

Sebastián Botticelli

Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina.

La filosofía de Arturo Roig como respuesta a la desconfianza foucaultiana en torno a la liberación

The Philosophy of Arturo Roig as a Response
to the Foucauldian Distrust Around Liberation

Recibido: 20/03/2022

Aceptado: 22/09/2022

Resumen. La libertad se presenta como un tópico trillado pero no por eso menos urgente. En nuestro tiempo, reflexionar respecto de sus condiciones y alcances configura una de las tareas fundamentales de la filosofía. Michel Foucault supo interponer algunos reparos en torno a la posibilidad de comprender el ejercicio de la libertad como un proceso de liberación. El pensador francés consideraba que, en muchos casos, las descripciones conceptuales de estos procesos terminaban suscribiendo supuestos naturalistas o esencialistas. El presente artículo se propone mostrar que la conceptualización de la liberación que desarrolla Arturo Roig se desmarca de los límites señalados por Foucault y, por ello, colabora con la posibilidad de pensar acepciones de la libertad más ambiciosas que aquellas a las que estamos habituados.

Palabras clave. Arturo Roig; Michel Foucault; liberación; prácticas de libertad; lucha por el reconocimiento.

Abstract. Freedom is presented as a threshed topic but no less urgent for that. In our time, thinking on its conditions and scope configures one of the fundamental tasks of philosophy. Michel Foucault interposed some objections around the possibility of understanding the exercise of freedom as a process of liberation. The French thinker considered that, in many cases, the conceptual descriptions of these processes ended up subscribing naturalist or essentialist assumptions. This article intends to show that the conceptualization of liberation developed by Arturo Roig distances itself from the limits indicated by Foucault and, therefore, collaborates with the possibility of thinking of more ambitious meanings of freedom than those to which we are accustomed.

Keywords. Arturo Roig; Michel Foucault; liberation; practices of freedom; fight for recognition.

Introducción: de la vigencia como apuesta

Hay quienes afirman que todo pensamiento filosófico debe aspirar a generar conocimientos trascendentes, es decir, predicados que puedan enunciarse con verdad de manera necesaria y universal. Incluso, en ocasiones, se señala que asignarle a esta pretensión la condición de un deber o de una exigencia resulta superfluo, pues la aspiración a lo trascendente estaría dada por la propia naturaleza de la reflexión filosófica. Desde esta mirada, el valor de una cierta filosofía se pondera a partir del nivel de éxito que consigue en su empresa por alcanzar la trascendencia.

Un criterio diferente propone sopesar la importancia de un pensamiento a partir de su vigencia, es decir, a partir de los vínculos que una filosofía puede mantener con la

actualidad. Desde esta otra mirada, la vigencia de un pensamiento sólo podrá señalarse dentro de cierto horizonte epocal y estará dada por las relaciones que puedan establecerse entre ese pensamiento y un haz de problemas particulares.

Tomadas de manera complementaria, estas perspectivas permiten señalar que la búsqueda de la trascendencia es motorizada por el afán de superar contingencias y determinismos, mientras que la vigencia se relaciona con la posibilidad de suscitar polémicas, abrir discusiones, disputar sentidos, en definitiva, con la capacidad de producir efectos. La trascendencia tiene por contrario a la inmanencia; la vigencia, a la caducidad. Determinar el grado de trascendencia de un cierto pensamiento configura una tarea que puede realizarse especulativamente, mientras que estipular su vigencia sólo podrá darse al modo de una apuesta.

Tomando por inspiración la obra roigeana, la cual establece la necesidad de generar un pensamiento situado en realidades empírico-culturales, esto es, en contextos geográficos y epocales concretos, el presente artículo apuesta por la vigencia que el pensamiento de Arturo Roig pudiera retener en relación con un tópico que en nuestra actualidad se presenta de un modo acuciante: el problema de la libertad. Desde ya, la elección de este problema no es azarosa pues se trata de una cuestión trabajada profusamente por el filósofo argentino. La apuesta que aquí se suscribe, entonces, pasa por recuperar ciertos desarrollos roigeanos aspirando a que éstos permitan disputar algunos de los predicados que, en nuestros días, se le asignan a la noción de libertad, los cuales muchas veces dan lugar a versiones bastante deslucidas de ella.

