

Andrés Carlos Gabriel Perez Javaloyes

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA),
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Función misiva: el mensaje de la filosofía de la Historia

Missive Function: The Message of the Philosophy of History

Recibido: 25/05/2022

Aceptado: 19/09/2022

Resumen. En el marco de la ampliación metodológica propuesta por el pensador mendocino Arturo Roig, exponemos la importancia de las condiciones de posibilidad del diálogo filosófico. Surge la necesidad de ampliar el discurso filosófico hacia una teoría de la comunicación que valore los diferentes elementos de la comunicación y sus funciones. Para ello utiliza el esquema de comunicación propuesto por Roman Jakobson, al que se le agrega la función de apoyo y la función de deshistorización. Estas herramientas metodológicas son utilizadas para el análisis del mensaje opresor de la filosofía de la historia europea imperialista. El pensador argentino examina tres tácticas a desocultar: la totalización, la nihilización y el olvido de estas operaciones.

Palabras clave. Función misiva; Filosofía de la historia; Teoría de la comunicación; Ampliación metodológica, Arturo Roig.

Abstract. Within the framework of the methodological expansion proposed by the Mendoza thinker Arturo Roig, we expose the importance of the conditions of possibility of philosophical dialogue. The need arises to broaden the philosophical discourse towards a theory of communication that values the different elements of communication and their functions. To do this, it uses the communication scheme proposed by Roman Jakobson, to which the support function and the dehistoricization function are added. These methodological tools are used for the analysis of the oppressive message of the imperialist philosophy of European history. The Argentine thinker examines three tactics to unhide: the totalization, the nihilization and the forgetting of these operations.

Keywords. Missive function; Philosophy of history; Communication theory; Methodological enlargement, Arturo Roig.

Introducción

¿Qué es un mensaje? ¿Cuál es el alcance de un mensaje? ¿Cómo sabemos la dimensión de “un” mensaje? ¿Para qué enviar un mensaje? El mensaje, en su sentido más amplio, es el objeto de la comunicación. Está definido como la información o enunciado verbal que el emisor envía al receptor a través de un canal de comunicación o medio de comunicación determinado (por ejemplo: el habla, la escritura, el comportamiento).

Si aceptamos de entrada, este esquema simplísimo, con sus principales características: la objetividad, inmediatez, a-historicidad, imparcialidad, univocidad y universalidad del mensaje, como así también la bondad de las intenciones del emisor, su necesaria claridad expresiva, la pasividad del receptor y la individualidad del sujeto –al estilo de los filósofos canónicos de la clásica historia de la filosofía–, entonces la comunicación no es un

problema, y pasan inadvertidas las proyecciones autorreferenciales del emisor, las significaciones parciales, los vicios de influenciar e intervenir, la voluntad de opresión, el ocultamiento de las limitaciones propias, el posicionamiento político del emisor, etc. Aun cuando se trate de evitarlos cabe la posibilidad muy cercana de caer en todo tipo de planteos objetivistas, ingenuos, unívocos, unidireccionales, a-políticos, sincrónicos, abstractos, simplistas y solipsistas.

Entendemos que para Arturo Andrés Roig (2022-2012) la necesidad de valerse de una teoría de la comunicación –y más específicamente de la teoría de la comunicación de Román Jakobson– tiene que ver con la reconfiguración de dos nudos neurálgicos de su concepción del discurso filosófico: el diálogo y el mensaje de liberación.

El dialogo y la historicidad

El primer nudo, es la apelación al diálogo como posición dignificante. La primera mención después del giro crítico está en el texto “Los métodos pedagógicos y su inserción en la vida” (1971):

para que se produzca ese reencuentro del hombre consigo mismo como agente de la historia, para que el tiempo sea para él “tiempo histórico” y no un tiempo “unidimensional”, será necesario entrar en “relación dialógica” con él. Cuando se dice que la naturaleza del hombre es “dialógica” se quiere decir que es capaz de una “comunicación” con la cual y gracias a la cual el hombre construye su mundo. El medio con el cual lo “dialógico” se concreta es el “diálogo” y el saber que surge, como también la acción consustancial con ese saber, es el saber y la acción de la “dialéctica”. “Dialogicidad” es por otro lado sinónimo de “historicidad”. El diálogo tiene lugar en un tiempo, supone un tiempo necesariamente y además su temporalidad es “pluridimensional”. (Roig, A. 1998, 48)

A partir de esto, es notable que no hay diálogo solitario. El diálogo es el modo como los hombres se comunican en cuanto que uno se abre al otro como realidad profundamente real y equívoca. Contrario, a la visión de la comunicación como univocidad, Arturo Roig considera que la equivocidad o ambigüedad se da cuando un determinado sujeto histórico quiere poner o imponer un sentido histórico. Cuando dicho sujeto se sobreafirma en sus excesos, se torna opresivo, invasivo, apropiativo, acaparador e intenta todo tipo de tácticas y estrategias de sostenimiento y acrecentamiento de las opresiones, que van desde el uso de las armas, de las fuerzas corporales, fuerzas policiales, hasta la utilización de las fuerzas persuasivas o discursivas, es cuando necesariamente busca autojustificarse. Y a través del discurso se autojustifica¹. Uno de los metadiscursos narrativos de mayor eficacia es el discurso histórico o historiográfico puesto que, es mediante el metadiscurso histórico que podemos amplificar, difundir, plasmar y asentar nuestras vivencias con su trasfondo axiológico: opresivo o liberador.

¹ Estas autojustificaciones han logrado fundamentar, naturaliza e implementar, el racismo (exclusión mediante la pigmentación de la piel), el machismo (exclusión no solo de los géneros femeninos, sino otros diferentes) el intelectualismo (exclusión de los sectores populares de las decisiones políticas, a los que se le quita la palabra, y por consecuencia se les impone la obligación del trabajo manual y esclavo) el nacionalismo (que cuando nos hace suponer “una sola nación” excluye tanto las naciones y las etnias en su interior –en su mayorías indígenas– y en su exterior se excluye a otros países.

Ahora bien, en cuanto la historia cae en el olvido –o la hacen caer en el olvido– o en cuanto el discurso histórico es construido como la historia de triunfadores o poderosos, esta historia sirve y justifica el *status* de los sujetos que ostentaron el poder –tanto en el pasado como así también a los ejercen el poder en el presente-. Por eso, la tarea crítica de la filosofía de la historia es desambiguar los posibles sentidos de la historia, los tiempos supuestos en los sujetos del discurso, problematizar y denunciar los discursos que tematizan, suponen, asientan y justifican.

Situados en nuestra propia experiencia histórica –la de latinoamericanos–, podemos reconocer que el diálogo entre los sujetos del centro (masculinos, con pigmentación de piel clara, adultos, europeos, cultos, pudientes) y los sujetos subalternos (indígenas, afrodescendientes, mujeres, mestizos, niños, inmigrantes, renegados, subversivos, rebeldes, carenciados, vagos) fueron escasos, al punto de negarles a estos últimos la voz, la historicidad y la humanidad.

Dentro de las prácticas opresivas vinculadas al lenguaje, se le desconoció la voz, y se lo silenció mediante el miedo y la fuerza a los sujetos subalternos. Si se usó el habla fue para someterlo, ya sea por la fuerza (discurso opresivo) ya sea por el menosprecio mediante una actitud de conmiseración y paternalista. El paternalismo y la conmiseración –como la “beneficencia” y la “caridad” que ella supone– son los modos pretendidamente “humanos” con que el dominador se dirige al dominado.

Para Roig el diálogo supone colocarse, por el contrario, más allá de la relación “señor-siervo”. Su fin, como el mismo Freire lo dice, es el “más ser” y no el “menos ser”. La condición *sine qua non* para alcanzar un diálogo es el profundo respeto por el otro. No se parte de una noción ideal de comunicación o diálogo. Por este motivo el diálogo se construye inicialmente en la posición concreta que asumen los sujetos enunciadores, y la experiencia que los une o los separa.

Es inevitable resaltar la íntima relación entre dialogicidad e historicidad. El diálogo supone en efecto el acceso al “tiempo histórico”. El hombre es por naturaleza un ser abierto. Y lo es aun cuando no haya llegado a una plena historicidad.

