

El “son alegórico”. La filosofía discursiva de Arturo Roig, entre Ariel y Calibán

Gerardo Gabriel Oviedo*

Resumen

La recepción del *Ariel* de José Enrique Rodó ocupa un lugar prominente en la obra de Arturo Andrés Roig. Se intenta mostrar que su lectura transpone una perspectiva meramente historiográfico-intelectual para proponer una hermenéutica alegórica de alcance teórico. Esta estrategia supone una “primera codificación” de la figura de Calibán, sometida, a su vez, a una “segunda recodificación” en la reescritura de Roberto Fernández Retamar. La hipótesis propuesta sostiene que ese juego de significaciones alegóricas se halla en la raíz de la propia construcción retórica del latinoamericanismo filosófico de Arturo Roig. Como corolario inicial, se sugiere que si bien su escritura filosófica no se adecúa canónicamente a las estrategias tropológicas y persuasivas del género ensayístico, configura internamente una semántica alegórica que lo solapa analógicamente con el estilo de la literatura de ideas. Una implicación complementaria conduce a la pregunta de si la semántica alegórica que motiva la construcción categorial de Arturo Roig no responde, en el fondo, a un rasgo formal enunciativo de la filosofía latinoamericana en general. Se propone denominar a esa estrategia retórico-poética “son alegórico”.

Palabras claves: Arielismo, ensayo, filosofía latinoamericana, alegoría.

Resumo

A recepção do *Ariel* de José Enrique Rodó ocupa um lugar de destaque na obra de Arturo Andrés Roig. Procuramos mostrar que a sua leitura transpõe uma perspectiva meramente historiográfica-intelectual, a fim de propor uma hermenêutica alegórica de alcance teórico. Esta estratégia implica uma "primeira codificação" da figura de Calibã, que por sua vez é sujeita a uma "segunda recodificação" na reescrita de Roberto Fernández Retamar. A

*Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Doctorando en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor e investigador en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

hipótese proposta sustenta que este conjunto de significados alegóricos está na raiz da própria construção retórica do filosófico latino-americanismo de Arturo Roig. Como corolário inicial, sugere-se que, embora a sua escrita filosófica não esteja canonicamente adaptada às estratégias tropicais e persuasivas do gênero ensaístico, configura internamente uma semântica alegórica que se sobrepõe de forma análoga ao estilo da literatura de ideias. Uma implicação complementar conduz à questão de saber se a semântica alegórica que motiva a construção categórica de Arturo Roig não responde, no fundo, a uma característica formal enunciativa da filosofia latino-americana em geral. Propõe-se chamar "son alegórico" a esta estratégia retórico-poética.

Palavras chave: Arielismo, ensaio, filosofia latino-americana, alegoria

Nota preliminar

Cuando alguien como Arturo Roig declara que para nuestros intelectuales la “tarea será la de continuar la obra de Rodó desentrañando lo que de auténtico ha tenido y tiene el ‘arielismo’”,¹ acaso alude ya a la estrategia de lectura del *Ariel* que desplegará en escritos posteriores. Fundamentalmente en su ya clásico *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981).

Comencemos por indicar que la clave hermenéutica sugerida por Arturo Roig reside en el verbo “desentrañar”, en tanto éste connota las labores de recepción histórica y desciframiento hermenéutico, distanciamiento ideológico y resemantización crítica del texto de José Enrique Rodó. De acuerdo con Arturo Roig, la centralidad del *Ariel* no se agota en su carácter canónico dentro de la tradición ensayística latinoamericana, pues su metafórica conceptual alcanza también a configurar algunas de las trazas fundamentales del proyecto mismo de la *filosofía* latinoamericana, tal como ya lo había sugerido Arturo Ardao². Una idea que reobrará sobre el propio programa filosófico-historiográfico de Arturo Roig.

Para decirlo de una vez, la trama del influjo del *Ariel* en el pensamiento de Arturo Roig tiene que ver con una *operación simbólica* que recorre vastos tramos de su obra, a veces explícitos, otras de modo latente, pero no menos influyente. Llamaremos a esa textura tropológica “son alegórico”. Lo principal a tener a cuenta aquí son dos

¹A. Roig, “En el año de Rodó. Su mensaje para la juventud de América (21 de marzo de 1971)”, en *La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias para la constitución de una pedagogía participativa*, Mendoza, Ediunc, 1998, p. 57.

²En efecto, Arturo Ardao toma la consigna de Rodó respecto a que es “el poder de asimilación que convierte en propia sustancia lo que la mente adquiere, la base que puede reputarse más firme de la verdadera originalidad literaria”, y consecuentemente declara: “Cámbiese ahí ‘originalidad literaria’ por ‘originalidad filosófica’, y se tendrá una excelente respuesta a la cuestión del *americanismo filosófico*, tan debatida en nuestra América medio siglo más tarde, en base a un planteamiento no sustancialmente diferente del de la cuestión del americanismo literario en el estudio de Rodó. Con otras expresiones, venía éste a sostener, en definitiva, que la *literatura americana* original no debía limitarse a ser *literatura de lo americano*, por importante que esta fuera. Es en el mismo espíritu que por nuestra parte hemos distinguido, a propósito del debate sobre el americanismo filosófico, entre *filosofía americana* y *filosofía de lo americano*”. A. Ardao, *Rodó. Su americanismo*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1970, pp. 21-22.

aspectos concomitantes de esta construcción pragmático-discursiva. De un lado, ver cómo esa estructura alegórica —que Arturo Roig propende a concentrar en las potestades de la metáfora— se objetiva en la figura de “Calibán”, cuyo origen histórico-literario latinoamericano reside precisamente en el *Ariel*. Del otro lado, mostrar cómo esta representación incide notoriamente en su propia definición de las tareas hermenéuticas de la Filosofía Latinoamericana. Y no hace falta agregar que en el perfil de Arturo Roig se nos presenta uno de los mayores “filósofos calibanes”³ latinoamericanos.

En vistas de analizar los dos aspectos referidos, en primer lugar nos aproximaremos a la teoría hermenéutica de la doble significación propuesta por Arturo Roig entre los años ochenta y noventa. En segundo lugar, arrojaremos un vistazo sucinto al modo en que su hipótesis semiótico-pragmática es aplicada a la figura de Calibán. Desde luego que este trayecto supone, necesariamente, partir de su lectura crítica del *Ariel*.

Significación segunda y reversión liberadora

El enfoque semiótico-pragmático de Arturo Roig procura esbozar una visión renovadora y amplia de las construcciones *simbólicas*, reconduciendo su objeto de análisis, desde el soporte material del signo, hacia la esfera hermenéutica que le confiere un sentido no literal. En ello el maestro mendocino responde a una vasta tradición literaria, filosófica y aun teológica occidental. Pero cabe destacar que el proyecto teórico de una interpretación semiótico-pragmática de los signos de la vida social, es reconocido por Arturo Roig como una herencia propia de la historia intelectual latinoamericana. En tal sentido se orienta su tentativa de reconstituir una filosofía discursiva latinoamericana, cuyos orígenes se remontan a Simón Rodríguez, Andrés Bello y Domingo Faustino Sarmiento. Consecuentemente, Arturo Roig

³Es Horacio Cerutti Guldberg quien utiliza la expresión “filosofía de los ‘calibanes’”, centrándose para ello en el aporte de Arturo Roig. Cfr. H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006 (1º ed. 1983), pp. 103-113.

propuso retomar aquellas líneas de análisis contemporáneo para las cuales “una visión renovadora y amplia de las construcciones simbólicas no lleva a cabo la crítica atendiendo al soporte material del signo, sino desplazando la cuestión hacia el campo semántico”⁴.

No es inadecuado sugerir, por consiguiente, que la semiótica latinoamericana - acuñada ya por los ilustrados y románticos latinoamericanos- se autocomprende como una hermenéutica de intención pragmático-normativa. Bajo esta luz irrumpe el fenómeno de lo que Arturo Roig identifica como la función específica de la construcción *simbólica*. Lo que Arturo Roig denomina “función simbólica”, pues, se cumple componiendo un tipo especial de significación que, dicho sumariamente, supondría algo así como un *sentido práctico*. A la primacía estructuralista del significante le contrapone la aparición de un tipo de signo más complejo, el “símbolo” propiamente dicho, “que se diferencia de cualquier otro porque se ‘instala’ sobre él y gracias a un ‘sentido’ lo traspone hacia una ‘significación segunda’”. De este modo es que para Arturo Roig “el símbolo puede ser caracterizado como un significado agregado a otro, diríamos, ‘sobrepuesto’ y no surge de una relación entre un signo (significante + significado)”, puesto que, efectivamente, “surge de una relación entre un ‘significado’ primero y otro segundo, cualquiera sea el soporte material”⁵.

Tal como se puede apreciar, el símbolo comporta la aparición de un sentido figurativo que no se obtiene de una lectura literal de las cadenas sintagmáticas producidas por las objetivaciones enunciativas, ya sean éstas orales o escritas. Es por ello que para Arturo Roig todo signo es susceptible de ser traspuesto o transfigurado en un *símbolo*, en la medida en que es susceptible de recibir un significado segundo, y junto con él, una carga valorativa. Puesto que este elemento intencional es el que es lo que especifica precisamente aquel significado, en la medida en que todo lenguaje tiene la posibilidad de ser metafórico. No obstante, si bien la apertura metafórica del significado reside potencialmente en todo signo, sólo se manifiesta a través de un

⁴A. Roig, “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, *Prometeo* N° 2, 1985, p. 37.

⁵Idem.

acto de interpretación que esté en condiciones de extraer su potencial semántico. Aquí estriba la fuerza metafórica de las “palabras”. Arturo Roig sostiene la tesis de que existen palabras que son “símbolos”, sin necesidad de imagen alguna. Como lo ha sostenido en otros escritos, entonces, hay “palabras” que son en sí mismas *símbolos*. Pero además, los símbolos son portadores de una energía normativa. Pues toda simbólica es una axiología, un plexo de valores que se monta sobre las donaciones primarias del significado procedente del entramado oracional que forma la emisión enunciativa del acto elocutivo. En el plano metalingüístico, la “significación segunda” constituye un nuevo significado que se erige sobre la base de una “dirección semántica”. Aquí los símbolos, mediando la praxis social, manifiestan/ocultan sus operaciones de representación del mundo. Este nivel semántico sería para Arturo Roig el propiamente *hermenéutico*, que es además el adecuado para tematizar los efectos práctico-normativos de la semántica de segundo grado. En efecto –y son sus palabras- se trata del “lugar o el momento en el que se pone a prueba el ejercicio integrador de los símbolos y es el lugar donde se puede llevar a cabo su hermenéutica”. Pero esta “hermenéutica”, dice el filósofo argentino, no “es tanto búsqueda o determinación del aspecto semántico de ellos (de su significado), cuanto su direccionalidad, peso axiológico y posible fuerza normativa, con todo lo cual resulta organizado y, diríamos, cualificado todo lo que podría ser entendido como su contenido teorético”⁶.

