

Expresiones de la moralidad de la emergencia. Aportes del humanismo crítico latinoamericano del siglo XX

Expressions of the emerging morality. Contributions of the XXth century
Latin American critical humanism

Noelia Liz Gatica

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

Resumen: Nos proponemos reflexionar sobre la tensión moralidad-eticidad presente en la crítica latinoamericana a los supuestos epistemológicos y ontológicos que operan como instrumentos de legitimación ante situaciones de desigualdad, opresión/dominación y exclusión. Nos detenemos en tres pensadores argentinos que si bien son contemporáneos entre sí, sus trabajos se circunscriben en el diálogo con diferentes situaciones históricas.

Mediante una caracterización del Humanismo Latinoamericano del siglo XX, atendemos en primer lugar, al estudio hermenéutico que León Rozitchner (1963 [2012]) realiza sobre las entrevistas a los contrarrevolucionarios detenidos por la invasión a Playa Girón en el contexto de la Revolución Cubana. Posteriormente, procuramos desentrañar la tensión inherente al carácter dinámico de la cultura a partir de los escritos de Rodolfo Agoglia (1979). Y por último, examinamos la denuncia que Arturo Roig (2002) realiza al carácter opresor del sujeto moderno y la eticidad, tras la búsqueda de una caracterización de la moralidad de la emergencia.

Palabras clave: Moralidad de la emergencia; Humanismo crítico latinoamericano; Filosofía Argentina.

Abstract: We reflect here about the tension between morality-ethics occurring in the Latin American criticism to the epistemological and ontological assumptions that act as instruments for legitimization in inequality, oppression/domination, and exclusion situations. We focus on three Argentinean thinkers, whose works even being contemporary refer to different historical situations.

After characterizing the XXth century Latin American humanism, we address in the first place León Rozitchner's hermeneutic study (1963 [2012]) on the interviews to counter-revolutionaries arrested after the Playa Girón invasion in the context of the Cuban Revolution. Secondly, we try to unravel the inherent tension of culture's dynamism in the writings by Rodolfo Agoglia (1979). Finally, we examine Arturo Roig's allegation (2002) against the oppressive nature of the modern subject and ethics, in pursue of a characterization of an emerging morality.

Key words: Emerging morality; Critical Latin American humanism; Argentine philosophy.

El humanismo latinoamericano y la moral de la emergencia

En *Sentido y trayectoria en la filosofía moderna. Desarrollo y consumación del humanismo renacentista* (1978), Rodolfo Agoglia señala que una nueva comprensión del hombre y el mundo introduce la dificultad de conciliar en el plano reflexivo antinomias que en la vida cotidiana eran experimentadas como caracteres compatibles e integrables de la existencia humana. Las mismas, son asumidas no sin dejar de ser problemáticas en el sistema hegeliano, pero la subsunción final de la realidad histórica por la Lógica dialéctica es puesta en cuestión ya en las luchas independentistas de los pueblos latinoamericanos a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Y en sintonía con estos acontecimientos políticos, se configuran expresiones discursivas latinoamericanas y europeas críticas de la razón moderna.

Agoglia advierte uno de los momentos claves de la crítica a Hegel, en la reflexión nietzscheana sobre la relación temporalidad/historicidad. Pues comprende que el autor de la *Fenomenología del espíritu* (1807) logró entrever la distinción entre «historidad» -facticidad pura- e «historicidad» -facticidad consciente- a partir de la comprensión de la realidad histórica ligada a la conciencia. Sin embargo, Nietzsche pone en discusión los presupuestos metafísicos operantes en Hegel, al reivindicar la potencialidad creadora de la voluntad ante las limitaciones del sujeto y la conciencia.

En el plano teórico, los filósofos de la sospecha Nietzsche, Marx y Freud, introducen un cambio de óptica ante las pretensiones abstractas de universalidad del humanismo renacentista, desde la reflexión sobre el hombre concreto y su existencia social e histórica. Arturo Andrés Roig en “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” ([1973] 2013) señala que la crítica a los supuestos teóricos de las filosofías de la conciencia supone dilucidar la abstracción del concepto de libertad en la que se legitima una totalidad con pretensiones de objetividad, opresora de la novedad y la diferencia.

En esta dirección, Adriana Arpini (2004) sostiene que el humanismo del siglo XX se construye como una reflexión sobre la condición humana en discusión con los acontecimientos históricos que contextualizan las dos guerras mundiales y la guerra fría. En relación con el «humanismo latinoamericano», señala antecedentes en la figura de Bartolomé de las Casas, quien aun cuando configura su humanismo dentro de una forma de paternalismo, tiene como supuesto “la unidad específica del género humano, según la cual los derechos y libertades de la naturaleza humana se explican por la igualdad de todos los hombres”. (Arpini, A. 2014, 88)

De acuerdo con esto, el discurso lascasiano se construye desde el reconocimiento de los caracteres humanos de racionalidad, libertad y socialidad y en una visión evolutiva de las expresiones culturales y sociales, fundamentos que articulan la denuncia a la crueldad de la encomienda, en tanto práctica que atenta contra la dignidad humana. Además, Arpini advierte que el estilo argumental del discurso adquiere en Bartolomé de las Casas, carácter público y popular

que expresa la racionalidad de un sujeto que en la enunciación del discurso da cuenta de la conflictividad social y genera formas de auto y/o hetero-reconocimiento.

En esta dirección, los aportes de tres autores argentinos en discusión con la filosofía contemporánea y críticos del discurso moderno, estructuran reflexiones sobre las diversas formas en que se configura el cuestionamiento a las totalidades opresivas. Asimismo, entendemos que un texto paradigmático entrelaza las tres críticas, se trata de la *Filosofía del derecho* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, libro que comprende la función de la filosofía reducida al reconocimiento. Por el contrario, en tres momentos históricos diferentes, las críticas de Rozitchner, Agoglia y Roig expresan una crítica al sujeto moderno y a los alcances de la noción de eticidad, ya sea desde la acentuación del rasgo subjetivo de la moralidad o desde la inversión de los conceptos hegelianos. Lo cierto es, que desde diversas articulaciones de la interrogación al concepto abstracto denuncian el carácter totalitario y homogeneizador de los discursos hegemónicos, operando un desplazamiento a las luchas socio-históricas por la liberación. Con lo cual, sus propuestas parecen asumir la crítica marxiana a la filosofía de Hegel y desde una reformulación de los alcances de la propia *praxis* teórica, acompañan la crítica a la pretensión de legitimidad de lo que se postula como real y racional.