Para que su trascendencia sea un hecho debe pues reconquistar el tiempo, reconocerse en su natural historicidad, asumir la historia como cosa propia. Cuando el ser humano pierde su capacidad de denuncia del pasado y del presente, en lo que éstos muestran de inhumano y pierde asimismo su capacidad de esperanza porque ha dejado de creer en un “tiempo anunciante”, en un futuro como imprevisibilidad y sorpresa, ese ser ha renunciado a sí mismo. No dialoga. Ha enmudecido. Ha perdido la palabra. (Roig, A. 1998, 49)

Sólo el dialogar hace histórico al hombre, es decir, “el de decir su palabra”, el de “enunciar el mundo”, lo hace ser humano. Este, el mundo, se le presenta como un conjunto de situaciones desafiantes, de retos. Ante ellos, dice su palabra; con ella designa al mundo, lo denuncia; con ella, además, lo transforma. Esta palabra, que le es derecho inalienable, no es palabra hueca. Es aquella con la que encara a la realidad para someterse a ella o para someterla. Es ésta una palabra que es a la vez *logos* y *praxis*. Es una palabra viva hasta tal punto que si sabemos escucharla ella nos abre al mundo propio de quien la pronuncia.

En el texto “Los métodos pedagógicos y su inserción en la vida” aunque encontramos variados elementos constitutivos de la categoría *a priori* antropológicos (historicidad,

dignidad, apertura, respeto), también aparecen ciertos conceptos que el filósofo mendocino, va abandonando o transformando poco a poco, como son: un trato despectivo a la animalidad, una exaltación a la trascendencia, la capacidad de esperanza, la noción de naturaleza, equivocidad, la efectividad, absolutización, etc.

Mismidad opresora y liberación

Un segundo nudo está en la reseña –que escribe Arturo Roig– titulada “Leopoldo Zea: Una pasión en busca de la síntesis” (1977) del libro de Leopoldo Zea *Latinoamérica, Tercer Mundo* (1977) en la que señala que el pensamiento de este filósofo se organiza, sobre el presupuesto de la existencia de dos discursos, de dos palabras. La tarea consiste en hacer de la palabra dominación, palabra de liberación, cambiar el decir enajenante por otro que lleve a un nuevo discurso en el que se reencuentran, el antiguo amo con el antiguo esclavo; pero no siendo ya tales, es decir, habiendo alcanzado ese reconocimiento mutuo que les habrá de permitir que cada uno se encuentre escuchando la palabra del otro, precisamente como otro. Todo escrito de Zea supone, exige, un interlocutor. Sólo desde una teoría de la comunicación puede entender los problemas de la enajenación, la autenticidad, la dominación y la liberación.

“Carecer de palabra es carecer de humanidad” (Zea, L. 1977, 17).

El hombre alienado se caracteriza justamente por no tener palabra suya, el discurso que enuncia es el del otro, introyectado como si fuera el suyo propio. El acto de liberación, tiene que ver con la posesión de la palabra, la posibilidad de enunciar la propia palabra, implica la afirmación del sujeto que la expresa como sujeto histórico. El discurso que nos propone Zea parte del presupuesto fundamental de la alteridad. No se trata de repetir lo mismo y hacer que el otro se incorpore de ese modo en la mismidad enunciada. El discurso opresor es por el contrario esencialmente repetitivo pues busca asegurar la continuación indefinida de la relación de dominio. Frente a esta función de mismificación que tiende a hacer de la historia un proceso sin alteraciones, que lleva al desconocimiento de la novedad, de lo emergente, no cabe otra cosa que hablar con otra palabra, la de lo nuevo, la de lo que se niega a ser la repetición de aquella mismidad opresora (Roig, A. 1981, 267).

Si resaltamos estas conceptualizaciones, no es ni para buscar un origen en la problemática del discurso opresor, ni para hacer una crítica o enaltecimiento de las propuestas Leopoldo Zea, sino más bien, para mostrar que, allá por año 77’, ambos tenían una agenda conceptual con preocupaciones teóricas vinculadas a la crítica de las características del discurso opresor, esto es, la repetición, la mismificación, la incorporación, la continuidad.

Enfatiza el pensador mendocino en el texto “Importancia de la Historia de las ideas para América Latina” (1976) que la historiografía del pensamiento latinoamericano de los años 70, como así también la historiografía tradicional de la historia de las ideas de los 50 y 60 tienen como base las pautas, las normas y las reglas establecidas tradicionalmente en la historia de la filosofía europea. En estas, se trata –metodológicamente– de describir corrientes y sistemas mostrando, su conexión y dependencia respecto del pensamiento de los países rectores del continente europeo, con lo cual no se hacía más que generar una desvalorización de lo propio. La periodización de nuestra historia latinoamericana, de nuestra historia de la filosofía y de nuestra historia de las ideas, quedaban asimismo sujetas a los modelos creados en Europa, para luego ser aplicados por los historiadores extranjeros. Así también, las influencias eran entendidas en una sola dirección, esto es,

como un proceso externo, con un origen en el exterior (sujeto emisor), las cuales influenciaban a los pensadores en América Latina (sujeto receptor). Este posicionamiento implícito –y a veces explícito– impedía una valorización dialéctica de los desarrollos autóctonos (Roig, A. 1981, 30).

Para hacer una crítica a la historia de las ideas es necesario de antemano, desmontar las operatorias de nihilización, deshistorización, ocultamiento y encubrimiento de la historia y del discurso del hombre latinoamericano ejercidas por los filósofos justificadores de la colonización. Estas operatorias estaban y siguen estando en algunos casos, a la base de la historia de la filosofía eurocéntrica. En definitiva, se hizo imprescindible entre los filósofos latinoamericanos de la liberación el paso de la historia de las ideas tradicional hacia una decodificación crítica de la filosofía de la historia implícita en ésta, tanto en sus supuestos teóricos como en los procedimientos metodológicos (categorías, símbolos, periodizaciones, metáforas, narrativas). Una vez hecha esta revisión crítica por parte de Roig, pudo mostrar que la historia de las ideas coincide en lo fundamental, con la “filosofía de la liberación”.

Las investigaciones sobre las influencias intelectuales a las que ha estado sometido el pensamiento latinoamericano han mostrado el grado de dependencia y han llevado al despertar de una exigencia de recepción crítica y a la vez creadora, cómo también a señalar los modos como tal actitud receptiva se puso de manifiesto en el pasado. Por otro lado, la realidad social concreta como punto de partida del juicio de valor con el que se intenta historiar las ideas, es el mismo punto desde el cual se pretende organizar la filosofía de la liberación. (Roig, A. 1981, 32)

No se trata de una cuestión teórica de criterios historiográficos, sino más bien, de cambiar los criterios y posicionamientos de las discusiones acerca de la realidad discursiva de nuestra historia. Lo cual supone, sujetividades que discuten, una praxis metodológica transformadora e impulsora de la emergencia social que parta de los presupuestos propios de la categoría del *a priori* antropológico.

Arturo Roig subraya que la tarea primordial de la filosofía latinoamericana es la elaboración de “nuevas” categorías integradoras, a partir de un rescate del sentido de la historicidad del hombre. Verbigracia:

La historia, el acontecer, ha dicho Carlos Astrada, tiene que tomar su sentido del hombre existente, cuya estructura ontológica fundamental es ya historicidad. El sentido no ha de ser extraído de la historia como si el hombre fuera un sujeto ahistórico que depende de ella, como función categorial integradora extraña a él, como realidad hipostática. (Roig, A. 1981, 18)

Siguiendo este posicionamiento, la historia, es historia de la realización del hombre de acuerdo con un repertorio epocal de fines y objetivos. Reconocer los propios fines supone un hacerse, un acaecerse como acto de libertad. En sintonía con su colega de la Facultad de Filosofía y Letras, y estudioso de Hegel, Oward Ferrari, entiende Roig que la finalidad “significa una perenne tarea del hombre, está implicando un *Geschehen*, un gestarse, un hacerse, por lo que el pensamiento de la voluntad humana nos conduce directamente a la *Geschichtlichkeit*” (historicidad). Por ende, podemos, precisar que la historicidad es una vocación ontológica del hombre, que se ha de cumplir y se cumple acabadamente cuando se denuncian los modos alienantes del hacerse o del gestarse, que por lo general pretenden hacer de la historia una tautología, una repetición de lo mismo. Resumidamente, cuando la

historia y el gestarse o el hacerse, se organizan teóricamente sobre una “dialéctica” –la mayoría de las veces es una antidialéctica– justificadora, entonces se cierra las puertas a la irrupción de lo otro y se lo desconoce. Aun en este desconocimiento, la historicidad supone, como nota constitutiva del ser del hombre, una alteridad que por su sola presencia rompe las sucesivas totalidades dialécticas en las cuales se intentaba frenar el proceso histórico de liberación del hombre (Roig, A. 1981, 18).

