

El *a priori/a posteriori* de la empiricidad en Arturo Andrés Roig

The A Priori / A Posteriori Empiricity in Arturo Andrés Roig Thought

Andrés Carlos Gabriel Pérez

Maestría en Estudios Latinoamericanos – FCPy S UNCuyo

Resumen

El *a priori* antropológico propuesto por Arturo Roig puede desacoplarse en los *a priori* de la subjetividad, historicidad, cotidianidad y empiricidad. En todos ellos hay un juego de aprioridad/aposterioridad. En la empiricidad el *a priori* se muestra como una "toma de posición", que se funda en "nuestra empiricidad". Podemos partir tanto de "la" realidad" como de "nuestra realidad" generando dos actitudes diferentes: una naturaleza haciéndose o una naturaleza hecha, que nos da la pauta para entender qué es la alienación y los modos inauténticos de empiricidad. El reconocimiento de "nuestra empiricidad" nos permite esgrimir aquellos discursos estructurados desde horizontes de comprensión que no tienen su raíz en nosotros. La forma o enrejado de la axiología de la empiricidad muestra la relatividad de los valores de la toma de posición axiológica. Una supinación de los modos de articulación nos permite vislumbrar el *a posteriori*, el anverso. Es decir, la posibilidad de reconocer "una conciencia de la empiricidad", que apoyada en ese acto de posesión de conciencia se juega siempre en una circunstancia concreta, siempre relativa a un lugar y un tiempo. Pero cuando la circunstancia se nos presenta como interna, como "instancia", nos da el alcance de la "situacionalidad", mostrando así, comprensiones diferentes de las formas de temporalidad y espacialidad.

Palabras clave: Empiricidad; Subjetividad; Axiología; Historicidad; Nostrosidad

Abstract

The *a priori* anthropological proposed by Arturo Roig can be disengaged in the *a priori* of the subjectivity, historicity, every day and empiricity. In all of them there is a game of apriodidad/aposterioridad. The empiricity shows the *a priori* as a position, which is based on "ourempiricity". We can from both "the reality" as "our reality" generating two different attitudes: becoming a nature or nature made, which gives us the pattern to understand which is the alienation and the empiricityanauthentic modes. The recognition of "our empiricity" allows us to wield those speeches structured from horizons of understanding, which do not have their root in us. The form or lattice of the axiology of the empiricity shows the relativity of values of the axiological position taken. A Supination of the modes of articulation shows retrospectively the obverse. That is, the possibility of recognizing "a consciousness of the empiricity", supported in that the act of possession of consciousness that is played

in a circumstance it concrete, always relative to a place and a time. But when the circumstance is presented to us as an "intern", as a body, it gives us the scope of "the situationality", showing different forms of temporality and spatiality understandings.

Keywords: Empiricity; Sujetivity; Axiology; Historicity; Nostrosity

Hacia una prueba del a priori antropológico: una cuestión preliminar

Arturo Andrés Roig, pensador, estudioso de nuestro pasado histórico-filosófico propone –en sus escritos de los '70– como punto de partida del filosofar: el a priori antropológico, a saber, el análisis de las pautas implícitas en la exigencia fundante de “ponernos para nosotros mismos como valiosos”. Contrariamente a la afirmación roigiana: En última instancia, todas las normas giran sobre el problema del sujeto y constituyen en bloque un mismo a-priori visto en sus implicaciones y desarrollos posibles (Roig, A. 2009: 17), aún así, nos abocaremos a realizar un desacople de dicho a priori. Básicamente, vamos a desmenuzar de dos maneras dicho *a priori*, tanto a partir de la necesidad de “ponernos a nosotros mismos como valiosos” en donde cada palabra denota un modo de ser: necesidad, ponibilidad, nostrosidad, materialidad, identidad, valoración; como por la co-inmediatez de los *a priori* de la empiricidad, historicidad, cotidianidad y sujetividad.

Pues bien, a partir de esta problemática surgida explícitamente en Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano (1981) reconstruimos una herramienta hermenéutica-crítico-humanista de análisis textual y contextual, la cual nombramos provisoriamente “la prueba del a priori antropológico”. Más esta, tiene como temas centrales la articulación en el discurso de cuatro a-priori, el “a priori de la sujetividad”, es decir, la conformación de un sujeto principalmente social, que puede desmenuzarse a partir de lo que habitualmente vociferamos como “datos biográficos”, ¿Quién es el que escribe?, ¿Desde dónde?, ¿Cuáles son sus antecedentes?, ¿Cómo construye a su interlocutor?, ¿Cómo se construye a sí mismo en su discurso?, ¿Cuáles son los modos de objetivación de los sujetos?, ¿Cómo interpela a los sujetos sociales? En definitiva, ¿Cómo ejerce la sujetividad en el discurso? Luego, el “a priori de la historicidad” donde se pone en juego ¿Cuáles son los diversos modos de reconocimiento y gestación de la historicidad?, ¿Cuál es la noción de “historia” y cómo la construye?, ¿Cómo ejerce la historicidad? Posteriormente el “a priori de la empiricidad”, vale decir, ¿Qué valoraciones sociales están en juego en el discurso?, ¿Cómo da apertura a las necesidades sociales?, ¿Cómo se posiciona frente a lo empírico?, ¿Cómo objetivan los sujetos las experiencias?, ¿Cuáles fueron los posibles discursos de la época? Finalmente, el “a priori de la cotidianidad” donde cabe preguntarnos ¿Cómo asume la cotidianidad y el saber de vida?, ¿Cuál es el alcance del nosotros?, ¿Cuál es el contexto?, ¿Cómo se denota el contexto de la época en el discurso?

