

**CONSTRUCCIÓN DEL “A PRIORI ANTROPOLÓGICO”
EN ESCRITOS DE ARTURO ANDRÉS ROIG, 1969–1981**
**CONSTRUCTION OF THE “ANTHROPOLOGICAL A PRIORI”
IN THE WRITINGS OF ARTURO ANDRÉS ROIG, 1969–1981**

*Adriana María Arpini*¹

*Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
INCIHUSA – CONICET
aarpini@mendoza-conicet.gob.ar*

RESUMEN

En cuanto crítica, la filosofía no se reduce a la investigación de los límites del conocimiento y del obrar. Se ocupa también del sujeto que conoce y obra, es decir del filósofo y de su particular realidad histórica. Cabe, entonces, preguntar ¿cómo llevar la crítica de las condiciones de posibilidad del conocer y el obrar al terreno de la historicidad vivida por los hombres concretos? Proponemos una reflexión acerca de la dimensión crítica de la filosofía como respuesta a la pregunta por el sujeto del filosofar. Apelamos al análisis de algunos textos del filósofo mendocino Arturo Andrés Roig, producidos en el lapso que va desde 1969 hasta 1981, en el contexto del surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación.

Palabras claves

Ejercicio crítico del filosofar, *a-priori* antropológico, Arturo Andrés Roig.

1 Adriana María Arpini es argentina, de Mendoza. Profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, doctora en Filosofía por la misma Universidad, donde actualmente se desempeña como profesora de grado y posgrado. Es Investigadora de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Autora y compiladora de libros, también ha publicado capítulos de libros y artículos en revista de circulación internacional. Actualmente es directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

SUMMARY

As criticism, philosophy is not restricted to the investigation of the limits of knowledge and action. It also deals with the subject who knows and works, the philosopher and their particular historical reality. It should then ask: how carry critics of the conditions of possibility of knowing and doing to the historicity experienced by individual men? We propose a reflection on the critical dimension of philosophy as a response to the question of the subject of philosophy. We appeal to the analysis of some texts of the *mendocino* philosopher Arturo Andrés Roig, produced in the period that goes from 1969 to 1981, in the context of the rise of Latin American liberation philosophy.

Key Words

Critical exercise of philosophy, anthropological *a-priori*, Arturo Andrés Roig.

LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA COMO LIBERTAD Y EXPECTATIVA

Roig aborda la cuestión del *a-priori* a propósito de la lectura de textos platónicos, al tratar el tema de “La experiencia de la filosofía en Platón”.² Sostiene que, para el filósofo griego, el filosofar, en cuanto experiencia, es acto de libertad. Veamos su argumentación.

Según Platón, la fuente de la experiencia es doble, una deriva de lo fáctico y otra proviene de la psique. Esta pone un modo de determinación mediante un acto de ideación. De modo que el “aprender”, en cuanto ejercicio de la experiencia, consiste en “retomar los conocimientos”, es decir en elevarlos hacia lo dado *a-priori*, desde lo cual se da sentido a lo meramente empírico. Que el “aprender sería recordar”, significa en un primer momento, según la lectura de Roig, que el saber científico sólo es posible a partir del *a-priori*, acto en el que el proceso de adquisición de los conocimientos alcanza su plena significación. En este momento el hombre podría dar razón de lo que sabe.

La función trascendental de la psique se manifiesta en el acto de unificación de la empiria llevado a cabo mediante el “poner

2 Roig, Arturo Andrés, “La experiencia de la filosofía en Platón”, en: *Philosophia. Revista del Instituto de Filosofía*, N° 35, Mendoza, 1969, (5–42). Este extenso artículo, con ligeras modificaciones, da forma a los capítulos I y II del libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, FFyL, UNCuyo, Instituto de Filosofía, Colección Estudios Filosóficos, 1972.

una idea una”, o simplemente en el “poner la unidad”. Se parte de la aceptación fáctica de las cosas en cuanto múltiples, pues sería absurdo rechazar la multiplicidad empírica y sus contradicciones. Sin embargo, reconocer la multiplicidad no significa aceptar un desorden o un caos. La función dialéctica de la psique consiste en poner la unidad frente a las multiplicidades empíricas y trascender gracias a este acto hacia otro horizonte superior en el que se constituye el conocimiento.