En otras palabras: lo que aquí se indica es que el campo de lo simbólico se constituye como tal mediante una especie de floración suplementaria del sentido proferido, que envuelve y tapiza la significación primaria. Lo simbólico es algo que se “agrega” al signo, transfiriéndoselo en forma –precisamente– de “sentido”. Esta superestructura semántica, aneja a la gramática textual y semiótica, es la que permite distinguir el plano discursivo del propiamente simbólico. Lo decisivo aquí es que para Roig, la palabra puede siempre “constituirse en ese segundo nivel de significación que caracteriza al hecho simbólico”, puesto que, en tanto “lo simbólico puede ser definido

⁶Ibíd., p. 39.

como un ‘segundo nivel de significación’, recubre —digámoslo así— o tiene la posibilidad de hacerlo, a todos los discursos posibles”. De hecho, Roig reconoce cierto forzamiento en el establecimiento de la noción de “un ‘sentido sobrepuesto’ a un ‘significado’ con lo que nos colocamos en otro nivel de significado”, por lo que se propone justificar que “las posibilidades del ejercicio simbólico no se quedan en eso: van más allá”. Este paso lo conduce a probar que “hay símbolos que no lo son únicamente por su relación con un significado al que trasponen, por obra del ‘sentido’, sino que más allá del sentido al que suponen, son símbolos de la función simbólica, por lo que tal vez se los podría denominar ‘símbolos de símbolos’”⁷.

Hay pues símbolos que asumen una función meta-simbólica, consigna Roig. Pero identificar una formación meta-simbólica no es más que el reforzamiento de la idea de que en el *símbolo* hay siempre *otro sentido* que interpretar. De aquí a la tesis de que la función simbólica exhibe el comportamiento retórico propio del modo de la *alegoría*, hay sólo un paso. Así, cuando Roig intenta demarcar su postura respecto de los “filósofos de la sospecha” posmodernos, retoma su hipótesis hermenéutica de la doble significación semántica, en donde ya aparece explicitada la dimensión alegórica, metalingüísticamente objetivada en términos de “símbolo de símbolos”, y distribuida con las series de otras estructuras tropológicas, dicho esto en un sentido sumamente amplio. Por un lado, Roig comparte con los filósofos de la sospecha el supuesto de que “todo texto posee por lo menos dos niveles de sentido, uno, manifiesto, de lectura inmediata y otro implícito de lectura mediata”, por lo que se trata de “ejercer una hermenéutica, es decir, una interpretación de algo que exige una lectura segunda como sucede con los símbolos, las alegorías y, en general, las metáforas”. Pero, por el otro lado, se separa de estos filósofos a la hora de sostener que “la sospecha la podríamos considerar, sin embargo, como una especie de pre-crítica que puede estar impulsada por motivaciones no estrictamente racionales, mientras que la crítica es llevada adelante como una tarea racional apoyada en una

⁷Ibíd., p. 45.

validez de un mismo signo".⁸

Se advierte pues que es el propio Roig quien admite la función de la lectura alegórica. Sin embargo, no le asigna un estatuto enunciativo diferencial. Lo que hace, más bien, es insinuar la noción de que es el propio modo discursivo del filosofar latinoamericano el que presenta una doble estructura hermenéutica, elocutiva y pragmática. Sostiene que la filosofía latinoamericana posee un plano descriptivo y otro prescriptivo, a la vez especulativo y práctico, con "pretensión de performatividad". Esta doble constitución discursiva indicada por Roig reviste para nosotros una gran importancia, puesto que es la tesis que justifica lo que nosotros percibimos como la presencia de una función específicamente *alegórica* en las estrategias de representación conceptual del latinoamericanismo filosófico. En ello no debe perderse de vista que la interpretación del significado de "segundo nivel" se afirma en las potencias metafóricas del discurso. Que es más que un entrelazamiento de "actos de habla", aunque comparezca ante el intérprete como un entramado de interacciones comunicativas. Esta hermenéutica de intención práctica, centrada en la función simbólica, abarca la totalidad de los sistemas semióticos que intermedian la "discursividad" y la "textualidad". Roig las reconoce como propiedades estructurales o condiciones universales de toda "práctica comunicativa" posible.

Es en el marco explicativo de esta idea de praxis comunicativa que Roig opta por el término "palabra-símbolo" como emblema de la discursividad latinoamericanista, puesto que este constructo semántico, además de provocar un efecto ilocucionario, también posee la capacidad de habilitar el espacio metafórico, unificando la dimensión semiótico-pragmática con la poético-retórica. Esta articulación, diríamos, entre denotación sintagmática y connotación paradigmática abre u origina un ámbito *sui generis* de texturas semánticas a nivel de las construcciones discursivas más amplias, en tanto transponen la referencia de la unidad de la frase como objeto de

⁸A. Roig, "¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los postmodernos (1989)", en *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una ventana, 2009, p.128.

análisis. Es así que Roig plantea que no hay símbolos aislados, ya que vienen siempre entramados en estructuras mayores, que denomina “complejos o mundos simbólicos”. En consecuencia, los símbolos vienen inscriptos en procesos de semiosis englobantes que, a su vez, integran el “universo discursivo”, entendido éste como la totalidad de los discursos actuales o posibles que operan al interior de una sociedad en un momento histórico dado. Es debido a su propia fuerza simbólica que las “palabras-símbolos” se hallan en condiciones de generar manifestaciones icónicas o figurativas. Lo que Roig denomina, desde su perspectiva semiótico-pragmática, “mundos simbólicos” o “complejos simbólicos”, efectivamente, se hayan configurados por aquellas palabras y signos que integran los diversos sistemas semióticos. Estas tramas semióticas no sólo “de-signan”, sino que norman y valoran. Ello permite ver que Roig no concibe la vida simbólica escindida de su fuerza socialmente vinculante.

De conformidad con esta tesis, si para Roig toda simbólica es siempre ya una axiología —un sistema de valores—, se comprende que lo que postula como “significación segunda” implique, en tanto producción de un nuevo significado, una determinada “dirección semántica” de la enunciación y de su “fuerza normativa”. Tal “valor direccional” es lo que devela su dimensión ideológica —ligada a la conflictividad de la vida social—, atinente a las intenciones prácticas y contenidos programáticos orientadores de las imágenes del mundo por parte de los sectores dominantes. En los “mundos simbólicos” debe descifrarse la incidencia de las diferencias sociales de clase que atraviesan todo el universo semiótico. En este contexto holístico de significado, operan formas simbólicas opuestas en términos de “discurso” o “anti-discurso”, con las respectivas objetivaciones valorativas al interior de una “matriz semántica”. En tanto dicho dualismo dicotómico reproduce discursivamente la escena histórica de la conflictividad social misma (opresión de clase, opresión sexual, etc.), Roig propone una tipología taxonómica para ordenar su campo de efectos. En virtud de esto, comienza por introducir la distinción entre un “discurso justificador” (o “discurso opresor”), y un “discurso reversivo”. Este “discurso reversivo”, a su vez, se subdividiría en un “anti-discurso”, y en un “discurso contrario”, respectivamente. El “discurso

justificatorio” es aquel que apela al “dualismo” dicotómico. Claro que el “discurso reversivo” también funciona mediante un par dicotómico, pero invirtiendo y a la vez re-significando su carga ideológica justificatoria, confiriéndole una dirección novedosa o inédita. Si esta conversión se limitara a invertir lo axiológico, el oprimido se colocaría en el lugar del opresor, sin aportar una modificación real de la condición de dominación misma. Por el contrario, desde la perspectiva del subalterno, de lo que se trata es de construir otra forma “discursivo-reversiva”, que ha de colocarse por encima de las categorías dicotómicas de la opresión, con el consiguiente efecto de crear una nueva perspectiva semántica del mundo. Es así que -sostiene Roig- “su ‘sentido’ no apunta necesariamente a una confirmación o justificación de una futura situación, una vez lograda la ‘reversión’, sino que gira alrededor de la categoría de ‘liberación’”. Ello es para Roig precisamente lo que confirma que un símbolo, como por ejemplo la Virgen de Guadalupe, “puede estar presente en el discurso con un sentido de ‘justificación’, como lo estuvo aquella imagen respecto del orden colonial español, o con un sentido ‘revertido-liberador’, como sucedió con la misma cuando el heroico alzamiento campesino e indígena liderado por Hidalgo y Morelos”⁹.

Se trata de llamar la atención sobre el hecho de que la reversión simbólica, de acuerdo con Roig, pone en juego la dimensión discursiva (oral y textual) del *a priori* antropológico, cuya primera determinación conceptual nos conduce a la idea de un acto de afirmación valorativa de nosotros mismos, que hace de apoyo de nuestra palabra y de afirmación crítica de nuestra reflexión. Ahora bien, en las formas de criticidad que definen este saber autoafirmativo de intención práctica se produce, según Roig, “un fuerte sentido de performatividad que caracteriza, en general, el discurso desde sus formas populares de crítica social, hasta las cultas expresadas particularmente en el ensayo y la novela”. Con ello Roig –teniendo como paisaje textual de fondo el *Facundo* de Sarmiento y el *Ariel* de Rodó– abre el horizonte de referencia de su filosofía antropológica en una perspectiva discursiva inter-genérica, donde es patente que el *ensayo* ocupa un rol prominente. El *sentido de performatividad*

⁹A. Roig, “Acotaciones...”, p. 44.

de estos modos discursivos configura, explica nuestro filósofo, “un tipo de textualidad oral o escrita en la que la urgencia y las ansias de un mundo mejor, impulsan a borrar los límites entre el decir y el hacer”. Asistimos así al obrar efectual de “actos de habla”, aunque entendidos no a partir de “su forma fraseológica”, sino más bien en función de “la contextualidad, criterio éste que permite ampliar la presencia de lo performativo, de la simple frase, al discurso”. Precisamente ello acontece en el “ensayo”, donde “es visible un fuerte compromiso con el entorno”. Por consiguiente, no hay que considerar, sugiere Roig, sólo aquello que un texto, ya sea éste verbal o escrito, pueda expresar resolutivamente como efecto performativo, sino su estructura general o totalidad constructiva, pues esta clase de discursos “poseen algo así como una estructura soterrada ilocucionaria, más allá de aquellas formas que se presentan gramaticalmente como actos de habla¹⁰”.

Precisamente en la medida que Roig habla de *estructura ilocucionaria soterrada* de los textos clásicos del latinoamericanismo -inherente a su significación simbólica segunda-, para nosotros ello ha de valer tropológicamente como un *modo alegórico*,¹¹ diferenciable de sus referentes literales. De modo que en una primera síntesis, podríamos aducir que Roig conserva de Rodó precisamente la centralidad de la forma alegórica, o dicho en su propio léxico conceptual, de la “matriz” semántica de la “significación de segundo nivel”. A ello quisiéramos añadir que “lo soterrado” se puede interpretar también como lo que queda resonando, la reverberancia *alegórica* que tañe el encordado lingüístico de los enunciados latinoamericanistas, con un “son” de protesta y emancipación que emerge de las voces subalternizadas. Es éste el “sonido” que recupera y retiene el “son alegórico” como su propio *sonido*. Acuñamos aquí

¹⁰A. Roig, “La filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar” (1992), en *Rostro y filosofía...*, p. 242.