Buscando dinamizar el tratamiento argumental, el presente artículo procurará establecer una tensión entre las reflexiones roigeanas sobre la liberación y las consideraciones que Michel Foucault desplegara en torno a ella. La elección de Foucault tampoco es azarosa. En más de una oportunidad, Roig utiliza como referencia los trabajos del filósofo francés, en particular, en concerniente a la conceptualización de su *a priori* antropológico (Roig, A. A. 2009, 295; 2011, 235). Si bien resulta claro que estos autores se nutren de tradiciones muy diversas y trabajan desde latitudes muy diferentes, ambos comparten un horizonte epocal así como también una cierta forma de comprender la filosofía cuya puesta en práctica encuentra al ejercicio de la crítica entre sus tareas centrales (Roig, 1970 y 1973; Foucault, 1990; Ferreira, 2006).

El recorrido planteado, entonces, será el siguiente. En un primer apartado se considerarán algunas características generales del movimiento llamado “Filosofía de la liberación” y la inscripción que el pensamiento de Roig alcanza dentro de ese horizonte. Luego se repondrán esquemáticamente las consideraciones que Foucault vertió respecto de los procesos de liberación, diferenciándolos de aquello que él definía como “prácticas de libertad”. En el apartado siguiente se recuperarán problemáticamente los predicados que Roig involucra en su conceptualización de la liberación. Por último, en el apartado final se destacarán los motivos por los cuales la filosofía de Roig funciona como una respuesta a los reparos de interpuestos por Foucault y configura un aporte sustancial para pensar el problema de la libertad en nuestro tiempo.

Sentidos roigeanos para una Filosofía de la Liberación

Mucho se ha escrito sobre las características de los desarrollos que se reúnen bajo el nombre de Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Como señalan los especialistas, esta corriente no se constituyó como una línea de pensamiento orgánica y homogénea; antes

bien, su despliegue se vio alimentado por la convivencia de posicionamientos diferentes en torno a un conjunto de nociones centrales vinculadas con el trabajo académico y la militancia política, lo que alimentó importantes debates internos (Cerrutti Guldberg, H.1983; Demenchonok, E. 1992).

Los trabajos publicados por Roig a comienzos de la década de 1970 sirven como testimonio de la particular inscripción del filósofo argentino dentro de la tradición de la Filosofía de la Liberación en sus instancias iniciales, aun cuando luego se haya distanciado de ella en más de un sentido (Arpini, A. M. 2020).

Puede apreciarse en esos textos cómo Roig, recuperando el legado de pensadores argentinos pertenecientes a generaciones anteriores –entre los que cabe destacar a Carlos Astrada y Miguel Ángel Virasoro–, asume la crisis de la filosofía generada por el existencialismo y establece la importancia de profundizar el pensamiento en torno a la alteridad (Roig, A. A. 1970; Arpini, A. M. 2013). En vistas de este objetivo, la filosofía deberá mantenerse alerta ante los pensamientos totalizadores que cierran las posibilidades de la novedad, los cuales vienen a justificar el modo en el que las estructuras sociales se organizan actualmente. La filosofía de la liberación, por lo tanto, debe tratar de reformular y reelaborar esas construcciones teóricas para hacer lugar a un pensamiento capaz de dar cuenta de las transformaciones.

Ante una tarea semejante, la obra de Hegel es imposible de soslayar. Roig hace del autor alemán uno de sus principales interlocutores. La filosofía hegeliana es para Roig un modelo, una composición que resulta fundamental, pero que al mismo tiempo debe ser superada si lo que se pretende es mantener su impulso vital y no reducirla a un objeto de museo. La aspiración de alcanzar un punto de cierre, característica central del pensamiento hegeliano, supone para Roig la cancelación de la conciencia sensible, de lo concreto empírico y también de la historicidad. El despliegue de una filosofía latinoamericana exigirá, entonces, una ampliación metodológica que vaya más allá de las filosofías del sujeto, es decir, más allá de la herencia cartesiana de la cual –en la interpretación de Roig– ni Kant ni Hegel logran deshacerse. La filosofía latinoamericana deberá ser capaz de pasar del nivel de las “críticas del conocimiento” que terminan desligando al concepto de las exigencias de la representación, hacia una “autocrítica de la conciencia” que abra las posibilidades de manifestación de la otredad: una autoconciencia que ejerza la crítica a partir del reconocimiento de la ambigüedad intrínseca del concepto en sus funciones de integración y ruptura, y que asuma su enraizamiento en la compleja trama de estructuras socio-históricas dentro de la cual se despliega. Al afirmar la inclusión de la conciencia y también de su alteridad dentro de la estructura social, la reflexión en torno a la construcción conceptual dejará de ser una cuestión meramente gnoseológica para convertirse, además, en un asunto moral. Por tanto, para Roig la filosofía será crítica en la medida en que alcance a convertirse en autocrítica (Roig, A. A. 1973, 228).