Por esto, desde la reflexión sobre la moral burguesa y la eticidad revolucionaria de León Rozitchner, la cultura como facticidad y reclamo en Rodolfo Agoglia y las distinciones entre la eticidad del poder y la moralidad de la protesta de Arturo Roig, críticas formuladas entre las décadas de los '60 y principios del siglo XXI, nos proponemos identificar las estructuras categoriales que pueden enriquecer la reflexión sobre el humanismo latinoamericano, las singularidades de sus textos en diálogo con los contextos históricos de emergencia, las formas en que son asumidas las categorías de sujeto e historicidad y los supuestos metodológicos que operan en sus propuestas.

Denuncia a la moralidad de la burguesía

En *Materialismo ensoñado*, León Rozitchner con la atención puesta en la *mater* como madre, matriz o comienzo, reflexiona sobre la condición humana desde la figura del nacimiento y los renacimientos, en tanto experiencia corporal. Aquí distingue entre dos lenguas, la materna, signada por la relación madre-hijo, afectiva y pre-semiótica y la patriarcal, representada por el padre como espectro del deber ser, abstracta y dual.

Con el objeto de denunciar el terror que refleja el «espectro patriarcal» al distanciar la experiencia corporal y afectiva del deber ser y la legalidad, recurre a la ensoñación materialista representada en la experiencia de la madre embarazada, donde se conjugan la afección del cuerpo

y el lenguaje simbólico corporal como condición de posibilidad material de cualquier construcción conceptual. Asimismo, advierte que este lenguaje primero no desaparece, sino que permanece latente y se manifiesta en los afectos. Más, la potencialidad política de la afección pone en cuestión al espectro patriarcal de la ley moderna, liberal y cristiana por acentuarse en una experiencia limitante de la subjetividad a partir de la negación del cuerpo. Si el lenguaje patriarcal opera al desgarrar los afectos en función de colonizar el cuerpo y capturar la lengua primera, el filósofo argentino advierte que es posible colar la lengua pre-semiótica donde se nace y se renace en la medida en que reactualizamos el vínculo con el cuerpo.

A comienzos de los '60, León Rozitchner dio clases en la Universidad de La Habana, años en los que se editaron cuatro volúmenes de las entrevistas realizadas por los revolucionarios a los invasores de Playa Girón¹. Mediante este material, apuesta a reconstruir el discurso burgués presente en las explicaciones individuales sobre los motivos que impulsaron los ataques invasores de los contra-revolucionarios. Su escrito consta de siete capítulos dedicados al análisis del cuarto volumen, *Los mercenarios*, donde están contenidos los discursos de quienes justificaban las acciones de los invasores. No utiliza así, las argumentaciones de quienes se retractaban de haber participado en la invasión, sino sólo las respuestas de quienes asumen en sus discursos la pertenencia a la moral burguesa. Asimismo, en el último capítulo recurre al volumen tercero, *La batalla de la ONU*, para localizar los discursos en el plano internacional. Al respecto de los resultados de la investigación señala que “Este combate discursivo nos proporcionó la oportunidad privilegiada de comprender las categorías morales que dos concepciones del mundo opuestas, en ocasión de una lucha concreta, ponían en juego para dar sentido a la acción”. (Rozitchner, L. 2012, 26)

Así, su reflexión parte de las “situaciones vividas”, y apuesta a poner en cuestión una forma academicista de la investigación filosófica que en nombre de la tradición y la objetividad niega el ámbito de la vida cotidiana y se pone al servicio de la clase dominante. Sumado a esto, la reflexión metodológica que da inicio a su investigación sobre los discursos apologéticos de los invasores detenidos en Playa Girón, denuncia el encubrimiento del hombre histórico creador de valores en las diversas formas en que el esencialismo niega el conflicto a fin de conservar la estructura del sistema.

Por esta razón, Rozitchner caracteriza el objeto de la ética como un «objeto interesado» que se constituye en relación con la visión de mundo del sujeto productor de conocimiento y expresa la concepción de verdad de quienes dominan y no de quienes son vencidos. De aquí, la imposibilidad de lograr una «verdad objetiva» porque su objeto refleja el instante de la victoria

¹ Los volúmenes a los que nos referimos, según la cita de Rozitchner, fueron editados entre 1962 y 1963 con el título *Playa Girón, derrota del imperialismo*. Ediciones R. Cuatro tomos, La Habana.

de una acción postulada como universal donde “el “diálogo” se hace lucha precisamente en el momento en que deja de serlo y habla entonces por la promoción concreta que realiza”. (Rozitchner, L. 2012, 29) Por eso, la disciplina ética está imposibilitada de conocer su objeto conflictivo, la historicidad de las valoraciones, elecciones y acciones del hombre, que son conceptualizadas en el plano de la solución y no del conflicto, configurando una proyección de la conciencia burguesa que totaliza y distorsiona el conflicto real en función de los vencedores.

Con lo cual, retoma de Marx la necesidad de cuestionar la falsa conciencia en la advertencia de que la transformación de las relaciones sociales no depende solamente de las ideas. En esta dirección, la importancia del material que se propone analizar comprende el estado de un hecho singular: si la Ética opera como reflejo de la dominación burguesa impidiendo el diálogo, las entrevistas realizadas a los invasores de Playa Girón que se asumen como pertenecientes a la clase dominante, ponen de manifiesto los intereses reales que se esconden tras el discurso moral.

El escenario de reflexión que contextualiza la Revolución cubana, le sirve para analizar el conflicto en momentos donde en un determinado espacio geográfico la clase dominante se ve impedida del ejercicio de su poder y no puede recurrir a la fuerza armada o a la supuesta justicia de la ley democrática para silenciar la voz de su adversario. Con lo cual sostiene:

Por eso se presentó una situación ideal: confrontar las ideas, la ideología, con los hechos, una vez que estos hechos, puesto que no podían ser ya ocultados, sirvieron de fondo real y evidente para cada una de las afirmaciones vertidas. Y eso fue posible porque sólo la actividad práctica revolucionaria, y el combate, reunieron en un todo las significaciones que brotaron en el proceso revolucionario junto con aquellas que la burguesía, por boca de sus representantes, les acercó. (Rozitchner, L. 2012, 30)

De esta manera, Rozitchner encuentra la posibilidad de desentrañar el método de encubrimiento utilizado por la moral burguesa para esconder sus intereses, donde el sujeto interpelado acerca de la propia *praxis*, realiza un movimiento de convergencia o divergencia respecto del conjunto de pertenencia para dar cuenta del grado de participación en los hechos. Así, el individualismo se manifiesta como la evasión de la responsabilidad ante las acciones de conjunto que atentan contra la dignidad humana ya sea en la forma coercitiva del acatamiento de una orden -como en el caso de los militares- o en la recurrencia a un supuesto desconocimiento- como en el caso de los académicos.

