

LA CONDICIÓN HUMANA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO EN ARTURO ROIG. LA CONFORMACIÓN DE LA SUJETIVIDAD EN LAS FRONTERAS DE LA CONTINGENCIA

*Estela Fernández Nadal**

RESUMEN: En los textos de Arturo Roig la reflexión sobre la condición humana está íntimamente imbricada con la preocupación por América Latina. El artículo se interroga por esa relación, y plantea la siguiente tesis interpretativa: si la atención puesta en Nuestra América resulta reveladora de la condición humana, es porque ésta no es ajena a la dominación; y la dominación nunca es más evidente que cuando se lucha contra ella.

El sujeto es la instancia antropológica que sintetiza la dignidad de la condición humana, y su modo predilecto de manifestación es la rebelión frente a las formas de opresión que lo objetivan y cosifican. Por eso para Roig los símbolos preferidos de la sujetividad son Calibán y Antígona: el esclavo que revierte el significado de dominación de la "cultura espiritual" que le ha sido impuesta por el amo, hasta convertirla en un instrumento de liberación; y la mujer que desconoce la autoridad de la ley institucionalizada y la denuncia, desde una moralidad de raíz subjetiva que exige justicia.

PALABRAS CLAVE: Condición humana, Sujeto, A priori antropológico.

ABSTRACT: In Arturo Roig's texts, there is an intimate relationship between thoughts about human condition and his concern about Latin America. This article explores this relationship and raises the following interpretative thesis: if the focus on our America reveals the human condition, that is because it is not devoid of domination; and domination is never clearer than when one fights against it. The subject is the anthropological entity that synthesizes the dignity of human condition and its favorite way of expression, which is the rebellion against oppression forms that objectify and reify

* Universidad Nacional del Cuyo, Mendoza/CONICET (esfer@lanet.com.ar). El presente artículo es una versión ampliada de la contribución de la autora al capítulo argentino del proyecto de alcance continental "El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana", dirigido por el Dr. Pablo Guadarrama González y coordinado en Argentina por el Dr. Hugo Biagini. La versión original, de carácter digital, está a cargo de José Luis Gómez Martínez y puede consultarse en la página de internet: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina>.

it. That is why, according to Roig, the favorite symbols of subjectivity are Caliban and Antigone: the slave that reverts meaning of "spiritual culture" domination imposed by the master, until it becomes an instrument of liberation; and the woman who does not recognize the authority of institutionalized law and denounces it based on a subjective morality that demands justice.

KEY WORDS: Human condition, Subject, Anthropological *a priori*.

En los textos de Arturo Roig, la reflexión sobre la condición humana está íntimamente imbricada con la preocupación por una forma particular de la existencia: la propia de aquellos hombres y mujeres a quienes ha acontecido la "suerte" de llevar adelante su proyecto vital (nacer, crecer, morir) en la circunstancia temporal y social que llamamos (martianamente) "Nuestra América". Es desde esa modalidad peculiar de lo humano que el filósofo mendocino se dispone a indagar la condición humana general. Y esta especial perspectiva sesgará todo el recorrido de su mirada, coloreando de un intenso fervor por lo propio toda la amplia y universalista comprensión antropológica y filosófica que se irá articulando en su propuesta teórica.

Ahora bien, para hacer plenamente justicia al pensamiento de Roig se hace necesario agregar que ese amor por lo propio no encuentra su impulso generador en alguna motivación narcisista ni en algún irracionalismo telúrico. El resorte que activa su interés es la experiencia dolorosa del olvido sistemático de que ha sido objeto nuestra particular humanidad, tanto en el discurso filosófico como en la historia occidentales. El reconocimiento de América Latina como realidad histórico-cultural específica tiene entonces el significado de un rescate e involucra la elección de pensar desde la alteridad, entendida como el lugar pertinente para explorar la condición humana general. Alteridad que, desde esa puesta en valor de la identidad latinoamericana, se abre a la incorporación de una multiplicidad de formas de opresión y marginación, igualmente pertinentes para hacer arrancar el motor de la filosofía.

Con esta estrategia, inversa al procedimiento habitual, Roig busca deliberadamente develar lo que la perspectiva hegemónica, legiti-

mada, institucionalizada como universal, ha ocultado permanentemente o, simplemente, ha invisibilizado. Si la versión “oficial” del discurso antropológico es la de “el” hombre, pensado como uno, universal, vencedor, histórico, civilizador, moderno, científico, etc.; la de Roig se situará en el lugar de la alteridad, del otro: el vencido, el particular, el natural, el bárbaro, el colonial, el primitivo. Desde allí se espera iluminar la parte de la realidad que quedó oculta para la mirada situada en el “buen” lugar.

Subyace a todo esto, como resulta obvio, una crítica dirigida sobre el contenido de verdad de toda la filosofía y la ciencia heredadas del mundo occidental, que son puestas en sospecha en sus pretensiones de “objetividad”. Roig se entretiene corriendo velos y descubriendo a los pretendidos saberes immaculados en un intercambio de favores con los poderes de turno; ante nuestros ojos, complejas construcciones teóricas quedan expuestas en su condición de meros artilugios ideológicos, al servicio de políticas e intereses determinados.