En la persecución de dicho horizonte, el pensamiento latinoamericano deberá replantear la relación con su propia historia y releer al discurso filosófico desde sus vínculos con otras discursividades, procurando alejarse de la impronta academicista y su pretendida apoliticidad. La filosofía deberá reconocerse como parte de una totalidad más amplia. Deberá, además, consolidar su especificidad en el vínculo con otras perspectivas antes que en la afirmación de una supuesta singularidad que la conduce a pensarse de manera aislada respecto de su contexto, recayendo así en una forma de falsa conciencia. El reconocerse como parte de un complejo sistema de relaciones socio-históricas, propias de una cierta época y de una cierta geografía, también permitirá superar el pseudoproblema de la existencia de una filosofía latinoamericana.

La liberación, así, aparece como un proceso que, sin negar el legado de la cultura europea pero asumiéndolo de una manera crítica, busca dejar atrás las teorizaciones sobre la libertad para ir en busca de una comprensión de la liberación que involucre personas históricamente determinadas y geográficamente situadas. En este sentido, la liberación demandará la generación de un sujeto empírico, un sujeto que sostenga la denuncia de lo ideológico como sospecha ante las totalidades objetivas cerradas, y que sea capaz de conocer y transformar su propia realidad. Sólo así la filosofía logrará asumir un carácter liberador: surgiendo *desde* y *para* América Latina, sin renunciar a ser ella misma filosofía, pero asumiendo como una de sus tareas primordiales la denuncia de construcciones teóricas totalizantes, objetivantes y opresoras.

Para ello, la filosofía ha de encarar esa compleja ampliación metodológica descrita en los párrafos anteriores, la cual le permitirá superar el saber normalizado propio del “mundo de la filosofía” para generar una nueva “filosofía del mundo”, una filosofía viva que sea capaz de tomar a su cargo la realidad de América Latina con su pesada historia de marginación y dolor. En definitiva, la filosofía deberá hacer frente al desafío de ir más allá de las posibilidades que Hegel le asignara: deberá aspirar a ser más que un pensamiento crepuscular que expresa sólo formas de vida envejecidas; deberá ser capaz de ampliar sus vínculos con la historicidad para incluir, también, la posibilidad de dar cuenta de la irrupción de la novedad (Roig, A. A. 1973, 223).

Michel Foucault y la desconfianza en torno a la liberación

En una de las últimas entrevistas que diera antes de su temprana muerte, Foucault expresa una consideración que resulta fundamental para el recorrido del presente artículo. Cuando los entrevistadores le preguntan si cabe interpretar como procesos de liberación a aquellos trabajos que los sujetos pueden realizar sobre sí, Foucault responde:

Siempre he sido un poco desconfiado respecto al tema general de la liberación, en la medida que, si no se la trata con un cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, se arriesga volver a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se encuentra, luego de cierto número de procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y por mecanismos de represión. En esta hipótesis, bastaría hacer saltar esos cerrojos represivos para que el hombre se reconcilie consigo mismo, reencuentre su naturaleza o retome el contacto con su origen y restaure una relación plena y positiva consigo mismo. Yo creo que es ese un tema que no puede ser admitido como tal, sin examen (Foucault, M. 1999, 258).

Para comprender las implicancias de estas afirmaciones será necesario recuperar algunos de los desarrollos en los que, a lo largo de la trayectoria intelectual del autor francés, aparece involucrada la cuestión de la libertad.

La concepción foucaultiana de la libertad mantiene un carácter inacabado, plástico y abierto. Pero además retiene un doble sentido que permite entramar la analítica histórico-ontológica de las relaciones de saber-poder con una actitud crítica capaz de comprometerse con las posibilidades de transformación del propio tiempo (Foucault, M. 1999; Castro Orellana, R. 2008; Sferco, S. y Botticelli, S. 2021).

Estas complejidades pueden apreciarse en los cursos que Foucault dicta hacia fines de la década de 1970, donde la libertad aparece como una de las condiciones centrales de la gubernamentalidad moderna. También aparece en los estudios de los regímenes de producción de verdad y en los análisis de las prácticas de libertad que convocan a un ejercicio del sujeto para consigo mismo y para con otros. Pero, aunque quizás de un modo más tangencial, el interés foucaultiano por la cuestión de la libertad puede rastrearse hasta sus primeras publicaciones.

Ya en su gran libro arqueológico, *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault describe el surgimiento de la *episteme* moderna como una forma particular de liberación de algunas de las exigencias que en torno a la representación mantenía la *episteme* clásica. Según los desarrollos propuestos por el autor francés, la modernidad articula en torno a la figura de “el hombre” un nuevo arco de posibilidades epistémicas, éticas y políticas. Este campo de acción se genera a partir de un proceso de liberación de los modos del saber: las palabras pueden significar desde su mera relación con otras palabras a partir de que, con el advenimiento de la modernidad, el lenguaje se libera de la obligación de representar la realidad (Foucault, M. 1968, 333).