El mensaje

Retomamos la pregunta inicial: ¿Para qué “dejar” un mensaje? Diremos inicialmente –suponiendo la subjetividad– que un sujeto lo hace, porque quiere dejar un mensaje a los sujetos venideros o simplemente porque no está de acuerdo con el discurso o el mensaje dejado por otros pensadores. Si simplificamos, escuetamente, podemos decir: “porque quiere dar un mensaje”. Esta capacidad de “dejar un mensaje” corre un riesgo muchas veces inadvertido, el de caer en un monólogo. Monólogo que suele ser altamente estimulante para el filósofo mismo, pero que por la propia modalidad puede quedar atrapado en sus propios límites, sin cuestionarlos, sin analizar los supuestos fundantes. Lo que queremos decir es que, en el proceso de autoafirmación del sujeto filosofante mediante el discurso, este puede generar una sobreafirmación, o sea, una afirmación excesiva que tienda –intencional o inconsciente– a eclipsar al otro, o debilitarlo. En tanto un sujeto se torna dominador, se le hace recurrente ocultar o encubrir los puntos débiles de su argumentación, como así también, exagerar aspectos loables de su propio discursar.

Por consiguiente, se hace imprescindible para el pensador de las ideas latinoamericanas no solo una teoría crítica de las ideologías, una teoría crítica del discurso, en general, y del discurso narrativo (Roig, A. 1984) en particular, sino, además, una teoría crítica del mensaje y de la comunicación, entendida esta última como una de las funciones básicas de todo lenguaje: la “función misiva”. Esta función ayuda a dimensionar, diseccionar, dinamizar, complejizar, las intermediaciones del diálogo, que muchas veces es puesto, dado o entendido como generador de significaciones inmediatas, direccionales, inmanipulable, inmutables. Contrariamente, el dialogo entendido como discurso, como discusión, esto es, como un sistema de discursos, responde a las exigencias y las demandas de los sujetos insertos en los hechos sociales y, por tanto, conflictuales, se da en un complejo mundo discursivo. En este se utilizan un variopinto arsenal de técnicas de ocultamiento y manifestación, de elusión y de alusión de los sujetos, dentro de cual se encuentran tanto lo investigado como el investigador (Roig, A. a1984, 5).

Habiendo realizado un bosquejo de la problemática del mensaje como metodología de la comunicación, cuestionamos: ¿En qué consiste las críticas que le hace Arturo Roig al esquema interlocutorio de Roman Jakobson? ¿Cuáles son las operatorias para disminuir ontológicamente la historicidad del hombre latinoamericano utilizadas en los análisis metodológicos? ¿Cómo funcionan los ejercicios de “ilusión”, “elusión” y “alusión”? ¿Cómo construir una filosofía de la historia que tenga un mensaje liberador? ¿Cómo configurar una dialéctica que dé un mensaje liberador?

El recorrido que elegimos para desagregar la función misiva, si bien, encuentra sus primeras motivaciones en los textos “Los métodos pedagógicos y su inserción en la vida” (1971), “Importancia de la Historia de las ideas para América Latina” (1976), “Función actual de la filosofía en América Latina” (1976) y “Leopoldo Zea: Una pasión en busca de la síntesis” (1977); la problemática de la historización/deshistorización comienza, con peso

propio, en el ensayo “La filosofía de la historia desde el punto de vista filosófico-político” (1978)². En este texto el pensador latinoamericano realiza un análisis crítico de la función misiva y sus subfunciones de “deshistorización” y de “apoyo”, desfonda la noción de sujeto del esquema comunicativo que adopta Roman Jakobson, analiza la temporalidad cíclica – propia del discurso opresor– en el mensaje de la historia de la filosofía de la europea colonialista (Descartes, Rousseau, Comte) entre otras operaciones. Vemos en la segunda parte de *Narrativa y cotidianidad* titulada “La estructura del cuento fantástico proppiano” (1978) que la narrativa puede ser tratada como un mensaje. Una vez desandados los elementos del discurso opresor, y su vinculación con las subfunciones de deshistorización y apoyo. Roig expone diferentes modos de inversión del discurso opresor y de las opresiones que han sido propuestos por distintos pensadores en nuestro continente. En el texto “La “inversión de la filosofía de la historia” en el pensamiento latinoamericano” (1986) considera que el tratamiento del concepto de “historia peregrina” que hace León Pinelo se convierte en uno de los primeros intentos de inversión de los códigos vigentes opresivos de nuestra historia. Luego, decidimos recorrer el capítulo IV de *Bolivarismo y filosofía latinoamericana* (1984) titulado “Bolívar y la filosofía de la historia”, en el cual destacamos el mensaje liberador de la implícita filosofía de la historia esgrimida por Simón Bolívar, no solo a través de la lucha sino además del proyecto de integración.

Teoría de la comunicación: Las funciones del lenguaje

En el escrito “La filosofía de la historia desde el punto de vista filosófico-político” (Roig, A. 2009, 183-199) Arturo Roig se vale tanto del esquema general de la comunicación, como así también del cuadro de las funciones señaladas por Roman Jakobson en su texto “Lingüística y poética”³ (1960) compilado en *Ensayos de lingüística general* (1975) para repensar los elementos de la comunicación que pueden revertir el mensaje de la filosofía de la historia colonialista.

Para Jakobson, el esquema de la comunicación o interlocución supone: un destinador (sujeto emisor), un mensaje, destinatario (sujeto receptor), contexto (referente), contacto⁴ y un código que posibilita la comunicación entre ambos sujetos (Roig, A. 2009, 190).

² Este artículo tal vez sea el texto más editado de los escritos de Arturo Roig. Dicho trabajo es fruto de una serie de cursos iniciados en México (1976-1977) sobre textos cartesianos, que luego fue continuado en Quito, en donde se trabajó los textos de Rousseau y de Comte -autores que para Roig constituyen claros exponentes del discurso de la modernidad europea-. Este trabajo fue discutido inicialmente en el III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía organizado por la Pontificia Universidad Católica en 1978. Posteriormente, apareció compilado en el capítulo 8 del libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) bajo título “La construcción de la filosofía de la historia de la Modernidad Europea” (Roig, A. 2009, 190), (Roig, A. 1987, 34).

³ La contribución de Jakobson a los modelos de la comunicación se concreta en su conocido artículo “Lingüística y Poética” publicado inicialmente en 1960. Cf. Jakobson, Roman. 1960. “XIV. Lingüística y poética”, pp. 347-395. En: Jakobson, Roman. 1975. *Ensayos de lingüística general*. Barcelona, Seix Barral. pp. 407. Arturo Roig por su parte, cita la versión francesa: Jakobson, Roman. 1963. *Essais de Linguistique Générale*. París.

⁴ Parece a Roig faltarle este elemento. El último elemento es el “contacto”, que para Jakobson es un canal físico y una conexión psicológica entre el destinador y el destinatario, que permite tanto al uno como al otro, establecer y mantener una comunicación.

Esquema Básico de la comunicación propuesto por Jakobson		
	Contexto (referente)	
Destinador (Emisor)	Mensaje →	Destinatario (Receptor)
	Contacto Código	

Afirma el lingüista ruso que “aunque distingamos seis aspectos básicos del lenguaje, nos sería sin embargo difícil hallar mensajes verbales que satisficieran una única función. La diversidad no está en un monopolio por parte de alguna de estas varias funciones, sino en un orden jerárquico de funciones diferente. La estructura verbal de un mensaje depende, primariamente, de la función predominante” (Jakobson, R. 1975, 353).

El filósofo mendocino enumera el cuadro de funciones sobre el que se organiza el acto interlocutivo, acentuando –y esta es la lectura propiamente roigiana– que dichas funciones son llevadas a cabo “principalmente” por el sujeto emisor (Roig, A. 2009, 190).

Orientada a	Función	Definición
El emisor	“emotiva”	Se expresa por la carga emocional que el <i>emisor</i> del mensaje pone en la expresión del mismo.
El receptor	“conativa” o “vocativa”	Mediante esta el sujeto impulsa al <i>sujeto receptor</i> a la recepción del mensaje;
El referente	“denotativa” o “cognoscitiva”	Se caracteriza por ser una orientación hacia el “ <i>referente</i> ” una vez establecida la relación de interlocución entre ambos sujetos y que implica el problema de la objetividad del mensaje mismo;
El contacto	“fática”	Se pone de manifiesto en todas aquellas expresiones verbales (<i>phemí</i>) utilizadas para lograr el mantenimiento de la comunicación, ejercida asimismo principalmente por el sujeto emisor, la cual se orienta hacia el <i>contacto</i> .
El código	“metalingüística”	Está orientada a la aclaración del sentido de elementos del <i>código</i> .
El mensaje	“poética”	Consiste en una dirección hacia el <i>mensaje</i> por el mensaje mismo.
“Circularidad” exclusiva	“deshistorización”	Es cuando se excluye de la comunicación a determinados sujetos históricos.
“Circularidad” inclusiva	“apoyo”	Es la que incluye a un sujeto absoluto.