¿Qué sentido tiene este develamiento del carácter ideológico de la filosofía? No se trata de abonar un relativismo autocomplaciente, sino de recordar la génesis “demasiado humana” de la filosofía universal, sin por ello dejar de valorar sus diversas formulaciones como expresión, en cada caso, de un sujeto que se afirma. La legitimidad de esa posición es, empero, susceptible de crítica y podrá ser cuestionada con menor o mayor severidad acorde al grado en que la afirmación de sí comporte la negación de otros hombres, de otras formas de la humanidad.

Lo que interesa es que, en todas sus manifestaciones, el quehacer filosófico posee una dimensión antropológica. Por eso la filosofía en sí misma, como objeto de reflexión, puede funcionar como una ventana desde la cual Roig se asoma a la problemática de la condición humana. La filosofía de la filosofía nos conduce a la antropología.

Para nuestro autor, la filosofía, en tanto saber crítico, no comporta solamente una interrogación por el mundo objetivo sino también por el modo de ser del sujeto, entendido como instancia antropológica comprometida en el indagar filosófico y posibilitante de toda objetividad, de toda

relación con los objetos. En ese sentido, la filosofía es un saber normativo, regulado por determinadas pautas implícitas de la subjetividad.¹

Según Roig, esta relación entre la filosofía, por una parte, y el sujeto con su normatividad específica, por otra, habría sido captada por Hegel y formulada magistralmente por él en su *Introducción a la historia de la filosofía*, cuando se plantea el problema del “comienzo de la filosofía”.² Para nuestro autor, en ese famoso texto, Hegel habría establecido que las condiciones para ese comenzar sólo se dan cuando hace su aparición en la historia un sujeto con determinadas características: es, por una parte, un sujeto plural, que representa una comunidad donde lo individual se ha integrado a lo universal (un “pueblo” en la terminología hegeliana); y, por otra parte, se presenta “posicionado” de una forma específica, esto es, según la formulación de Roig, se tiene “a sí mismo como valioso y tiene por valioso el conocerse a sí mismo”.³

Respecto de lo primero, Roig subraya la importancia que atribuye Hegel a la instancia social como condición de posibilidad de la subjetividad: la autoconciencia necesita del reconocimiento de otra conciencia para constituirse como tal. Respecto de lo segundo, no basta la presencia fáctica de un sujeto; es necesario que él mismo se valore a sí mismo, se afirme como valioso. Hay una instancia axiológica, valorativa, sin la cual el sujeto no deviene propiamente tal ni funciona como condición posibilitante de la interrogación filosófica y, en términos más amplios, de la relación sujeto-objeto como relación de conocimiento o de acción sobre el mundo.

Sin embargo, nuestro autor no se adhiere a todas las connotaciones filosóficas de la teoría hegeliana del sujeto. Para él está claro que la historicidad separada de la empiricidad no puede constituir al hombre desde su ser. En tal caso, estaríamos frente a una temporalidad no hu-

¹ Cfr. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 9-17.

² G. Hegel, “El comienzo de la historia de la filosofía”, en *Introducción a la historia de la filosofía*, 9a. ed., Buenos Aires, Aguilar, 1977, pp. 196-209.

³ Roig, *op. cit.*, p. 11.

mana, extraña a la contingencia, propia de un ser infinito. Es importante llamar la atención sobre el hecho de que esa divinización u ontologización de lo humano como esencia eterna, no sólo no lo potencia como sujeto real, sino que, por el contrario, opera una depotenciación de su auténtica temporalidad, pues le cercena sus atributos auténticamente humanos: contingencia, corporalidad, integración en la naturaleza y en la sociedad.

Con estas salvedades (ciertamente contundentes) la argumentación de Hegel es recuperada por Roig y traída al escenario que a él le interesa: América. Esa América que había sido desairada precisamente por Hegel, considerada como espacio puramente geográfico, inhábil para el pensamiento, continente vacío de humanidad, materia inerte a la espera del espíritu vivificador de Europa. En definitiva, una América construida a la medida del hombre europeo y de su necesidad de visualizarse a sí mismo como civilizador y dominador legítimo, así como de pensar al otro como un hombre inferior, justamente sometido por tanto, y puesto al servicio de las grandes causas de la “razón” y de sus astucias. Esa América, decíamos, mero reflejo imaginario y justificación teórica del proyecto moderno-occidental de dominio y colonización de las culturas no occidentales, resulta inesperadamente reivindicada por Roig a partir de una intervención curiosa, por la cual, valiéndose de Hegel, consigue transformar su argumentación en otra de muy diverso signo.⁴ Como resultado de la misma, América deviene, como cualquier otra realidad socio-histórica, una tierra fértil para la filosofía.

Parece oportuno señalar que esta reivindicación de América como lugar del pensamiento no está referida sólo a la producción filosófica del futuro sino también del pasado. O, mejor dicho, América promete una filosofía en el porvenir precisamente porque sus expresiones intelectuales del pasado están repletas de filosofía.⁵ Historiarlas es hacer ya filosofía, pues sólo una mirada filosófica puede poner en valor la filosofía del pasado; y filosofar sin más —ya se trate de relanzar la pregunta por nues-

⁴ Una operación ciertamente calibanesca, como veremos más adelante.