La acción de *poner* —dice Roig— implica visiblemente un movimiento de la conciencia pura que no se reduce a un simple enfrentamiento con lo empírico, sino más bien en un salirse de sí misma, que en esto consiste aquella trascendencia (...). Implica también la fundamentación de toda posibilidad de ver las cosas, es decir, de darles un sentido, en cuanto hace de ellas objeto.³

Con el verbo griego τίθημι se hace referencia a un *poner* entendido como función trascendental de la conciencia. Es un acto de decisión que supone una espontaneidad de la psique y un modo de libertad respecto de lo óntico.⁴ Hay que aclarar, sin embargo que en la acción de *poner*, lo *a-priori* trascendental no da forma a la estructura sensible en sí misma, no la “construye”, no se trata de una *poiesis*, sino únicamente de una *noesis*.

Lo empírico y el modo estructural dinámico como ya está dado de hecho, está puesto, no necesita de nuestra verdad, nuestra función de *poner* es ni más ni menos que la de dar sentido; consiste en el modo como asumimos para nosotros las realidades estructurales eidéticos-ónticas, con lo cual hacemos posible la construcción de nuestro «mundo».⁵

Es decir que el *poner* en cuanto acto que da sentido permite la emergencia del mundo de la cultura, donde “[l]a filosofía se llena por entero en el libre descubrimiento del sentido de la realidad”.⁶

Ahora bien, al preguntar por el *a priori* del alma misma, Platón pasa del horizonte trascendental al del fundamento. El hiato que parece surgir entre el conocimiento de los entes y la ciencia pura

3 Roig, (1969: 9; 1972: § 9, 15–16).

4 Cfr. Roig, (1969: 10; 1972: § 11, 17).

5 Roig, (1972: § 26, 26).

6 Roig, (1969: 19).

de las ideas deriva del modo como ponemos el concepto puro en el orden trascendental y cómo está puesto en el orden fundante. En el primer caso se trata de una “ciencia en nosotros” y de una “verdad en nosotros”; en el segundo, dada la naturaleza en sí de la idea, se trata de “una ciencia que es de la verdad que es”.⁷ Así ambos órdenes —el trascendental y el del fundamento— parecen escindidos. La dificultad para relacionarlos radica en el alcance y sentido que la esencia tiene cuando es intuita *en nosotros* y cuando en función de su propia trascendencia es considerada como realidad *en sí y por sí*. Roig destaca que el saber de los entes es siempre *episteme*, o sea que no es el saber meramente sensible de un yo empírico, al contrario, se trata de un saber de los entes que se constituye en un orden de subjetividad trascendental. Tal es la operación que el concepto ejerce respecto de lo empírico. Por otra parte, la posibilidad de una ciencia que trabaje con la *verdad en sí* de las esencias sin referencia a los entes, está dada en el intento de fundar una ciencia de las ideas no sólo como “ciencia en sí de lo en sí”, sino también como “ciencia en nosotros”, gracias a la noción de *δυναμις*, “potencia de realización”.⁸ Todo ello lleva a concluir que “[n]o hay ni es posible una «ciencia en sí de lo en sí» en la medida que toda ciencia es «saber en nosotros»,⁹ y que

Lo eidético—óptico constituye una estructura y el error ha consistido en mirar a la idea como una pura trascendencia respecto del ente. ... No hay —enfatisa Roig— en el platonismo por un lado ideas y por el otro cosas que participen de ellas en una absurda duplicación de las sustancias, sino estructuras eidético—ópticas, con una interna dinamicidad dialéctica.¹⁰

En la lectura que hace Roig del *Alcibiades* se plantea el problema de la conciencia pura de modo tal que permite dar el paso de lo epistemológico a lo antropológico. Todo comienza allí con la esperanza óptica de Alcibiades, de llegar a ser “el más poderoso de la ciudad”. A través del diálogo socrático consigue elevarse a un plano de realización en lo ontológico: se trata de una investigación en la naturaleza del hombre que permite distinguir entre lo que en él manda y lo que en él hace de instrumento. La búsqueda de este “sí mismo” y su caracterización es una tarea que

7 *Parménides*, (134a, 4–5).