¹¹Siquiera en el sentido inicial y general en que lo plantea Angus Fletcher, para quien la alegoría es sólo un modo de simbolización. Pues, según el crítico norteamericano, expresado de la manera más sencilla, una alegoría dice una cosa y significa otra, con lo cual destruye la expectativa normal que tenemos sobre el lenguaje: que nuestras palabras significan lo que dicen. Explica que cuando predicamos la cualidad X de la persona Y, Y realmente es lo que nuestra predicación dice que es (o así lo asumimos). Sin embargo, la alegoría transformará Y en algo distinto (*allos*) a lo que la afirmación abierta y directa le dice al lector. Cfr. A. Fletcher, *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*, trad. Vicente Carmona González, Madrid, Akal, 2002, p. 11.

el término "son" jugando metafóricamente, al menos un poco, con la propia jerga conceptual de Roig, en este caso, cuando introduce el problema del *sonido* múltiple del habla en su crítica a Heidegger. Roig denuncia en Heidegger una ontologización del lenguaje, donde ha sido desplazada la subjetividad. Heidegger se pone a la escucha de una presunta habla originaria que carece de soporte sonoro. Según Roig, este reduccionismo semántico conduce a un desconocimiento y rechazo de lo fonético, tanto como de la escritura. Roig ataca la idea de que la esencia del decir no se determina por el carácter del signo fonético de las palabras, y propone regresar al proyecto de la "integración intelectual de nuestra América", que "no será posible ni siquiera plantearla, si no se rescata aquel *son-ido* y lo reconstituimos como *sonido* de modo pleno". A este respecto, Roig entiende que para "ello no hay otra vía que la del reconocimiento de las hablas como el nivel de comunicación en el que el lenguaje se establece en toda su riqueza y posibilidades", pues "la integración será un hecho posible a partir del momento en el que el discurso de los intelectuales adquiera una real polifonía, vale decir, dé cabida a la multiplicidad de sonidos rescatados desde categorías establecidas según un modo superador de rupturas"¹².

Por eso no está fuera de propósito sostener que la moralidad emergente, simbólicamente objetivada en los efectos ilocucionarios de un texto, tiene un "son alegórico". Este término indica que la performatividad emergente es portadora de una estructura semántica de doble significación, metafórica y metonímica -icónica o narrativa-, requerida de una mediación de la interpretación capaz de extraer, a partir de una lectura no literal de la serie elocutiva, su sentido "soterrado". Es cierto que no debemos pasar por alto que dicha configuración "alegórica" se presenta para Roig fundamentalmente en el género del *ensayo*. No obstante, nuestra hipótesis de lectura es que su alcance formal comprende la propia construcción discursiva de la filosofía latinoamericana, sin que esto implique que ésta se asuma programáticamente como una escritura "ensayística". Pero antes de explayar esta sugerencia, es menester

¹²A. Roig, "¿Será posible una 'integración intelectual' de nuestra América si, como dice Roa Bastos, 'El sonido es un son-ido'?", en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001, pp. 160-161.

insistir un poco más en el funcionamiento alegórico que Roig le atribuye al discurso latinoamericanista.

Podría alegarse, en desmedro de nuestra insinuación terminológica, que Roig nunca llega a tematizar específicamente la forma retórico-poética de la Alegoría¹³. Con todo, es posible advertir que la “simbólica latinoamericana” presenta según Roig los rasgos propios de una “estructura analógica”¹⁴, conducente a explicitar su *figura retórica* específica. Ello se debe precisamente a la centralidad que Roig le confiere a

¹³José Antonio Mayoral opta por la tradición que define a la alegoría como el tropo “definido secularmente como ‘metáfora continuada’, o, si se prefiere, como ‘cadena de metáforas’ temáticamente relacionadas, en el espacio de un enunciado”. “Su realización presentará la forma de una ‘cadena de metáforas’, relacionadas temáticamente, constitutivas en su conjunto de una ‘unidad de sentido’”. J. A. Mayoral, *Figuras retóricas*, Síntesis, Madrid, 1994, pp. 201 y 203. Helena Beristáin también define a la “alegoría” a partir de la idea de “metáfora continuada”, debido a que frecuentemente está construida por medio de metáforas y comparaciones. Ello supone un conjunto de elementos figurativos usados con valor translaticio, y que guarda paralelismo con un sistema de conceptos o realidades. Su forma permite que haya un *sentido* aparente o literal que se borra y deja lugar a otro sentido más profundo, que es el único que funciona, produciendo así una ambigüedad en el enunciado, porque este ofrece simultáneamente dos interpretaciones coherentes, pero el receptor reconoce sólo una de ellas como la vigente. “En otras palabras: en la alegoría, para expresar poéticamente un pensamiento, a partir de comparaciones o metáforas se establece una correspondencia entre elementos imaginarios. Tomadas literalmente, las alegorías ofrecen un sentido insuficiente, pero éste se acabala con el sentido del *contexto*. Se trata, pues, de un metalogismo basado en una abstracción simbólica que, en la Edad Media constituía uno de los cuatro sentidos interpretativos de la escritura”. H. Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1995, p. 36. José Luis García Barrientos, dentro de lo que clasifica como las “figuras semánticas”, propone la siguiente definición: “*Alegoría*. Metáfora continuada o cadena de metáforas correlativas que desarrollan un completo doble sentido, literal y figurado. El desarrollo de una alegoría ocupa, en los casos más característicos, una extensión tal que hace imposible su cita completa aquí (en muchas ocasiones la totalidad de la obra poética, narrativa o dramática)”. J. L. García Barrientos, *Las figuras retóricas. El lenguaje literario 2*, Madrid, Arco Libros, Madrid, 1998, pp. 57-58. Desde el punto de vista histórico de la práctica del alegorismo como método crítico, David Viñas Piquer explica que la “existencia de muchos sentidos en las Sagradas Escrituras se justifica por la creencia de que Dios se comunica a través de las cosas de este mundo, de que toda la realidad circundante, así como los hechos históricos y naturales, son signos del lenguaje divino y es preciso saber interpretarlos. [...] El mundo material es visto como una escritura en clave a través de la que Dios mismo habla de una realidad espiritual. Y aplicada esta idea a los textos –ya sean sagrados o profanos-, se entiende que es necesario buscar más allá de lo que éstos parecen decir de manera obvia. Existe –se piensa- un significado distinto del evidente o literal, y es en este segundo nivel de significación donde reside la verdadera intención del autor. Aunque esto no supone un desprecio hacia el sentido literal, pues en definitiva sólo gracias a él puede accederse a un nivel espiritual, alegórico”. D. Viñas Piquer, *Historia de la crítica literaria*, Barcelona, Ariel, 2007, p. 107.

¹⁴Esto es, en el sentido amplio en que inscribe esta noción Paul Ricoeur, respecto “de la estructura *analógica* del símbolo desde el punto de vista de su índole semántica”. “Por estructura analógica – define Ricoeur- entendemos provisionalmente la estructura de expresiones de *sentido doble* en las cuales un sentido primero remite a un sentido segundo, el único apuntado por la comprensión, pero que no puede ser alcanzado directamente sino *a través* del sentido primero”. P. Ricoeur, “Poética y simbólica”, en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, Prometeo-UCA, 2009, p. 24.

la emergencia semántica originada por la construcción metafórica que pone en acto la “simbólica latinoamericana”. Nosotros nos limitamos a precisar que la *significación segunda* de la *simbólica latinoamericana* postulada por Roig puede identificarse, en consideración de su configuración tropológica, como una estructura *analógico-alegórica* —ya debidamente valorada por Octavio Paz¹⁵, de un estatus discursivo equivalente al de la “función utópica”.¹⁶

Con y más allá de Rodó: des-codificación y re-codificación

Cabe aquí una breve recapitulación de los resultados obtenidos en esta primera aproximación a las implicancias alegóricas de la hermenéutica simbólica de Arturo Roig. Se puede considerar la primacía del *son alegórico* como una forma retórico-poética inmanente de la “función simbólica”, con respecto a los dos siguientes aspectos hermenéuticos fundamentales: a) que el “significado segundo” exige siempre una interpretación exegética de un contenido tropológico o narrativo; y b) que su tropo alegórico es la mediación semántica o vehículo simbólico que activa textualmente el horizonte normativo de la moral latinoamericanista/liberacionista.

¹⁵“La alegoría —escribe Octavio Paz— fue el modo que asumió la comunicación poética durante el apogeo del cristianismo. La novela ha sido la forma de predilección de la edad moderna. La alegoría es una de las expresiones del pensamiento analógico e inclusive podría agregarse que es la formalización didáctica de la analogía. Esta reposa en el principio: esto es como aquello y de esta semejanza deduce o descubre las otras hasta convertir el universo en un tejido de relaciones. La alegoría, como su nombre lo indica, es un discurso en el que al hablar de esto se habla también de lo otro. Esa referencia sería imposible si no existiese un nexo entre el esto y lo otro”. O. Paz, “La nueva analogía. Fragmento” (1967), en *Los signos en rotación*, Madrid, Alianza, 1986, p. 253.

¹⁶En efecto, la “función utópica” también opera al nivel antropológico mismo de las objetivaciones lingüísticas, que Roig redefine como una “proyección simbólico discursiva”, o una “función de simbolización” que genera lo “discursivo narrativo”, incluyendo lo que puede ser considerado como “núcleo narrativo” —por encima de cualquier género literario— propio de cualquier manifestación textual. A ello Roig añade la dimensión específicamente pragmático-comunicativa, que asocia a lo que denomina “impulso de comunicación” o conato elocutivo, que da lugar a un “discurso-misivo”, pues considera que no hay forma discursiva que no funcione como “mensaje”. Este impulso comunicativo, articulado a otras funciones discursivas, cuando actúa junto a un “impulso de evasión” que expresa “esa ansia de ‘frontera’, de ‘periferia’, de ‘margen’ o, simplemente de ‘más allá’ respecto de todas las formas opresivas que muestra la cotidianidad de determinados grupos sociales dentro de una comunidad”, implica que desde allí “se generan todas las múltiples formas del ‘discurso utópico’”. A. Roig, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *La utopía en el Ecuador*, (Estudio introductorio y selección de Arturo Roig), Quito, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1987, p. 21.

Como hemos podido constatar, una primera consecuencia de esta articulación entre “forma alegórica” y saber práctico-moral es su mediación a través del género del *ensayo*, tomado en el sentido sumamente amplio de “prosa de ideas”¹⁷. Por ello no debe perderse de vista que Roig compone un *corpus* de escritos *fundacionales* del latinoamericanismo filosófico en donde la filosofía académica está a la par, no por encima, del ensayo de intervención pública. O de lo que él mismo supo calificar tempranamente, para el caso argentino, como “ensayo filosófico-social”, en tanto forma híbrida que mezcla el “saber de aula” con el “saber de ágora”.¹⁸ Lo que demuestra que ya tempranamente Roig procura dar con una noción ampliada de la performatividad del discurso, que él sitúa de modo eminente en la tradición *ensayística* latinoamericana. Esto se explica en virtud de que Roig está interesado en tematizar especialmente la dimensión pragmático-normativa, referida a lo que denomina los “motivos de enunciación” de la praxis discursiva latinoamericanista. No está de más insistir, pues, que la “función simbólica” -tematizada por Roig en términos de metaforicidad profunda- remite siempre a un entorno textual de efectos performativos referidos a ideales regulativos. Por ello el *sentido* del *son alegórico*, matriz tropológica de la *función simbólica*, se devela en y por su *intención práctica*.