El reto teórico–metódico es, por cierto, desmechar y desarticular la noción de *a priori* antropológico para luego, precisamente, asumir el desafío práctico de pensar la obra de otros pensadores a partir de dicha categoría, esto es, hacer una prueba. En efecto, cabe preguntarse, en general, ¿Cómo se constituyen, nivelan y enlazan estos cuatro *a priori*?, ¿Cuáles son los modos de articulación en la co–inmediatez?, ¿Cómo se correlacionan estos cuatro *a priori* en el juego del *a priori/a posteriori*? En particular, nos interesa saber qué entiende Arturo Roig por empiricidad. ¿Cómo opera la empiricidad en el discurso?, ¿Qué es una empiricidad negativa y una positiva?

Ante todo, durante la lectura de *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano* queda asentada una sensación. Pareciera que el autor, provisoriamente, deja abierta la definición del “nosotros”, categoría fundamental desde la cual se construye la subjetividad, a saber, el acto de ponernos como sujeto, más aun, ésta no se resuelve en una subjetividad roigiana, sino que es, además, la raíz de toda objetividad sin la cual no sería posible la subjetividad misma. En este sentido, debemos tener en cuenta que de la construcción de esa objetividad depende la formulación del discurso y su carácter opresor o liberador. En cuanto al nivel discursivo, sea cual fuere, Roig se presenta explícitamente de diversos modos, sujeto latinoamericano (Roig, A. 2009: 79), abierto al sujeto de la filosofía de la liberación (Cerutti Guldberg, H. 1983), al sujeto de la filosofía latinoamericana (Beorlegui, C. 2010), al sujeto estudiante (Roig, A. 1985), al sujeto docente universitario de la Universidad Nacional de Cuyo (Roig, A. 1971).

Precisamente, dos tipos de reflexiones podemos llevar a cabo en torno a la empiricidad. Primero, una referencia explícita de su uso en los diversos modos discursivos–metódicos, segundo, el rastreo del valor de la empiricidad en los discursos de cada pensador, principalmente en Arturo Roig, y del mismo modo, en los autores abordados por él en el marco de la historia de las ideas latinoamericanas – Alberdi, Sarmiento, Montalvo, Espejo, etc–. Esta vez, nos encaminamos por la primera reflexión teniendo como “direccionalidad discursiva” a la segunda. Para lo cual, debemos tener en cuenta que la noción de empiricidad roigiana, en tanto punto de partida del filosofar, también es histórica, subjetiva y cotidiana. Ciertamente, no debemos olvidar que guarda un universo discursivo latente, que si se quiere, responde a problemáticas filosóficas concretas y epocales.

En resumen, el “trazo” de partida en los discursos de los años ‘70 es el *a priori antropológico*, y por cierto, el *a priori* de la co–inmediatez entre la historicidad, la empiricidad, la subjetividad y la cotidianidad, todas estas, combinaciones trabajadas desde distintas perspectivas y formulaciones, por decir

algunas, un sujeto empírico (Roig, A. 2009:81), un historicismo empírico (Pérez Zavala, C.2005: 37), la historicidad de lo axiológico (Roig, A. 2011: 294), un sujeto cotidiano, una historicidad cotidiana, una cotidianidad empírica.

Agregaremos que este trabajo viene a razón de las inquietudes realizadas por la profesora Adriana Arpini, después de la exposición del trabajo Teoría y práctica del "a priori antropológico" en el V Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos, realizado los días 12, 13 y 14 de noviembre de 2014 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Asimismo, se presentó como trabajo final del seminario Historia de las ideas Latinoamericanas de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la facultad de Ciencias Sociales y Políticas de Universidad Nacional de Cuyo.

El a priori de la empiricidad

Pues bien, en el capítulo cuatro de Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano "El problema del 'comienzo' de la filosofía" hallamos, en primera instancia, un tratamiento de la correlación a priori de los trazos de partida de "la prueba del a priori antropológico":

El hecho de que todo hombre se defina por la historicidad implica la existencia de una conciencia histórica, dicho de otro modo, de una determinada experiencia de sí mismo que sólo es posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia (Roig, A. 2009: 81).

En definitiva, se abre el hombre "al" mundo por la empiricidad, por su capacidad de "hacer" experiencia. De ahí que sea un a priori, el "a priori de la empiricidad", condición por lo cual ante todo "dato", reducción, o clasificación se sitúa, si se quiere, a partir de un sujeto valorativo, cualitativo, cotidiano e histórico. A su vez, la co-inmediata historicidad, es por lo dicho, una *empeiría*, y el hombre, más aún, en cuanto sujeto histórico, un sujeto *émpeiros*, con lo cual no se quiere decir que haya elaborado y acumulado esta o aquella experiencia, sino que es capaz de hacerlo.

Desde la primitiva formulación del a priori antropológico platónico, siempre vigente dentro de sus diversas reinterpretaciones y actualizado a partir del cogito cartesiano, hasta concluir en el "yo infinito" de Hegel, la reducción de la realidad al "mundo objetivo", conducirá a imposibilitar aquella toma de conciencia histórica. La historicidad, separada de la empiricidad, no será aquello que constituye al ser del hombre desde dentro, sino únicamente aquello en lo cual "cae" y la temporalidad

propia del hombre resultará depotenciada al afirmarse todo futuro como "regreso" (Roig, A. 2009: 215)

Pues bien, son varios los retrocesos que operan en la formulación del a priori antropológico planteado por Roig, de la experiencia dada a la capacidad de la experiencia, de la conciencia empírica a la empiricidad, del conocimiento al sujeto y su condición social, de la Historia o la conciencia histórica a la historicidad, de la dependencia económica al hacerse y gestarse del sujeto económico, del fundamento científico a las prácticas cotidianas de los científicos y epistemólogos, más aún, de lo gnoseológico a lo axiológico. Retroceso necesario, por cierto, para evitar ciertos avances reduccionistas como el desfondado "yo empírico" –reducido a lo somático del Fedón platónico–, o el avance de la pura naturaleza sumergida en su "en sí" al modo hegeliano, o, en fin, el matemático poner entre paréntesis propuesto en las Ideas de Husserl en quien viene a resonar la vieja fórmula "soma–sema".