Sumado a esto, discute la pretendida objetividad de la ética academicista que funcional al sistema, elude la conflictividad social y sostiene que un filósofo comprometido debe “conectarse con el mundo” para reflexionar con el otro en la búsqueda de la verdad. Advierte así, el problema del intelectual que pretende producir conocimiento aislado de lo social, quien ha roto el vínculo con el otro y con el mundo, y por esto mismo, ha renunciado a la búsqueda de verdad como responsabilidad y compromiso con la comunidad.

Con lo cual, muestra cómo se juega en la interrogación a los detenidos, la tensión entre “las

relaciones materiales concretamente vividas” y “la justificación moral y abstracta de estas conductas” (Rozitchner, L. 2012, 197). Y en el plano de la justificación, encuentra el individuo como principio fundante de los valores morales que son defendidos por las instituciones protectoras de los bienes de la clase burguesa. Se manifiesta así la contradicción entre el carácter universal de los ideales de libertad y dignidad respecto del plano concreto en el que solo se benefician los propietarios. Esta perspectiva moral refleja una concepción distorsionada de la realidad que se presenta como la única verdad:

El individuo aislado, la intimidad absoluta independiente de los otros, oculta de este modo, desde el comienzo de la vida, la presencia humana de esos otros de quienes sin embargo el burgués depende tanto en sus gestos y sentimientos como en sus posesiones privadas. (Rozitchner, L. 2012, 198)

De esta forma, la moral burguesa al elaborar un concepto abstracto de hombre aísla su discurso de la totalidad social y oculta las relaciones sociales de explotación sobre las que dicho discurso en realidad se sostiene. En este punto Rozitchner encuentra materializadas las reflexiones teóricas del marxismo sobre la funcionalidad de la ideología en el sistema capitalista: la negación del cuerpo, de las necesidades y de las afecciones, de la historicidad de las relaciones sociales y con ello, de las diferencias materiales, tiene como fin legitimar la explotación en la modernidad. Sumado a esto, su análisis no se restringe al ámbito de lo consciente, sino que denuncia la forma en que la conciencia moral reprime las manifestaciones de la diferencia en aras de “totalizar las significaciones vividas”, negación que es legitimada por las instituciones sociales, jurídicas, políticas, económicas y culturales.

Desde el estudio minucioso de las voces de los burgueses invasores financiados por Estados Unidos atiende a: la fundamentación del espíritu puro en el sacerdote como ideal de libertad frente a la sujeción de las necesidades materiales, la sobreestimación de la vida entendida en términos de propiedad individual como justificación de los valores del oportunista, las reflexiones del filósofo y su pretensión de objetividad como expresiones de la negación de la vida social y de la historicidad, el ejercicio de la libre empresa como negación de la dignidad humana sustentada por el terrateniente en la libertad individual, el encubrimiento de la voluntad social en el discurso político a partir de los ideales de la democracia representativa y la justificación de la autonomía de los pueblos latinoamericanos por Estados Unidos².

Así, la denuncia de Rozitchner atiende a la forma de configuración y a los contenidos que cada voz interrogada enuncia con pretensión de alejar su individualidad en referencia a la sociedad

² Rozitchner señala que: “(...) desde el sacerdote hasta el filósofo, pasando por el torturador, todos ellos acudieron a mecanismos de defensa que hicieron posible poner al descubierto, concretamente, en sus actividades complementarias, la unidad cómplice que los une en una misma decisión de defender los privilegios de su clase”. (Rozitchner, L. 2012, 200)

global. En este sentido, cabe señalar la distinción referida a la individualidad frente a la singularidad, pues en el primer caso se oculta la relación con la sociedad global en el sistema imperialista mientras que en el segundo se alude a la peculiaridad identitaria propia de la autonomía relativa de los sujetos históricos. Este proceso se manifiesta no sólo en el plano moral, sino también en las demás manifestaciones ideológicas que legitiman el modo de producción.

Con ello, llega a la conclusión de que el rasgo definitorio de la moral burguesa es la represión porque oculta en su discurso la negación del otro y de las condiciones inhumanas de vida a la que un grupo social es sometido en favor del enriquecimiento de un pequeño sector. Sumado a esto, la represión de la realidad social e histórica reprimida por la conciencia burguesa es legitimada por las instituciones que procuran asegurar el orden social. Y como consecuencia la escisión de la conciencia -entre aquello que afirma y aquello que oculta- se proyecta en las relaciones sociales que justifican sus formas de vida y son legitimadas por el sistema que sostiene esa división.

De esta manera, Rozitchner reformula conceptos y metodologías procedentes de la ciencia positiva, tales como las entrevistas, la problematización del objeto de la ética como carencia de objetividad y la recurrencia a la comprobación empírica, con el objetivo de denunciar los artilugios utilizados por la moral burguesa para legitimar la dominación. Esta estrategia discursiva le permite al filósofo demostrar que la empiricidad, imparcialidad y objetividad de la burguesía procede de la subjetividad de una clase que des-historiza las instituciones en función de sus intereses para perpetrar su poder.

La dinámica contestataria de la cultura

En 1966 Rodolfo Agolia publica en la *Revista de Filosofía* de la Universidad Nacional de la Plata, “La filosofía como sabiduría del amor”, ensayo en el que propone una alternativa a la interpretación etimológica del concepto de filosofía tradicionalmente concebida como “amor a la sabiduría”. Considera que esta interpretación es equívoca porque no responde a la experiencia filosófica de la antigüedad helénica y sustentado en estudios de corte filológica, compara el término filosofía con el de teosofía -sabiduría del dios, según la investigación de Roberto Brenes-Mesén. Su tesis propone una inversión de los componentes del concepto bajo la sospecha de que es en el segundo elemento (*Sofía*) donde se encuentra el genitivo de procedencia que habilitaría otra comprensión del quehacer filosófico, más cercano al sentido teórico-práctico de la disciplina, *sabiduría del amor*, en alusión a una *praxis* dialógica y riesgosa comprometida con los problemas de su época y emergente del amor por los hombres³.