Se entiende mejor así por qué Roig establece un canon de textos ensayísticos de

17 “Si ‘prosa de ideas’ –consigna Liliana Weinberg- es una denominación amplia que permite abarcar una gran familia integrada por distintas manifestaciones que van del tratado al panfleto, del discurso al artículo, el ‘ensayo’ ocupa un lugar especial en ella, en cuanto tipo de texto de carácter no ficcional que ofrece una interpretación particular inscrita en un punto de cruce entre campo intelectual, literario y político-cultural, que hace ostensible el punto de vista o perspectiva del autor y el interés por participarlo a una comunidad hermenéutica que el propio texto postula”. Weinberg, Liliana, “Introducción”, en L. Weinberg (coord.), *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX*, Vol. I, México, UNAM, 2010, pp. 22-23.

18 Leemos en Arturo Roig: “Si tenemos en cuenta una distinción que Ezequiel Martínez Estrada establece entre ‘saber de aula’ y ‘saber de ágora’ –presente en el pensamiento de Alberdi de modo claro- resulta evidente la existencia de dos actitudes literarias que se han mantenido vigentes y muchas veces contrapuestas a lo largo de toda la historia intelectual argentina. Los miembros de la Generación de 1837, encabezados en este caso por Alberdi, rechazaron con vigor las expresiones de lo que a partir de José Ingenieros se llamó en Argentina la ‘filosofía universitaria’ y se lanzaron – ayudados por el historicismo del cual surge en ellos el ensayo- a un tipo de producción escrita de carácter eminentemente comprometido, regido por la categoría ineludible de lo ‘oportuno’, y dirigido a un amplio público, más allá de las aulas. Se instalaron en el ‘ágora’, no en la ‘cátedra’, en una posición acusadora y constructiva”. A. Roig, “Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en Argentina”, *Numen* N° 8, noviembre-diciembre de 1969, pp. 43-44.

índole filosófico-social, en donde aparece en primer término el *Programa para un curso de filosofía* (1840) de Juan Bautista Alberdi. Un escrito, señala Roig, “que no sin razón han valorado como acto fundacional José Ingenieros, Alejandro Korn, José Gaos, Leopoldo Zea y Arturo Ardao”. Por cierto, este repertorio canónico continúa con “otro texto fundacional”, que es “Nuestra América” (1889) de José Martí. Roig aduce entonces que la filosofía latinoamericana, ante estos “textos clásicos no pregunta tanto por ellos en cuanto enunciado”, sino que más bien interroga –en un segundo nivel hermenéutico- “las razones o los motivos de la enunciación, con lo que nos ponemos en lo que sería su nivel pragmático”. Desde el punto de vista pragmático-moral y su simbólica de segundo grado, pues –o para nosotros, en función de su *son alegórico-*, es que, dice Roig, “leemos los *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (1928), obra en la que Mariátegui intentó ‘meter toda su sangre en sus ideas’ y es, desde ese mismo nivel de lectura que ha sido deconstruido el mensaje de *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, a partir del *Calibán* (1973) de Roberto Fernández Retamar y *La ciudad letrada* (1984) de Ángel Rama”.¹⁹

Como se puede apreciar, el *Ariel* de Rodó es considerado por Roig uno de los “textos fundacionales” de la filosofía latinoamericana, pero ya cribado crítico-reflexivamente por las lecturas de Fernández Retamar y de Ángel Rama. En ello el filósofo argentino se atiene canónicamente a la tradición latinoamericanista, que él mismo asume en términos de “recomienzos”²⁰ incesantes. Menos evidente es su estrategia deliberadamente ambivalente de recepción del *Ariel*, deudora en gran parte de la lectura del *Calibán* de Fernández Retamar, en su versión original de 1971. Y ello a tal grado que la hipótesis de la “significación segunda” de la “simbólica latinoamericana” de Roig es puesta a prueba en su exégesis de la figuración de

¹⁹A. Roig, “La filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar” (1992), en *Rostro y filosofía...*, p. 242.

²⁰En el sentido en que Arturo Roig sostiene “que siempre hemos hablado no de ‘comienzo’ del filosofar, sino de <<recomienzo>>”, y que, “lógicamente, cada uno de esos recomienzos muestra textos que pueden ser considerados como <<fundacionales>>”, pero donde la “categoría de ‘fundación’ no es, pues, ontológica, sino plenamente histórica y relativa por eso mismo”. A. Roig, “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana”, en R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 174.

Calibán. Lo cual le exige a Roig entablar un constante esfuerzo hermenéutico de recodificación del propio *Ariel* y su contexto de surgimiento, de aquí en más en constante diálogo y tensión con la decodificación “segunda” propuesta por Fernández Retamar²¹.

Esto no debería llevar a suponer que Roig le destina a Rodó un papel secundario. Nada más lejos. Más bien se diría que la relectura retamariana del *Ariel* le permite a Roig situarse frente a Rodó de un modo más autónomo, sin dejar a la vez de mostrarse tributario de su legado. Pues veremos que lo que Roig problematiza, precisamente, es la noción de “legado” como tal. En lo que respecta concretamente al *Ariel*, ello se advierte, por ejemplo, en el empeño contextualizador que marca su modo de recepción canonizante y a la vez reticente en su clásico *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). Efectivamente, allí Roig plantea una respuesta al problema de la dialéctica de la *recepción de la tradición* (cultural, textual-simbólica, institucional, política, etc.), en términos del “problema del legado”. Desde un punto de mira universalista, Roig admite claramente que existe en toda sociedad una transmisión y recepción de bienes, de valores y sistemas de vida, que integran su cultura, mediante los cuales esa sociedad se autoreconoce e inclusive subsiste. Pero a Roig le interesa abordar la cuestión del legado desde las coordenadas topológicas de una subjetividad des-centrada que recibe/apropia reflexivamente la cultura occidental en contextos coloniales y neocoloniales. Esta praxis de la recepción activista del legado, comporta, dice Roig, una “definición del hombre latinoamericano por afirmación”, históricamente objetivada en aquel tipo de ideologías que denomina “americanistas”. Entre éstas, Roig destaca especialmente “el ‘bolivarismo’, el ‘latinoamericanismo’ más tarde, y en general las formas del ‘hispanoamericanismo’, todas las cuales se extienden desde los albores del siglo XIX y cobran fuerza, en

²¹Para una puesta al día del estado de la discusión en torno a la figura de Calibán, puede verse D. Gómez Arredondo, *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo, 2014.

particular la última de las citadas, alrededor del 1900²².

Análogamente, se trata para Roig de asumir el problema de la recepción situada en la periferia dependiente, no por su presunta repetición enajenada de los valores dominantes de un centro imperial, sino, mejor, por su mediación *normativo-regulativa* respecto a un “mundo de fines” inherente a la pretensión de universalidad del humanismo latinoamericano. Desde esta clave regulativa, señala Roig, la “lucha por la liberación del hombre, que se pone como meta una humanidad como reinado de fines, tal como ya lo concibiera Kant en su filosofía de la historia, implica asimismo una transmutación”. Es pues esta “transmutación” la que precisamente puede *simbolizarse* con el mito de *Calibán*. Pues esta imagen de “lo calibanesco” representa cifradamente la transvaloración generativa de los modos situados de la recepción cultural latinoamericana. Roig –Nietzsche mediante– advierte que cuando “Calibán descubre que el habla que se le ha impuesto puede servir para maldecir al conquistador y dominador”, tal revelación “ha llevado a cabo desde sí mismo una transmutación axiológica”, pues “ha puesto a su servicio un bien, cambiándole de signo valorativo”, con lo que el “habla de dominación se transforma en su boca de ahora en adelante, en un habla de liberación”²³.

Ahora bien, el *mito* de *Calibán* simboliza *alegóricamente* las configuraciones *transmutadoras* de las “endogenaciones” culturales, en tanto su fuerza simbólica se muestra capaz de designar la operación epistémico-política que se encontraría en la raíz generativa de los procesos de recepción contextual periférica, considerados éstos en sus estratos temporales de acumulación figurativa y potencialidad semántica. De ahí la resistencia de Roig a tomar el mito de Calibán sin más como una transposición contextual de la figura hegeliana de “el Amo y el Esclavo”. Su postura al respecto es que si Calibán es un símbolo-mito, éste no puede comprenderse sin considerar la figuración narrativa profunda desde la que está tropológicamente articulado. El relato

²²A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, (Edición corregida y aumentada), Buenos Aires, Una Ventana, 2009 (1º ed. 1981), p. 47.

²³Ibíd, p. 53.

que resume Roig presenta los rasgos propios de la “metáfora continuada” o serie metafórica alegorista. Calibán es el natural de una isla que bien puede ser una de las tantas que integran el mar Caribe. Próspero es el conquistador que lo ha sometido al agobio del trabajo, gracias a lo cual, con la ayuda de Ariel, personaje alado, puede dedicarse al ocio, condición de posibilidad de la vida espiritual. El pago que recibe Calibán por su sometimiento, explica Roig, consiste, al cabo, en la recepción de los valores “esenciales” –término metafísico cargado de consecuencias funestas- que integran la vida del espíritu superior que regentea el amo. Ahora bien: Calibán, de ser un hombre sin lenguaje, o por lo menos poseedor de un habla “primitiva y bárbara”, ha aprendido a subvertir el habla del señor. Esta dialéctica de señorío y servidumbre, o mejor, de amo y esclavo, con todo, no se podría haber desplegado si no hubiera ocurrido un cambio dentro del sistema de relaciones humanas. Esta mutación, simple pero radical, hace que Calibán, de ser un simple medio de carácter instrumental, se reconozca a *sí mismo* como un *fin* indelegable. Aquí el autoreconocimiento del amo es un factor secundario. Calibán, devenido un *fin en sí mismo* desde la autoafirmación de su propia persona, es resultado del nuevo uso dado a la lengua por parte del esclavo. Ariel, colaborador intelectual del amo, revela la impotencia del espíritu ante el surgimiento –la *emergencia*– de un nuevo *sujeto*, que no renuncia al “legado” impuesto, en este caso la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que les confiere un nuevo valor –el valor precedente trasmutado–, que es su valor intrínseco, y entonces crea una “lengua para maldecir”. Pero la lengua que maldice, en verdad, muestra la aparición de una forma espontánea de decodificación del discurso opresor.