8 Anticipada en el *Parménides*, (134d, 6–7), y tema central del *Sofista*.

9 Roig, (1972: § 28, 27)

10 *Ibidem*, (§ 29, 28–30)

exige ser cumplida en común, no aisladamente. La comunicación se da de hecho entre almas, pero el “examinar en común” no se lleva a cabo con los elementos físicos del lenguaje (v. gr. el rostro) ni con el alma como mera realidad psíquica, sino como aquella actividad que le es realmente propia: el “mirar” con “vista de ideas” (sabiduría), o sea la captación de las esencias presentes en el horizonte trascendental de la psique y el pensar acerca de estas realidades ontológicas. Esto sobrepasa al hombre individualmente, para presentarlo en su naturaleza única, en la que es posible la comunicación y el “examen en común”. El conocimiento de sí mismo se alcanza mirando el sí mismo de otra alma. De donde el *dictum* “conócete a ti mismo” puede ser expresado también como “mira a ti mismo”, pero tal mirar sólo es posible en otro: “si un ojo contemplando un ojo y fijando su mirada sobre aquello que es lo mejor de él, en él mira, de este modo a sí mismo se mira”.¹¹

Otro tanto le sucede al alma si quiere alcanzar su propio conocimiento. Al encontrar lo semejante en la otra, descubre lo trascendental que la define. La única manera de alcanzar conciencia de la universalidad y exactitud de las esencias se logra cuando las encontramos como una realidad común que nos trasciende individualmente. ... La *reflexión en común* supone pues el modo originario del filosofar del cual depende todo otro modo.¹²

Con lo cual se pasa del yo al *nosotros* gracias al “recurso inagotable del diálogo” y el mirar—se en otro.

Este mirar—se en otro permite también avanzar desde la dimensión epistémica a la ético—antropológica, por cuanto se trata en cada caso de “mirar aquello que es lo mejor en él”, su mejor modo de ser. Tal mirar, cuando se trata de objetos, permite dar con la razón de ser de una cosa, y cuando se refiere a la dimensión moral señala el modo de ser de la razón ante el cual se decide la voluntad. Uno y otro no se dan separadamente, sino que ambos suponen la estructura moral del hombre y el ejercicio de la libertad tanto en el conocer como en el obrar. Así se explica por qué Sócrates, siendo coherente consigo mismo (con su propia estructura moral) en un acto de libertad suprema, elige la cicuta.

11 *Alcibiades*, (133a, 5–6)

12 Roig, (1969: 24; 1972: §33, 33)

Ahora bien, ¿es suficiente para la conciencia filosófica afirmar que el orden trascendental es correlativo con otro orden y no inquirir por la naturaleza de ese otro orden? En los textos platónicos, la respuesta se encausa por dos vías: la del mito y la de la reducción del *poner*, llevada a cabo, esta última, sobre la base del concepto de “hipótesis” o “sub–posición”. Asunto especialmente trabajado por Roig por cuanto ofrece acceso a la consideración de la experiencia como expectativa.

Mientras que la acción trascendental se expresa mediante el verbo *poner*, el intento de alcanzar la posibilidad absoluta de toda experiencia será expresado con el verbo sub–poner (ὑποτίθημι) y su correspondiente sustantivo *hipótesis*. El *poner* implica ya un *sub–poner*, un tomar como base o fundamento algo respecto de algo. Es decir que toda hipótesis es condicionante y condicionada por una hipótesis superior. Esta ambigüedad juega en el desarrollo del método, pues en virtud de la potencia de dialectizar es posible, en la dimensión noética, sostener la expectativa de pasar desde la hipótesis al principio no–hipotético.¹³ Cabe preguntar cómo se comporta la naturaleza humana en relación con tal expectativa.

La doctrina de la expectativa se funda en Platón en una teoría de la “vaciedad” y de la “repleción” (sic).¹⁴ Tanto el cuerpo como el alma experimentan formas de vaciedad, como el hambre y la sed para el cuerpo y la ignorancia o la insensatez para el alma. Ambas carencias pueden trocarse en plenitud gracias al alimento y la inteligencia. La “repleción” implica pues un modo propio de ser del alma en función del cual se constituye como estructura abierta, como expectativa. Existe en cada uno de nosotros el ansia de llenarnos, como existe la realidad con la cual nos hemos de llenar. “Todo hombre está lleno de muchas esperanzas”.¹⁵

El ser humano —concluye Roig— se mueve entre el dolor provocado por el vacío y la alegría por la esperanza de llenarlo si no por ese doble y profundo dolor que es el que provoca nuestra vaciedad y nuestra desesperanza ante la imposibilidad de la plenitud. Más tanto aquella expectativa esperanzada como la desesperanza, suponen la *esperanza* como forma misma del alma. Las *esperanzas* en plural, apuntan por el contrario