Pero Foucault también señala que esta figura de “el hombre” que vertebra la *episteme* moderna habilita formas de apropiación y violencia que se verifican en el afán de convertir lo Otro en lo Mismo. La moderna universalización de la libertad requerirá de la negación de las diferencias, lo que afianza el funcionamiento de una paradójica forma de inclusión que se operativiza excluyendo. En definitiva, en torno a la figura de “el hombre” se postula un conjunto de criterios que permiten el acceso a lo universal en la misma medida en la que lo estrechan. Extendiendo hacia la libertad el carácter unívoco que otorgaba a la definición de lo humano, el humanismo clausura aquello que debería mantenerse siempre en estado de apertura. De allí que, para Foucault, analizar la modernidad permita detectar el rastro de “nuestra libertad tan sumisa” (Foucault, M. 1968, 209 y 2013, 203).

Esta libertad que la *episteme* moderna genera al desligarse de los condicionamientos de la representación también impulsa el surgimiento del ejercicio disciplinario del poder. En tanto bien natural de máxima importancia que se pone en juego en la articulación entre el individuo y la sociedad, la libertad pasa a tener una condición eminentemente jurídica. El orden jurídico-legal será el nuevo dispositivo que se constituirá para garantizarla pero también para limitar su ejercicio. Si la soberanía coartaba libertades que eran de orden “natural”, ahora la disciplina se encargará de otorgarles total reconocimiento convirtiendo a su sustracción en el tipo de castigo más generalizado. Por eso Foucault es taxativo al afirmar que “las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (Foucault, M. 2009, 225).

Pero las indagaciones foucaultianas destacan asimismo otra función que la libertad cumple dentro del despliegue de la impronta moderna y que resulta un factor fundamental en lo que respecta al surgimiento del arte de gobierno liberal. Según Foucault, el liberalismo difunde un ideal de la humanidad que se articula con un cierto ordenamiento social, el cual impide el abuso de la libertad natural y, al mismo tiempo, permite la libre y pacífica realización de las potencialidades de cada individuo y de la sociedad en su conjunto. Se refuerza de este modo la acepción según la cual la libertad aparece asociada al proceso que conduce al hombre a domesticar sus naturales tendencias antisociales cultivando una no menos natural capacidad racional que se traduce en pautas de comportamiento y en configuraciones institucionales. En ese sentido, la gubernamentalidad liberal ya no buscará restringir la libertad –como parecía suceder en el modelo de la soberanía–. Antes bien, se

valdrá de ella, generará nuevos cauces que la convertirán en motor del progreso social y del crecimiento humano.

Ya en la década de 1980, Foucault despliega una serie de indagaciones en las que la constitución de la subjetividad es abordada de manera directa. Esquemáticamente, puede señalarse que las reconstrucciones foucaultianas producidas durante esos años ubican al “conócete a ti mismo” deífico (*gnothi seautou*) como primer estadio de la subjetividad occidental. Pero esta consigna era complementada por la convergencia con otro precepto fundamental, el “ocuparse de uno mismo” (*epimeleia heautou*, traducido por los latinos como *cura sui*). Tomando a la etapa clásica como punto de partida de lo que podrían configurarse como una historia general de la subjetividad, Foucault perfila un recorrido de la cultura occidental que va desde la confesión de los pecados articulada en los ámbitos monacales del primer cristianismo hasta el dispositivo psicoanalítico del siglo XX, pasando por el «pienso, existo» cartesiano.

Este recorrido le permite al filósofo francés destacar que la aparente persistencia del “conócete a ti mismo” se da sólo a costa del olvido o abandono de su precepto complementario, lo que muestra la influencia de tres elementos claves en la configuración de las culturas occidentales: la moralidad cristiana que otorga rasgos pecaminosos a la impronta del “ocuparse de uno mismo”; la hegemonía del sujeto del conocimiento dentro de los desarrollos filosóficos que comienzan con Descartes y que se replican hasta Husserl; y el despliegue de las ciencias humanas junto con su analítica de la finitud que han englobado a todas las preocupaciones respecto del ser humano bajo la forma general de relaciones de conocimiento.

Esta reconstrucción le permite a Foucault mantener reparos y sospechas ante algunas de las invocaciones estéticas y políticas que, proponiendo la recuperación de cierta “cultura de sí mismo” e invitando a formas de “redescubrimiento” y de “liberación”, terminan neutralizando el carácter eminentemente práctico que la ética mantenía para los antiguos. En efecto, estas tendencias vinculadas con ciertas acepciones de la autoayuda que ya proliferaban antes de la muerte del autor francés describen a ese “sí mismo” como una realidad completa, cerrada y anterior a cualquier vínculo, cuya transformación sólo sería posible *luego* de su conocimiento.