³ Agolia advierte un las limitaciones del concepto de amor griego, pero encuentra en la inversión de los elementos conceptuales, una potencialidad semántica que supone la ampliación de los alcances de las significaciones clásicas

Agoglia afirma que, tanto tradicionalistas como formalistas, han restado importancia al hecho de que no tengamos una filosofía “propia”, unos invocando a la perennidad y los otros a la analogía con las ciencias, han sostenido que el saber filosófico es universal, necesario y por lo tanto carece al igual que el saber científico de nacionalidad o regionalidad. Por el contrario, su propuesta contempla un concepto de filosofía como saber impregnado de humanidad e historia, y por ello, configura una forma de expresión del modo de pensar de una comunidad sobre problemas comunes a la dignidad humana pero con respuestas específicas. Diferencia el punto de vista objetivo desde el cual la filosofía es un saber universal, inherente a la dignidad humana, del punto de vista del sujeto del filosofar, que es quien la elabora y practica desde su propia peculiaridad histórica. Y comprende que la tarea actual de la filosofía latinoamericana es la de configurarse en una filosofía de la historia que colabore en la denuncia de nuestro ser dominado, y que como saber de compromiso, asuma el ejercicio crítico ante los mecanismos de colonización.

Asimismo, insiste en la potencialidad política que surge de la reformulación del método dialéctico y desde una concepción singular de la filosofía de la historia advierte la importancia del “sentido” que no refiere a un fundamento teleológico-metafísico, sino al problema histórico que implica pensar en términos de procedencia, emergencia, orientación o proyección del hombre en la historia. No refiere a la linealidad progresiva de la cultura ilustrada, ni mucho menos al idealismo unilateral de Hegel, sino a los cruces entre conciencia histórica y conciencia filosófica, por donde esta última, también enraizada a la historia puede contribuir a la crítica del pasado y las injusticias del presente en función de colaborar con un proyecto de liberación. Por ello, la relación dialéctica entre conciencias es continuamente interpelada por el tiempo histórico, y no se reduce a una experiencia inmediata, sino a la mediación de la experiencia histórica donde el sujeto empírico -histórico y social- historiza el concepto dejándose interpelar por la alteridad.

Para Agoglia los intelectuales románticos de la primera mitad del siglo XIX reaccionan ante el concepto de cultura iluminista y por ello anteponen a la perspectiva racional, el sentimiento, la fantasía y la intuición y comprenden al hombre inmerso en las relaciones comunitarias dentro de “una concepción organicista e historicista de la sociedad, el estado y la cultura”. (Agoglia, A. 1980, 154) Y sostiene que Hegel asume la necesidad de superar la antinomia Iluminismo-Romanticismo desde una perspectiva historicista que fracasa en la síntesis al proponer como tercer término la idea iluminista de progreso desde la que legitima la división imperialista entre pueblos dominantes y pueblos subdesarrollados.

Esta astucia ideológica de Hegel, trae aparejada junto con el avance de la ciencia y la técnica, el triunfo de la civilización sobre la idea de cultura. Por ello, Agoglia encuentra en la rebelión de los pueblos frente a la Civilización, la sustitución socio-histórica de la concepción hegeliana por

y modernas del concepto de humanidad.

la idea de cultura nacional. Esta configuración, es asumida y reformulada por el pensamiento contemporáneo y puesta en práctica por las actuales luchas políticas de los países del Tercer mundo.

En 1979, Agoglia esboza una genealogía del concepto de cultura en la que advierte dos concepciones prevalecientes en el desarrollo de la historia de las ideas de Occidente, una forma objetiva y otra subjetiva. En un primer momento, señala a grandes rasgos cómo esta relación es pensada en la cultura griega desde los conceptos de *paideia* y *polis*, donde la primera corresponde a la formación integral del hombre y la segunda surge articulada a la discusión que introducen los sofistas a propósito de la distinción entre *Thémis* y *Diké* (relativas a la *Physis*) y *dikaiosine* (justicia social). Sin embargo, señala que en la cosmovisión helénica, aun cuando advirtieron una diferencia, no llegaron a comprender la cultura en términos de creación humana⁴. Así, la distinción entre autoformación y expresiones culturales fue retomada por los romanos en los términos de *Cultura animi* y *civitas* respectivamente, y se mantiene durante el medioevo. Pero esta antinomia refiere al pensamiento, y no a la visión ontológica de la época porque la realidad es concebida a partir de un principio ajeno al hombre y por tanto éste carece de la capacidad creativa.

Para Agoglia, en el seno del humanismo renacentista se logra la síntesis subjetivo-objetiva a partir de una integración de los diferentes aspectos del hombre. La *civiltà* entendida como objetividad cultural entre los siglos XV y XVIII, se caracteriza por comprender la cultura como una objetividad creada por el hombre y se diferencia de la naturaleza o ambiente natural influyente en la construcción de la cultura. A partir de este momento, las culturas son caracterizadas por su “vitalidad” en tanto expresan modos de vida de los hombres y asumen su historicidad, por su “colectividad” porque son creadas pero no determinadas por la sociedad y por su carácter “comunicativo” que permite la configuración de las culturas respecto de sus tradiciones.

Sumado a esto, reconoce las culturas como sistemas o configuraciones totales de vida, caracterización que ha permitido en las Ciencias Humanas señalar la distinción entre medios o instrumentos y principios o sistemas de valores. Lo cual, introdujo -aun cuando permitiera una precisión terminológica- una distinción denotativa entre las culturas por la presunción de superioridad de unas en detrimento de otras de acuerdo al grado de desarrollo de los principios. Conflicto de corte iluminista y actualizado por el positivismo, que produjo la escisión entre humanismo y ciencia, y que precisa solución en la contemporaneidad pues las dos expresiones

⁴ Para Agoglia: “(...) frente a la cultura como *paideia*, surge desde la *Sofística*, la *Polis* como conjunto de leyes instauradas por el hombre, como plexo real-objetivo de *instituciones* jurídicas que *deben* regir la vida de la comunidad, lo cual plantea a partir de entonces, dentro de la sociedad griega un antagonismo entre el *ethos* y el *nomos* que Sófocles recoge en la *Antígona* y que terminará por resolverse teórica e históricamente a favor de este último.” (Agoglia, R. 1979, 15)

son partes integrales de la vida humana.