Como se desprende del significado alegórico del relato mítico de Calibán, Roig le atribuye una importancia capital a la tematización del lenguaje. De este modo nos remite a los debates entre hispanistas y antihispanistas en torno al tema del idioma nacional, existente como mínimo desde la generación romántica rioplatense del siglo XIX en adelante. A la luz de la figura de Calibán, pues, Roig admite de buen grado que la “generación española del 98, contemporánea del idealismo hispanoamericano

del 900, valoró en general la cultura americana”, y observa que nuestro propio “idealismo del 900, dentro del cual el arielismo es posiblemente una de sus manifestaciones más significativas, fue a su modo, también, hispanista”. Sin embargo —**advier**te Roig— el “regreso a la lengua como ‘legado’ no podía por tanto tener el mismo valor entre los escritores finiseculares en España y los escritores del 900 entre nosotros”, tal como se puede “decir de la lengua en un escritor como Rodó cuando lanzó su *Ariel* a todos los ámbitos del Continente”. En dicho contexto epocal, como sucede en general con el modernismo literario americano, en particular Rubén Darío, queda puesto de manifiesto “patentemente la importancia que tiene, no el ‘legado’, sino su recepción creadora”. Así pues, Rubén Darío logró que “el meridiano literario dejara de pasar por Madrid exclusivamente y que a la América de origen hispánico, sin que fuera óbice el galicismo estético del maestro, se le reconociera en el mundo de las letras castellanas no sólo voz, sino voz potente y renovadora”. Sin embargo, reconoce igualmente Roig, “tanto ‘azules’ como ‘arieles’ muestran contradicciones y el panorama del rubendarismo y del rodoísmo desde el punto de vista de la afirmación de un sujeto frente a la cultura recibida, no fue siempre de un mismo signo”, ya que no se debe “olvidar el elitismo y la posición aristocratizante, actitudes de las que ninguna de las dos tendencias se salva y que en Darío concluyen en un refinamiento decadente”. Del mismo modo, si bien es cierto “que el arielismo difundió una posición antiimperialista que en algunos de sus seguidores, los menos, se mantuvo como bandera de lucha”, la mayor debilidad de este amplio movimiento de auto-valoración del nosotros americano provino —siempre según Roig— del propio Rodó, “y a la cual no escapó casi ninguno de los arielistas, que les condujo en su fervor por defender lo propio frente al mundo saxo-americano a invertir las relaciones del hombre con la cultura recibida”. Ya que ni Rodó ni sus seguidores se percataron, apunta Roig, de “que lo que daba valor en ese momento a sus plumas no era la lengua, ni la mítica ‘raza hispana’, si no el hecho de asumir los bienes culturales hispánicos en relación con una determinada situación de autoafirmación de un sujeto histórico

concreto”²⁴.

Al no comprender cabalmente que la *operación discursiva* del sujeto latinoamericano es de intención pragmática —contextualmente activa—, el arielismo distorsionó la autoafirmación americanista en clave conservadora o “restauradora”, solapándola con el sistema de objetos culturales de la que es receptora unilateral. Ricardo Rojas en la Argentina, y sobre todo Rodó desde el Uruguay hacia el resto del continente, incurrieron en este equívoco de raíz filosófica. Roig, críticamente, indica que “Rodó, sin discusión el máximo ideólogo de este intento restaurador”, intentará, ante el avance de la oleada inmigratoria, “preparar a los jóvenes de la burguesía dirigente en una doctrina de ‘idealismo’, que con diversa suerte se extendería por toda América Latina como una misión generacional redentora”. Rodó, elitistamente pero también desde un cierto esencialismo, insiste Roig, “partía del presupuesto de que estas masas, el ‘aluvión inmigratorio’ rioplatense —como sucedió con el campesinado zapatista en México— carecían de una conciencia para sí y que eran por tanto incapaces de generar una nueva forma de organización de memoria histórica”. Junto con señalar este elemento conservador y aristocratizante, empero, Roig no deja nunca de aceptar que el “ariélismo, a pesar de los condicionamientos dentro de los cuales se gestó, había levantado dos importantes banderas: la de la unidad de la América Hispana, y la de la lucha contra el imperialismo”, pues los “Estados Unidos, no constituían solamente el antimodelo que venía a socavar los fundamentos de una cultura, representaban además, el nuevo poder imperial en el mundo”. Con su denuncia, reconoce Roig, “Rodó reavivó el mensaje bolivariano y se entregó con fervor, por largos años, a una campaña continentalista, invitando a aquella ‘resistencia’ de la que hablara Alberdi, e invocando aquella ‘inquietud’ por nuestra propia existencia que Ugarte, inspirado en el maestro uruguayo mencionara”. Todo lo cual no impidió que Rodó, al “regresar al <<legado>>”, fuese renuente a “abrirse hacia una comprensión de su propia realidad social que le pusiera más allá de su

²⁴A. Roig, *Teoría y crítica...*, pp. 59-60.

progresismo político, paternalista y conciliador".²⁵

Cabe reiterar que este distanciamiento de Roig respecto del elitismo espiritualista del movimiento arielista de principios de siglo XX, viene acompañado simultáneamente de un rescate de la fuerza simbólica de "Calibán", y por su contrafrente, del *Ariel* en tanto texto fundacional del latinoamericanismo. Se trata de una lectura que trabaja sobre las tensiones y potencias de un dualismo ontológico de fondo, que Rodó no transpone, sino que sólo transfigura. La dicotomía discursiva "civilización-barbarie", procedente en su forma canónica del *Facundo* de Sarmiento, "especie de Jano de mirada ambigua, revelador de una esquizofrenia genial y trágica", como dice Roig, supo hallar su "reformulación superadora", medio siglo más tarde, precisamente "en las páginas del *Ariel*, obra en la cual con audacia y no sin cierta ingenuidad, se intentó colocar la dicotomía imperante por encima de los enfrentamientos de clase". Y ello debido a que "Calibán, en efecto, no era únicamente el inmigrante cosmopolita y desenraizado, era también el viejo patricio convertido ahora en burgués". Ello explica, sin embargo, que "una particular utilización de lo dicotómico se mantenía en pie como forma básica del discurso latinoamericano y de las formulaciones y reformulaciones de su simbólica".²⁶

Esto parece evidente si se presta atención a que el límite estético-ideológico de Rodó estriba en asumir la "cultura" como producto de las élites destinadas a "crear" —desde arriba— los valores para cada pueblo. Antes bien, para Roig de lo que se trata es de interpretar —desde abajo— los valores que un pueblo crea, y que sus intelectuales han de saber captar si no quieren traicionar su propio origen. Esta estrategia de *reversión hermenéutica* explica el modo de intervención interpretativo del propio Roig, quien en la huella de Fernández Retamar, se desplaza de Ariel a Calibán. Por esa vía considera transpuesta la figura clásica del dualismo de tipo idealista, que antepone la "espiritualidad" de los amos a la "corporeidad" de las masas populares. Ya no se trata de que Próspero, con la ayuda de Ariel, le imponga lecciones

²⁵Ibíd., p. 75.

²⁶A. Roig, "Acotaciones para...", p. 36.

al bárbaro Calibán, pues es el propio Calibán, quien, apoyado en la fuerza de su “tierra”, asume los valores impuestos, los hace propios y tuerce el camino de la historia. Es cierto que en este relato queda en pie el planteo del dualismo. No obstante, es precisamente la estructura alegórica del propio *Ariel* la que permite hacer de su dualismo dicotómico una potencia semántica liberadora, objetivada posteriormente en la figura de Calibán. Por ello es que el aporte de Rodó excede su marco histórico-ideológico de aparición. Pues Rodó es quien acuña el dispositivo tropológico de la metafórica liberacionista. Fue Rodó, en suma, quien intuyó que debe construirse un símbolo de la simbólica, una meta-simbólica. El propio Roig muestra que Rodó prefigura la simbólica latinoamericana de segundo nivel, que nosotros nos limitamos a ligar con el modo retórico de la figuración alegórica. En términos de Roig, si “la función simbólica se ejerce de modo específico en relación con las formas discursivas”, ello prueba que hay “símbolos de la función simbólica tal como ella se juega respecto del ‘discurso reversivo’ o como ese tipo discursivo la pone en juego”. A esta altura no debería sorprendernos que, seguidamente, Roig defienda “lo que expresa dentro de la tradición cultural de nuestra América la figura de esa palabra-símbolo, ‘Calibán’”. Pues remite al significado sobre el que “se ha producido una profundización de su contenido y un descubrimiento de su función simbólica desde el momento en que el símbolo fue incorporado de modo vivo a nuestro mundo de lenguaje”. Subsecuentemente, Roig admite que quien “lo hizo –todos lo sabemos- fue José Enrique Rodó”, cuando “dio los primeros pasos para lo que bien podríamos entender como una especie de recodificación simbólica”²⁷.

En su estrategia de lectura, Roig reconstruye sucintamente el vector principal de la transformación histórico-semántica que experimenta el símbolo de Calibán. Si, literariamente, Calibán había sido re-descubierto por Renán en su drama filosófico de 1878 —que lleva precisamente el nombre del personaje mítico inspirado *La Tempestad* de Shakespeare—, también fue el gran dramaturgo inglés quien acuñó el nombre de este personaje a partir de la palabra “caníbal”, tan significativa para los

²⁷Ibíd., p. 46.

latinoamericanos, tanto del Continente como del Caribe. Pero para Renan, los “caníbales” de la Europa de aquellos años eran los comuneros de París de 1871. La figuración de Renan escarnecía simbólicamente al proletariado como lo bajo, lo grosero y lo amenazante. Sin embargo, trasponiendo a Renan -expresión de lo más agresivo de la burguesía francesa de la Tercera República- en su recepción latinoamericana, la “primera depuración del símbolo la llevó a cabo, como decíamos, el propio José Enrique Rodó”, quien ciertamente no “puso en tela de juicio el valor negativo de lo que él mismo denominó ‘lo calibanesco’, pero sí salió en defensa — dentro de las categorías y sentimientos propios de su posición liberal-progresista de los derechos del pueblo para el ejercicio de la democracia”²⁸.

Por consiguiente, según la lectura de Roig, los de Rodó fueron los primeros pasos de significativa importancia, donde se debe considerar, primero, el hecho de incorporar a la cultura latinoamericana una problemática simbólica originada en su propio espacio de experiencia vital, y segundo, la re-codificación que vino a romper la equiparación entre “proletariado” y *calibanismo* (“canibalismo”), aun cuando ello no implicara todavía una aproximación al valor primitivo del símbolo y, por lo tanto, una reversión del mismo. Lo que sucedió históricamente, sin embargo, es que el inmigrante europeo de extracción proletaria o campesina vino a constituir un frente contestatario inesperado: el inmigrante europeo. Así creció un mundo artesanal y pre-industrial, a la vez que surgieron las primeras organizaciones obreras. A la luz de esta experiencia social, Roig condena el hecho de que el arielismo haya significado también una respuesta a la hipotética amenaza de perder elementos de identificación hispanoamericana presuntamente vinculados a nuestras “tradiciones nacionales”. No obstante, señala Roig, sin “reprochar a Rodó que no haya dado en nuestra lectura”, es menester, una vez más, reconocer que fue el ensayista uruguayo quien “nos dejó la base y sobre él —como sobre la de tantos de esos grandes hombres a los que podemos invocar como latinoamericanos— construimos nuestro discurso”.²⁹

²⁸Ibíd., p. 47.

²⁹Idem.