Ahora bien, Roman Jakobson se ha destacado por su labor y contribución a la Lingüística Funcional. Para este, la lengua es un sistema funcional producto de la actividad humana y la finalidad de la lengua consiste en la realización de la intención del sujeto de expresar y comunicar.

El aporte que efectúa Roman Jakobson desde la lingüística y las funciones del lenguaje pone de manifiesto la riqueza comunicativa del lenguaje en sí mismo. Cualquier discurso dice muchas más cosas de las que parece enunciar en primera instancia. Con el lenguaje persuadimos, establecemos lazos sociales, construimos nuestras propias realidades, etc. Este enfoque da cuenta de las coincidencias y convergencias entre las más recientes etapas de la metodología del análisis lingüístico y la forma en que se considera el lenguaje en la Teoría Matemática de la Información a partir del análisis de una serie de conceptos compartidos: Redundancia, Información, Código, Ruido Semántico (González Reyna, S. 1960, 141).

Sin embargo, a pesar de esta mutua colaboración, el estudio de la comunicación desde la lingüística tiene además otros objetivos entre los cuales está el considerar a la lengua como fundamento de la cultura y como instrumento de comunicación. En este punto el pensador argentino interpela al pensador estadounidense.

Las críticas al esquema de la comunicación propuesto por Roman Jakobson

La crítica que hace Arturo Roig a Roman Jakobson –en términos generales– es propiamente epistémica, esto es, que intenta determinar las funciones de lenguaje de forma independientemente de las intenciones y de los proyectos que pueda tener el interlocutor. Esta crítica se entiende si captamos que ambos pensadores están posicionados en supuestos teóricos diferentes. Mientras que, el pensador soviético –naturalizado estadounidense– está orientado a la búsqueda de los condicionamientos de la univocidad –guiado por un formalismo abstracto⁵– y, por ende, posicionado en una tarea reductiva y estrechamente lingüística; el pensador argentino –el cual está preocupado de la cuestión social del lenguaje– entiende que el esquema inicial queda a medio camino, por este motivo, cae en una extrema simplificación de la forma interlocutiva, sobre todo en lo que se respecta a la actividad del receptor.

Además, le crítica tanto la noción de “realidad objetiva” implícita en la “función denotativa” o “cognoscitiva”, como así también la falta de énfasis de la circularidad del acto de la comunicación, lo cual genera un desbalance de fuerzas en la circularidad en el esquema “sujeto emisor” → (flecha) “sujeto receptor”.

La “función denotativa” o “cognoscitiva” pone el acento en el “referente”⁶. Una tendencia no siempre prevista, ha llevado a suponer al referente con características naturales u objetivas. En efecto, no es lo mismo, la relación referencial cuando se trata de objetos entendidos como “naturales”, “abstractos”, tal como los símbolos lógico-matemáticos, que cuando el referente es el hombre o tiene que ver indirectamente, con lo humano. Para el

⁵ La importancia del modelo de Jakobson está, no solo en los aportes a la teoría matemática de la comunicación, sino además en que el mensaje ya no es considerado como una mera transmisión de información. Complejiza los elementos intervinientes y los dinamiza, pero en la mirada Roig puede haber exacerbación de algunas de las funciones, impulsada ya de antemano por el modelo metodológico comunicativo, en el cual se ocultan la conflictividad comunicativa como los modos opresión comunicativos de los sujetos “emisores”.

⁶ Arturo Roig utilizará las expresiones “realidad objetiva” o “realidad referencial”.

filósofo mendocino, no se puede prescindir del “contenido antropológico” del referente y por tanto debe ser reconocido. Si la historia de la filosofía eurocéntrica ha tenido un rol justificador de la opresión, ha sido entre otras cosas, porque ha hecho pasar objetos históricos y contingentes como naturales y necesarios. Por lo tanto, si nos atenemos a los presupuestos de la historicidad, -propios del *a priori* antropológico- debemos estar atentos a los elementos cognoscitivos que integran dicha “realidad objetiva”. Bajo el postulado de “absolutos”, combinado con el ejercicio de “deshistorización”, se ha buscado reiterar, conservar, hacer permanecer elementos contingentes como necesarios, e imprescindibles.

En la segunda crítica, Arturo Roig pone la atención en la circularidad del acto de la comunicación. Si bien no tiene asignada ni un elemento ni una función específica en el esquema de Jakobson, podríamos suponerla en la interacción o en el “envío” simbolizada con una flecha (—>). Con lo cual podríamos conjeturar una función de circularidad que podríamos definir como la predisposición de los sujetos a ser proactivos y receptivos de los mensajes. Esta predisposición, que es a su vez una preselección, tiene sin duda, un posicionamiento discursivo de carácter político.

La tercera crítica se vincula a la cuestión de la dominación y la dependencia. A saber, puede darse que el “sujeto emisor” en “su” comunicación —> con el “sujeto receptor”, -por la fuerza de conservación- tienda a sostenerse redundantemente en el rol de emisor. Para evitar este exceso -que la circularidad sea redundante- se tiene que partir -metodológicamente hablando- de un esquema en el cual no haya un “sujeto emisor” y un “sujeto receptor” absolutos, sino que se dé una relación entre un “sujeto emisor-receptor” y un “sujeto receptor-emisor”⁷ como consecuencia del código *a priori* compartido necesariamente, sin el cual no hay interlocución posible. Esta operación de diversificación rompe con la reiterada unidireccionalidad, que tiende por la fuerza, a fijar y forzar roles: la pasividad del receptor y la actividad del emisor.

Del esquema de Jakobson pareciera desprenderse que la circularidad del mensaje se da como consecuencia de la reiteración misma. Pero inversamente a este procedimiento, para Arturo Roig hay ciertas formas de discurso -verbigracia la filosofía de la historia europea-, más que consecuencia son condición del mensaje y su reiteración. Ya viene prefigurada, preestablecida, ya viene jugada, la fuerza reiterativa en el posicionamiento del sujeto.

La historiografía y con ella la filosofía de la historia, en particular las organizadas por el siglo XIX europeo, son a nuestro juicio una prueba de lo dicho debido a aquel momento no-dialéctico que antecede comúnmente al momento dialéctico discursivo y que responde a los presupuestos axiológicos que constituyen la estructura profunda del mismo. En verdad, el

⁷ Esta operatoria de diversificación de roles del sujeto, ya la había realizado en el escrito “Educación y dependencia” (1973) en el cual analiza las relaciones de dependencia en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Distingue dos modos de entender dicha relación, una simplificada y una diversificada: una filosofía de la mismidad, en la que el padre o el educador, es entendido como una “totalidad” dentro de la cual debe incorporarse el educando; el niño es visto y entendido como un momento de una circularidad o mismidad y su aparición es tan sólo entendida como una repetición de un modelo. Y, una otra de la alteridad, en las relaciones se diversifican en “educador-educando”, “educando-educando”, “educando-educador” y “educador-educador”; en la cual toman novedad sólo si partimos de la afirmación de la alteridad del educando respecto del educador y de la afirmación del papel de sujeto del primero en el proceso de enseñanza-aprendizaje (Roig, A. 1998, 62). Con esta explicación ya podemos empezar entender la significación de la noción “circularidad”.

hecho es común a todas las formas discursivas del saber social dentro de las cuales se encuentra inserto el discurso historiográfico y el filosófico-histórico. (Roig, A. 2009, 191)

Para Roig es una misma fuerza opresiva, la que genera, por un lado, unidireccionalidad de la circularidad del mensaje, un esquema comunicativo estático, la que acorta distancias entre el “sujeto emisor” y el “sujeto receptor” del esquema clásico, la que excluye de la comunicación a determinados sujetos históricos; y la que, por otro lado, incluye a un sujeto absoluto, cuyo mensaje, refuerza aquella circularidad opresiva (Roig, A. 2009, 191).

El aporte: “Función de apoyo” y “función de deshistorización”

Con estas afirmaciones novedosas, en las cuales se dice que la “fuerza” del mensaje, es la fuerza del sujeto emisor, fuerza que tiende a la redundancia, y por ende al establecimiento, mantención, sostenimiento y conservación –vigencia– de mensaje, muestra Roig que la noción de circularidad, tal como estaría supuesta en el análisis de Jakobson, oculta el problema de la historicidad, y al hacerlo, refuerza una circularidad opresiva. Esta misma prepotencia del sujeto emisor, lo lleva en su doble movimiento de “exclusión” y de “inclusión”, a posicionarse como un sujeto absoluto, por un lado, inclusivamente hablando; y por el otro, a deshistorizar a los sujetos eludidos, excluyéndolos.

