviatán, Bs. As.

**Biagini H. y Roig A. A. [editores]**, (2008), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Editores Biblos, Bs. As.

**Castro Edgardo**, (2011), "Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores", Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, voz: *a priori histórico*, p. 23.

**Castro-Gomez, Santiago**, (1997), —Filosofía de los Calibanes o ¿Qué significa una —crítica de la razón latinoamericana||, *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIII, N° 180, Julio-Setiembre, pp 537-541.

**Canclini Rebeza**, (2012), —Naturaleza y convención: la lectura de Antifonte de Arturo Roig||, ponencia presentada en ADHILAC. [en línea] [Fecha de consulta: 29 de junio de 2016] Disponible en: [http://www.academia.edu/23977298/Naturaleza\\_y\\_convenci%C3%B3n\\_la\\_lectura\\_de\\_Antifonte\\_de\\_Arturo\\_Roig](http://www.academia.edu/23977298/Naturaleza_y_convenci%C3%B3n_la_lectura_de_Antifonte_de_Arturo_Roig)

**Cerutti-Guldberg, Horacio** (2012), —Para continuar la antropofagia de un Calibán|| en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17 (Octubre-Diciembre) [en línea] [Fecha de consulta: 16 de octubre de 2014] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27925537012>> ISSN 1315-5216

**Deleuze Gilles y Guattari Félix**, (1993), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.

**Escobar Negri, Matilde Belén**, (2013), —Entre Calibán y Ariel. Apuntes para una lectura sobre la identidad en el pensamiento teórico-literario de América Latina|| en *Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS-UNCuyo*, Vol 2, N° 2, pp. 1-17. [en línea] [Fecha de consulta: 29 de junio de 2016] Disponible en: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/124/70>

**Fanon, Frantz**, (2009), *Pieles negras, máscaras blancas*, Akal, Madrid.



**Fariás Rodrigo**, (2012), "Compromiso ético" (Entrevista a Estela Fernandez Nadal), Edición Cuyo, [en línea] [Fecha de consulta: 24 de Marzo 2016] Disponible en: <http://www.unidiversidad.com.ar/el-pensamiento-de-arturo-roig17>

**Fernández Nadal, Estela** (2001), —Arturo Andrés Roig (1922)|| en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (comp.) *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Ediunc, Mendoza, pp. 165-187.

(2003) —Arturo Roig ante la condición humana|| en Hugo Biagini *El pensamiento latinoamericano del s. XX ante la condición humana*. Versión digital, iniciada en junio de 2004, a cargo de José Luis Gómez Martínez. [en línea][Fecha de consulta: 24 de Marzo 2016] Disponible en: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/roig-s.htm>

(2012a) -El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig|| en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 17, N° 59, pp. 11-26 [en línea] [Fecha de consulta: 24 de marzo de 2016] Disponible en: <<http://redalyc.org/articulo.oa?id=27925537008>> ISSN 1315-5216

(2012b), "Arturo Andrés Roig: maestro y pedagogo, historiador y filósofo de las ideas" en *Boletín Electrónico de FADIUNC*, N° 173, Mendoza, Argentina, Asociación de Docentes e Investigadores de la UNCuyo.

**Fernandez Nadal, Estela y Romero Forcada, Pablo**, (2013) —Pasado intelectual e identidad en los escritos de Arturo Roig sobre Mendoza. La génesis de una teoría sobre la Historia de las ideas|| en *Horizontes Filosóficos Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 3.

**Fernández Retamar, Roberto** (2006), *Todo Calibán*, Fondo Cultural del ALBA, Cuba.

**Friedrich Nietzsche**, (1996), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid. [en línea] [Fecha de consulta: 12 de julio de 2016] Disponible en: <http://larisadelser.wikispaces.com/file/view/Nietzsche-Sobre+verdad+y+mentira.pdf>

**Gramaglia, Paola** (2007), —La Historia de las Ideas Latinoamericanas y el \_autoritario discurso de la realidad\_ en *Pensar Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*. N° 4, pp. 163-168.

(2012), —El legado de Roig re-visitado desde los intersticios de lo político en *Utopía y Praxis Latinoamericana* [en línea][Fecha de consulta: 24 de marzo de 2016] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27925537006>> ISSN 1315-5216

(2013) —El \_inventario\_ de Roig para una filosofía latinoamericana en *Horizontes filosóficos*. [en línea][Fecha de consulta: 24 de marzo de 2016] Disponible en: <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/horizontes/article/view/180>

**Jáuregui, Carlos A.** (2008), *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Iberoamericana, Vervuert.

(Julio-Diciembre 1998) "Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío" en *Revista Iberoamericana*. Vol. LXIV, N° 184-185, pp. 441 a 449.