En cuanto al punto de partida en el juego de las mediaciones e inmediaciones que quiere establecer Arturo Roig, encontramos, por un lado, a los pensadores de la sospecha europea: Freud, Marx y Nietzsche, los cuales rompen con la inmediatez de la "conciencia" pura, imparcial, moral; por el otro, muchas veces agazapados, los que podrían considerarse pensadores latinoamericanos de la sospecha, v. gr. José Martí, José Carlos Mariátegui; y en otra línea de ese ejercicio, Enrique Dussel o Aníbal Quijano, los cuales desarticulan la inmediatez de "las problemáticas Universales Europeas" mostrando los lazos coloniales, el eurocentrismo, la explotación, la dependencia colonial y el racismo eurocéntrico.

Más, en cuanto a la mediación de "la conciencia" sabemos que adquirir conciencia de una problemática no se resuelve en un "problema de conciencia", aun cuando inexorablemente tengamos que elevarnos a ese nivel, sino que es necesario partir de una mirada ectópica, histórica, antropológica, emergente, social.

Pues, en la "ampliación metodológica" de la propuesta roigiana, no se intenta hacer un "sistema de valores", o un paréntesis metodológico, o en fin, una estructura estructurante, sino que, de modo general, se pregunta cómo se denotan valores sociales en lo escritos políticos–filosóficos de nuestros pensadores. En cada caso, las valoraciones juegan en lo discursivo de diversas formas: afirmando o negando, alienando o plenificando, oprimiendo o liberando. Para lo cual dice Roig:

[...] ese valor concreto o empírico se pone de manifiesto en el hecho de que aquel acto originario de autoafirmación a partir del cual el hombre se constituye como sujeto, es fundamentalmente valorativo. [...] Lo axiológico se muestra por tanto con una cierta prioridad respecto de lo gnoseológico, en cuanto lo posibilita. En efecto, lo que podríamos denominar "ejercicio

valorativo originario" permite una toma de distancia frente al mundo, dicho en otros términos, genera el necesario alejamiento mediante el cual se enfrenta la realidad como objetiva. Sólo la constitución del hombre como sujeto hace nacer al mundo como objeto y el "tomar distancia" del que hemos hablado es, primariamente, un hecho antropológico. (Roig, A. 2009: 82)

De este modo, se deja traslucir una fuerte tensión entre objetividad y subjetividad como también, entre individualidad y universalidad. Así pues, se diluye la problemática de los universales objetivos y se afina un "universal concreto humano" que guarda todas las formas de praxis, sean ellas judicativas (dialéctica discursiva) o sea una conducta moral o política (dialéctica real). En tanto que la universalidad objetiva se retrotrae, y en sentido contrario, la subjetividad avanza, terminan por estirarse, en una "tensión" tensionante, que es, resuelta, paradójicamente, en una "pre-tensión de universalidad", con la cual, se intenta alcanzar determinados horizontes de universalidad.

En efecto, se hace imprescindible un macro-trazo de lo discursivo-real que tenga como correlato los lineamientos políticos generales (Roig, A. 2011:75), y si se quiere, también, una visión política global. Pues, la mirada de macro-trazo, no se atasca en el detalle del guión, esto es, en esta o aquellas palabras o significados, sino que intenta, precisamente, detectar las contradicciones del trazo, de lo "lineal-ancho". Decimos, ancho por las generalidades "supuestas" en el discurso, por cierto, en la utilización de las categorías; ancho en la crítica filosófica, llevada a fondo, sobre el trasfondo de la vida filosófica o el mundo de la vida (Roig, A. 2009: 09); ancho en la dialéctica real, la cual ensancha los procesos de humanización que alcanza y supone las necesidades y las causas de los desposeídos, de los desplenificados, de los sin justicia; ancho como la "Patria Grande" interoceánica, continental. En cuanto lineal, nada tiene que ver nuestra historia con una linealidad continua. En este sentido, difícilmente podemos decir que nuestra visión de la historia en los modos de historiar en América Latina sean "lineales", sino todo lo contrario, irruptiva, episódica, recomenzada, más aún, a veces borrada, rota, quemada, rasgada, saqueada, desgarrada, degollada, carroñeada, "descubierta" (Roig, A. 2008: 21). Del mismo modo, nuestro filosofar latinoamericano, el cual se ocupa de los modos de ser de un hombre determinado, nace como un enunciado de discursos circunstanciales, que han sido para cada época diagnósticos, denuncias, proyectos, compromisos (Roig, A. 2008: 157). Más que trazos, manchas. Manchas de sangres, de algunos hombres de América Latina que decidieron "escribir con la sangre" (Roig, A. 2008: 146). Más que trazos, son rayones "variables", garabatos "vagos", ideogramas de un niño que crea valores, que es valor, que juega con

“incertidumbre”, que baila “contingentemente”, que ríe “impreciso”, que ha sido criado por la madrina –porque a la madre la asesinaron en la noche de los días–, más luego, intentaron domesticarlo los abuelastros –una vez masacrados los abuelos–, los verdugos y más suavemente los paternalistas (Roig, A. 2009: 225). Pues bien, si partimos de las lecciones, admoniciones, reparos, bisbiseos, rumores y consejos patriarcales ha de ser tomado este niño por huacho, salvaje, maleducado, pobre, inculto, enfermo, subdesarrollado, subversivo.