Introducido el elemento de la circularidad reiterativa en su doble ejercicio, Arturo Roig señala las dos funciones que se desprenden de cada elemento: una “función de apoyo”, que se pone de manifiesto con la presencia del pretendido “sujeto absoluto” y la garantía que ofrece su mensaje, sobre el cual se justifica el mensaje vigente, por encima de los sujetos subalternos y empíricos; y una “función de deshistorización”, que se lleva a cabo en relación con los sujetos históricos eludidos-aludidos. ¿Cómo operan la “función de deshistorización” y la “función de apoyo” en el discurso?

Un primer despliegue de las funciones precedentes, fue realizado por el pensador mendocino a partir del tratamiento de la narrativa como mensaje. En la segunda parte de *Narrativa y cotidianidad* titulada “La estructura del cuento fantástico proppiano” (1978) hay un entrecruzamiento entre la función narrativa y la función misiva. Mejor dicho, entre las características del narrar opresivo y las subfunciones de la función misiva.

Las características del tipo de narración opresiva son la identificación entre “formulación” y “reformulación” de la demanda social; la concepción del “tiempo lineal” como extraño a la temporalidad propia de la vida cotidiana, que es entendida como organizada fundamentalmente sobre formas cíclicas de tiempo; la identificación entre el restaurador del orden alterado con el principio del orden; la absolutización de los contrarios “bien-mal”; la universalidad del sujeto de valoración de la cotidianidad, en cuanto “cotidianidad positiva”, y por último, la afirmación dentro del discurso de una sola forma de vida cotidiana. En este frondoso entrecruzamiento podemos ver cómo juegan las funciones del mensaje que hemos denominado “deshistorización” y de “apoyo”, en relación de cada una de estas características (Roig, A. 1984a, 32-35).

La filosofía de la historia y su mensaje

Retomemos el problema de la filosofía de la historia. Teniendo en cuenta que el mensaje puede tomar dimensiones y registros tan diferentes en el discurso, que van desde una simple exclamación, un enunciado, unos extensos párrafos, un libro entero, hasta una extensa tradición escritural. Arturo Roig se orienta a la pregunta ¿cuál es mensaje que tenemos de la historia de América Latina?, y más específicamente, ¿cuál es el mensaje y rol que ha jugado la historia de la filosofía canónica con respecto a la historia del hombre y de la realidad dependiente latinoamericana?, ¿puede pensarse la historia de la filosofía europea como un mensaje?, ¿por qué es necesario introducir una teoría del mensaje para dimensionar y entender la historia de la filosofía latinoamericana?

Ya hemos dicho que para hacer una crítica a la historia de las ideas como se ha venido haciendo hasta los años 60, es imprescindible considerar cómo funcionan las operatorias de nihilización, deshistorización, ocultamiento, olvido y encubrimiento de la historia del hombre latinoamericano ejercidas por los filósofos eurocéntricos. Se hizo imprescindible para Roig el paso desde una historia de las ideas del tipo tradicional hacia una revisión crítica de la filosofía de la historia subyacente en ésta. Para ello, emprende la tarea de pensar, no solo una historia de la filosofía latinoamericana sino, además, una filosofía de historia. La filosofía de la historia, en tanto disciplina tiene una diversidad de preguntas según los sujetos, según las épocas, y los lugares de enunciación. Esto lo llevó a una revisión crítica de los supuestos con que se piensa la historia “universal”, la historia de las ideas y sus corrientes, la historia local, las categorías historiográficas, la dialéctica de la historia, entre otros conceptos.

Si nos remitimos a sus comienzos, la filosofía de la historia, así bautizada por Voltaire en su célebre *Essais* de 1756 (Voltaire, F. 1827), desplazó la historiografía tradicional – anticipándose a lo que se conoce como Historia de las mentalidades– hacia lo que denominó *esprit des nations*. A pesar de los aspectos rescatables, este interesante esfuerzo innovador quedó enmarcado dentro de la crítica general a la razón ilustrada, de la cual, de modo sistemático, se subrayan sus tendencias hacia una universalización desconocedora precisamente de lo particular (Roig, A. 2001, 115).

Entiende Arturo Roig que no hay nada más ideológico –en el sentido negativo del término– que la filosofía de la historia con sus inicios en Europa. Esta, nació como el saber justificatorio por excelencia y fue uno de los desarrollos del discurso opresor que con mayor fuerza incidió en la organización de nuestra dialéctica de dominados. La propuesta de un discurso liberador debía comenzar en la reformulación de una filosofía de la historia pensada desde este nuevo sujeto histórico, eludido en la filosofía imperialista y eurocéntrica. Desde el pueblo oprimido latinoamericano, desde este sujeto histórico, es posible que una nueva forma de pensar filosóficamente la historia de América que no fuera a su vez la repetición del discurso justificatorio anterior (Roig, A. 1981, 270).

La filosofía de la historia europea imperialista

Para Arturo Roig la filosofía de la historia, producidas en el siglo XIX en Europa, son discursos políticos, abiertamente intencionados, en los cuales estaban señalados los caminos que se debía recorrer, como asimismo los escollos que se debían evitar para que las potencias europeas pudieran cumplir con un destino al cual se sentían vocadas dentro

del vasto proceso y proyecto de dominación del globo, iniciado en el “Renacimiento” (Roig, A. 2009, 183).

Si bien la mayoría de las filosofías de la historia acabaron constituyéndose en uno de los tantos modos de justificación del orden colonial, no todos los pensadores que se abocaron a la filosofía de la historia propusieron discurso justificador de la dependencia de las colonias. Se puede distinguir para Arturo Roig en grandes rasgos dos tipos de filosofías de la historia producidas en Europa en el siglo XIX.

Por un lado, el periodo que va desde el año 1782 –en la que Gibbon publica en Londres su *Decadencia y caída del Imperio romano*– hasta el año 1918 –en que publica Oswald Spengler *Decadencia de Occidente*– la filosofía imperialista de la historia se nos presenta como un discurso político apoyado en una “objetividad” cuya garantía estaba determinada por un horizonte de comprensión no criticado en sus propios supuestos culturales. En este periodo, el exponente más sagaz fue Hegel. Sus valoraciones y argumentos ideológicos son visibles en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (Hegel, G. 2001). Estas filosofías de la historia estarían comprendidas dentro de las características de un mensaje opresor.

Por otro lado, contrariamente, varios pensadores europeos pueden entrar en las líneas de lo que considera Arturo Roig con un mensaje liberador. Entre ellos, Nicolas de Condorcet (Roig, A. 2009, 184) en Francia con la tesis del “progreso indefinido”, Johann Gottfried Herder (Roig, A. 2009, 185) en la antigua república de Weimar con las conceptualizaciones de los pueblos y su “peculiaridad histórica”, Karl Christian Friedrich Krause y Julián Sanz del Río (Roig, A. 2001, 121) en España con el libro *Ideal de la humanidad para la vida*. Aunque la doctrina herderiana de la “peculiaridad histórica” de cada pueblo y de cada época, no parecía compatible con la afirmación de un “proceso indefinido”, ambas tesis son sin embargo valiosas para pensar una historia universal abierta. La primera, en cuanto que a partir de ella se podía defender la peculiaridad de las nuevas naciones surgidas en el continente americano; la segunda, porque aseguraba aquella justificación teórica del ingreso en la historia mundial dentro de los marcos de un cosmopolitismo renovado (Roig, A. 2009, 184). Todo ello, aun con conceptos contradictorios, con sus limitaciones, y con distintos grados de apertura, generaron una filosofía de la historia abierta a la novedad histórica, a la emergencia.

Tres tácticas a desocultar: totalización, nihilización y olvido

Entonces, retomamos las preguntas: ¿Cuáles son los mecanismos que se intentaban ocultar bajo el signo de la objetividad las filosofías imperiales, especialmente la hegeliana? ¿Cuál es la naturaleza del saber dialéctico? ¿Cuáles son las tácticas que se utilizaron para la construcción de un discurso de la filosofía de la historia colonialista con un mensaje opresor?

Para el pensador latinoamericano, no hay una objetividad sino una ilusión de objetividad en la medida en que se ha olvidado que el historiador hace historia tan sólo de lo historiable, esto es, lo que él considera que hay que conservar. De lo cual se desprende que hay una selección previa de los datos y conceptos que serán incorporados como los momentos del proceso dialéctico. Este olvido es fácil de notar al hacer una comparación de las diversas formulaciones de la filosofía de la historia (Roig, A. 2009, 186).