⁵ Concepción ésta que fundamenta la vasta labor emprendida por Roig en el campo de la historia de las ideas latinoamericanas.

tra identidad o de interrogarnos por cuestiones generales que nos afectan como integrantes del género humano— es también recomenzar de nuevo una tarea que tiene antecedentes en el pasado y se proyecta al futuro con aspiraciones de encontrar formas de resonancia y de continuidad.⁶

El acto de un sujeto colectivo de ponerse a sí mismo como valioso constituye la condición de posibilidad de la filosofía, que es lanzada y relanzada cada vez que esa posición subjetiva se ejerce. Roig lo denomina “a priori antropológico”, término con el cual se señala la prioridad del sujeto respecto de cualquier desarrollo objetivo —incluido el discurso filosófico—. ⁷ En la interpretación de nuestro autor resulta fundamental subrayar el sentido de esa prioridad: la afirmación del sujeto, su autovaloración y su autorreconocimiento como principio y fundamento, configura, como su producto, el sistema social e histórico de códigos, sin los cuales no es posible ningún discurso sobre lo real ni ninguna objetividad.

Queremos decir que el sujeto que se afirma produce el marco categorial interpretativo desde el cual el mundo (objetividad) es comprendido dentro de determinado horizonte de universalidad (sujetividad): “lo *sujetivo* y lo objetivo se integran en una unidad superior: la afirmación del sujeto como valioso para sí mismo, raíz de la organización de su propio mundo de valores y de la tabla sobre la cual se jerarquiza el mundo y resulta posible la experiencia”.⁸

El carácter valorativo de ese acto originario de autoafirmación, a partir del cual el hombre se constituye como sujeto, señala una precedencia de lo axiológico sobre lo gnoseológico. El posicionamiento del hombre frente al mundo para conocerlo o transformarlo supone un momento previo que lo posibilita, de carácter pre-teórico, valorativo. La experiencia, por tanto, se organiza a partir de un juicio de valor; en este sentido el a priori antropológico es su fundamento de posibilidad. Ningún sujeto (al menos ninguno humano) puede situarse más allá de esos

⁶ Cfr. Arturo Andrés Roig, *Historia de las ideas. Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1991, pp. 11-103.

⁷ Cfr. Roig, *Teoría y crítica...*, pp. 18-23.

⁸ *Ibid.*, p. 275.

parámetros axiológicos; a lo sumo, se puede desconocer esa inscripción en una parcialidad constituyente y proclamar la universalidad de la propia posición. Un recurso ideológico del que la historia de la filosofía puede dar muchas muestras.

Sólo a partir de ese acto valorativo originario es posible la toma de distancia frente al mundo, alejamiento necesario para generar la diferencia entre sujeto y objeto, para enfrentar la realidad como objetiva. “Sólo la constitución del hombre como sujeto hace nacer al mundo como objeto y el ‘tomar distancia’ del que hemos hablado es, primariamente, un hecho antropológico. Inversamente la inexistencia de *sujetividad* implicaría el estar sumergido en una realidad absorbente”, imposible de diferenciar de uno mismo.⁹ Aunque la conciencia no sea ontológicamente anterior al mundo, toda relación humana con el mundo supone como acto previo esa posición subjetiva.

El a priori antropológico, que hace posible la filosofía y la experiencia en general, es histórico y remite a un sujeto que se constituye como tal a partir de su ejercicio, pero siempre dentro de un mundo epocal y socialmente determinado. Esas coordenadas socio-temporales representan un límite infranqueable: son las condiciones no elegidas, el ámbito de la necesidad y de la finitud que limita el terreno en que deberá desplegarse la libertad.

La circunstancia social e histórica del ser humano es, nos dice Roig, interna, en cuanto es percibida y organizada desde un a priori que permite la estructuración de lo subjetivo y lo objetivo en una universalidad relativa. A esa universalidad Roig la denomina “horizonte de comprensión”, y la concibe como un halo de luz que visibiliza el mundo objetivo. “‘Lo que está alrededor’ (*circum-stare*) sólo puede ‘rodearme’ en cuanto que está a la vez ‘dentro de’ (es un *in-stare*), es decir, que depende de un enrejado axiológico, de una codificación, que implica una jerarquía y una taxonomía de la realidad”.¹⁰

⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰ *Ibid.*, p. 280.

Importa aclarar que no se trata de postular una reducción del ser al pensar. Para Roig la trascendencia del mundo es un hecho evidente e irrefutable. La conciencia es posterior al mundo (realidad), pero también hace su mundo (objetividad), en un proceso de conversión de la naturaleza en historia, en el que está incluido el propio sujeto humano. A diferencia de los demás animales y seres vivos, lo propio de la condición humana es esa posibilidad de constituirse como sujeto.

Ahora bien, ese sujeto, a diferencia del postulado por la filosofía moderna, cuyo máximo exponente fue Hegel, no posee los rasgos del Espíritu Absoluto ni de ninguna expresión descorporizada y deshistorizada de los seres humanos reales y concretos. Al contrario de toda la metafísica occidental, donde el sujeto corre el riesgo de disolverse en un mítico sujeto absoluto, el a priori antropológico es para Roig el acto de un sujeto empírico, inmerso en la historia y en una sociedad determinada; por tanto, con una temporalidad específicamente humana y atravesado por la contingencia como condición ineludible de su modo de ser corporal y finito.