Más que una genealogía limpia y pura, más que historietas de orgullo familiar, es contrariamente, la lucha contra el colonialismo, la esclavitud, el fratricidio, el sometimiento, la dependencia; enemistad manifiesta en masacres, represiones, hambrunas, guerras, enfrentamientos, conflictos que sólo pueden ser pensados y enmarcados en una dialéctica real, social y discontinua. (Roig, A. 2008: 157)

Cualesquiera que sean, estas manchas de gotas de sangre han dejado huellas dispersas, borrosas, difusas, con formas disímiles. El historiar de las ideas latinoamericanas es, justamente, el historiar de las heridas humanas con sus borbotones, máculas en la piel de otro, a veces secas, a veces recuerdo, a veces imaginación.

Ese trazo no es una nota musical, sino un “acorde” que desde la voz se presentan como arengas, como gritos de la violencia, es decir como griterío. (Roig, A. 2009: 226)

Por zigzagueante, a veces circular, paralelo, contrario, difusivo, cortante, múltiple y plural, cabe pluralizar, y decir “trazos”, por cierto, donde cada humano marca un guión, una línea, una gota. La tarea de un macro-trazo–en cuanto a priori antropológico–es redactar un marco amplio, una forma expresiva típica, epocal, una mirada continental, destacando las macropolíticas de la época, en los discursos filosóficos–políticos, filosóficos–culturales, en definitiva, del pensamiento latinoamericano.

Pues bien, en estos macro-trazos aunque hay una primacía de lo discursivo sobre lo real, ambos no pueden desligarse. Claro ejemplo es que ciertos pensadores – Sarmiento, Alberdi, Espejo, Montalvo, Bolívar, San Martín, entre otros– construyeron no sólo en el plano civil sino también, en el nivel discursivo. A su vez, este nivel, es un riquísimo espejo en el que podemos encontrarnos con el universo discursivo epocal, en la medida en que todo texto encierra de modo directo o velado el mundo de las voces sobre el cual el escritor enunció su propia voz (Roig, A. 2011: 35).

En efecto, cuando Roig afirma que la empiricidad no resuelve la subjetividad en subjetividad, quiere decir que la subjetividad no se juega solamente en los sentidos de la sensibilidad, en los raciocinios, en las pruebas de una intimidad, en un sujeto trascendental, en un ego o una persona, sino en un sujeto plural, que exige un pueblo en su sentido más amplio, un individuo integrado a una totalidad social, un nosotros, lo cual supone principio fáctico de universalidad.

Ahora bien, el "nosotros" no es una simple denominación sino un deíctico señalativo de lo real, que tiene pretensiones de focalizar al sujeto que enuncia, y por ende, sólo alcanza su plenitud de sentido para los hablantes cuando se señala al sujeto que lo enuncia. En este sentido, no valen por sí mismos, sino por quien los invoca, hecho en el cual se juega nuestra personalidad individual y cultural.

En ese señalamiento y reconocimiento de ese hombre radica el poder, la fuerza y la justificación de todo nombre, como asimismo su debilidad, su poder ideológico ocultante y su justificación de nuevas formas de opresión. La particular naturaleza del "nosotros" nos obliga a una identificación, en este caso en relación con una realidad histórico-cultural que nos excede, a la que consideramos con una cierta identidad consigo misma, ya que de otro modo no podría funcionar como principio de identificación. (Roig, A. 2009: 80)

De este modo, surge –lo que llamo– la nostrosidad como la capacidad de pertenencia social y plural, anclada en una situacionalidad. Por cierto, se parte de un "nosotros" capaz de organizar su discurso desde su situación concreta histórica, precisamente, de una toma de posición axiológica.

La empiricidad en cuanto "acto valorativo originario" es una posición axiológica que hace de supuesto aquello de que depende o en lo que se funda toda afirmación posible sobre "el mundo", aun cuando la conciencia no pueda ser probada como anterior ontológicamente al mundo, sino todo lo contrario. La realidad que hace de referente es siempre anterior al lenguaje, aun cuando éste constituya el modo de prioridad del sujeto frente a lo objetivo, que es únicamente posible como un sistema de códigos desde los cuales convertimos al mundo en objeto de un sujeto. (Roig, A. 2009: 83)

Pues bien, en el capítulo XV. Empiricidad, circunstancia y estructura axiológica del discurso de Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano hay un segundo desarrollo conceptual de la noción de empiricidad. Allí se desenvuelve la necesidad de una toma de posición axiológica, es decir, de "poner":

En un primer momento surge la posibilidad y, a la vez, la necesidad de fundar una posición axiológica, que tiene su lejano antecedente en aquel "poner" (títhemi) de la filosofía clásica y que retoma Hegel; posibilidad y necesidad de organizar el a

priori que surge de la empiricidad del nosotros, cabalmente expresada en el acto de "ponernos", sobre el cual se organiza la experiencia (Roig, A. 2009: 293).

Primeramente, lo que debe quedar claro es que entre lo valorativo y la experiencia hay una relación necesaria, en cuanto y en tanto que la experiencia es imposible sin el juicio de valor sobre el cual se organiza. Experiencia que parte de un a priori de la empiricidad, vale decir, el fundamento de posibilidad, y que además, se caracteriza por ser axiológico, con lo cual se parte de la aprioridad material propia de los valores. Pues, la experiencia sería posible sin ese modo de anterioridad. Justamente, no hay que confundir la empiricidad del sujeto con la experiencia particular del sujeto, puesto que es algo previo tanto a ella como a los universales que la hacen posible. En tal sentido, lo axiológico es un a posteriori mediante el cual cada uno de nosotros histórico se abre a la comprensión del mundo en su proceso de hacerse y gestarse, sea de modo auténtico o inauténtico. Por ende, hemos de concluir que lo axiológico, que tiene siempre los caracteres de una "toma de posición", asimismo, se funda en "nuestra empiricidad" o, por lo menos, debe fundarse en ella en cuanto "propia".