Una de las tantas formas de hacer patente la ocultada selección predialéctica es mediante el análisis y reconocimiento de: las expresiones proyectivas del discurso, la provisoriedad de la dialéctica discursiva, las posibilidades o alternativas dadas en la vida cotidiana, el saber normativo de la praxis, la importancia de la función de la negatividad, entre otros elementos, que juegan principalmente en el nivel de la dialéctica real, pero que tienen su parangón en la dialéctica discursiva.

Destacamos tres tácticas propias del ejercicio opresivo de la dialéctica afirmativa: la primera, es la generación de un círculo vicioso, en el cual la integración de los datos en una totalidad (historia universal, historia humana, espíritu absoluto) cual sea, no nos asegura, en efecto, su objetividad, puesto que la totalidad ha sido puesta por el mismo sujeto que realiza acto mismo de selección. Este acto de suponer o poner la totalidad es acto propio de la conducta dialéctica viciosa. La segunda, es un acto de nihilización o, en el mejor de los casos, de disminución de su valor histórico de los datos rechazados. Aquellos que mediante la selección son declarados no dialectizables, esto es, todo lo que tenga que ver con la mención y discursividad de los sectores emergentes, esto es, la negatividad. Por último, para borrar toda evidencia, se realiza un olvido o encubrimiento de la operativa misma de la selección, para ello se habla de objetividad de los datos o le es atribuida al peso histórico propio de los datos seleccionados. Quedan planteados así el problema de la totalidad, la negación y el olvido de la selección predialéctica.

Cuando se habla de la totalidad, se utilizan expresiones de presente, al estilo de “el mundo” o “el universo”. En este caso se refiere al pasado, y por ende a una totalidad discursiva, más específicamente a la noción de “historia universal” o “historia mundial”. Dicho concepto nacido con la filosofía romántica alemana de comienzos del siglo XIX, no es, sin embargo, “universal” en el sentido de una integración completa de los datos de la historia.

Podríamos decir que el historiador empeñado en hacer “historia mundial” pone en juego dos modos de tratar los “datos”: por una parte, en función de aquel sentido, los concibe en un proceso regido por una ley interna que se expresa en la dialéctica. El “sentido” estará confirmado además por la “conducta dialéctica” de los “datos” que nos permite integrarlos en una totalidad, pero, por otra parte, a más de ser mostrados en su dialecticidad, han sido sometidos a una previa “selección”. (Roig, A. 2009, 188)

No hay dialéctica discursiva sin selección. ¿Qué datos seleccionar? George Hegel argumenta que la historia en tanto historiografía, ya sea escrita, pensada o vivida, solamente conserva aquellos datos que “merecen” ser conservados. Con los cual la comprensión dialéctica lleva hacia una totalización, que no se trata de una totalización de todos los datos presuntamente históricos, sino tan sólo de los “conservables”. Justamente el populacho no estaría entre los datos dialectizables. Pero Hegel va mucho más allá del desprecio de lo popular, puesto que considera no conservable a gran parte de la humanidad, no europea. En su clásico libro *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (1830) empieza con un capítulo dedicado a la geografía (Hegel, G. 1980, 163-169), y justamente en este, declara todo lo no-absolutamente seleccionables, y por lo tanto no dialectizables, con el agravante que dentro de lo que se declara como no-histórico se coloca una porción inmensa de la humanidad misma: África, América y las islas del Pacífico (Roig, A. 2009, 188).

Retomemos la argumentación: “Si el momento selectivo es necesario, se plantea pues el problema de las condiciones mismas de toda tarea selectiva”. El filósofo mendocino decide avanzar sobre la condición de posibilidad de la preselección.

Por de pronto no parece fundamental tener presente que la selección se da en relación con una dialéctica discursiva y que el proceso histórico se encarga, con el desarrollo de sus contradicciones, de mostrar las formas de ocultamiento que hacen que la selección se lleve a cabo mediante un acto predialéctico de nihilización, como también que la dialéctica sobre la cual se organiza el discurso es una forma que expresa de algún modo la realidad objetiva, si bien parcializada y sometida a un ocultamiento. (Roig. A. 2009, 189)

En esta argumentación se establece la distinción entre, por un lado, la dialéctica discursiva, con su contradicción conceptual y, por otro lado, el proceso histórico, que muestra cómo el acto de preselección práctico –por ende, predialéctico– suele ser una herramienta que se encarga de seleccionar, totalizar, nihilizar y ocultar la selección.

El proceso histórico, en tanto conflicto que es traccionado mediante la práctica de la denuncia social de los sujetos plurales emergentes, son los que rompen los universales discursivos opresores (Historia Mundial, el Mundo –Europeo–, Estado-Nación, Occidente). Estos sujetos emergentes, en cuanto entidad, voces y discursos, son los *data* constantemente eliminados mediante esa selección predialéctica ejecutada por el historiador o filósofo burgués.

Analógicamente lo rechazado, ocultado o ignorado por las filosofías de la historia en tanto discurso, está nihilizado –en nuestro presente– en la realidad social misma: ellos son los grupos sociales sometidos a procesos de dominación y de explotación. Por lo cual, propone una fórmula:

por donde una de las vías más seguras para aproximarse a una selección que no traicione el espíritu integrado de toda dialéctica y que supere tanto el ocultamiento como lo que es ocultado, es la de interpretar los procesos a partir de las formas históricas de la dominación. Como ha dicho Leopoldo Zea, “nuestra filosofía de la historia ha de partir también de la esclavitud y de la servidumbre” (Roig. A. 2009, 189).

Entiende Arturo Roig que se corren ciertos riesgos en la enunciación de esos sujetos que son nihilizados, como así también, al nombrar al sujeto opresor que nihiliza. Primero, existe el peligro de su simplificación y de quedarse por tanto en un nivel abstracto, con lo cual hay que tener en cuenta no solo, la dependencia colonial, sino además la dependencia de clase. Se puede distinguir, al sujeto subalterno colonial, como así también al sujeto subalterno indígena comprendido en aquellas categorías, así mismo dentro de sujeto indígena, la sujeta indígena es reducida y subalternizada, con lo cual el sujeto subalterno colonial presenta distintos niveles subalternidad. Análogamente, en la explotación colonial no se beneficiaron del mismo modo los diferentes países colonialistas, ni las diversas clases sociales europeas. Por ejemplo, el proletariado industrial inglés o francés, no tuvieron ni la misma iniciativa histórica, ni la misma responsabilidad, ni los mismos beneficios que la burguesía industrial y comercial británica o francesa en relación con el proceso de colonización. Segundo, lo nihilizado –los grupos o clases sociales marginados y oprimidos– fuera y dentro de la Europa del siglo XIX, es el lugar, donde se gesta lo *alterus*, en cuya

órbita –en la medida de lo posible– se gesta el discurso liberador. Veamos esto desde el sujeto latinoamericano con detenimiento.

El mensaje del discurso liberador latinoamericano

Ya hemos indicado que la filosofía de la historia colonialista y las estrategias desarrolladas en la modernidad europea por filósofos como Hegel tienen un mensaje opresivo. Sabemos del fenómeno de imitación en el que se agazaparon muchos de los intelectuales –en su mayoría académicos– de nuestro continente en el proceso de normalización filosófica. En estos, los efectos de la aceptación acrítica de estas filosofías los hizo caer en la aceptación del “mundo del sentido”. No vamos a extendernos en la exposición de estas filosofías, de los cuales sobran ejemplos, sino contrariamente, nos centraremos en las filosofías de la historia gestadas entre nuestros pensadores que contienen un mensaje propio y liberador. Cabe preguntarnos desde nosotros los latinoamericanos, cómo hicieron nuestros predecesores para generar una reversión de la opresión.

Situados en la época de Hegel –para evitar anacronismos– una vez extinto el imperio napoleónico, una vez accionada las independencias de la mayoría de las colonias españolas mediante las llamadas dos revoluciones (Roig, A. 1984, 34) se dio paso al proceso postrevolucionario. Este periodo –también llamado “interregno”– se caracterizó por la escasa estabilidad social a propósito de la cual los gobiernos criollos intentaron un control de la llamada “tercera entidad” (Roig, A. 1984, 35).

En el proceso histórico de las guerras de las revoluciones de independencia, tuvieron una fuerza equivalente tanto en la resistencia de las masas campesinas que mostraron una conducta irruptora respecto del discurso opresor de las clases propietarias, como así mismo en la conducta de Bolívar respecto del discurso opresor colonialista europeo y norteamericano. Ambos pudieron exponer no solo las formas de ocultamiento que utilizaba el poder colonial, sino también pudieron dar un mensaje liberador, tanto al sector criollo de gobernantes, como así también a las masas de campesinos y esclavos que fueron liberados. El pensador mendocino, considera que el punto de coincidencia más relevante entre estos dos procesos revolucionarios de independencia, fue la inversión del discurso de la filosofía de la historia (Roig, A. 1984, 38).