**Lischetti, Mirtha**, (2010), *Antropología*, Eudeba, Bs. As.

**Olalla Marcos**, (2013), —La Historia de las Ideas Latinoamericanas frente a La problematización de la autoridad intelectual en la Crítica Cultural en *Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS-UNCuyo*, Vol 2, N° 2, pp. 1-16. [en línea] [Fecha de consulta: 29 de junio de 2016] Disponible en: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/75>

**Oviedo, Gerardo**, (2011), —Arturo Andrés Roig y su filosofía del siglo XIX. Romanticismo cultural, políticas del discurso y ensayismo social en *Solar*, N° 7, Año7, pp. 81-103.

**Pérez Zavala, Carlos**, (1998), *Arturo A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso*. Ediciones del ACALA y Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.

**Ponce, Aníbal** (1981), *Humanismo burgués y humanismo proletario. De Erasmos a Romain Rolland*, Editorial Cartago, México. Pp. 51 a 67.

**Pérez Zavala, Carlos** (2005), Arturo A. Roig: la filosofía latinoamericana como compromiso, ICALA, Río Cuarto.

**Roig, Arturo Andrés:**

(1971), —Acerca del comienzo de la filosofía americana|| en *Revista de la Universidad de México*, Vol. XXV, N°8, México.

(1972), *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Colección de estudios filosóficos, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo |Facultad de Filosofía y Letras.

(1975), "Algunas pautas para la filosofía latinoamericana" En *Revista de la Universidad Católica del Ecuador*, Año III, N°9, Imprenta del Colegio Don Bosco-Quito, pp. 149 a 166.

(1976) "Función actual de la filosofía en América Latina", Coloquio Nacional de Filosofía, México. Pp. 135 a 152.

(1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económico.

(1984a), *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Ecuador, Editorial Belén.

(1984b) —Notas para una lectura filosófica del siglo XIX||, *Revista de Historia de América*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Número 98. pp. 143 a 167.

(1985), —Acotaciones para una simbólica latinoamericana||, *Prometeo*, Año 1, N° 2, Guadalajara: 34-50.

(1986) —El Siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas||, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, Instituto panamericano de Geografía e Historia, México. Pp. 264 a 278.

(1993), *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, USTA, Colombia.

(1994a), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

(1994b) —En busca de nuestros símbolos. Arturo Andrés Roig: el más ecuatoriano de los argentinos. Entrevista realizada por Fernando Balseca en *El comercio*, Quito.

(1997) —Calibán y el '98 en *Latin American Literary Review*, Vol. 25, No. 50, Special Issue: Nineteenth-Century Latin American Literature, pp. 23-27.

(1998), *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, Mendoza, EDIUNC.

(2000), "Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos" en *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Editor Roig, A. A.; Madrid, Editorial Trotta; pp. 127 a 142.

(2001a), *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Ediluz.

(2001b), —El pensamiento Latinoamericano: Resultados y perspectivas en *Filosofía, Utopía y Política: en torno al pensamiento y la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, García Clarck, R.; Rangel, L. y Mutsaku, K. (Coord.), México, IZTACALA-UNam.

(2001c), —Las formas de ejercicio de la razón práctica. La filosofía de la historia en Francisco Bilbao y Julián Sanz del Río en *Revista UNIVERSUM*, N° 16, Chile, Universidad de Talca.

(2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC.

(2011), *Rostro y filosofía de América Latina*, Buenos Aires, Una Ventana.

(s. f.), —Semiótica y utopía en Simón Rodríguez, pp. 393 a 409.

**Rawiez, Daniela y Leyes Germán**, (1999) —Conquistar un nuevo pensamiento crítico: entrevista a Arturo Andrés Roig, *Paréntesis*, p. 31 a 38.

**Spivak, Gayatri Chakravorty** (2013) *Sobre la deconstrucción: introducción a De la gramatología de Derrida*, Hilo Rojo Editores, Bs. As.

(1985) "Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía" en *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de Subalternidad*. Ediciones Aruwiyiri, Editorial Historias. La Paz.

**Shakespeare, William** (2003), *La tempestad* en *Obras Completas*, tomo II, Aguilar, Madrid.

**Todorov, Tzveto**, (2001), *La conquista de américa: el problema del otro*, S. XXI, México, pp. 13 a 58.

**Vignale, Silvana** (2008), —La cuestión del método para un ‘pensamiento latinoamericano’ en Arturo Roig, *Cuyo*, 25, pp. 101-118. [en línea] [Consultado el 03 de abril del 2016] Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853-31752008000100003](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-31752008000100003)

(2012), —Filosofía crítica y función utópica en Arturo Roig||, *Revista Estudios, Filosofía práctica e historia de las ideas*, Año 13, N° 14, Mendoza, 2012. ISSN 1515-7180. Pp. 61-66.