13 Roig, (1972: § 48 y § 49, 45–46).

14 Cfr. libro IX de la *República* y retomada en *Filebo*.

15 *Filebo*, (40a, 3–4).

a la “materia” de nuestra repleción, aquello con lo cual nos llenamos, mas no constituyen lo que funda la posibilidad de llenarse.¹⁶

La esperanza como forma del alma es ontológica, las esperanzas en plural remiten a la temporalidad como condición propia de los seres humanos. Pero ambas son modos formales del alma. “La esperanza así entendida —podemos esperar porque estamos hechos para esperar— significa pues *posibilidad* de una radicación absoluta de toda experiencia. El pensamiento platónico se nos muestra de este modo construido como una *filosofía de la libertad y de la expectativa*”.¹⁷

Una lúcida lectura de los textos platónicos permite a Roig establecer algunas conclusiones que hacen posible pasar del horizonte trascendental (o de fundamentación) al horizonte ético–antropológico que se juega en la dimensión histórica. Señalamos las siguientes. En primer lugar, la función trascendental de la conciencia consiste en poner —τίθημι— la unidad en la multiplicidad y dar sentido a la realidad eidético–óptica del mundo. Es decir, reconoce el carácter social, histórico y cultural de los seres humanos. Además, una correcta interpretación de la *δυναμις* o “potencia de realización” interna de las estructuras eidético–ópticas permite suturar la escisión entre ideas y cosas (o dualidad de mundos). No menos importante para dar el paso de lo ontológico a lo antropológico es la lectura roigeana del *Alcibiades* que dimensiona el autoconocimiento como puesta en práctica de una reflexión en común, que mira aquello que es lo mejor de lo otro y del otro; reflexión sostenida por un ejercicio de libertad en el conocer, tanto como en el obrar. Por último, la consideración que Roig propone a partir del tratamiento de una cuestión que surge de la dimensión trascendental: la posibilidad de pasar de la hipótesis al principio no hipotético, habilita una precisión de la doctrina de la expectativa como tensión entre vaciedad y repleción, lo que supone la esperanza —y las esperanzas— como estructura abierta del alma. Aún en el caso de la desesperanza ante las dificultades para la plenificación.

Queda así prefigurado el “a–priori antropológico” como sujeto empírico, es decir caracterizado a partir de su historicidad, proyectada hacia el futuro como posibilidad. Temas que son desarro-

16 Roig, (1969: 41–42; 1972: § 59, 53–54).

17 Roig, (1969: 42).

llados por el autor, de manera sistemática, en obras posteriores, tales como “La función actual de la filosofía en América Latina” (1976), *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), entre otros.

“EL ACAECERSE COMO ACTO DE LIBERTAD”: DE LA LIBERTAD A LA LIBERACIÓN

En 1974 se realizó en Morelia, México, el Encuentro de Filosofía que ha sido caracterizado como el hito de lanzamiento a toda América Latina de la Filosofía de la Liberación, cuyo surgimiento se había producido en la Argentina desde 1969, dando lugar a intensas polémicas.¹⁸ Iniciado ya el camino del exilio, Roig presenta en la reunión de Morelia un extenso y denso trabajo titulado “Función actual de la filosofía en América Latina”, en el cual toma posición respecto de los principales puntos en debate. Nos detendremos en los aspectos propositivos de dicho trabajo, donde son retomados los temas de la libertad y la expectativa, reelaborados desde una radicalización de la historicidad, que permite evitar formalismos, ontologismos y eticismos.¹⁹

Roig comienza señalando que la filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema de conexiones de su época, ya que la liberación y la integración de los pueblos latinoamericanos es un proceso histórico y social complejo, al que la filosofía se suma como una determinación histórica más. Dicho proceso reclama una reformulación del saber ontológico, dentro del cual es fundamental el tema de la historicidad del hombre, que a su vez conlleva una reformulación de nuestra historia de la filosofía. Ello implica no pocas dificultades epistemológicas, pues nuestro comienzo está dado por un a facticidad, inscripta en una comprensión y una valoración. Se trata de una situación existencial captada desde un cierto *a priori histórico*.²⁰ Al utilizar este concepto Roig menciona a Foucault, no obstante considera que el término debe ser redefinido diciendo que no es un *a-priori* que determina lo temporal desde fuera, sino que el *a-priori* mismo es histórico.

Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega, ... una causalidad preponde-

18 Cfr. Arpini, (2010: 125–150).

19 Roig, (1976: 135–152).

20 *Ibidem*, 137.

rante y cuya a prioridad es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo también una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación.²¹

Así pues, la misión actual de la filosofía en América Latina consiste en la búsqueda de nuevos conceptos integradores y de sus símbolos, apartándose de formalismo y evitando caer en nuevos ontologismos. Roig propone una ontología que dé prioridad al objeto sobre la idea, al mundo socio-histórico sobre la conciencia y que muestre la historicidad del hombre como realidad dada en la experiencia cotidiana. Sobre estas bases es posible pasar desde una “teoría de la libertad”, considerada esta como sustantivo, que llena el discurso de nuestros fundadores, a una “teoría de la liberación” entendida como una acción, como una tarea. “La historia —dice— es historia de la realización del hombre de acuerdo con un repertorio epocal de fines. Ese asumir los propios fines supone un hacerse, un *acaecerse* como acto de libertad”.²²

Asimismo, la tarea de la liberación supone la expectativa de lo nuevo, es decir, un mirar esperanzado sobre las posibilidades del hombre en la historia y, al mismo tiempo, una denuncia de las totalizaciones opresoras. Dice Roig:

La historia es una vocación ontológica del hombre, que se ha de cumplir y se cumple acabadamente cuando se denuncian los modos impropios del hacerse y del gestarse, que por lo general pretenden hacer de la historia una tautología, una repetición de lo mismo. ... cierra las puertas a la irrupción de lo otro. Mas, aquel gestarse o hacerse supone, como nota constitutiva del ser del hombre, una alteridad que por su sola presencia rompe las sucesivas totalidades dialécticas con las cuales se intentaba frenar el proceso histórico de liberación del hombre.²³

En síntesis, desde el reconocimiento de la radical historicidad del hombre, Roig redefine la libertad como liberación y la expectativa como apertura a la emergencia de la alteridad en la historia. Quedan prefigurados, así, desarrollos posteriores del pensamien-

21 *Ibidem*, 138.

22 *Ibidem*, 146.

23 *Ibidem*, 147.

to roigeano sobre las cuestiones de la utopía y de la emergencia.

PROFUNDIZACIÓN DE LA CRÍTICA Y LA HISTORICIDAD: “LA VIRTUD DE LA MODESTIA”

“La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos”, dice Nietzsche en uno de los párrafos de *Humano, demasiado humano*. Por eso, para este maestro de la sospecha la filosofía histórica es una necesidad, “y con ella la virtud de la modestia”. En sintonía con las afirmaciones nietzscheanas nos preguntamos ¿Cómo es posible que un filósofo tenga la ambición de alcanzar una verdad absoluta y eterna cuando apenas puede mirar en torno un lapso relativamente breve de la historia de la humanidad? ¿No sería más fecundo abandonar esa pretensión de verdad y volver la mirada sobre el presente, sobre la propia condición del filosofar? Pero esto ¿no requiere una transformación en el modo de encarar la crítica?

Pues bien, si la filosofía es crítica, entonces requiere una reflexión sobre ella misma, esto es, una investigación que se interesa no sólo por la dimensión epistemológica sino, especialmente, por el sujeto que conoce, en particular el filósofo, en cuanto expresión de un *nosotros*, es decir de una realidad humana e histórica concreta.²⁴ Se trata de un tipo de crítica que busca dar cuenta del problema de la misma vida filosófica. Una crítica de esta naturaleza supone otro tipo de *a priori*, ya no formal sino preñado de cierta materialidad, propia de la vida de seres humanos, atravesada por las condiciones de su época y su situación. Se trata de lo que Roig, en *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, denomina *a priori antropológico*.