Por otra parte, señala que las culturas son dinámicas e históricas, y por esto, es posible su transformación frente a la facticidad, desde el supuesto de que la subjetividad es inseparable de la objetividad. Con lo cual, la objetividad es considerada como «facticidad operante» en tanto que la relación entre sujeto y cultura es eminentemente activa, y por más que la facticidad tienda a imponerse a los sujetos, estos pueden quebrar la totalidad opresora. A este proceso lo denomina «dialéctica de inter-incidencia» ya que el sujeto como «posibilidad de libertad y realizador de valores» actúa sobre el ambiente cultural así como éste último también incide en el sujeto.

Agoglia explica que las teorías contemporáneas problematizadoras del concepto de cultura, insisten en señalar la historicidad proveniente de la relación dialéctica con los sujetos. Si la facticidad nunca es determinante y puede ser ilegítima en tanto funcional a la clase dominante, entonces se torna necesario pensar la posibilidad donde los sujetos ejerzan la dinámica contestataria a la opresión cultural. De aquí que introduce el concepto de Cultura Nacional, no como un concepto cerrado, sino como la expresión de lo que la cultura debiera ser. Esta categoría es comprendida como eminentemente política ya que se expresa en los términos de una exigencia, que no refiere a un proyecto abstracto y cerrado, sino más bien a un imperativo abierto y cuestionador de las relaciones que atentan contra la dignidad humana. Por ello sostiene:

Y esta definición política de la cultura compartida por lo más representativo del pensamiento latinoamericano, trae una consecuencia y asume un sentido por igual relevantes. La consecuencia es que el concepto de cultura nacional no tiene estrictamente inspiración romántica, porque la nacionalidad de una cultura no se la entiende como ya dada con la idiosincrasia de cada pueblo, como el conjunto de sus ideas, creencias, costumbres, instituciones, tradiciones y lenguaje, del cual no podría formar parte y debería ser excluido el factor político (por opresivo, pernicioso y destructivo de las más elevadas tendencias del hombre), sino, muy por el contrario, como integrada esencial e inseparablemente por la voluntad de soberanía política de un pueblo, única capaz de salvaguardar y consolidar esa personalidad cultural. (Agoglia, R. 1979, 30)

A propósito advierte que lo nacional no es un carácter esencial de las culturas, como sí lo son lo social y lo colectivo, condiciones *sine qua non* de su existencia. También señala que por ser sujetos sociales los productores de cultura, ellas son de por sí peculiares, pero no por ello señalan rasgos propios de una Nación. Si bien afirma que por la situación de dependencia de los pueblos latinoamericanos no existe una cultura nacional, advierte que este concepto interpela la cultura alienada y cuestiona la facticidad en una dialéctica práctica (socio-política) que se configura en la relación de negación entre la conciencia histórica y la cultura objetiva:

Filosóficamente hablando, pues, diremos que la conciencia de nuestra alienación cultural es una *conciencia cultural trascendental* (la condición de posibilidad de liberación); conciencia que es *histórica* porque desoculta tal situación y exhibe- en nuestro caso- la irrealidad, o la pérdida, de nuestra

independencia política, supuestamente lograda en las primeras décadas del siglo XIX. Y la liberación es, por su parte, la condición política para la elaboración de nuestra cultura propia, es decir, la *condición cultural ontológica*, la condición real y esencial, de nuestra auténtica cultura. (Agoglia, R. 1979, 31)

Agoglia sostiene que es imprescindible utilizar las herramientas culturales que poseemos en función de nuestra liberación desde el cuestionamiento de la realidad alienante y la promoción de la voluntad de emancipación. Por este motivo argumenta que la construcción de una cultura nacional es una tarea teórica-práctica y debe ser asumida por nuestra filosofía desde la integración de estos dos aspectos, el de la protesta y el de la indagación de las razones de nuestra alienación.

Entre las diversas modulaciones de la filosofía, estima la filosofía de la historia por posibilitar una reflexión crítica del pasado orientada a buscar las causas de nuestra alienación y las estructuras que deterioran nuestra condición humana. Esta filosofía configurada en el reclamo de una cultura nacional como proyecto abierto y orientador de un futuro que puja desde el cuestionamiento del presente no pretende desarrollar una forma identitaria abstracta sino que en la denuncia política de nuestra alienación, impulsa la construcción de una identidad cultural que contribuya “al desarrollo histórico del hombre”. (Agoglia, R. 1979, 32) De esta forma, su humanismo se caracteriza por la indagación del problema del conocimiento histórico y la historicidad y reconoce la potencialidad política que surge de la estima por la vida cotidiana a partir de una concepción integral de la existencia humana.

Crítico del sujeto moderno, su propuesta filosófica asume una función político-histórica: frente al desconocimiento de la historicidad presente en la filosofía hegeliana y atento a los reduccionismos, asume la tarea de contribuir a la constitución de una filosofía de la historia que desde la integración y esclarecimiento del tiempo histórico evidencie las diversas causas de nuestra alienación. Y sin limitar su análisis a un problema de conciencia, advierte la importancia de que la comunidad reconozca y exprese su voluntad de emancipación, condición a partir de la que se propone repensar el problema de la cultura.

Lejos de reproducir dualismos heredados, acude a la categoría de facticidad operante para señalar la importancia de la relación dialéctica entre sujeto y cultura. Con la cual, da respuesta al problema de la alienación desde la reflexión política de la cultura nacional. Empresa en que la filosofía, si reafirma su carácter histórico, adquiere la función de denuncia de las formas culturales que legitiman la dominación y por ello se postula como posibilidad de contribuir a la liberación. Esta última, puede posibilitar consecuentemente, la construcción de una cultura auténtica que lejos de redundar en los esencialismos procura contribuir al desarrollo digno de la vida humana.