Entender la liberación desde el modelo de las relaciones del conocimiento se sustenta, según Foucault, en un esquema que combina la hipótesis Reich con una cierta lectura de Freud. Para esta perspectiva, casi cualquier problema ético o político puede comprenderse e incluso aspirar a solucionarse desde la lógica de la liberación. Existiría una expresión verdadera o legítima de la interioridad del sujeto, a la cual se oponen estructuras que buscarían encausar, dirigir o incluso censurar esa interioridad: habría por una parte deseo y pulsión, y por otra represión, interiorización y prohibición. Derribando, deconstruyendo o disolviendo a éstas se produciría la liberación de aquéllas, y así todos los problemas quedarían solucionados.

Se trata allí del problema que he encontrado precisamente a propósito de la sexualidad: ¿tiene un sentido decir “liberemos nuestra sexualidad”? ¿El problema no es antes intentar definir las prácticas de libertad por las cuales se podría definir que es el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas, pasionales con los otros? Este problema ético de la definición de prácticas de libertad es, me parece, mucho más importante que la afirmación, un poco repetitiva, de que se debe liberar la sexualidad o el deseo. (Foucault, M. 1999, 259)

Ahora bien, cabe destacar que Foucault no le niega entidad ni importancia a los procesos de liberación. Antes bien, la liberación es comprendida como un paso que en ciertas ocasiones puede resultar necesario, pero que aun así no puede considerarse definitivo ni suficiente:

No quiero decir que la liberación o tal o cual forma de liberación no existen: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, es una práctica de liberación, en sentido estricto. Pero se sabe bien que, en ese caso por otra parte preciso, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán luego necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definirse formas posibles de ser recibidas y aceptadas de su existencia o de la sociedad política. Por esto yo insisto más sobre las prácticas de libertad que sobre los procesos de liberación, que todavía siguen teniendo su lugar, pero no me parecen poder, por sí solos, definir todas las formas prácticas de libertad. (Foucault, M. 1999, 258)

La liberación será fundamental para que las relaciones de poder mantengan su carácter móvil, reversible, tenso y dinámico, por contraposición a lo que ocurre con los estados de dominación, donde los lugares ya han sido fijados y el intento de cualquier transformación estratégica se encuentra bloqueado de antemano. Pero en definitiva, el problema ético se juega concretamente para Foucault a nivel de las prácticas de libertad, para las cuales, en todo caso, la liberación será sólo una condición de posibilidad.¹

Arturo Roig y la liberación como lucha por el reconocimiento

La obra de Arturo Roig incluye fuertes críticas dirigidas hacia los modos de universalización propios de la modernidad europea, las cuales son motorizadas a partir de una serie de interrogantes que apuntan a desentramar históricamente los supuestos antropológicos que sustentaron el despliegue de la subjetividad trascendental. En más de un sentido, estas críticas podrían funcionar de un modo complementario con las indagaciones arqueo-genealógicas de Foucault que fueron referidas en el apartado anterior. Sin embargo, una lectura detallada ayudará a precisar los contrastes de base que diferencian una y otra práctica filosófica.

Acaso haciéndose eco de la impronta clásica que otorgaba a la filosofía el carácter de *phármakon*, Roig aboga en favor de una comprensión de la labor filosófica a partir de la cual ésta se constituya en la producción de un saber liberador. En ese sentido, toda la historia de la filosofía puede comprenderse como un esfuerzo por liberar al propio término “filosofía” de la ambigüedad que lo envuelve desde su mismo surgimiento. Desde esa caracterización, Roig destaca la importancia de superar la instancia de una filosofía que – en el mejor de los casos– funcione como una “teoría de la libertad”, y propone trabajar en favor de una filosofía que logre ser ella misma un “modo de liberación”.

¹ Modelizada desde la filosofía kantiana, la noción foucaultiana de “prácticas de libertad” se imbrica en el ejercicio de subjetivación que se presenta al análisis como una triple articulación: 1) la que está sujeta a la institucionalidad de las prácticas y de la que viene a hacer un diagnóstico crítico; 2) la que puede sostener una articulación de apertura respecto de sí misma y también respecto de los otros, a fin de labrar un *ethos*; y 3) la que actúa y tracciona políticamente en la forma del franqueamiento posible (Castro Orellana, 2008; Sferco y Botticelli, 2021).