La empiricidad no resuelve la subjetividad en subjetividad. Roig sostiene la integración del individuo en una totalidad social, por obra de la cual la afirmación del sujeto como valioso, aunque se exprese en la formulación individual de un hombre concreto, se lleva a cabo desde un lugar social determinado y con pretensión de universalidad. “Así como no hay objetividad sin *subjetividad*, tampoco hay individualidad sin universalidad. ‘Tener como valioso el pensarnos a nosotros mismos’ implica la acción de pensarse en general, de darnos una determinación que va más allá de la subjetividad, ya que es connatural al pensar plantear sus respuestas en relación con lo universal”.¹¹

La empiricidad o capacidad de experimentarse como ser histórico y de tener conciencia de la propia historicidad es, enfatiza Roig, común a cualquier hombre. Se opone, por esta vía, al etnocentrismo moderno occidental, que distingue entre hombres históricos y no-históricos: unos ha-

¹¹ *Ibid.*, p. 77.

cen la historia, otros son incorporados a ella gracias a la iniciativa emprendedora de los primeros. Se trata, entonces, de una manifestación inmediata de la historicidad, y no requiere previamente una toma explícita y desarrollada de conciencia histórica, aunque en sentido estricto supone siempre una forma elemental y primaria de aquella conciencia, por la cual captamos que determinados hechos o procesos son nuestros modos de realización y nos percibimos a nosotros mismos como moviéndonos en un tiempo no natural, abierto a nuestra propia capacidad de acción y transformación. Para Roig, esta conciencia supone la comprensión de una temporalidad propia del hombre, y está presente en todas las épocas y culturas.

Además de la historicidad, otra determinación propia de la empiricidad es la contingencia. Contra toda concepción de la dialéctica histórica como decurso necesario, para Roig la historicidad propiamente humana se caracteriza por la apertura del futuro a la novedad radical, que puede venir a negar cualquier objetividad previa. La necesidad histórica es un expediente ideológico por el cual se otorga absoluta legitimidad a un proyecto (generalmente el hegemónico), al punto de que su despliegue se presenta como dotado de racionalidad propia y de validez universal para la totalidad social. Lo cuestionable reside en que esta concepción se basa en el ocultamiento de otros proyectos, que pueden reclamar su prerrogativa desde argumentos ciertamente fundados en demandas y aspiraciones también legítimas. En la medida en que los sectores sociales que portan este reclamo también tienen capacidad de hacer historia, su emergencia puede romper con el desarrollo histórico en marcha. Esas rupturas del continuo histórico muestran con toda evidencia el carácter contingente y no necesario del decurso que había sido ontologizado. Son momentos reveladores, en los cuales la dialéctica real —diría Roig— pone en su lugar a la dialéctica discursiva.¹²

¹² Cfr. Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, pp. 71-90.

La otra cara (complementaria) de la necesidad es la clausura de la historia. En las filosofías de la historia sostenidas en la afirmación de un “nosotros” excluyente y negador del otro, la síntesis entre pasado y futuro se realiza a costa de lo imprevisto del futuro, que es sacrificado en función de la mismidad.¹³

La estructura típica del discurso opresor que habita en esas filosofías de la historia hegemónicas se levanta en la modernidad europea y se basa en la negación de la historicidad del otro; negación que alcanza su formulación paradigmática en la relación de Europa occidental con el mundo colonial. Aunque en su seno proliferaron formulaciones autoproclamadas “humanistas”, se trata de un discurso profundamente negador de la dignidad humana. El otro, el colonial, es rebajado a pura naturaleza; pero también el colonizador es desconocido en su humanidad, en la medida en que su entidad, despojada de la finitud, la historicidad y la contingencia propia de su condición, es cercenada y pensada como réplica óptica de un Otro absoluto, puro pensamiento. Esta estructura es internalizada luego en el mundo colonial y su reproducción justifica la diferencia entre dominadores y dominados.

Frente a esa estructura básica del discurso opresor que hemos señalado, Roig recuerda la advertencia de José Martí: “con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”.¹⁴ La estrategia del discurso opresor sólo puede ser quebrada desde el lugar del oprimido, del otro excluido del círculo discursivo de privilegio y dominación, porque es él precisamente, el que sufre en carne propia la marginación y la opresión, la llave que permite iluminar el lado oscuro de la condición humana.¹⁵

Ese sujeto tiene como modo predilecto de manifestación la rebelión frente al atropello de su dignidad. Se constituye como tal en ese

¹³ Cfr. Arturo Andrés Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001, pp. 115-131.

¹⁴ José Martí, “Nuestra América”, en *Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, t. II, p. 484.