La estima por la moralidad de la protesta

En un artículo sobre el pensamiento de Arturo Andrés Roig, Marisa Muñoz (2012) señala que el filósofo mendocino entendió el quehacer filosófico como un “«saber de vida», que le permitía no pensarse por fuera de los grupos o movimientos emergentes de nuestra América”. Esta definición puede ser comprendida en el marco de la ampliación metodológica por él propuesta donde concibe a los discursos como reformulaciones de la conflictividad social.

En el libro publicado en el 2002, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, que incluye artículos escritos entre las décadas de los ´80 y los primeros años del siglo XXI, Roig rescata la moralidad primaria como promotora de la protesta al tiempo que pone de manifiesto el conflicto causado por la opresión de la objetividad Ética. Analiza dos aspectos de la moralidad desde la estima por el sujeto histórico y social y en reivindicación de la capacidad crítica para cuestionar las totalidades opresivas: un aspecto objetivo que se expresa en la Ética y uno propiamente moral/subjetivo. A partir de estos, reflexiona sobre la moral emergente que surge de los sectores excluidos por las políticas sociales y económicas, espacio donde se cimenta la denuncia de las diferentes formas en que se configura la subjetividad⁵.

En primer lugar, Roig encuentra en las éticas de Kant y Hegel una desestimación del nivel primario y como consecuencia la anulación de la emergencia ya que la moral es pensada en el ámbito universal y por tanto se incurre en una idealización del sujeto. Por el contrario, advierte que la reivindicación de la subjetividad en Nietzsche y Marx comprende un recate de la tensión de los niveles subjetivo-objetivo. También analiza las intenciones ideológicas de la negación de la moralidad en Heidegger, la cual queda reclusa al campo de la inautenticidad junto con la vida cotidiana y todo el saber práctico moral. Y finalmente, se detiene en Wittgenstein quien en un primer momento comprende imposibles las proposiciones metafísicas y éticas, pero posteriormente entiende el saber metafísico como la totalidad de sentido que organiza los juegos del lenguaje propios de una cultura.

En Marx observa cómo el *conatus* spinoziano es instrumentado en la reformulación del problema ético de la alienación hegeliana. Y señala que el rescate de la subjetividad comprende el motor de la disconformidad ante la Economía como ciencia moral. En cuanto al inmoralismo nietzscheano, rescata la crítica a la pretensión de objetividad donde la sospecha del filósofo alemán sobre las valoraciones implícitas en toda producción de conocimiento pone en tela de juicio la objetividad que encubre las lógicas opresoras en diferentes instituciones culturales. Con lo cual, la re-semantización del inmoralismo se presenta para Roig como la configuración de una

⁵ Para la caracterización del texto de Arturo Roig, hemos utilizado la edición publicada en el Ecuador a cargo de la Universidad Andina Simón Bolívar (2002) en comparación con la versión publicada el mismo año por la Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo. Cabe señalar que la versión mendocina comienza con un prólogo titulado “Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza” que no está presente en la edición ecuatoriana.

moral de acción caracterizada por la apertura al ser y a la vida y como el desplazamiento de las filosofías del sujeto al terreno de lo histórico y social.

En este espacio teórico, el filósofo mendocino discute con el trascendentalismo kantiano y el idealismo hegeliano, por ser discursos que legitiman el encubrimiento de las relaciones de dominación y explotación y por tanto, atentan contra la dignidad humana. Con lo cual, la doctrina patológica de las necesidades y toda filosofía que se presume de auténtica por alejarse de los conflictos sociales, se erige como legitimadora de la desigualdad y la exclusión. Con ello, la caracterización de la moral de la emergencia procura superar la contraposición conciencia-mundo y puede ser entendida como una apertura a la corporeidad, al reconocimiento de lo social y a la valoración de las fisuras del concepto con conciencia de alteridad.

Otro punto en el que se detiene, lo constituye la estimación que la Sofística, los cínicos y epicúreos tuvieron de la naturaleza frente a los convencionalismos. Reflexiona sobre la distinción sofista entre mundo de la naturaleza y mundo de la cultura (*physis* y *nomos*) y sobre la necesidad de un regreso a las formas sencillas de vida como un camino para la liberación. Reconoce en ellos, el rescate de una especie de naturaleza segunda denominada “campo” o “paisaje” entendidos como el lugar de vitalidad primaria diferente de la ley de la ciudad. Y como consecuencia, ante la moral socrática -según las leyes, advierte una moral según la naturaleza por lo que, sin salir de la ciudad, “el regreso a la naturaleza se resolvía en el mundo de la cultura”. (Roig, R. 2002 b, 11).

En esta dirección, distingue entre la racionalidad lógica de la *Polis* y la racionalidad integral de naturaleza y cultura, que no niega la moralidad primaria ni rechaza la relación entre los niveles subjetivos y objetivos. Estas racionalidades aparecen respectivamente representadas en la mitología griega a partir de dos formas de comprender el trabajo: la procedente de la tradición prometeica (*érgon*) -donde es pensado en relación con las técnicas que facilitan la producción, y la de tradición heraclea (*áthlon*) que comprende la mera técnica como una maldición porque sostiene las lógicas de sometimiento del hombre y por esta razón antepone la concepción de trabajo como empresa de liberación. Esta segunda acepción es reformulada por los sofistas en un intento de conciliar la ciudad y la tarea de desatamiento a partir de la cual se procura la humanización de las técnicas⁶.

Asimismo, otro de los conceptos que pusieron en tela de juicio los sofistas y que analiza filósofo mendocino, es el de esclavitud como fundamentación de la desigualdad humana. La Sofística se constituye como un intento de denuncia ante las ataduras impuestas por la ciudad y

⁶ Al respecto, Roig señala que: “Por algún motivo, Prometeo, el padre del trabajo como *érgon*, fue liberado de su condena en el Cáucaso, por Heracles, padre del trabajo como *áthlon*. Una vez más aquí se nos muestran de modo contrapuesto sometimiento y liberación, posibles objetivaciones alienantes y ruptura de totalidades opresivas mediante el regreso a un nivel primario, un impulso desde el cual la cultura adquiere sentido y contra el cual, paradójicamente, la misma cultura actúa.” (Roig, A. 2002b , 15)

por esto, rechaza las leyes que legitiman la escisión entre esencia y existencia. Esta crítica, es asumida desde una actitud que propugna el regreso a la naturaleza en tanto reconocimiento de la vida, la cotidianidad y la materialidad. Por ello, los sofistas propusieron una reorganización de los saberes en función de la autarquía y de las necesidades de los hombres.