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica —dice Roig—, surge con claridad justamente de la presencia del *a priori antropológico*, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de «saber de vida», más que su pretensión de «saber científico», y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance.²⁵

Roig retoma a Hegel en sus afirmaciones de la *Introducción a la historia de la filosofía*, cuando asevera que la filosofía “comienza allí donde el pensamiento logra alcanzar la existencia en su libertad,

24 Roig, (1981: 9).

25 Roig, (1981: 11).

donde logra arrancarse de su estar sumergido en la Naturaleza, de su unidad con ella, y se constituye para sí, donde el pensar entra en sí mismo y es por sí”. Este surgir del espíritu, aclara Hegel, “se relaciona, por el lado histórico, con el florecimiento de la libertad política”. No se trata de un mero dato histórico, antes bien, se trata de las condiciones en que es posible el surgimiento de la filosofía. En tales condiciones históricas de libertad política, “la conciencia se manifiesta teniendo en sí un valor infinito, en tanto que me pongo para mí y valgo sencillamente para mí”, es posible “pensarse como una esencia libre que se refiere a sí misma”.²⁶

A partir de su lectura de Hegel, Roig reelabora las condiciones de posibilidad del comienzo y los re-comienzos del filosofar. Sostiene que

El sujeto que se afirma como valioso ... no es un sujeto singular, sino plural, ... motivo por el cual podemos enunciar el *a priori antropológico* ... como un «querernos a nosotros mismos como valiosos» y consecuentemente un «tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos», aun cuando sea este o aquel hombre particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida.²⁷

En la medida que se plantean las condiciones de posibilidad de un comienzo concreto de la filosofía, éste deja de ser un mero dato histórico, y adquiere el carácter normativo del *a priori antropológico*, que habilita comienzos y re-comienzos del filosofar.

Si se afirma el carácter normativo del *a priori antropológico*, cabe inquirir ¿de qué normas se trata? Precisamente de aquellas que señalan el camino para alcanzar el discurso filosófico, “por lo que la elección de la ruta no es accidental respecto de lo que se persigue, no se trata de una vía casual, sino de la necesaria para llegar a donde se desea, y las exigencias que se nos dan para transitar ese camino no son por tanto extrañas al resultado”.²⁸

Dicho *a priori* exige el rescate de la cotidianidad, en cuanto “acto de un sujeto empírico, para el cual la temporalidad no se funda ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”, sino en su historicidad. Razón por la cual la posibilidad de alcanzar un cierto pensamiento filosófico

26 Hegel, (1968: 190–191).

27 Roig, (1981: 11).

28 *Ibidem*, 12.

adquiere el sentido de “programa” o de “tarea”, que muestra su plenitud en la medida que el filosofar es una función de vida y que esta no nos es dada como algo terminado, sino como algo por hacerse —*natura naturans*—; es decir como algo abierto, que implica formas de deber ser, el cual a veces puede ser impuesto, pero también puede ser libremente asumido desde una autovaloración.

El programa filosófico de la modernidad se resolvió principalmente en el terreno del conocimiento, aunque en los casos de Kant y especialmente de Hegel también despierta la posibilidad de plantear el saber filosófico como saber histórico. Es precisamente desde Hegel, y a pesar suyo, que surge la posibilidad de pensar la filosofía como un saber enraizado en una *sujetividad* cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad.²⁹ El hecho de pensar la historicidad como categoría antropológica, dice Roig:

se presenta acentuado en nuestros días como consecuencia de una comprensión tal vez más radical del hombre como ente histórico y por eso mismo responsable de su hacerse y de su gestarse. ... [E]l a priori antropológico «recubre» las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen social-histórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible.³⁰

Cabe aclarar que en el texto que estamos comentando —y en general en los escritos de Roig posteriores a 1980— el término *sujetividad* se diferencia de “*sujetividad*”, pues mientras el primero suele utilizarse en el sentido de arbitrariedad, “libre arbitrio” o particularidad, el segundo hace referencia a la afirmación del sujeto como actor y autor de su propia historia, teniendo en cuenta que se trata siempre de un sujeto en acto de comunicación con otros, como quedó anticipado en el análisis roigeano del Alcibíades.

De la pauta que señala la afirmación del sujeto como exigencia fundante de carácter antropológico, se desprenden otras que dan cuerpo a lo que podríamos considerar un programa para la filoso-

fía latinoamericana. Ellas son: 1) El reconocimiento del otro como sujeto, es decir, la comprensión de la historicidad de todo hombre, que conduce a revisar la problemática del humanismo; 2) La exigencia de determinar el grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos, que lleva a enfrentar el problema de las ideologías; 3) El requerimiento de organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica, que conlleva un replanteo de la relación moralidad-eticidad; 4) El constituirse dentro de un tipo de saber filosófico transformador, de liberación, que excede a la filosofía misma, pero cuyas bases teóricas están dadas en ella; 5) La reivindicación del quehacer historiográfico relativo al propio pensamiento, es decir del estudio de los modos en que los sujetos americanos han llevado adelante el ejercicio de su autoafirmación y autovaloración y del grado de conciencia que han alcanzado de las mismas.³¹