Como acabamos de leer, es *sobre la base de Rodó* que Roig también elabora su filosofía *discursiva*, centrada en una “simbólica latinoamericana”. No debe perderse de vista que para Roig –y esto es muy importante– Rodó supo comprender que a partir de *La tempestad*, la obra de Shakespeare, existe una “matriz de sentido’ de todos los posibles símbolos con los que puede expresarse el ‘discurso reversivo-liberador’”. Matriz semántica que al circular y ser reapropiada en América Latina, experimenta una primera “recodificación”. Mucho después se arriba a una “segunda recodificación’ del símbolo”, consumada en este caso por Roberto Fernández Retamar. Porque es con el escritor y crítico cubano cuando “aquella recodificación se instaló decisiva y claramente como tarea latinoamericana propiamente dicha”. Pues su *Calibán* “estableció entre nosotros –pensamos en nuestra América de habla hispana y lusitana– el puente que, saltando por encima –digámoslo así– de formulaciones como las de Renán y tomando a Rodó como punto de partida, reinstaló la cuestión en su fuente primera”. Pues lo que producen con el símbolo de Shakespeare, Rodó primero, y Fernández Retamar luego, es un *acto* de “recodificación (que implica como es lógico una des-codificación) que no puede explicarse como un simple hecho literario sino que es básica y fundamentalmente fruto de la emergencia de los pueblos de nuestra América, calibanes capaces de revertir el discurso opresor y junto con él la opresión, interna y externa, con sus luchas, su sufrimiento y su sangre”. De esto Roig concluye que “Calibán, es, pues, un símbolo que expresa como tal, es decir, como símbolo, el fundamento de posibilidad de una simbólica liberadora”³⁰.

En efecto, para Roig, la palabra “Calibán” no simboliza la reversión de un discurso determinado, sino que *simboliza el acto mismo de reversión* en tanto *fundamento de posibilidad de la simbólica liberadora*. Esto mismo acontece, añade Roig, con “la palabra ‘Latinoamérica’ tal como la ejercemos nosotros en cuanto palabra-símbolo”, pues, “fueron latinoamericanos y no franceses quienes acuñaron la palabra ‘Latinoamérica’ o ‘América Latina’”. Consecuentemente, la “re-codificación del

³⁰Ibíd., p. 48.

símbolo de Calibán, ha permitido reinstalar el verdadero valor simbólico de Ariel”³¹.

Una implicación retórica: filosofía latinoamericana y pathos persuasivo

Hasta aquí hemos intentado homologar estructuralmente el tipo constitución figurativa que introduce Roig en su filosofía, con el modo específico de la simbolización alegórica. Nos hemos preguntado, siguiendo las implicancias del planteo del propio Roig, si sería inadecuado sugerir que el discurso de la “filosofía latinoamericana” —entendida, en un sentido muy general, a partir de su contextualismo de intención práctica—³², retiene en su tropología profunda el modo *alegórico* que tradicionalmente el “ensayo” dramatizó estilísticamente para intervenir en el mundo público de la modernidad periférica, como el propio *Ariel*. Por nuestra parte, preferiríamos decir que la “filosofía latinoamericana”, más que “ensayística”, configura una escena enunciativa retórico-poéticamente *alegórica*—tropo que nos asiste en el acento narrativo a la vez que icónico que queremos retener de esta noción—, en lo que abarca y a la vez excede del marco de un “género”, sea como sea que finalmente éste se tematice tipológicamente. De modo que parece pertinente preguntarse sobre las posibles transferencias analógicas entre el comportamiento estético del ensayo y el modo de enunciación simbólico de la filosofía latinoamericana, sin solaparlos entre sí. Claro que podríamos apelar a un concepto de Filosofía que se reconozca sin más en la escritura ensayística como acto de habla multidimensional.³³ Pero esta definición no conviene que se realice como un añadido

³¹Ibíd., p. 50.

³²Esto es, en el sentido amplio que utiliza Raúl Fornet-Betancourt, cuando reserva “el título de ‘filosofía latinoamericana’ para aquellas formas del filosofar en América Latina que hacen de la filosofía una tarea de reflexión contextual, entendiendo por ésta la reflexión filosófica que, independientemente de los medios teóricos y planteamientos metodológicos a que recurra para articularse como tal, no reduce la tarea del filósofo a la ocupación con ‘problemas filosóficos’, esto es, a que haga filosofía de la filosofía, sino que sabe leer la génesis de los llamados ‘problemas filosóficos’ como cuestiones que se han creado en conexión con la discusión de problemas reales y que, por eso mismo, hace de la confrontación práctico-reflexiva con los asuntos reales y concretos que agobian la época histórica que la enmarca, su contexto justamente, la tarea central de la filosofía”. R. Fornet-Betancourt, “Observación introductoria”, en *Crítica intercultural...* pp. 15-16.

³³También Liliana Weinberg estima que si el “giro lingüístico” permitió replantear los problemas filosóficos a la luz de las cuestiones de significación -en particular de la pragmática y los actos de

exterior, sino que sea asumida por los propios filósofos. Pues si el filósofo no admitiera representarse a sí mismo como un “ensayista”, *intentio auctoris*, le atribuiríamos, desde afuera, una decisión estética y retórica que, como escritor teórico e investigador erudito, en principio no responde a su propia esfera de motivaciones subjetivas, autocomprensión existencial ni posición en el campo intelectual. Precisamente, creemos que éste es el caso con Roig, cuya concepción autoral es la de un filósofo e historiador, antes que la de un intelectual ensayístico, como por ejemplo, el propio Rodó. Nada autoriza a tratar a Roig como un “ensayista” sin más; a la vez, todo indica lo pertinente y fecundo que sería leer su obra en clave “ensayística”. ¿Cómo situarnos ante este dilema? ¿Por qué su escritura suscita tan interesante tensión, trasladable a la de otros filósofos latinoamericanos? Tendemos a pensar que se da aquí el mismo fenómeno de la diferenciación de niveles de significación o planos de discurso que el propio Roig nos ha revelado, y cuyo alcance formal no se agota en una única trayectoria biográfico-intelectual; comprende acaso al modo discursivo mismo del latinoamericanismo filosófico³⁴.

De aquí se sigue —precisamente por lo que se refiere a la exigencia de atenerse a la autocomprensión del autor— la hipótesis de que la filosofía latinoamericanista, en general, y de Roig, en particular, es *alegórica* en su operación retórico-poética, más allá de que en su lógica argumentativa y contenidos cognoscitivos decida o no a asumir programáticamente un estilo de “incompletud” de la prosa, que según Beatriz

habla-, es precisamente este nuevo paradigma el más habilitado para revalorar las funciones discursivas del género ensayístico. Liliana Weinberg propone dar un paso decididamente hermenéutico, que conduzca “a entender de manera más rica los actos de habla como actos sociales de sentido, así como replantear la tradicional relación entre texto y contexto como resultado de procesos sociales de interpretación”. L. Weinberg, *Situación del ensayo*, México D.F., UNAM, 2006, pp. 145-146.

³⁴Tomamos la designación “latinoamericanismo filosófico” en un sentido sumamente amplio. Pues, como sostiene Clara Alicia Jalif de Bertranou, si el “latinoamericanismo filosófico contemporáneo no es un movimiento teóricamente homogéneo”, sin embargo, “un parámetro común mínimo los distingue y es la afirmación de América y la dignidad del ser americano, en su condición humana, y la necesidad de ser reconocidos como iguales en un mundo de asimetrías”, todas cuestiones “que han reclamado asimismo para todos los pueblos del orbe, por lo que cabe hablar en ellos de un nuevo y renovado humanismo”. C. A. Jalif de Bertranou, “Presentación”, en C. A. Jalif de Bertranou, *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico latinoamericano*, Mendoza, Ediunc, 2001, p. 14.

Sarlo³⁵ sería inherente a la forma-ensayo. Esquemáticamente: la filosofía latinoamericanista de Roig estructura un *son alegórico*, con independencia o no de que se reconozca a sí misma como “ensayística”. Pues no es preciso que el texto filosófico latinoamericanista acepte deliberadamente “literaturizarse”³⁶ y “transculturarse”³⁷ desde una estrategia textual transitiva, por caso, en la forma ya

³⁵Beatriz Sarlo supo observar que la “incompletud del ensayo es su regla porque si el ensayo se completara daría cierre a una forma que se caracteriza, en cambio, por desafiar la clausura, incluso cuando alguien (el escritor, el lector) se ilusionan con un cierre definitivo de la argumentación”. Más todavía, Beatriz Sarlo afirma que “el ensayo es un sistema de desvíos”, y considera que “no hay síntesis posible en el ensayo”, pues éste “puede ser sometido a ‘explicación’, pero no puede ser reducido a sus ideas”, lo que explica –siempre con el paradigma romántico ante la vista- que a “diferencia de las *Bases*, un tratado constitucional y su programa político, *Facundo* no existe fuera de su escritura”, dice en referencia Alberdi y Sarmiento. Beatriz Sarlo sostiene entonces que los “recursos del ensayo son: la paradoja, la elipsis, la polémica, la metáfora (los desplazamientos y las condensaciones), el aforismo”, con lo que una “retórica del ensayo podría explorar el plano de esos dispositivos del discurso”. Tales dispositivos retóricos “son todas formas discursivas abiertas”, donde la “paradoja deja un vacío como efecto de una demostración posible e imposible al mismo tiempo”, el “anacoluto es la fisura que atraviesa el texto impidiendo que se complete no sólo sintácticamente sino en sus grandes articulaciones”, la “elipsis atestigua una falta que señala la imposibilidad de lo pleno”, la “polémica, género dialógico, presupone una respuesta posterior al cierre mismo de la escritura, un futuro de objeciones todavía no escritas”; y la “ironía ensambla un doble discurso que nunca termina por estabilizarse”. B. Sarlo, “Del otro lado del horizonte”, *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria* N° 9, diciembre de 2001, p.19.

³⁶“El especialista (para insistir en una oposición que no está exenta de devenir obstáculo) lee y escribe en el interior de una región del conocimiento que cierto principio de pertinencia viene a delimitar. ‘En este campo se opera de este modo, con estos objetos, y según este método’. El cumplimiento de ese imperativo disciplinario garantiza al especialista la unidad de su recorrido, recorrido que garantiza, a su vez, la unidad de la disciplina que lo acoge. El ensayista, [...] pone en cuestión, por su práctica, ‘la solidaridad de las antiguas disciplinas’. Opuesta al trabajo interdisciplinario, que multiplica las pertinencias para el abordaje de un objeto cierto, su búsqueda transmite a las disciplinas que atraviesa la incertidumbre de su objeto imposible. *Transdisciplinaria*, la búsqueda del ensayo opera una *literaturización* del saber”. A. Giordano, *Modos del ensayo. De Borges a Piglia*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2005, p.233.