Por su parte, los cínicos anteponen la virtud a las leyes y como consecuencia el mundo moral al mundo legal y se anticipan a la crisis de la *polis* y a los peligros que conlleva la absorción de la vida privada por la vida pública. Dicho proceso había decantado en una exclusión del ámbito doméstico en función de lo político, situación que es asumida por Diógenes a partir de un reconocimiento de la ley desde la reformulación de los niveles de moralidad y eticidad a partir de los cuales busca reintegrar *physis* a *nomos*. Crítico de las convenciones, reconoce la virtud como una valoración de la simplicidad encubierta por las prácticas sociales propias de la ciudad.

La estima por el ámbito primario de vida, lejos de ser una recurrencia a un principio originario y a-histórico se constituye como el esfuerzo por revisar una «filosofía de la corporeidad» presente en los cínicos y posteriormente en estoicos y epicúreos. Con ello, Roig reconoce la necesidad política de trabajar en “una integración de lo desintegrado por obra de los idealismos y los intelectualismos”. (Roig, A. 2002 b, 46) De acuerdo con esto, retoma los conceptos de *oikeiosis* y *conciliatio*, desde la lectura de Ignacio Ellacuría como herramientas teóricas crítica ante las escisiones ideológicas sustentadas por la filosofía y la cultura moderna.

Al respecto entiende que el filósofo salvadoreño rescata la vida (*bíos*) en la existencia (*zoé*). Y desde estas estas dos formas de concebir la vida comprende el tiempo humano como una realidad que ha sido cercenada por la clásica antinomia naturaleza-historia. Por eso, frente a los reduccionismos, construye un concepto de hombre como esencia abierta e integral donde los diferentes aspectos son integrados a partir del reconocimiento de la sensibilidad primaria sin la cual no es posible el pensamiento. De ahí que este sea comprendido en los términos de un “inteligir sentiente”, giro que le permite construir su sospecha sobre la «libertad naturalizada» a partir de una «dialéctica real» que se configura en la estima de la naturaleza como proceso de liberación.

En esta dirección, Roig procura reconocer los momentos de emergencia como instancias donde el sujeto histórico y social busca autoafirmarse bajo el señalamiento de que estos modos de auto y hetero-reconocimiento pueden o no ser defectivos. De aquí que la indagación sobre las expresiones de la moralidad de la emergencia advierta que las expresiones filosóficas como reformulaciones de la realidad social supongan “sucesivos comienzos y recomienzos, como búsqueda de huellas o como una serie de “emergencias”. (Roig, A. 2002, 55) Con lo cual, el estudio de la moral en tanto emergencia se perfila como el estudio de una dialéctica socio-histórica entre subjetividad y objetividad donde la primera se erige en el reclamo de la dignidad que le ha sido regateada como un tenerse como valioso.

Sumado a esto, en la tensión entre dignidad resentida por la insatisfacción de las necesidades y sistema opresor, Roig recurre al *conatus*, como “deseo de la propia conservación” para explicar la dinámica por la cual la moral de la emergencia pone en cuestión la lógica del mercado que en la misma orientación de la tesis hegeliana desplaza las necesidades del ámbito de la cultura y las confina a la mera subjetividad. Por ello, en discusión con Baudrillard (1969), reconoce que las necesidades si bien están atravesadas por mediaciones, configuran un problema más complejo pues no supone necesariamente la subjetivación del sistema como productor de necesidades ya que ello implicaría la pérdida de autonomía del sujeto y la legitimación de ciertas necesidades en detrimento de otras de acuerdo a los dictámenes del sistema. Su reflexión se distancia del tratamiento de las necesidades en un marco estructuralista clásico que cercena la historicidad del sujeto y lo relega a la pura facticidad. Pues un abordaje desde esta perspectiva implicaría la des-historización y la naturalización del sistema y consecuentemente, la negación de la capacidad crítica de los sujetos.

Por el contrario, Roig advierte que si las necesidades son el principio de irrupción frente a las formaciones opresivas, se torna necesario atender a las diferentes configuraciones discursivas que legitiman las relaciones desiguales producidas por el sistema. De esta manera, el análisis de la moralidad de la emergencia se convierte en el espacio, a partir del cual, la labor filosófica apoyada en una renovación metodológica puede cumplir una función política a partir del ejercicio de la crítica. Desde la concepción de la filosofía como un «saber de vida» realiza una reivindicación del ámbito primario donde se gesta la moralidad que protagoniza la protesta y erige la denuncia contra la opresión de la eticidad que se cuela en objetividades tales como el Estado. Su reconocimiento de la conflictividad social supone la constitución de un sujeto histórico desde el cual analiza diferentes expresiones que ejercitan el cuestionamiento crítico a las totalidades abstractas y escindidas de la dinamicidad de la vida.

En esta dirección, *Ética del poder y moralidad de la protesta* se configura como una reflexión sobre las diferentes modulaciones teóricas que problematizan el concepto de subjetividad. Crítico de Kant y Hegel, reconoce sus apuestas teóricas en torno a la dignidad humana pero se aleja de las abstracciones del sujeto con el acento puesto en la emergencia. Concepto que es asumido en la filosofía nietzscheana y marxiana como un rescate del conflicto producto de la tensión de los ámbitos subjetivo-objetivo. Advierte en la tradición histórica de los procesos sociales emergentes la *praxis* subjetiva como ejercicio de protesta contra lo dado como natural -aquello que se esconde en la convención de la ley. Con lo cual, la subjetividad que protagoniza la emergencia puede posibilitar la irrupción frente a las totalidades funcionales a la clase dominante y por ello, como formas de historización y de denuncia del conflicto que pretende ser ocultado por el discurso hegemónico.

A modo de conclusión

El siglo XX latinoamericano se inicia con el imperativo de pensar la emancipación de cara al centenario de las luchas por la independencia en el contexto de la amenaza política norteamericana. En esta dirección los escritos de Rozitchner, Agoglia y Roig, configuran reflexiones teórico-metodológicas críticas del sujeto moderno, de la tecnificación de la razón y de la legitimación de totalidades abstractas, a partir de la reivindicación del ámbito primario de constitución de los valores.