¹⁵ Cfr. Roig, *Teoría y crítica...*, p. 185.

acto de desobediencia por el cual busca liberarse de la opresión. La rebeldía o la resistencia, en sus diversas formas, configuran modos de afirmación de sí frente a una negación que lo ha convertido en objeto, que lo ha subordinado con respecto a cualquier mundo de bienes cosificados o hipostasiados, que Roig llama “totalidades objetivas” (el legado cultural, la ley, la propiedad). Por eso los símbolos preferidos de la subjetividad son, para Roig, Calibán y Antígona: el esclavo que revierte el significado de dominación de la “cultura espiritual” que le ha sido impuesta por el amo, hasta convertirla en un instrumento de liberación; y la mujer que desconoce la autoridad de la ley institucionalizada y la denuncia, desde una moralidad de raíz subjetiva que exige justicia.¹⁶

Si la atención puesta en Nuestra América resulta reveladora de la condición humana, es porque ésta no es ajena a la dominación. Y la dominación nunca es más evidente que cuando se lucha contra ella. Esa dialéctica es lo que América pone a consideración de la reflexión filosófica: “inventada” por el europeo en el marco del proceso de organización del mundo colonial, fue pensada por primera vez como una “unidad” y dotada de alguna identidad desde ese horizonte de comprensión imperial. Por tanto, el hombre americano fue desconocido en su condición de sujeto histórico. Esta negación es el punto de partida de la dialéctica de dominación puesta en marcha con el “descubrimiento”. Y es porque el destino de América fue el del dominado, que la condición humana se muestra, de este lado del océano, particularmente ligada al proceso dialéctico de autoafirmación. Una autoafirmación que arranca

¹⁶ Cfr. Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, pp. 182-187. En el pensamiento de Roig, Calibán es, por supuesto, el personaje de Shakespeare de *La Tempestad*; pero es este personaje en la medida en que ha tomado conciencia de sí, de su valor y de su dignidad y ha podido revertir las marcas de su dominación en un grito de libertad. El autor, por tanto, se incorpora a la tradición latinoamericanista de interpretación de este símbolo, cuyo hito fundamental es el texto de Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, 20a. ed., México, Diógenes, 1974, pp. 19-53. Sobre la específica posición de Roig sobre este particular, cfr. Arturo Andrés Roig, “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, *Prometeo*, I, núm. 2, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1985, pp. 14-17.

de la demoledora negación del propio ser, expresada en el aniquilamiento de la conquista que Las Casas sintetizó en la fórmula de la “destrucción de las Indias”.¹⁷

El proceso de Calibán, del esclavo sometido que se levanta contra su amo, es complejo, y no está exento de miserias, de renunciaciones y de repetición de los mismos gestos del dominador. La aclaración, por tanto, se impone: no se trata de instituir el mito de la inocencia americana, sino de comprender e interpretar nuestra identidad de hombres y mujeres latinoamericanos en su especificidad y con conciencia de nuestra pertenencia a la realidad más amplia de la humanidad. Nada humano nos es ajeno, aunque nuestra historia sea particular.

Ahora bien, esa historia de ningún modo es la de un sujeto metafísico, unitario a lo largo del proceso, idéntico a sí mismo. Por el contrario, lo que interesa a Roig mostrar es la complejización del proceso por aparición de sujetos nuevos.¹⁸ Es la emergencia de sectores sociales antes no conformados o invisibilizados lo que interesa recuperar para el análisis, pues su aparición viene a mostrar el carácter relativo de todo horizonte de comprensión y, particularmente, el de aquel que, por hegemónico, resulta naturalizado en la sociedad.¹⁹

Por tanto, si el proceso al que hacemos referencia partió de la negación de América y de su oposición a Europa, sucedió luego un ingreso en una etapa diferente, de asimilación, donde por obra de la “civilización” el nuevo continente fue incorporado a la historia europea (“mundial”). A finales del siglo XVIII, la emergencia de nuevos sujetos trocó la incorporación en la civilización en el enfrentamiento colonial. Una vez alcanzado el objetivo de la independencia política, ese enfrentamiento se transformó radicalmente: de la guerra contra el ocupante extranjero se pasó al desconocimiento del otro social interno, que alcanzaría diver-

¹⁷ Cfr. Roig, *Rostro y...*, pp. 168 y s.

¹⁸ Cfr. Roig, *Caminos de la...*, pp. 133-154.

¹⁹ Cfr. Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, 2002, pp. 107-125.

sas formas históricas a lo largo del periodo de constitución de las sociedades capitalistas nacionales.²⁰

Todo este proceso se dio al mismo tiempo articulado con formas de dominación externa: antes de que el peligro de la reconquista europea estuviera definitivamente disipado, hizo su entrada en escena la nueva potencia expansionista de Estados Unidos. A medida que avanzaba el siglo XX, la creciente participación política y social de las masas impulsó el desarrollo de nuevos proyectos de identidad, que fueron diversamente respondidos desde arriba, por los sectores dominantes de cada sociedad, en un proceso que continúa abierto.²¹

En definitiva, no es la ubicación geográfica lo que puede otorgar legitimidad al ejercicio del a priori antropológico. No es un problema de lugar físico sino una determinación subjetiva, en la que se juega una toma de posición histórica y social que puede abrir o cerrar el horizonte de comprensión a la alteridad. En todo caso, el contacto con la realidad latinoamericana, el conocimiento por su historia y el interés por su identidad, lo que nos brindan es una singular oportunidad para descubrir esa alteridad. Sin embargo, aunque el otro se encuentra mucho más a la mano de la conciencia filosófica en nuestro contexto que en los centros del poder mundial, su entidad puede ser igualmente obviada por obra de idénticos expedientes ideológicos.