³⁷También Liliana Weinberg ha reparado en la potencia discursiva abridora de mundo que posee la semántica transcultural de la textualidad ensayística latinoamericana. Y es precisamente en el género ensayo donde los actos sociales significativos acontecen como un singular campo semántico-estético de escritura. La transculturación textual –narrativa, ensayística- es restituida así en toda su potencia constituidora de espacios conceptuales histórico-semánticos y, tópicos identitarios mediante, en las tradiciones de la discursividad latinoamericana. Liliana Weinberg tematiza especialmente la implicancia creadora que adopta el concepto de “transculturación” a manos de Ángel Rama, y destaca con ello, además, que el crítico uruguayo “recupera también el papel que cumplió por muchos años el intelectual latinoamericano, caracterizado por la independencia en los criterios de selección de elementos de la cultura dominante, de tal modo que no se puede hablar de copia de los modelos sino de selección de muchos de los rasgos heterodoxos que incluía esa propia cultura para servir a un proyecto de independencia cultural”. A partir de esta constatación, Liliana Weinberg se pregunta si será “el propio ensayo de interpretación una forma ‘transculturada’, marcada también por la heterogeneidad, la tensión y el conflicto”. Responde entonces que la “selección lingüística y la estructura del texto, por parte de un autor que se obliga a sí mismo a incorporar lo distinto para traducirlo al lector culto e invitarlo, a través de la seducción de lo bien pensado y bien escrito, generan un proceso creativo característico de esta gran familia que pensó lo cultural como enriquecimiento de lo canónico, y que en algunos casos, como el de Mariátegui y el de Ortiz, llegó no sólo a un replanteo

clásica que encontramos en Ángel Rama³⁸. En tanto la obra de Roig posee el status bien ganado de ejemplo-paradigma de latinoamericanismo filosófico —así como en la actualidad, lo es notoriamente Enrique Dussel—, se puede decir de sus producciones escritas que son “académicas”, en tanto *no* apelan expresamente a estrategias de literaturización de la escritura teórica como divisa cultural y mucho menos lema estético, pero cuyas intenciones performativas alegóricas determinan sus escenas discursivas de base, mucho más que las pretensiones veritativas de sus arquitectónicas categoriales. Este reconocimiento inicial de la articulación entre figuración y conceptualización en la escritura discursiva o “teórica”, revela bajo otra luz el hecho de que la “filosofía latinoamericana” haya sido rebajada a “literatura ensayística” por parte de ciertos intérpretes analíticos, como lo explica Javier Sasso³⁹.

de la subalternidad sino también a un nuevo planteo de la posición del intelectual ante la historia, la cultura y la realidad social de su época”. L. Weinberg, “Ensayo y transculturación”, *Sobretiro de Cuadernos Americanos* N° 96, Vol. 6, UNAM, noviembre-diciembre 2002, p. 47.

³⁸En el sentido en que Ángel Rama se sitúa transitivamente ante la modernidad occidental, en una estrategia de intersección topológica de centro y periferia. De acuerdo con Mabel Moraña, la “modernidad es así, para Rama, el área fronteriza en la que se conectan áreas culturales, pensamientos, proyectos y agendas muy diversos; en este sentido, una zona de trueque, empréstitos y negociaciones en la que América Latina debió volver a definir su lenguaje, sus símbolos y su destino histórico, de cara tanto a sus pulsiones y urgencias interiores como a los desafíos de la transnacionalización y de la integración occidentalista”. Moraña considera que la “innegable originalidad de la obra de Rama estriba quizá, precisamente, en ser ella misma producto del trasvase de conceptos, categorías y corrientes de pensamiento, creando un espacio de transitividad teórica en la que se potencia y refuncionalizan hallazgos anteriores, problemáticas o respuestas culturales que pudieron haber tenido, en otros contextos, repercusiones o alcances diferentes”. M. Moraña, “Ángel Rama y los estudios latinoamericanos”, en M. Moraña (ed.), en *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997, p. 10.

³⁹Javier Sasso describía el hecho de que, mientras “los *universalistas* apelan a las variadas formas empleadas desde antiguo para *definir* la peculiar empresa que constituye a la disciplina, sus contradictores” —o sea, los *americanistas*—, “apoyados en una parte de la misma tradición común, *reinterpretan la actividad filosófica* como forma privilegiada de expresión ideológica y cultural, y de ello concluyen que la validez de tal actividad se encuentra indisolublemente ligada a la capacidad del filósofo de incorporar, en el marco de su producción, los rasgos específicos de su mundo circundante”. Para Sasso, en esta disputa, “lo que sí posee fuerza persuasiva —por lo menos de hecho y a primera vista— es el conjunto de convicciones más elementales que normalmente van unidas a esas posiciones”, esto es, el hecho de que “el *universalista* entiende que su adversario incurre en una *literatura ensayística* que, bajo el nombre de Filosofía, se limita a proclamar preferencias culturales o ideológicas, por lo que lo producido de esta manera no puede ser considerado como perteneciente propiamente al filosofar, e incluso es ilegítimo hacerlo pasar institucionalmente como tal”. A ello, “el *americanista* responde negando que su oponente haga otra cosa que transmitir opiniones ajenas”, o “elaborar un pensamiento desarraigado de su medio, el cual, valga lo que valiere en sí mismo, no formará siquiera parte de la cultura en la que se produce, salvo como apéndice local de una casa matriz que quizás desconoce incluso su existencia”. Menos debe sorprender que en semejante pugna, se haga “uso de las nociones de *alienación* o de *inautenticidad* como armas arrojadas en la querrela”. J.

Ahora bien, para separar, dentro del campo de la “filosofía latinoamericana”, lo que sería el nivel de corteza elocutiva respecto de la raíz semántica profunda donde se situaría su “son alegórico”, podemos nuevamente recurrir al razonamiento analógico, aun prescindiendo de un ícono metonímico arbóreo. Pues si puede decirse de una “ficción barroca” que ésta no se manifiesta necesariamente en el estilo de una “sintaxis barroca”⁴⁰—o sea a nivel de la construcción oracional y lexicográfica—, tal vez pueda decirse, de modo *análogo*, que la textura apelativa del “son alegórico” de una retórica *conceptual*, aunque no se auto-inscriba tipológicamente como singularidad anómala entre los *genera dicendi*⁴¹, se comporta pragmático-

Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Ávila, 1998, pp. 8-9.

⁴⁰Quisiéramos servirnos analógicamente de una tesis que Carlos Gamerro aplica a un fragmento de la literatura rioplatense de mediados de siglo XX. Nos resulta sumamente productiva la idea con la que este crítico identifica y agrupa a un conjunto de operaciones literarias como “ficciones barrocas”. Tales *ficciones barrocas* son construcciones estéticas que se manifiestan a nivel de las estructuras narrativas y de la invención de un universo referencial. Según el análisis de Gamerro, es preciso distinguir una representación conceptual tradicional -o más bien convencional- de “barroco” -qué él llama “escritura barroca”-, de lo que sería, en otro plano discursivo, la “ficción barroca”. Mientras que la escritura barroca designa la desmesura o el exceso -lo “recargado”- a un nivel estilístico, Gamerro se encarga de introducir un concepto diferencial de barroco, ya no como estrategia morfo-sintáctica sino como operación epistémica. Pues la “ficción barroca” remite a la representación conceptual de una estructura profunda de significado textual, presente en determinadas escrituras literarias (Borges, Julio Cortázar, Juan Carlos Onneti, Felisberto Hernández) más que a una estética de la frase, barroca o neobarroca (Góngora, Quevedo, Leopoldo Lugones, José Lezama Lima, Severo Sarduy). Gamerro aprecia programáticamente que “de un extremo a otro de la geografía de Hispanoamérica, seguimos siendo barrocos”. Para justificar esta convicción cultural fuerte, explica que *lo barroco* estriba en “su afición, adicción a veces, al juego de intercambiar, plegar o mezclar (no en el sentido en que se mezclan los ingredientes de una receta, sino en el de barajar las cartas de un mazo) los distintos planos de los que la realidad se compone: ficción/verdad, cuadro/modelo, copia/original, reflejo/objeto, imaginación/percepción, imaginación/recuerdo, sueño/vigilia, locura/cordura, teatro/mundo, obra/autor, arte/vida, signo/referente”. Y ello en tal modo, dice, que la “realidad barroca no es nunca la de uno de los términos de estas oposiciones; no, por ejemplo, la realidad del objeto frente a la irrealidad de su reflejo en un espejo, la del modelo frente al cuadro, sino el compuesto calidoscópico, siempre cambiante, que surge de todas estas combinaciones y entrecruzamientos”. C. Gamerro, *Ficciones barrocas. Una lectura de Borges, Bioy Casares, Silvina Ocampo, Cortázar, Onetti y Felisberto Hernández*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010, p. 18.

⁴¹La forma ensayo se libera incluso de la forma. En tanto forma liberada de sí o deformación formal de una marca instituida, no deja de ser pertinente una observación temprana de Walter Mignolo conforme a esta cualidad herética que sabemos que para Adorno es la propiedad fundamental del ensayo como “género”. Walter Mignolo considera que para “evitar la ambigüedad del vocablo género, empleemos uno más neutro; y aceptemos que gran parte de los conocimientos asociados al ensayo lo identifican como un *tipo discursivo* (vgr. un cierto número de rasgos o procedimientos) distintivos agrupados en una ‘forma’ general de un discurso”. Por ello Mignolo advierte que si “hablamos del ensayo como tipo discursivo desenmarcado podemos hacerlo en parte porque el ensayo, contrario a cualquiera de los *genera dicendi* de una actividad disciplinaria, no exige un rol *social autorizado* por la institución”. W. D. Mignolo, “Discurso ensayístico y tipología textual”, en *Textos, modelos y metáforas*, México, Universidad Veracruzana, 1984, p. 221.

discursivamente como si fuera un “ensayo”.

Tal parece ser que el latinoamericanismo filosófico sería poético-formalmente “alegórico” en su posición epistémica última, con independencia de un “horizonte de expectativa” autoral retóricamente intencionado. El discurso filosófico latinoamericanista de Roig -resumidamente dicho- opera retórico-conceptualmente mediante un *sonalegórico*, aun cuando no necesariamente aparezca *escrito como* un “ensayo”. Pues su filosofía también opera con *alegorías nacionales* periféricas⁴². Para decirlo con un lema, el latinoamericanismo filosófico de Roig carece del estilo textual canónicamente asignado al ensayo (de nuevo, el *Ariel*)⁴³, pero funciona retóricamente como un ensayo. En suma, no está escrito como una prosa artística que conmueve y

⁴²Premeditadamente, estamos pensando aquí en la hipótesis que Fredric Jameson lanzara sobre la “literatura del tercer mundo” como “alegorías nacionales”. Recogemos aquí el núcleo argumentativo de Jameson, cuando aventuró “enunciar, mediante una hipótesis general, qué es lo que parecen compartir todas las producciones culturales del tercer mundo y que las distingue radicalmente de sus formas culturales análogas en el primero”. “Todos los textos del tercer mundo -propone Jameson-, son necesariamente alegóricos y de un modo muy específico: deben leerse como lo que llamaré *alegorías nacionales*, incluso –o tal vez debería decir particularmente– cuando sus formas se desarrollan al margen de los mecanismos de representación occidentales predominantes, como la novela [...] Aunque podamos retener, por conveniencia y para fines analíticos, categorías como lo subjetivo, lo público o lo político, sostendré que las relaciones que se dan entre ellas son completamente diferentes en la cultura del tercer mundo. Estos textos, incluso los que parecen privados e investidos de una dinámica propiamente libidinal, proyectan necesariamente una dimensión política bajo la forma de la alegoría nacional: *la historia de un destino individual y privado es siempre una alegoría de la situación conflictiva de la cultura y la sociedad públicas del tercer mundo*. ¿Debo agregar que esta proporción diferente entre lo político y lo personal es lo que, en una primera aproximación, nos vuelve ajenos estos textos y, en consecuencia, resistentes a los hábitos convencionales de lectura occidental?”. F. Jameson, “La literatura del Tercer Mundo en la era del capitalismo multinacional”, en *Revista de Humanidades*, Santiago de Chile, N° 23, 2011, pp. 170-171. Adherimos también –aunque no sin reservas- al sentido a la vez general y heterodoxo que emplea Doris Sommer, cuando dice que si una interpretación convencional “define la alegoría en términos de una narrativa que observa dos niveles paralelos de significación”, que “están temporalmente diferenciados, de manera que un nivel revela o ‘repite’ el nivel de significado anterior”, se trata, además -siguiendo a Benjamin- de mostrar que la “alegoría trabaja a través de los resquicios, mientras que los símbolos ‘orgánicos’ sacrifican la distancia entre el signo y el referente y se resisten al pensamiento crítico a fin de producir más entusiasmo que ironía”. D. Sommer, *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*, Bogotá, FCE, 2004, pp. 60-61.