Una segunda característica de la empiricidades que "la realidad" o "nuestra realidad" se nos presenta o la presentamos de dos modos diferentes: una *natura naturata* o una *natura naturans*. Por un lado, en la *natura naturata*, la "realidad" se le presenta al hombre como una "naturaleza hecha", donde el acento se pone en el "se", es decir, no como un impersonal, sino como un modo de opresión de "otros hombres", donde yace un modelo impuesto pocas veces explicitado. Más, esto hace que denote al sujeto como un contemplador del mundo, lo adormezca, y a su vez, lo deje relajado para la carga de valores. Por otro lado, en la *natura naturans*, la realidad la presentamos como una "naturaleza haciéndose", esto es, como un ir haciéndonos nuestro propio mundo y a sí mismos, es decir, un ir creando los propios códigos desde los cuales ese mundo puede ser comprendido dentro de determinados horizontes de universalidad (Roig, A. 2009: 294).

Pues bien, esto plantea el problema tanto de los modos de propiedad del valor como de los modos de prioridad en relación con el sujeto que organiza sobre él "su" "propia" experiencia que ya mencionamos en "la toma de posición". En definitiva, la postura roigiana no sólo pretende un análisis discursivo, sino que parte, en tanto "función de vida", de las respuestas inmediatas y concretas dadas en cada momento del acontecer vital cotidiano. En estos casos, lo axiológico es puesto necesariamente, como a priori, abriendo específicamente el análisis de las denotaciones de estas valoraciones en el discurso filosófico-político.

Un tercer aspecto a tener en cuenta es la alienación, la cual muestra los modos inauténticos de empiricidad. La alienación no es otra cosa, en uno de sus aspectos, que el aceptar como propios y, consecuentemente renunciar a nuestra autoafirmación, los principios sobre los cuales "otro" sujeto histórico ha intentado universalizar su experiencia. Por cierto, de lo que se trata es de esgrimir aquellos discursos estructurados desde horizontes de comprensión que no tienen su raíz en un reconocimiento de nuestra propia empiricidad. La propuesta en este sentido pasa por situarse:

[...] en la única vía mediante la cual lo subjetivo y lo objetivo se integran en una unidad superior: la afirmación del sujeto como valioso para sí mismo, raíz de la organización de su propio mundo de valores y de la tabla sobre la cual se jerarquiza el mundo con lo cual resulta posible la experiencia (Roig, A. 2009: 294).

En este caso, cabe la distinción entre "el" valor y "el" bien con "los" valores y "los" bienes. Ciertamente, lo uno y la univocidad "del valor" lo "pone" en una "postura" de universal, objetivo y absoluto. Usar la noción de "postura" es una contradicción en este caso, primero porque no sería "una" postura sino "todas"; y segundo porque no los "pondría" nadie, sino que ya son. En cambio, en la pluralidad de "los valores" la universalidad la presentamos como "pre-tensión", tensión entre la subjetividad y la objetividad como condición, co-inmediata, a una relatividad circunstancial e histórica.

Por un lado, "el valor" "se" juega como un a priori-a priori, vale decir, que tiende a borrar los comienzos mostrándose como en "el" origen. Justamente, en este posicionamiento, lo radical es sostener el "valor" por sobre todo los entes, aun sí mismo. Por otro lado, contrariamente, en "las valoraciones axiológicas" parte – Roig– de la necesaria mediación del lenguaje en los discursos, analizando ciertos conceptos centrales que dan las pautas para pensar la cuestión política y social. En este sentido el "a priori de la empiricidad", también es un a posteriori.

Ya lo hemos mencionado, en la primera postura tiene ciertas "actitudes ante los valores" –con esta formulación Roig opera la direccionalidad con sutilidad– se caracteriza por considerar "el valor" separado o escindido de los bienes, dentro del contenido del referente o "realidad objetiva".(Roig, A. 2009: 295) Por ejemplo, uno de los caracteres del platonismo, en el cual, ciertamente, los bienes son los "portadores" de los valores y gozan, a su vez, de lo absoluto en la medida en que son o no su cumplida realización.

Ejemplo de la segunda postura se da en el pensamiento político latinoamericano del siglo XIX, donde encontramos que la palabra "civilización" era usada tanto para significar al valor como al bien. Otro tanto sucedía con el término "barbarie" en cuanto antivalor y estado social negativo concreto, tienen una actitud en la cual los valores y bienes se muestran como identificados a tal extremo que, en muchos casos, son enunciados con un mismo término. Ambas posturas se encuentran en la relación del sujeto empírico con la realidad social en cuyo seno se lleva a cabo su "ponerse", es decir, su hacerse y su gestarse.

La cuarta característica de la que se reviste una axiología –según Roig– es la afirmación de la relatividad de los valores. Esta posibilidad se abre a partir de la formulación del poeta y filósofo José Martí que dicta: que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas. (Martí, J. 2005:37) Más aún, con ello sostiene la materialidad del a priori histórico, donde su única raíz es la de un sujeto que se reconoce, se pone y se afirma a partir de "su" connatural diversidad social e histórica, pero que no se hunde en ella, sino que justamente desde ella pretende alcanzar una mirada universal. (Roig, A. 2009: 294)

En definitiva, el discurso liberador solo puede organizarse sobre la comprensión relativa de valores y de bienes, aun cuando la conciencia espontánea tienda a considerarse movida por la universalidad del valor –muchas veces creaciones del lenguaje– como manifestación de un modo de ser absoluto.