Sabemos muy bien que la filosofía, más de una vez, ha sido pensada como “teoría de la libertad”, a tal punto que se ha hecho coincidir la historia de la libertad con la historia de la filosofía. Pero, a partir del momento en que entra en crisis la filosofía del sujeto en la que la esencia había tenido prioridad sobre la existencia, el sujeto sobre el objeto y el concepto sobre la representación, se produce necesariamente el abandono de la filosofía como teoría de la libertad y surge con fuerza algo radicalmente distinto e inclusive contrapuesto, la filosofía como liberación. (Roig, A. A. 2009, 74)

Para ello será necesario constituir una ampliación metodológica que sea capaz de contraponerse a las filosofías propias de la modernidad como las propugnadas por Kant o Hegel, quienes no alcanzaron a poner en duda la transparencia de la conciencia o del concepto. Será menester tomar prioritariamente en cuenta los aportes de los grandes filósofos de la sospecha –Marx, Nietzsche, Freud– quienes pusieron en marcha la crisis definitiva del sujeto comprendido como eje articulador de saberes y acciones (Roig, A. A. 1973).

Así, desde la perspectiva roigeana, el desarrollo de una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano sólo podrá darse problematizando, como ya fuera mencionado en apartados anteriores, el *a priori* antropológico (Roig, A. A. 2009, 295; 2011, 235). Con esta noción, Roig busca promover una reflexión sobre el sujeto que ofrezca coordenadas diversas respecto de aquellas que fijara la tradición moderna. Dicha reflexión girará en torno a uno de los requerimientos fundamentales a los que debe atender la filosofía en tanto liberación, en particular, en lo que hace a la situación latinoamericana: “ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros” (Roig, A. A. 2009, 16-17).

Este requerimiento demanda la configuración de un nuevo sujeto colectivo y plural capaz de constituirse en la comunicación con otros. Esos actos deberán fundarse en una exigencia antropológica básica que se despliega en tres niveles complementarios. Por una parte, será necesario el reconocimiento del otro en tanto sujeto, es decir, la comprensión de la historicidad de todo lo humano –lo cual habilitará una revisión de las problemáticas que se insertan en el horizonte del humanismo–. Por otra parte, será necesario que la afirmación del “nosotros mismos” en tanto seres valiosos esté acompañada de una legitimidad que, sin basarse exclusivamente en la historia, se asuma desde la empiricidad. Por último, esta afirmación axiológica que es al mismo tiempo una exigencia deberá constituirse como un saber *de* y *para* la liberación, un saber capaz de motorizar transformaciones que estarán más allá de la filosofía pero que, sin embargo, tendrán sus bases teóricas en ella (Roig, A. A. 1973 y 2009; Cabanchik, 2019).

Se perfila así un proyecto filosófico cuyo comienzo necesitará afirmar que todo pensamiento, toda *praxis* y toda lucha que se desarrolle por la liberación requerirán de una cierta comprensión de la humanidad que permita tener a ésta última como meta, al estilo del reino de los fines kantiano. Pero –aquí un punto clave– la estipulación de los contenidos que esa humanidad debe comprender no puede seguir quedando exclusivamente en manos de los colonizadores. En ese sentido, el uso del término “lucha” no debe pasar desapercibido: no se trata de renunciar al universalismo; antes bien, se trata de ponerlo en disputa.

Al interior de esa disputa por lo universal cobra especial relevancia la noción de “estructura histórica” y el vínculo que la filosofía debe establecer con ella. En las luchas por la liberación, la dimensión histórica juega un rol fundamental, pero no comprendida como

lo ya acaecido, el pasado de gloria o de sufrimiento que cualquier sujeto colectivo puede invocar; se trata, antes bien, de que el sujeto se afirme en su propia historicidad, es decir, en su condición de ente histórico, y que desde allí sea capaz de gestar su propia valoración. Así, historizar será un modo de contrarrestar la ilusión de atemporalidad que sustenta la hipóstasis cultural de los colonizadores. En este sentido, hacer historia pasará por construir un futuro antes que por consolidar un pasado (Roig, A. A. 2009, 99).

Es sabido que, siguiendo una de las derivas que se desprenden del pensamiento hegeliano, la filosofía puede colaborar con el establecimiento de una totalidad objetiva cerrada que justifique y cristalice el estado actual de las estructuras sociales. Pero resaltando otros elementos del mismo pensamiento hegeliano, la filosofía también puede componer una totalidad objetiva abierta que no oculte lo histórico y que asuma las posibilidades de la novedad y de la transformación. Basta recordar que, para Hegel, “libertad de pensamiento” y “libertad política” son correlativas. Al resultar del pasaje entre la representación y el concepto, ambos tipos de libertad suponen la negación de lo particular, lo sensible y lo existencial, habilitando su incorporación a una dimensión universal en donde se pone en juego las posibilidades de la totalización. El resultado del compromiso con este ejercicio de la filosofía, es decir, con el intento de generar totalizaciones abiertas, será la forma fundamental que deberá adoptar la liberación (Roig, A. A. 2011; Arpini, A. M. 2020).