Si retomamos lo que veníamos diciendo acerca de la iluminación que la rebelión del sujeto dominado (el esclavo, la mujer, el mundo colonial) produce sobre la condición humana, ahora podemos avanzar en el esclarecimiento de la relación existente entre este énfasis y la comprensión de lo humano como *natura naturans*, que insistentemente postula Roig.²²

²⁰ Cfr. Arturo Andrés Roig, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, FLACSO, 1984, pp. 11-47.

²¹ Cfr. Arturo Andrés Roig, "Necesidad de una segunda independencia", *Cuadernos Americanos*, Segunda Época, núm. 100, vol. 4, México, julio-agosto, 2003, pp. 11-41.

²² Roig se propone sentar "las bases para un humanismo que, a partir de la noción de historicidad, una vez desfondado el mito del Espíritu Absoluto" y "desenmascarados sus mitos sucedáneos", aporte "una comprensión del hombre como producto de su hacerse y su gestarse", Roig, *Teoría y crítica...*, p. 138.

A partir de un marco categorial que reconoce algunas deudas con el pensamiento de Giambattista Vico, Roig sostiene que concebir lo humano como *natura naturata* es abordarlo como una realidad “substante” y acabada, en buena medida pensada a partir de la metáfora de su producción por obra de un agente externo, que la trae a la existencia a partir de un modelo previo. Por oposición a este esquema, para el pensador mendocino el hombre es el ser que se produce a sí mismo, sin modelo y como resultado de un proceso permanente de enfrentamiento y transformación del entorno natural y social.

En este proceso, la alteridad es el factor de irrupción, que cuestiona la objetividad dada e impulsa la novedad histórica. De esta manera, en el desarrollo dialéctico, tal como lo concibe Roig, no se acentúa el momento de la síntesis (totalización), sino el momento anterior de la particularidad, desde la cual se deconstruyen y reconstruyen sucesivas totalizaciones. “La verdad no se encuentra primariamente en la totalidad, sino en determinadas formas de particularidad con poder de creación y recreación de totalidades, desde fuera de ellas mismas, en cuanto alteridad [...]. El hombre es anterior a las totalidades objetivas”.²³

En el par antitético *natura naturata* / *natura naturans*, el primer término acentúa el concepto de “naturaleza” como realidad dada y, en el caso del hombre, remite a una esencia intrínseca, inmodificable y fundante: una sustancia que lo define. En cambio, aunque en el segundo también está presente el término “naturaleza”, el énfasis se coloca muy diversamente sobre el carácter no dado sino en proceso de una realidad cambiante, histórica, autogenerada. Podríamos decir que en el caso de *natura naturans*, la fuerza del participio activo produce un particular contenido semántico, por el cual la expresión remite paradójicamente no a “naturaleza” sino a “historia”. En el terreno antropológico, esa remisión a la historia como producto del hombre, a la que no es ajena la propia construcción de sí mismo, habilita el tratamiento de lo humano como una “condición” más que una “naturaleza”. El término no admite una

²³ *Ibid.*, p. 113.

filiación esencialista y supone una comprensión de lo humano más amplia que la definición por género próximo y diferencia específica, pues incluye un conjunto de factores que integran la circunstancia exterior o accidental, pero sin la cual no es posible nuestra existencia humana real, concreta e histórica.

En síntesis, entender al hombre como *natura naturans* significa afirmar el carácter a priori del sujeto respecto de cualquier objetividad. De allí se sigue que “historicidad” significa también capacidad de transformación y de autocreación. Esa historicidad es activada, para Roig, desde el lugar donde la misma ha sido negada, aplastada, olvidada. La “posición de sujeto” —que llama “a priori antropológico” y que configura el rasgo distintivo de la humanidad— implica siempre una emergencia y una resistencia frente a formas de sometimiento o marginación.²⁴

Por eso Aristóteles, a pesar de su esfuerzo por enriquecer la “racionalidad”, como esencia universal y necesaria del hombre, con la consideración de otros rasgos “accidentales”, tales como la sociabilidad, el lenguaje y la corporalidad, no consiguió empero escapar a las dificultades teóricas que el substancialismo plantea. Los límites de su interesante intento aparecen con su afirmación de que hay “esclavos por naturaleza”, posición ideológica que lleva al absurdo de sostener que los mismos participarían de una esencia distinta a la “humana”. Los esclavos, las mujeres, los bárbaros, son la alteridad que incomoda al pobre paradigma humano de Aristóteles.²⁵

Los cínicos y los estoicos, Agustín, los pensadores renacentistas, representan momentos estelares en que esa concepción esencialista de lo humano es puesta en crisis por otra de signo existencial, donde la empiricidad y contingencia remiten el problema de la condición humana a la categoría ya señalada de *natura naturans*.²⁶ En todos estos in-

²⁴ Cfr. Roig, *Ética del poder...*, pp. 137-141.

²⁵ Cfr. Arturo Andrés Roig, “La condición humana. Desde Demócrito hasta el *Popol Vuh*”, *Actas del V Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto, pp. 23-25.