⁴³ “El caso del *Ariel* –consigna Liliana Weinberg– es además uno de los más extraordinarios ejemplos de cómo la recepción de un texto y su inserción en distintas redes de sociabilidad puede transformar incluso el marco genérico desde el que se lo lee: se trata de un ‘discurso cívico’ que fue recibido como proclama, como sermón laico, como programa para una minoría pensante, como arena, como manifiesto, como exhortación a la unidad de Hispanoamérica por el encuentro de las ideas, como proyecto de defensa del espíritu y conformación de una élite intelectual, y son muchos quienes lo identifican hoy como ‘literatura de ideas’ y como ensayo en que la voz individual se abre a un *nosotros*”. L. Weinberg, “José Enrique Rodó: las distintas modulaciones de la voz del maestro”, *Latinoamérica* N° 66, 2018, p. 48.

agita al lector⁴⁴, pero sí está escrito con un *son alegórico* que lo concientiza, moviliza y compromete. Con otras palabras: el discurso filosófico de Roig no recurre al *pathos* poético del ensayo, pero sí a su potencia pragmático-experiencial.

Para concluir insistiremos en que no se trataría aquí de dirimir si la escritura filosófica de Roig es o no “ensayística”, sino más bien de detectar, como decía Octavio Paz, si asistimos en sus textos a *un discurso en el que al hablar de esto se habla también de lo otro*. El punto clave de esta proposición reside en la partícula “también”. De modo que no es imperioso esforzarse en determinar, sobre la superficie sintagmática de sus aserciones, si hay o no “literatura” en la escritura filosófica de Roig, o si ella contiene o no una decisión estética —lo que evidentemente no debe descartarse—, en vez de sólo argumentativa; aunque parece pertinente preguntarse cuánto de su léxico categorial y sus estrategias de investigación cumplen, además de una función cognoscitiva de validez lógica y empírica, con un modo alegórico de representación cuya efectación persuasiva se solapa analógicamente con el género de la poética de ideas. Y entonces allí sí veremos que su escritura filosófica, acaso, haya sido *motivada* por la escritura “ensayística” (*Ariel*, *Calibán*), mas no *realizada* como tal. Por ello es tan determinante la estructuración alegórica que configura internamente la analítica

⁴⁴Horacio González identifica, a partir del ensayismo clásico de Ezequiel Martínez Estrada, el efecto retórico alegórico y catártico dirigido al lector, por el cual su “lectura es una forma de conmover el texto interno de una vida, produciéndole un desgarramiento o un descubrimiento tal que afecte su estabilidad corporal o su figuración civil”. Esto sucedería cuando “la lectura de un texto provoca un espasmo que equivaldría a una convulsión moral”. Si no fuera “excesivo decir curación”, es que esta lectura debe entenderse como “un evento que pone a la luz ciertos temblores de la subjetividad”, pues “sería en el terreno del ensayo donde encontraríamos esa relación entre agitación moral de la conciencia y acto de lectura”. Y ello “antes que en la novela y en la poesía, no porque éstas no condensan de manera ejemplar una capacidad estremecedora, sino porque el ensayo representa en el orden del texto con intenciones, al género público, por lo cual el estremecimiento se da frente a nuestra conciencia cívica o política, esto es, nuestra conciencia ideológica”. “Conmoción por la literatura”, dice Horacio González, pues se trata de una “conmoción que hace de las acciones colectivas una revelación de las voces olvidadas que pertenecían a los textos desplazados de una historia”. Dado que ello es lo que permite hablar del “ensayo como ese texto soterrado”, ante el cual “el alma en estremecimiento de quién los lee, es el símil perfecto del momento en que —en los grupos mancomunados o en las biografías particulares— aparece el estallido de lo que estaba sumergido”, esto es, la “señal emergente de la zona ignorada que repentinamente nos ciega con su irrupción”, y que así comunica que “el jeroglífico —el texto enigmático que perturbaba con su sentido trasapelado y quebradizo— quería asumir la condición de otro texto, un texto no amputado ni ilegible que contuviera en sí mismo un desciframiento, por lo tanto, un acto de temblor y revelación”. H. González, “El ensayo como lectura de curación” (1998), en *Escritos en carbonilla. Figuraciones, destinos, retratos*, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 132.

formal⁴⁵ de la filosofía de Roig. De ahí que en distintos escritos éste vuelva una y otra vez a la distinción entre los planos de lectura diferenciados que presenta el texto latinoamericanista, desde el nivel lingüístico proposicional hasta sus holismos metafóricos y metonímicos. Podemos comprender por qué su función utópica y su núcleo epistémico-político se hacen textualmente presentes a través de estratos de significación sobreimpresos en la literalidad asertiva.

Ciertamente, se podría interponer la pregunta acerca de si la palabra-símbolo “Nuestra América” es el sintagma nominal de una invención intelectual entre otras, antes que el espacio alegórico de liberación para una humanidad digna y justa, vivido como un horizonte de espera laico. En cualquier caso, si esto constituye una ficción tropológica textual en vez de un dilema histórico real, no se decidirá tanto en un análisis del discurso, cuanto en la experiencia dramática de nuestras comunidades de vida del Sur.

Bibliografía

A. Ardao, *Rodó. Su americanismo*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1970.

A. C. G. Pérez Javaloyes, “Las marcas contextuales en *Narrativa y Cotidianidad* y las crisis del exilio de Arturo Andrés Roig”, en A. M. Arpini (comp.), *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza, Quellsqasqa, 2017, pp. 303-338.

A. Fletcher, *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*, trad. Vicente Carmona González, Madrid, Akal, 2002

⁴⁵La estructura alegórica de sus investigaciones queda puesta de manifiesto incluso en sus análisis discursivo-formales, que en su semántica connotativa escenifican metafóricamente una denuncia política contextualmente intencionada. Como señala Pérez Javaloyes que “el modo en que Arturo Roig analiza la definición de cuento fantástico de Propp puede aplicarse también para denunciar la ideología de los discursos de las Fuerzas Armadas en América Latina en general, y en particular, el discurso del Gobierno Militar argentino del ‘76”. A. C. G. Pérez Javaloyes, “Las marcas contextuales en *Narrativa y Cotidianidad* y las crisis del exilio de Arturo Andrés Roig”, en A. M. Arpini (comp.), *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza, Quellsqasqa, 2017, p. 322.

- A. Giordano, *Modos del ensayo. De Borges a Piglia*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2005.
- A. Roig, "¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los postmodernos" (1989), en *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una ventana, 2009, pp. 113-139.
- A. Roig, "¿Será posible una 'integración intelectual' de nuestra América si, como dice Roa Bastos, 'El sonido es un son-ido'?", en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001, pp. 155-161.
- A. Roig, "Acotaciones para una simbólica latinoamericana", en *Prometeo*, Guadalajara, N° 2, 1985, pp. 33-50.
- A. Roig, "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana", en *La utopía en el Ecuador*, (Estudio introductorio y selección de Arturo Roig), Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, 1987, pp. 13-97.
- A. Roig, "En el año de Rodó. Su mensaje para la juventud de América (21 de marzo de 1971)", en *La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias para la constitución de una pedagogía participativa*, Mendoza, Ediunc, 1998, pp. 55-58.
- A. Roig, "La filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar" (1992), en *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una ventana, 2009, pp. 235-246.
- A. Roig, "Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en Argentina", *Numen* N° 8, noviembre-diciembre de 1969, pp. 41-47.
- A. Roig, "Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana", en R. Fornet-Betancourt, (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, 161-176.
- A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, (Edición corregida y aumentada), Buenos Aires, Una Ventana, 2009 (1° ed. 1981).
- B. Sarlo, "Del otro lado del horizonte", *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria* N° 9, diciembre de 2001, pp. 16-31.

- C. Gamarro, *Ficciones barrocas. Una lectura de Borges, Bioy Casares, Silvina Ocampo, Cortázar, Onetti y Felisberto Hernández*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.
- D. Gómez Arredondo, *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo.
- D. Sommer, *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*, Bogotá, FCE, 2004.
- D. Viñas, *Historia de la crítica literaria*, Barcelona, Ariel, 2007.
- F. Jameson, “La literatura del Tercer Mundo en la era del capitalismo multinacional”, *Revista de Humanidades* N° 23, 2011, pp.163-193.
- H. Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1995.
- H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006 (1° ed. 1983).
- H. González, “El ensayo como lectura de curación” (1998), en *Escritos en carbonilla. Figuraciones, destinos, retratos*, Buenos Aires, Colihue, 2006 pp. 131-135.
- J. A. Mayoral, *Figuras retóricas*, Síntesis, Madrid, 1994.
- J. L. García Barrientos, *Las figuras retóricas. El lenguaje literario 2*, Madrid, Arco Libros, Madrid, 1998.
- J. Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Ávila, 1998.
- L. Weinberg, “Ensayo y transculturación”, *Sobretiro de Cuadernos Americanos* N° 96, Vol. 6, UNAM, noviembre-diciembre 2002, pp. 31-47.
- L. Weinberg, “Introducción”, en Weinberg, Liliana (coord.), *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX, Vol. I*, México, UNAM, 2010, pp. 9-42.
- L. Weinberg, “José Enrique Rodó: las distintas modulaciones de la voz del maestro”, en *Latinoamérica*, México, N° 66, 2018, 45-67.
- L. Weinberg, *Situación del ensayo*, México, UNAM, 2006.

M. Moraña, "Ángel Rama y los estudios latinoamericanos", en M. Moraña (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997, pp. 7-25.

O. Paz, "La nueva analogía. Fragmento" (1967), en *Los signos en rotación*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 253-262.

P. Ricoeur, "Poética y simbólica", en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, Prometeo-UCA, 2009, pp. 17-41.

R. Fornet-Betancourt, "Observación introductoria", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 13-18.

W. D. Mignolo, "Discurso ensayístico y tipología textual", en *Textos, modelos y metáforas*, México, Universidad Veracruzana, 1984, pp. 209-222.