Ahora bien, debe precisarse qué se comprende aquí por “liberación”. Para el pensamiento de Roig, la liberación se trata de la realización conjunta de los grupos sociales que sufren la dependencia, razón por la cual se postula como integración de los pueblos del subcontinente. En este último sentido, la liberación roigeana involucra indefectiblemente una dimensión identitaria. Pero la identidad no aparece como algo a recuperar o a redescubrir, no es una condición originaria desde la cual el proceso de liberación debe llevarse a cabo. La identidad queda, en cambio, puesta en relación con el resultado de una lucha por el reconocimiento que no podrá soslayar la transformación de las estructuras sociales, las cuales son injustas ya no solamente por la negación de la otredad que ellas suponen, sino además y principalmente, por organizarse sobre la base de la relación dominador-dominado:

No tiene el mismo valor un nacionalismo que predique primero la liberación nacional y deje para después la liberación social, única vía por la cual las naciones pueden acceder a un legítimo plano de humanización. (Roig, A. A. 2009, 138-139)

En este punto de la exposición valdrá hacer un alto para echar mano de un pasaje muy significativo que fuera escrito por uno de los autores latinoamericanos a los que Roig dedica páginas profundas e incisivas. Se trata de un fragmento de la obra de teatro *Abdala*, de José Martí, la cual hace referencia al proceso de independencia cubano y funciona como un texto clave en lo que respecta a los orígenes del latinoamericanismo. Cuando Abdala, el protagonista, decide partir hacia exilio, lo hace con gran pesar pero señalando que se está sacrificando por su patria. Espirta, su madre, lo interpela cuestionándole las causas de su amor por esa patria, a la cual define no sin cierto desdén como “rincón de tierra”. Abdala responde a esa interpelación con el siguiente parlamento:

El amor, madre, a la patria
No es el amor ridículo a la tierra,
Ni a la yerba que pisan nuestras plantas;
Es el odio invencible a quien la oprime,

Es el rencor eterno a quien la ataca;
Y tal amor despierta en nuestro pecho
El mundo de recuerdos que nos llama
A la vida otra vez, cuando la sangre,
Herida brota con angustia el alma;
¡La imagen del amor que nos consuela
Y las memorias plácidas que guarda!

Martí identifica la patria con el amor. Pero ese amor no deja de aparecer, en buena medida, como la contracara de “el odio invencible a quien la oprime”. En más de un sentido, Roig invita a ir más allá de ese odio sin olvidarlo, a superarlo dialécticamente: en pos de la liberación, debemos ser capaces de usar nuestra historia ya no como una secuencia de eventos que configuran nuestra condición desgarrada y que alimentan nuestro afán de venganza; esto resulta nocivo e inconducente toda vez que se constata que en definitiva no hay a quién odiar ni tampoco hay de quién vengarse. En palabras del filósofo nicaragüense Alejandro Serrano Caldera:

Somos nosotros mismos y al mismo tiempo el uno y el otro. Debemos hacernos cargo en forma lúcida de esa doble condición y fundar nuestra historia, ser y futuro, en la zona más transparente de la conciencia. La filosofía de Arturo Andrés Roig, como pocas, nos ofrece, por su juicio extremadamente lúcido, por su sentido dialéctico, histórico y social, una oportunidad singular para luchar por nuestra identidad sin renunciar a la universalidad que por pleno derecho nos corresponde. (Serrano Caldera, A. 2020, 152)

El pensamiento de Arturo Roig contiene una caracterización de la filosofía que es al mismo tiempo una suerte de llamado. Para actuar al modo de la liberación, la filosofía no debe dejar de ser ella misma; antes bien, en tanto ejercicio de la crítica, debe tomar a su cargo la denuncia de las totalidades objetivas opresoras que fueron gestadas por la impronta colonizadora y que sostienen y reproducen las relaciones sociales entre dominadores y dominados. En vistas de este objetivo, la filosofía de la liberación deberá desarrollar una compleja tarea teórico-metodológica que le permita ir más allá del saber de cátedra propio de la historia de las ideas para gestar una nueva forma de reflexión capaz de pensar efectivamente la realidad sufriente y marginada de América Latina. El saber filosófico de la liberación para Roig, entonces, toma como punto de partida la afirmación del ser humano concreto en su diferenciación inalienable y en su valor intrínseco que se abre a nuevas posibilidades históricas.