Desde el punto de vista de la empiricidad del sujeto, cabe afirmar un mismo peso ontológico al valor y al bien, del mismo modo que sucede con el ser y el tener. La tenencia, que es apropiación de bienes, hace al ser concreto del hombre, que funda desde su propia empiricidad su mundo axiológico. Si se quiere, lo que propone Roig es una especie de a priori antropológico que reúne las condiciones de subjetividad, empiricidad, historicidad, cotidianidad. El cual, a posteriori, no deja de ser un sujeto americano–latinoamericano–nuestro americano. En este sentido, no hay que confundir la relatividad de los valores con una relativización nominalista.

Como es sabido, todo esto se juega entre dos términos discursivos: el de la hipostasis de los universales, que parte del supuesto de una posible experiencia definitiva y única, y el de la relativización nominalista de ese mismo mundo axiológico, que oscurece toda experiencia posible (Roig, A. 2009: 295).

Pues bien, una materialidad de los valores que no sólo deriva de la afirmación de una moral emergente, sino también de la historicidad de lo axiológico. Se denota así, la recreación permanente del a priori, de su aprioridad relativa, y, por tanto, de su inescindible comunidad del bien y del valor.

Pues, la aprioridad en tanto condición de posibilidad no puede pensarse, ni ejercitarse sino en su relación constante con la aposterioridad. Vale decir, por ejemplo, el a priori de la subjetividad en tanto condición de "hacerse y gestarse" del sujeto, y su ejercicio en los modos de reconocimiento gestará este o aquel sujeto, que a su vez, de acuerdo de cómo se geste, se verá y efectuará tanto "defectivo" "efectivo" o "no efectivo" dejándose al acecho de la defectuosidad. Por cierto, esta forma de entender el a priori/ a posteriori nos lleva a la noción de "norma" en tanto que tiene que ver con el camino que se ha de recorrer para alcanzar un discurso filosófico, a saber, según como configuremos "el a priori", es como ejercemos el "a posteriori" en una relación que no es sólo de causalidad sino de co-pertenencia.

En pocas palabras, según sea el camino que sigamos o no, será el lugar al que llegaremos, por lo que la elección de la ruta –y esta elección no se hace por fuera 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. Además, no es una mera ruta –no nos olvidemos– sino es una ruta recorrida por un sujeto plural que atravesará sucesivas dificultades.

Finalmente, dos pautas propone Roig: las normas de las que debemos partir no son ni pueden ser extrañas a la legalidad de la objetividad misma. Lo segundo es que aquella voluntad de un determinado sujeto implica un acto de "ponerse" a sí mismo como sujeto, lo cual exige el rescate de la cotidianidad. Este "ponerse" propio que parte de una autovaloración se diferencia del "ser impuesto" o "autoimponerse" por otro en tanto que otro. Estos se presentan como modo inauténticos del gestarse.

La aposterioridad de la empiricidad: experiencia y circunstancia

Ya hemos mencionado que la empiricidad se presenta como a priorico–inmediatamente a la subjetividad, la cotidianidad y la historicidad, con lo cual se conforma el a priori antropológico, viendo así, la vinculación entre empiricidad–subjetividad, empiricidad–historicidad, empiricidad–cotidianidad.

En resumen, hemos mirado la empiricidad en su aprioridad. Mostramos primero que lo axiológico, en tanto "toma de posición", se funda en "nuestra empiricidad". Después, que esta en tanto a priori se puede presentar como "la realidad" o como "nuestra realidad", generando dos actitudes diferentes: una *natura naturata* o una *natura naturans*. Un tercer aspecto a tener en cuenta es la alienación, lo cual se muestra en los modos inauténticos de empiricidad, en la cual se trata de

esgrimir aquellos discursos estructurados desde horizontes de comprensión que no tienen su raíz en un reconocimiento de "nuestra empiricidad". Por último, vimos una cuarta característica que es la relatividad de los valores de la toma de posición axiológica. Ahora intentamos una supinación, modo de articulación que muestra el anverso, esto es, el a posteriori de la empiricidad.

Ahora bien, un primer elemento que hace notar Roig de la aposterioridad es "una conciencia de la empiricidad". En efecto, la empiricidad del sujeto no se reduce a la del propio grupo social, sino que ha de contar con la de otros sujetos, único modo de integrar dentro del universo de los discursos referidos, una totalidad social (Roig, A. 2009:334). Esta "toma de conciencia" tiene una estrecha relación con las necesidades históricas, por ejemplo en el caso de Alberdi –autor exhaustivamente estudiado por Roig– se palpa la necesidad de un discurso propio que tiene la exigencia de una filosofía orgánica, sintética y constructiva. Como parte de su posición axiológica, el discurso alberdiano alude, por un lado, al mundo cultural de la población campesina, pero a su vez se elude las voces de estos sectores; por el otro, estos valores no tienen ni voz propia, ni guardan su propia textura axiológica orgánica porque quedan supeditadas como un momento del propio discurso alberdiano. Los grados de conciencia de la empiricidad tienen una directa relación con las necesidades sociales surgidas de los propios hombres de diversos sectores, comunidades, clases sociales. A su vez alcanzan una diversidad de formas que abarcan todos los aspectos de la vida humana.