²⁶ *Ibid.*, pp. 26-28.

tentos Roig valora la vocación por ampliar la teoría de la definición aristotélica, desde el señalamiento de la esencia interior y universal, hacia la recuperación de los modos exteriores, empíricos, cualitativos, individuales y “accidentales” de la existencia humana.²⁷ En esas modalidades de definición, en las que el sujeto se ha trasladado desde la esencia a sus atributos contingentes, históricos, particulares, aparece la concepción del hombre como creación de sí y desde sí. En efecto, el estatuto diferencial de esencia y accidente, necesidad y contingencia, sólo se sostiene si está operante la metáfora de la creación a partir del modelo. En la medida en que esta tradición se opaca, aparece la idea del hombre como ser auto-generado, fuera de todo modelo y sobre la base de un prototipo que él mismo ha de generar y proyectar.²⁸

Decíamos que las concepciones del hombre como *natura naturata*, privilegian una comprensión estática y definitiva de lo humano, donde los factores determinantes son de tipo sustancial, necesario, eterno. Este vaciamiento de la empiricidad de la condición humana tiene como expresión concomitante el desprecio por todo aquello que connote la corporalidad del sujeto. Por esta vía, la “tenencia” es despreciada y opuesta a la “esencia” como lo material a lo espiritual. Empero, si partimos de una comprensión de la corporalidad humana como un rasgo inherente a su condición, debemos reconocer que, para que no perezca, sus necesidades deben ser satisfechas, y que la satisfacción de necesidades supone la apropiación de los bienes materiales necesarios para la reproducción de la

²⁷ Una consideración especial le dedica el autor a Las Casas, quien, en su polémica con Ginés de Sepúlveda, se habría aproximado a una comprensión anti-esencialista de la condición humana. “Después de mostrar que el Estagirita ha desconocido la humanidad de los llamados ‘bárbaros’ y que la afirmación de su desigualdad ‘esencial’ que justifica su esclavitud impide el reconocimiento del otro como ‘prójimo’, tal como lo ordena Jesucristo ‘que es verdad eterna’, concluye en un: ‘¡Adiós, Aristóteles!’, célebre despedida que lo muestra en su cabal temperamento de hombre comprometido a favor de la humanidad”; *cfr.*, *ibid.*, p. 9.

²⁸ *Cfr.* Arturo Andrés Roig, “Condición humana, derechos humanos y utopía”, en H. Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez [coords.], *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, México, CCYDEL/Plaza y Valdés, 2003, pp. 110-116.

vida. Por este camino, Roig concluye que el a priori antropológico es a la vez un principio de tenencia y de entidad.

A diferencia de las filosofías de la historia construidas a partir de la discursividad opresiva que ya hemos analizado, el sujeto que se afirma como valioso y que, con esta afirmación, opera un recomienzo del filosofar, en la medida en que es un sujeto empírico, histórico y contingente, no puede estar despojado de su corporalidad.

El desprestigio de la “tenencia” como atributo humano unido a la corporalidad encuentra su origen también en Hegel; para ser más precisos, en su insistente diferenciación en dos tipos humanos: amos y esclavos. El gran filósofo idealista percibió el carácter social del hombre, como se desprende de la concepción plural del sujeto que se afirma como valioso (el “pueblo”) y en su idea del reconocimiento del otro como condición indispensable para la constitución de la autoconciencia. El problema radica en que en su filosofía el reconocimiento es arrancado mediante la violencia. En la figura del amo y del esclavo, el reconocimiento que recibe el primero no se reduce a un hecho cognoscitivo, sino que también es un acto de posesión de otro rebajado en su dignidad humana y de apropiación del producto del trabajo ajeno. En el marco de esa relación de violencia, el esclavo es privado de la satisfacción de sus necesidades, y obligado a clamar por los bienes necesarios para su subsistencia. Desde la perspectiva del amo satisfecho, el esclavo es un ser grosero, movido por apetitos materiales, desinteresado por las cosas del espíritu. Su superioridad espiritual es justificada obviando el hecho básico de su existencia igualmente corporal y necesitada, sólo que en su caso las necesidades están satisfechas, plenas.

Toda esta edificación argumentativa, como toda ideología justificadora de las relaciones de dominación y de explotación, parte de declarar una incompatibilidad entre ser y tener, el espíritu y la materia, la creación cultural y las necesidades corporales, el significado y el significante, donde el primer término es elevado a un nivel de realidad ontológicamente superior, el orden del ser, a costa de la estigmatización de la tenencia, la corporeidad, la empiricidad, la emergencia social y, en definitiva, todo lo

que connota nuestra real condición humana, finita, natural y material. Con la consiguiente definición de este ámbito de la vida como lo meramente óntico, se reedita el viejo y remanido dualismo de cuerpo y alma.