Una filosofía crítica, o mejor un filósofo crítico, es aquél cuya reflexión presiona sobre los límites que su propia época ha sedimentado y al hacerlo abre nuevas posibilidades a la reflexión. En esto consiste también su modestia: en dejar de lado la pretensión de descubrir verdades absolutas y, en su lugar, encarar la ardua tarea —“el duro trabajo”— de horadar, con las herramientas de la crítica, la clausura de una época y abrir posibilidades antes no imaginadas. Por eso la crítica se ejerce sobre las condiciones de posibilidad del filosofar. Pero al mismo tiempo, toda crítica lleva impresa las marcas de su propia época. Así como la crítica kantiana muestra el sello de la Ilustración, que es su posibilidad, pero también su límite, y otro tanto puede decirse de Hegel y el idealismo alemán; así también la crítica de Roig, en los escritos que hemos seleccionado, tiene marcas de una reflexión surgida de los debates de la filosofía de la liberación. El ejercicio de la crítica, llevado a sus últimas consecuencias como práctica de un filosofar histórico permite superar la conceptualización moderna de la libertad y avanzar sobre una práctica filosófica de liberación —aun cuando Roig prefiere prescindir del término “filosofía de la liberación” porque pueda cristalizarse su sentido—. Dicha práctica filosófica de liberación se juega en la tensión entre lo que es y lo que puede ser históricamente posible, nuevo, diferente.

29 Roig, (1981: 13).

30 Roig, (1981: 14).

31 (cfr. Roig, 1981, 16–17).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARPINI, Adriana María (2010), “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, en: *SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana*, N.º 6, año 6, Lima, Universidad Científica del Sur – Centro Cultural de España, (125–150).

HEGEL, G. W. F. (1968), *Introducción a la historia de la filosofía*. Traducción de Eloy Terrón, quinta edición, Buenos Aires, Aguilar.

ROIG, Arturo Andrés (1969), “La experiencia de la filosofía en Platón”, en: *Philosophia. Revista del Instituto de Filosofía*, N.º 35, Mendoza, (5–42).

ROIG, Arturo Andrés (1972), *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo.

ROIG, Arturo Andrés (1976), “Función actual de la filosofía en América Latina”, en: VVAA, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 135–152.

ROIG, Arturo Andrés (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura económica. (Segunda edición corregida y aumentada: Buenos Aires, Una ventana, 2009).

Recibido: Setiembre 2013
Aceptado: Noviembre 2013

**ANTONIO RUIZ DE MONTOYA:
EL CONCEPTO DE CONTEMPLACIÓN EN LA MÍSTICA
DEL SÍLEX DEL DIVINO AMOR¹**

**ANTONIO RUÍZ DE MONTOYA:
THE CONCEPT OF CONTEMPLATION IN THE MYSTICISM
OF SÍLEX OF THE DIVINE LOVE**

Manuel Ramos Lava²

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
ramosmanuel82@yahoo.com

RESUMEN

El pensamiento de Ruiz de Montoya se divide en dos momentos bien diferenciados: El primero, en la *Conquista espiritual*, y el segundo en el *Sílex del Divino Amor*, en este último libro se desarrolla un particular concepto de la contemplación. El presente artículo pretende interpretar el concepto de contemplación y el particular sentido de la mística en el *Sílex del Divino Amor*. En la parte final, se tratará la importancia histórica de este libro y de la obra general de Antonio Ruiz de Montoya.

Palabras Clave

Mística, contemplación, jesuita y tratado de oración.

ABSTRACT

The thought of Ruiz de Montoya is divided into two distinct stages: First, in the spiritual conquest, and the second in the Flint of Divine Love, in this latest book a particular concept of contemplation develops. This article aims to interpret the concept

1 El presente artículo está elaborado sobre la base de algunas de las consideraciones que el autor ha formulado en su tesis de licenciatura en Filosofía, presentada en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, intitulada *Sílex del Divino Amor: El concepto de contemplación en la obra de Antonio Ruiz de Montoya*, Lima, 2014.

2 Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.