El problema se juega todo entero –dice Roig– entre una propiedad y una impropiidad de aquel acto. Para que se produzca la conciencia de la empiricidad es necesario que la naturaleza histórica del a priori antropológico adquiera una determinada plenitud, hecho que sólo es posible en la medida que la conciencia histórica adquiera el sentido de una toma de conciencia, a lo que sólo se tiene acceso dentro del marco de la vida social y por la vida social. (Roig, A. 2009: 297)

Lo segundo que debemos tener en cuenta es el acto de posesión de conciencia, dado constantemente ante una circunstancia concreta, a saber, la circunstancialidad que se da como un juego de identidad y diferencia. Justamente, la experiencia se sitúa en una permanente circunstancialidad, es decir, se presenta siempre como relativa a un lugar y un tiempo. Por su parte, los modos de temporalidad se asientan en una valoración axiológica, por lo cual, no son a priori de la sensibilidad como proponía Immanuel Kant, sino formas valorativas de considerar lo que ha sido, lo que es y lo que será. Con lo cual dependen de la comprensión de las formas de temporalidad y espacialidad que lleva a cabo un sujeto histórico.

Pues bien, Roig propone distinguir entre las formas de temporalidad y espacialidad físicas y de temporalidad y espacialidad sociales. En aquel ejercicio de identificación y diferenciación no solo se ejerce respecto de nuestra relación con la circunstancia, sino que surge además del modo como señalamos ese ejercicio en otros, hecho que viene a integrar "nuestra propia circunstancia". Se puede empezar a pensar que en determinadas sociedades o grupos humanos, en los que el dominio de la naturaleza es rudimentario o primitivo, se entienda, a contrapelo, que priman la temporalidad y espacialidad físicas, sobre la temporalidad y espacialidad sociales y se considere por tanto, que la identificación y diferenciación de esas mismas sociedades sea algo derivado de una circunstancia que es vista como lo externo o lo contrapuesto al hombre (Roig, A. 2009: 297).

A su vez, si lo analizamos desde la distinción *natura naturata/natura naturans* notamos que las diversas circunstancias, son consecuencia y causa, no sólo de la identidad del sujeto, sino que son causa creadora de "la circunstancia misma".

De ahí que no solamente se logra una identificación por el acto de organización de la experiencia en relación con una circunstancia, en el sentido de lo que me rodea o me es externo, sino que en cuanto la experiencia modifica o transforma la circunstancia, el sujeto alcanza su identidad por obra de la circunstancia misma (Roig, A. 2009: 297).

Una tercera cuestión es la asimetría que se produce en los modos de identificación: abducción/seducción. Básicamente, se parte del hombre que es "identificado" (abducido) y, otro que "se (auto) identifica" (autovalorado) modos que son aplicables a los modos de ser de la burguesía, en su momento de consolidación, en plena Revolución Industrial, que entenderá que el proletariado es un sujeto "identificado" por la circunstancia, mientras que la clase social detentadora del poder político y económico, se consideraba como "identificándose" a sí misma. Principalmente, ello se debía a que se utilizaban las nociones de tiempo y espacio social, con valores distintos, que suponían una diferencia entre sujetos propiamente históricos y sujetos que, aun cuando incorporados a una historia mundial, vivían su cotidianidad dentro de formas de temporalidad semejantes al tiempo de la naturaleza. A saber, hay formas de identificación en las que el hombre actúa de modo pasivo y en que resulta por tanto identificado (abducido), pero ciertamente, la causa de este hecho no se encuentra en que sea un "hombre natural", absorbido por una circunstancia extraña y omnipotente, sino que se trata siempre de un hecho cultural.

Precisamente, Roig muestra a las claras que las formas de alienación, no suponen como modelo, un "hombre natural", sino más bien una pérdida de

historicidad, una pérdida de la empiricidad, y, en tal sentido, un regreso a la necesidad, siempre dentro del ámbito de la cultura humana. Aunque parezca una paradoja, no hay para el hombre posibilidad alguna de "regreso a la naturaleza", sino como hecho no-natural, es decir, como cultural o histórico.

La última distinción a tener en cuenta del "a posteriori de la empiricidad", se da, a su vez, entre circunstancia e instancia. En la primera, se parte de una exterioridad que determina e identifica radicalmente al hombre desde afuera. En la segunda, la circunstancia se nos presenta como interna, no en tanto meramente subjetivo, sino en cuanto la circunstancia es percibida como tal desde un a priori que permite la integración de lo subjetivo y lo objetivo en una unidad superior.

"Lo que está alrededor" (circum-stare), sólo puede "rodearme" en cuanto que está a la vez "dentro de" (es un in-stare), es decir que depende de un enrejado axiológico, de una codificación que implica una jerarquía y una taxonomía de la realidad, que sólo deja ver lo que entra dentro de lo codificado y según el modo en que ha sido codificado (Roig, A. 2009: 300).

En verdad, esta interpretación de la instancia no supone una reducción del ser al percibir. La trascendencia del mundo es un hecho irrefutable y la conciencia es posterior al mundo, pero a su vez, la conciencia hace su mundo, en un proceso de conversión de la naturaleza en historia. De este giro surgen las formas a priori/a posteriori tales como historicidad-conciencia histórica o empiricidad-conciencia empírica. En definitiva, la conciencia es posterior a lo social.

Lo social, del mismo modo que lo que hemos llamado antes "mundo", es condición de posibilidad de la conciencia, lo que no impide que lo social sea asimismo para el hombre, también una *natura naturans* y no una *natura naturata* imposible de recodificar (Roig, A. 2009:300).

Además, propone Arturo Roig que la circunstancia entendida como instancia, nos da el alcance de lo que hemos denominado "situacionalidad". El lugar, como *tellus*, como mera tierra, tiene un tiempo que no es propiamente temporalidad y sólo cuando es convertido en el lugar en temporalidad, la tierra pasa a ser "geografía", en el sentido originario de este término; deja de ser naturaleza por lo mismo que es codificada o, según la palabra, "graficada" y pasa a integrar la historia.