En este sentido, en las diversas formas de inversión del discurso de la filosofía de la historia europeo podemos resaltar ciertas características constantes: una apertura hacia lo utópico, especialmente la utopía magna bolivariana, y con ello una tendencia a hablar de “lo que es y de lo que será”; una búsqueda de los diversos recomienzos de nuestro pensar filosófico y del pensamiento nacional; un resurgimiento de la categoría de “olvido”, entendido como denuncia del “olvido”; entre otras.

En definitiva, la auténtica forma en la que el sujeto oprimido invierte el discurso colonialista, es la integración. Esta se logra cuando los diversos sectores oprimidos hacen causa común con los oprimidos y militan en el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores –como decía José Martí–. Con esto, queda claro que la “inversión de la filosofía de la historia” no es fruto de un mero esfuerzo teórico de los intelectuales, sino que la tarea de estos o refuerza y consolida a los sectores triunfadores, o denuncian la opresión y proyectan –utopizan– mejores augurios para los sectores marginados, derrotados, excluidos.

Restablecer esas “inversiones” es reconstruir en la línea de pensamiento que no necesitó de academias para nacer. Este surco de pensamiento, la filosofía de nuestra América, no hubiese emergido con tanta fuerza si no se hubiera negado en algunos casos de modo tan radical (Roig, A. 1986, 171).

En el momento de la lucha por la independencia, tanto la academia como lo metadiscursivo —exceptuando la correspondencia, los tratados, los acuerdos— en cuanto discusión histórica no jugaron casi ningún rol definitorio en la independencia del continente americano. Recién pasado el interregno, y dictada la constitución de la República Argentina —en nuestro caso— se empezó a escribir nuestra historia. Ahí es cuando lo metadiscursivo empieza a jugar un rol de justificación y exaltación de ciertos sectores, y nihilización de otros, mediante el relato objetivo de la historia. Ahí es cuando lo discursivo juega un rol preponderante y explícito en la dialéctica de lo real. Mientras tanto, de forma muy reducida, se fueron dando en lo discursivo, formas de resistencia, y de inversión del discurso de la filosofía de la historia colonialista. Arturo Roig destaca dos casos de inversión. Un caso es el de Antonio de León Pinelo (1596-1660) en su libro *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, otro es la praxis llevada a cabo por Simón Bolívar.

El Paraíso en el Nuevo Mundo (1650) y la praxis llevada a cabo por Simón Bolívar

En el texto “La “inversión de la filosofía de la historia” en el pensamiento latinoamericano” (1986) Arturo Roig considera que el concepto de “historia peregrina” se convierte en el intento de inversión de los códigos vigentes, los que hasta ese momento no tenían nada de “peregrinos”. La noción “historia peregrina” parte de la noción de “marcha”. La “marcha” de la historia (la marcha de la luz, de la revelación, del cristianismo, y, más tarde, la marcha de la cultura, de la civilización y con todo ello de la filosofía, etc.) va siempre desde el Oriente hacia el Occidente.

Más, el mito de la marcha habría tomado otro sentido. Hegel entendía que esa marcha se había detenido en Europa, idea que habría de alcanzar su máxima expresión en el siglo XVIII y a comienzos del XIX. Asumen la idea hablando de un “Occidente absoluto”, o como lo dice para darle mayor ropaje ontológico, un “Occidente kat'exojéne”.

Inversamente, León Pinelo insistirá, con fuerza, en la relatividad de los términos y nos dirá, de modo claro y terminante que “cuando digo Oriente y Occidente hablo de la parte en que me nace y en que me pone el Sol, y todo ello porque y en esto radica lo decisivo el Oriente y el Occidente no son puntos fijos (...) En cualquier lugar del orbe hay Oriente y Occidente y por tanto el Nuevo Mundo, al que llaman Indias Occidentales es tanto occidental como oriental”. De esta manera el mito ha quedado relativizado y podrá ser puesto al servicio de una nueva humanidad. América es peregrina porque es singular, extraordinaria, rara, misteriosa, admirable, sutil, novísima.

Esa relativización le habrá de permitir a León Pinelo incorporar al Continente Americano dentro de la Historia Mundial, valorarlo frente a los otros continentes al asignarle el cumplimiento de un momento ontológico dentro de aquella Historia y, por último, justificar la integración de América a la Corona Imperial española, pero en un pie de igualdad con las otras regiones que la integraban. La forma de cambiar el parecer de los que miraban las colonias con tanto desprecio aun viviendo en ellas fue la de elaborar un discurso en el que se invirtiera la estructura axiológica vigente.

Otra de las inversiones de Hegel tiene que ver con el mensaje liberador desde una praxis libertadora, ejercida por nuestro “próceres” independistas, aun con los riesgos que esto implica. En el capítulo “Bolívar y la filosofía de la historia” del libro *Bolivarismo y filosofía latinoamericana* (1984), Arturo Roig, destaca que el político y militar Simón Bolívar, como resultado de la propia praxis libertadora y sin pretender hacerlo teóricamente, sentó con ello las bases para un nuevo discurso. Este acontecimiento es más importante y da un mensaje liberador para la historia humana –sobre todo latinoamericana– contrario a los relatos de los grandes tratados de filosofía de la historia con los que se intentó justificar la ocupación y el despojo por parte de los grandes imperios, aunque no fue visto en su momento.

El pensamiento de Simón Bolívar –a diferencia de la hegeliana– contiene una filosofía de la historia implícita, que viene a ser la inversión de la que elaborara Hegel. En el pensamiento del Libertador no hay que ocuparse “de lo que ha sido y de lo que es”, sino “de lo que es y de lo que será”, enunciado en el plano concreto de la contingencia de lo histórico. (Roig, A. 1984, 63)

Dos características metodológicas exaltadas por el filósofo mendocino son, por un lado, la necesidad trabajar en el ámbito de lo contingente (Roig, A. 2009, 109) y por el otro, el de la normatividad que se desprende de la praxis social, cotidiana o filosófica. Más allá de que algunos filósofos hayan intentado sacarse de encima el problema de la normatividad de lo teórico, en la filosofía. El mito de la naturaleza “pura” de lo teórico y, junto con él, el desconocimiento de la interacción de teoría y praxis, se relacionan con el temor de reconocer lo normativo como elemento propio de la teoría. En este sentido, la historia no es simplemente un “acaecer”, sino que es un “quehacer”, una tarea; y, además, un proyecto ejercido por un sujeto de la historia.

Palabras finales

Vimos que una de las batallas que asume el filósofo mendocino es la lucha contra la noción de objetividad, la cual se presenta –en muchos casos– como la positividad de la superación dialéctica, esto es, como la superación de la discusión. Lo que supone a su vez, que una de las partes, “desaparece”, no merece, no tiene valor, desistió o fue desplazada. A esa parte, ¿se le dio un reconocimiento o se les impusieron las normas? En este sentido, la objetividad es metáfora de la fijación de los sujetos en la centralidad de una totalidad cerrada, reiterativa. Centramiento que se puede lograr mediante la discusión, o formas más acaloradas, como el discurso opresivo o el envío de mensajes. Justamente el “envío” de mensaje por la fuerza y con violencia constituye uno –entre tantos– de los modos de opresión.

Si en el diálogo no se explicita las formas y los elementos intervinientes, esto es, el método dialógico, y la teoría de la comunicación subyacente, se corre el riesgo de borrar la contradicción en la discusión, por lo tanto, de caer en la noción de “trasmisión” de ideas, y olvidar así el problema de la “recepción”. A su vez, esta acción, supone sujetos acrílicos, y es, una forma ideológica que oculta, entre las cuestiones más básicas, el posicionamiento de los sujetos intervinientes. Si bien se puede partir de posiciones ideales de comunicación, el posicionamiento del pensador mendocino parte de la categoría *a priori* antropológico. Esta, supone tanto la capacidad de adquirir experiencia en la historia gestada por los sujetos

concretos, plurales, que se hallan en una cotidianidad defectiva, en una realidad necesitante, que padecen injusticias sociales, que luchan contra diversas y siempre cambiantes formas de alienación, como así también la posibilidad de ejercer formas auténticas y dignas de transformación, de liberación de las opresiones sociales, de inversión de los discursos colonialistas de la filosofía de la historia.