Consideraciones finales

La filosofía de Arturo Roig funciona como una respuesta a la desconfianza que Michel Foucault expresara en torno a los procesos de liberación. Los predicados recuperados en las páginas anteriores nada comparten con criterios naturalistas o esencialistas. La liberación cuya urgente necesidad Roig establece no se corresponde con el esquema que preocupara a Foucault, a saber, la suposición de una instancia originaria, auténtica y

genuina que debe darse a conocer para luego poder transponer las barreras y los tabiques que la condicionan, coartan u oprimen, en definitiva, que no la dejan ser lo que en realidad es. La liberación por la que Roig aboga no tiene que ver con el desbloqueo de algo que ya existe ni con la superación de taras o represiones, no puede describirse como la acción de empujar hacia la luz algo que había sido relegado a la penumbra, o con hacer emerger algo que se había mantenido bajo la superficie. Antes bien, tiene que ver con la afirmación de una tarea colectiva que aspira a generar algo nuevo. Esa novedad, desde ya, no será tal en un sentido absoluto ni incondicionado, sino que surgirá a partir de la recuperación crítica de los elementos que hacen a su historicidad.

Será menester, en futuras indagaciones, puntualizar otras diferencias entre estos autores. En ese sentido, resultará relevante revisar la concepción de las relaciones de poder y el modo en el que, a la hora de considerar tópicos como el de la libertad, reverberan las influencias de Kant en el caso de Foucault, y de Hegel en el caso de Roig. Será importante, además, explorar hasta qué punto los aportes de uno y otro sobre este tópico pueden resultar complementarios. Es de esperar que, a partir de la extensión de la apuesta por la vigencia de ambos pensamientos, se constituyan aportes que enriquezcan las reflexiones sobre la libertad que nuestra actualidad nos exige.

Bibliografía

- Arpini, Adriana María. 2013. “La filosofía latinoamericana como saber de vida y sus formas de saber histórico en textos de Arturo Andrés Roig”. En *Nosotros los latinoamericanos: identidad y diversidad: homenaje a Arturo A. Roig*, compilado por M. L. Rubinelli. San Salvador de Jujuy: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.
- Arpini, Adriana María. 2020. “Liberación, Filosofía de la liberación e Historia de las Ideas A través de textos de Arturo Andrés Roig de los años ‘70 y principio de los ‘80”. En *Diálogos Inacabados con Roig, Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad*. Compilado por Adriana Arpini, Marisa Alejandra Muñoz y Dante Ramaglia. Mendoza: EDIFYL.
- Cabanchik, Samuel Manuel. 2019. *Nosotros valemos. Horizontes latinoamericanos del filosofar*. Buenos Aires: Territorio Rioplatense de Entidades.
- Castro Orellana, Rodrigo. 2008. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Cerrutti Guldberg, Horacio. 1983. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Demenchonok, Eduardo. 1992. *Filosofía latinoamericana, problemas y tendencias*. Bogotá: El Búho.
- Ferreira, Luis. 2006. El ‘a priori’ en Arturo Roig y Michel Foucault. Diferencias y coincidencias. *Revista Solar*, n° 9, año 2, 9-21.
- Foucault, Michel. 1968. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, Michel. 1990. “Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]”. Conférence prononcée par Michel Foucault à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978. En *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Année 84, n° 2, avril-juin.
- Foucault, Michel. 1999. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En *Michel Foucault: Ética, Estética y Hermenéutica*. Vol. III. Ángel Gabilondo. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel. 2009. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2013. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Roig, Arturo Andrés. 1970. “Necesidad de un filosofar americano. El concepto de «filosofía americana» en Juan Bautista Alberdi”. Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, Instituto de Filosofía, 6, p. 117-128. Separata, Mendoza: Imprenta Oficial. Reproducido en Actas, Segundo Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba. Buenos Aires: Sudamericana, 1973. II, p. 537-547.
- Roig, Arturo Andrés. 1973. “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”. En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, VVAA. Buenos Aires: Bonum.
- Roig, Arturo Andrés. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Roig, Arturo Andrés. 2011. *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Serrano Caldera, Alejandro. 2020. Arturo Andrés Roig, filósofo de la libertad. En *Diálogos Inacabados con Roig, Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad*. Compilado por Adriana Arpini, Marisa Alejandra Muñoz y Dante Ramaglia. Mendoza: EDIFYL.
- Sferco, Senda y Botticelli, Sebastián. 2021. Foucault, Kant y el carácter anfibólico de la libertad. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n° 11, diciembre, 61-88. <https://revistas.cenaltel.cl/index.php/dorsal/article/view/454>