En este sentido, las tres propuestas se nos presentan como reformulaciones del conflicto social, mediante el cuestionamiento a determinados discursos que refieren a situaciones políticas de opresión. Con el objetivo de rastrear los elementos comunes que estructuran los tres posicionamientos, encontramos que desde el reconocimiento y valoración del sujeto histórico y social en diálogo con las circunstancias históricas, ponen en discusión las formas abstractas y totalizantes instauradas por la modernidad. En esta dirección el dualismo antropológico y los reduccionismos son denunciados por la funcionalidad que ejercen en la legitimación del sistema capitalista.

León Rozitchner realiza una crítica a las formas que adopta el discurso opresor desde el cercenamiento de la subjetividad. Reconoce la novedad en términos de nacimientos y renacimientos a partir de las experiencias que permiten actualizar el vínculo con el cuerpo y producir fisuras al interior del sistema patriarcal. Su crítica al academicismo comprende el compromiso con la vida, con el otro y con la responsabilidad que implica una visión comunitaria. Si la abstracción del hombre desde el “espectro patriarcal” refracta una imagen distorsionada de la realidad legitimada como la única verdad, su labor filosófica denuncia las lógicas del discurso moral de la burguesía con el objetivo de evidenciar las relaciones sociales de explotación. Con lo cual, su propuesta señala las formas en que la moral burguesa reprime la diferencia no sólo en el ámbito de la interioridad sino que las mismas se impregnan en la significación de la totalidad de prácticas vividas. De ahí que el discurso de la moral burguesa no sólo se refleja en las prácticas, sino que es legitimado por las instituciones que le son funcionales.

En consonancia, Rodolfo Agoglia propone su concepto de filosofía como emergente del amor a la condición humana y por ello, como una *praxis* comprometida con los problemas de la su época. Su crítica también se dirige a la filosofía academicista y concibe como labor de la filosofía latinoamericana la denuncia de las diferentes lógicas que legitiman la dominación. Desde el concepto de cultura como síntesis dialéctica de los niveles subjetivo y objetivo, se propone pensar al hombre a partir de una integración de los diferentes aspectos que han sido escindidos por el discurso moderno. Caracteriza así a las culturas como configuraciones totales de vida, históricas,

dinámicas, dialógicas y colectivas, pero no esencialmente nacionales. Pues para ello, se requiere la voluntad de afirmación de la soberanía política popular. De esta forma, ante las parcialidades del iluminismo y del romanticismo, resalta en la historicidad de las culturas la *praxis* subjetiva como articuladora del cuestionamiento de la facticidad. Esta última no es determinante, sino que supone una «facticidad operante», en tanto que responde a la relación activa del sujeto con la cultura como posibilidad de expresión de la voluntad de liberación, a partir del ejercicio dialéctico socio-histórico, que puede quebrar con la totalidad opresora.

En esta dirección, la propuesta de Roig se configura como una estima de la subjetividad que parte de la afirmación del sujeto plural e histórico con conciencia de alteridad. El cual se erige ante las totalidades opresivas y negadoras de la condición humana en los diferentes ejercicios de afirmación de los movimientos sociales emergentes. En estas modulaciones de la subjetividad encuentra la tensión con el nivel objetivo, por lo que la emergencia se discurre como una reivindicación de la historicidad de la cultura en tanto crítica de los discursos hegemónicos

Estas formulaciones del humanismo latinoamericano ponen en cuestión la objetividad ética desde una racionalidad concreta e histórica que surge del reconocimiento de la experiencia integral de las diferentes formas de objetivación de la vida humana y por ello, también del ámbito en el que se gesta la moralidad. Rozitchner, Agoglia y Roig, críticos de la realidad histórica latinoamericana, expresan la denuncia a los supuestos ideológicos que esconden los reduccionismos y dualismos a partir de una noción de sujeto ligada a la historicidad y desde la reivindicación de la naturaleza y la experiencia histórica. La crítica al discurso ético y a las instituciones funcionales a la clase dominante, se construye a partir de la denuncia de la deshumanización de las clases sociales subalternas y en consecuencia, ponen de manifiesto el sustento ideológico de las instituciones modernas. Desde una racionalidad histórica, corporal, singular y social que se presenta esquiva a las totalidades opresivas, dan cuenta de un humanismo crítico que se caracteriza por el cuestionamiento epistemológico de los postulados iluministas y por el reconocimiento de la potencialidad política de la moralidad de la emergencia.

Bibliografía

- Agoglia, Rodolfo. 1966. “La filosofía como sabiduría del amor” En: *Revista de Filosofía*. N° 17. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata. pp. 15-30.
- Agoglia, Rodolfo. 1978. *Sentido y trayectoria de la filosofía moderna*. Ecuador, PUCE.

- Agoglia, Rodolfo. 1979. "La cultura como facticidad y reclamo". En: *Cultura II*, N° 3, Banco Central del Ecuador, Quito, pp.11-36.
- Agoglia, Rodolfo. 1980. *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Ecuador, PUCE.
- Agoglia, Rodolfo. 1981. "Cultura nacional y filosofía de la historia en América Latina", Cochahuí. *Revista de pensamiento y cultura*. Publicación del Consejo Provincial de Pichincha, Quito, pp. 59-66.
- Arpini, Adriana. Diciembre 2004. "El sentido emergente del humanismo latinoamericano en los escritos de Augusto Salazar Bondy". En: *Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Año 5, N° 5 I ISSN 1515-7180 I, pp. 81-102.
- Hegel, Friedrich. 1968. *Filosofía del derecho*. Con introducción de Carlos Marx. Traducción Angélica Mendoza de Montero. Buenos Aires, Claridad.
- Muñoz, Marisa. "Arturo Andrés Roig" En: Bulletin de l'Institut français d'études andines. En línea: Publicado el 01 agosto 2012, consultado el 17 abril 2016.URL: <http://bifea.revues.org/1217>
- Pérez Zavala, Carlos. 2005. La filosofía latinoamericana como compromiso. Río Cuarto, Ediciones del ICALA.
- Roig, Arturo. 2002 a. "Prolegómenos para una moral de la emergencia en tiempos de ira y esperanza". En: *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, Ediunc. P.7-53.
- Roig, Arturo. 2002 b. *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.
- Roig, Arturo. 2013. *Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Compilado por Carlos Paladines. Quito, Academia Nacional de Historia.
- Rozitchner, León. 2011. *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires, Tinta y limón.
- Rozitchner, León. [1963] 2012. *Moral burguesa y revolución*. 1° ed. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.