El dialogo comienza para Roig cuando hay un reconocimiento entre los sujetos, entre los pueblos, entre las colectividades, entre las culturas, entre las comunidades, entre los países que se consideran a sí mismos y a los demás como dignos. Esto es, cuando se consideran a sí mismos y a los demás como fines en sí y para sí mismos, en su diversidad de manifestaciones culturales. Este “ponerse como valiosos” supone una situación de menosprecios real o posible, propia o ajena, la cual ha sido definida en forma general como: de dependencia económica y cultural, de ocultamiento de la realidad, de negación de las contradicciones internas, de minimizar las luchas sociales, de olvido de la memoria histórica, de reiteración y sobreafirmación del sujeto emisor, etc. Estas tácticas y estrategias de opresión, son visibilizadas, muestran su sistematicidad conceptual gracias a los aportes de la teoría de la comunicación.

Toda absolutización (Occidente absoluto, espíritu absoluto, el poder absoluto, lo absoluto, el sujeto absoluto) es expresión por antonomasia del sostenimiento de la reiteración frente a las emergencias, de intentar detener las valoraciones sociales en valores rígidos, de pretender frenar las temporalidades de los sujetos en un tiempo unidireccional, de hacer reposar las territorialidades en un espacio único, en definitiva, de generar una fijación de estructuras y sujetos en el poder. Esta operatoria discursiva tiene como sustrato la función de apoyo que descansa en la presencia de un pretendido “sujeto absoluto”, como así también en la garantía que ofrece su mensaje (tiempo reiterativo, esencial, y un lugar único, por encima de los accidentes históricos).

Frente a las operatorias de absolutización, la propuesta roigeana es -primer instancia- el ejercicio de relativización del discurso opresor mediante la denuncia del absoluto en el que se apoya. Por ejemplo, el periodista cubano José Martí, exigía que el pensamiento y su mensaje sean puestos en formas relativas, exigía que se escuche la voz del hombre bárbaro. Lo cual supone un ejercicio de la función de apoyo radicalmente nueva. En el hombre oprimido radica justamente el poder de irrupción en la historia: “Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros”. El sujeto oprimido es el único que puede quebrar la reiteración de la circularidad del discurso opresor, puesto que, es él mismo, el que sufre en carne propia la opresión y la marginación:

“No hay batalla entre la civilización y la barbarie sino entre la falsa erudición y la naturaleza”, es decir, entre el hombre ideologizado, enunciador de mensajes “cultos”, salido de las universidades, y el hombre espontáneo, “natural”, exento de mediaciones, por lo mismo que cuando expresa su mensaje no recurre a principios ocultantes, sino que lo hace a partir de una cotidianidad oprimida y por eso mismo potencial o actualmente desocultante. (Roig, A. 2009, 198)

En una segunda instancia, se hace necesaria la superación de la dicotomía absoluto-relativo, la cual se juega entre dos términos discursivos: el de la hipostasiación de los universales, que parte del supuesto de una posible experiencia definitiva y única, y el de la relativización nominalista de ese mismo mundo axiológico, que oscurece toda experiencia posible.

Cuando José Martí dejó fundada toda ontología, al afirmar que se debe poner lo absoluto como relativo, venía a sostener la materialidad del *a priori* histórico, su única raíz, la de un sujeto que se reconoce y se afirma a partir de su connatural diversidad social e histórica, pero que no se hunde en ella, sino que justamente desde ella pretende alcanzar una mirada universal. Materialidad de los valores que no sólo deriva de la afirmación de una moral, llamémosle eudemonística si se quiere, sino también de la historicidad de lo axiológico. Carácter, este último que surge del hecho de la recreación permanente del *a priori* y, por tanto, de su *aprioridad* relativa, mas también, de la inescindible comunidad del bien y del valor. (Roig, A. 2009, 294)

Una vez ablandado el absolutismo mediante una relativización. Luego de mostrada la falsa dicotomía entre valores inmutables y valores relativos, la cual deriva necesariamente en una impugnación relativista. Después de denunciado el intento asentar el pretendido *status* del sujeto sobreafirmado, en el cual hay un sujeto que influencia, pero que no puede ser influenciado, un sujeto que se expresa, pero nadie le debe responder. Resignificamos la formulación de José Martí, y decimos que “no hay batalla entre lo absoluto y la impugnación relativista sino entre la deshistorización y la historización”. La base de la desocialización es la deshistorización, aun cuando hay un variopinto panorama de posibilidades.

Si bien a la posición roigiana se la puede tildar de relativista, hay que entender de qué sujeto viene esa crítica. Principalmente son los que sostienen un saber “puro” en el sentido de no-contaminado. Esta apreciación no posee fuerza crítica en cuanto desconoce expresamente la metodología que hace falta para ejercerla, con lo que vienen a quedarse en el plano de las imputaciones ideológicas.

Frente a esta situación, Roig afirma que su posicionamiento no es relativista, sino pluralistas. Lo “regional” no nos limita a nuestra aldea o a nuestra parroquia, sino que, asumido correctamente, es la base indispensable para lo universal. Y, paradójicamente, las formas de pensar que pretenden estar colocadas por encima de toda atadura que las “relativice”, son justamente “aldeanas” por eso mismo caen en la trampa ideológica. Su universalismo es un modo de disimular una parcialidad. De ahí la importancia modélica que tiene la filosofía latinoamericana. Se trata de un filosofar que se opone al logos totalitario, expresado magistralmente en los escritos hegelianos sobre América, disfrazado como el universal por excelencia (Roig, 1993, 192).

No hay nada absoluto, todo es “relativo a”, todo se da en una tensión, en una congregación, en una integración, en múltiples diferencias, en una contradicción, en un entrecruzamiento, en un bloque, en un conglomerado, en un desplazamiento, en una estratificación, en un contexto, en una situación histórica. Estamos y somos relativos: a los sucesos históricos que nos construyen y construimos; a los sujetos históricos-concretos que reconocemos y que nos reconocen (Roig, A. 2009, 83), a la historicidad de nosotros mismos y de los demás (Roig, A. 2009, 88), a una toma de posición histórica propia y ajena (Roig, A. 2009, 294), a la historicidad de lo axiológico (Roig, A. 2009, 295), a la materialidad histórica de nuestros bienes (Roig, A. 2009, 294), a la historicidad de los discursos, a los modos históricos de expresión del discurso; aun cuando en muchos casos, seamos sometidos, colonizados, explotados, alienados, destruidos y no pueda verse la historicidad y hacerse la historia de lo que somos, hacemos, tenemos, decimos y expresamos.

Bibliografía

- González Reyna, Susana. 1960. "Lenguaje y comunicación", pp. 139-152. En: *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*. México, UNAM, Vol. 44, N° 179.
- Jakobson, Román. 1960. "Lingüística y poética", pp. 347-395. En: Jakobson, Román. 1975. *Ensayos de lingüística general*. Barcelona, Seix Barral.
- Hegel, Georg W.F. 2001. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Advertencia de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- Roig, Arturo A. 1973. "Educación y dependencia" pp. 59-66. En: Roig, Arturo A. 1998. *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo A. 1973. "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", pp. 217-244. En: VVAA, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Roig, Arturo A. 1976. "Función actual de la filosofía en América Latina", pp. 9-21. En: Roig, Arturo A. 1981. *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- Roig, Arturo A. 1977. "Leopoldo Zea: Una pasión en busca de la síntesis". p. 266-272. En: Roig, Arturo A. 1981. *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- Roig, Arturo A. 1981. *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- Roig, Arturo A. 1984. *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Colección Ensayos.
- Roig, Arturo A. 1984a. "Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano", en: *Cuadernos Chasqui*, Revista Latinoamericana de Comunicación. Quito: CIESPAL.
- Roig, Arturo A. 1986. La "inversión de la filosofía de la historia" en el pensamiento latinoamericano. *Revista de Filosofía y Teoría Política* (26-27), 170-174. Actas del V Congreso Nacional de Filosofía. En Memoria Académica. www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/artrevistas/pr.1288/pr.1288.pdf
- Roig, Arturo A. 1987. *La utopía en el Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.
- Roig, Arturo A. 1993. *Análisis: Historia de las Ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, volumen XXVIII, 1993.
- Roig, Arturo A. 1998. *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC.

- Roig, Arturo A. 2001. “Filosofía de la historia y filosofía iberoamericana”, p. 115-131. En: Roig, Arturo. 2001. *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*. Maracaibo, Venezuela: Universidad de Zulia.
- Roig, Arturo A. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una Ventana.
- Voltaire. 2001. *Filosofía de la historia*. Madrid, Tecnos, Clásicos del Pensamiento. Preliminar Martín Caparros.
- Voltaire. 1827. *Ensayos sobre las costumbres*. Paris, Imprenta de David, Tomo 1.
- Zea, Leopoldo. 1977. *Latinoamérica, Tercer Mundo*. México, Ed. Ex-temporáneos.