La concepción esencialista del hombre, expresada en la tradición europea moderna es contrastada por Roig con su propuesta no esencialista a través del análisis de dos mitos de origen, conceptualmente antagónicos.²⁹ Uno es la “fábula de Cura”, rescatada por Heidegger del *Liber Fabularum* de Higinio, e incorporado a *Ser y Tiempo*.³⁰ En este relato el hombre resulta creado por obra de un “proceso analítico”, donde se incorporan dos elementos parciales que, por su unión, configuran una totalidad. El primero es el cuerpo, que se modela sobre el barro húmedo de las márgenes de un río. Luego, a esa materia inerte se le agrega el soplo vivificante. Esta forma de creación establece claramente una diferencia ontológica y axiológica radical entre corporeidad y espiritualidad. A partir de ese dualismo, el fin de lo humano resulta estar determinado desde el momento mismo de la creación: es la disgregación de esos elementos diferentes ontológicamente, esto es, la muerte. El hacerse y gestarse del ser humano es, por este camino, una espera de la muerte: liberación del alma y sentido de la condición humana, al mismo tiempo. El hombre tiene un destino preestablecido; es una *natura naturata*.

La segunda narración se encuentra en el libro sagrado del pueblo Quiché, el *Popol Vuh*.³¹ Allí, el método de creación de los primeros seres humanos es sintético. Los dioses no buscan una materia pasiva, entendida como mero sustrato sobre el cual se agregaría un elemento superior y activo, un soplo vivificador externo. Desde el inicio se busca una materia entendida como principio de la totalidad de lo humano. Luego de varios intentos creadores infructuosos, en que se prueba con diferentes sustancias (entre ellas, el barro) los dioses recurren a la “pasta de maíz”, materia que encuentran dotada de una potencia de vida pro-

²⁹ Cfr. Roig, *Teoría y crítica...*, pp. 198-208.

³⁰ Cfr. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, 5a. ed., México, FCE, 1974, p. 218.

³¹ *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, en *Literatura maya*, Caracas, Ayacucho, 1980, pp. 3-99.

pia, de un impulso propio suficiente para producir la vida humana. No resulta casual que esa sustancia creadora venga a ser la base del alimento que los humanos preparan para su sustento. De este modo, el hombre resulta creándose y recreándose a sí mismo, desde su propia corporeidad y como totalidad. Es una *natura-naturans*, en la que el hacerse y gestarse está remitido al trabajo, del cual surge el alimento que permite la producción y reproducción de la vida.

A diferencia de los mitos más caros a la tradición moderna occidental, en esta narración fuertemente enraizada en las cosmovisiones indígenas americanas anteriores a la conquista no se plantea el dualismo entre cuerpo y alma, ni la contraposición entre tenencia y verdadero ser. El mito muestra la existencia corporal del hombre, no como enfrentada al espíritu, sino como su condición básica y posibilitante de cualquier desarrollo espiritual.

A la luz del relato del *Popol Vuh* y de su capacidad para quebrar los esquemas de pensamiento moderno-occidentales, Roig retoma el concepto de “condición humana”, para pensarlo desde dos ángulos complementarios.

Por una parte, la expresión remite al conjunto de condiciones de posibilidad de nuestra existencia, esto es, subraya el carácter condicionado y finito de la misma como hecho ineludible, sin que por ello se concluya que nuestra condición represente un régimen causal de tipo necesario. Por el contrario, dentro de nuestra finitud debemos y podemos ensayar la libertad.

Por otra parte, “condición humana” significa también “índole” o “carácter”. El alcance y sentido de esta acepción surge positivamente del conjunto de las condiciones anteriores: en primer lugar, el cuerpo, al que Roig define como “el modo como desde la cultura nos encontramos con la naturaleza”; en segundo lugar, el “mundo”, como el entramado de relaciones que conforman la “posada” donde nacemos y morimos; y finalmente el “lenguaje”, “universo de signos” a través del cual mediamos “todos los mundos posibles”. Pero además de definirse como síntesis de las tres condiciones señaladas, cabe agregar que nues-

tra índole nunca resulta afirmada de modo más contundente y pleno que cuando es una respuesta a una negación previa. La condición humana se pone de manifiesto cuando el ser humano, aplastado, despreciado, marginado, responde afirmando: “yo también soy humano”. Afirmamos nuestra condición o índole cuando ejercemos el a priori antropológico, esa “posición de sujeto” que emerge, resiste y recomienza. En este sentido, la condición humana es una meta y un camino de lucha para alcanzarla. Recomenzar el camino no es, por tanto, “regresar a alguna ‘naturaleza perdida’, sino comenzar a luchar de nuevo por nuestra índole de seres humanos”. Y las luchas contra las diversas formas de alienación “sólo son posibles si el sujeto comienza sabiéndose sujeto”.³²

La sujetividad es esa fuente de disconformidad respecto de una existencia opresiva y deshumanizadora. Es el *conatus* de Spinoza: esfuerzo que se pone en seguir siendo hombre, en no desfallecer, en perseverar en el ser y en hacerlo cada día más plenamente. Es el fundamento de toda moralidad y la voz de la existencia humana no hipostasiada, que, dentro de los insuperables límites de contingencia y finitud (empiricidad, temporalidad, corporalidad), aspira a establecer el conjunto de condiciones de la vida como un marco que posibilite la dignidad del hombre. Una dignidad que siempre peligra, que siempre es avasallada, y que, sin embargo, debe ser permanentemente recuperada. Ser sujeto: allí reside el secreto de la condición humana.

³² Roig, “Condición humana...”, pp. 107-109.