Pues bien, lo que quiere expresar Arturo Roig es una supremacía de la categoría de lo temporal en toda circunstancia, que a su vez funda toda identificación y diferenciación. Por eso mismo, hay modos propios de vivir la temporalidad por parte de los distintos pueblos, culturas o grupos sociales, que no se diferencian como modos ontológicos, sino simplemente como modos históricos del hacerse y del gestarse.

En resumen, vimos que podemos reconocer "una conciencia de la empiricidad" que apoyada en ese el acto de posesión de conciencia se juega siempre en una circunstancia concreta. Dicha experiencia se sitúa en una permanente circunstancialidad, que se presenta siempre como relativa a un lugar y un tiempo. Pero que si la circunstancia se nos presenta como interna, es decir, como instancia, nos da el alcance de lo que hemos denominado "situacionalidad", mostrando así, que estas nociones dependen de la comprensión de las formas de temporalidad y espacialidad que lleva a cabo el sujeto histórico. Hay que destacar la asimetría que se produce en la abducción/seducción en los modos de identificación y diferenciación, donde cabe distinguir entre los hombres que son identificados, alienados, dependientes y abducidos; y los que "se identifican", guardan el modelo en sí, se autovaloran.

Conclusión

El a priori de la empiricidad, si se presenta como la capacidad de una experiencia, no alcanza su plenitud sin el desarrollo histórico, ni sin su co-inmediatez a la historicidad, la cotidianidad y la subjetividad. Se desprende así, que este a prioris presentado por Roig tanto como experiencia discursiva como fáctica. Además, queda abierta la posibilidad de una aprioridad relativa, que responde a la paradoja de los lentes, vale decir, cómo es posible encontrar los lentes sino los veo, ni los tengo puestos. En efecto, se hace necesario recurrir a las técnicas menos pensadas como es palpar, recordar, preguntar, reformular en un momento histórico fáctico, desde una situacionalidad con la imprescindible mediación del lenguaje. En este sentido, se desprende una profunda discusión en torno al a priori antropológico y su prueba a posteriori.

Pues bien, la visibilidad de la empiricidad tiene una tarea fundamental a la hora de las luchas en los macrotrazos de las ideologías justificatorias de las relaciones de dominación y de explotación que acaban estableciéndose como incompatibilidad entre lo que se consideran dos órdenes disociados, el del ser y el del tener, el del alma y el del cuerpo, el del sujeto racional y el del sujeto empírico, el de la fuerza y el derecho, el del significado y el significante, todo ello a costas del ocultamiento de la tenencia, la corporeidad, la empiricidad, la emergencia social y la palabra (Cf. Roig, A. 2009: 217).

Más aún, la lucha del hombre por la humanización se oscurece cuando hacemos de la *natura naturans* una simple *natura naturata*, único modo como la conciencia opresora entiende todo hacerse y todo gestarse.

En verdad, se torna esencial la nostrosidad que implica un fuerte sentido de autovaloración, pertenencia e identidad, buscando revalorar nuestra historicidad, nuestra empiricidad, nuestra cotidianidad, nuestros sujetos.

A su vez, la exigencia de fundar una posición axiológica sobre nuestra empiricidad, con sentido de propiedad, obliga a dar el paso de aquella conciencia originaria, hacia la toma o posesión de la misma. (Roig, A. 2009: 301) Vale decir, hay un retroceso de la aposteridad a la aprioridad, que se funda, además, en la co-inmediatez de historicidad, empiricidad, cotidianidad y sujetividad. De este entramado se despliegan diversos modos de ser, de tener, modos de objetivación y de producción. De la circunstancia proviene, pues, la identidad y la diferenciación, pero el principio de la misma se encuentra en la conciencia histórica originaria, que define al hombre como sujeto y su raíz se encuentra en esa empiricidad desde la cual surge y se organiza nuestro universo valorativo.

En este sentido, si el contenido antropológico del discurso muestra inclusiones y exclusiones, alusiones y elusiones, se debe a que se da como una estructura cuyo principio se encuentra en el juicio de valor. Esa estructura, que se presenta con los caracteres de un código, muestra una tabla contrapuesta de valores y antivalores, una especie de "antilogía", como asimismo una jerarquía organizada sobre los conceptos de lo "superior" y lo "inferior" tanto para unos como para otros.

Por cierto, en el caso concreto del momento histórico donde se inserta el debate del a priori antropológico, se ve como necesidad central la conformación del sujeto latinoamericano donde se plantee de modo expreso "la necesidad" de una "filosofía americana". Su propia auto-comprensión como sujeto del filosofar no será otra que la que la de un "nosotros" capaz de organizar su discurso desde su situación concreta histórica, a partir de una toma de posición axiológica. Se plantea, pues, el "comienzo" del filosofar a partir de un sujeto empírico, en el sentido que muestra el "nosotros" que hemos tratado de definir y con las contradicciones, las caídas, los desaciertos que le han sido propias en función de esa misma naturaleza empírica. Por su parte, la cuestión de la prueba del a priori antropológico, supera el marco estricto de la problemática filosófica y se sitúa en un posicionamiento humanista crítico en general.

Con estas reflexiones ampliamos tanto la noción de empiricidad, como el preguntar metódico. Ambos se presentan como un caminar a tientas, contingente, sin garantías del a priori antropológico.

Finalmente formulamos las preguntas de la prueba del a priori/aposteriori de la empiricidad en los siguientes interrogantes: ¿Cómo se denotan valores sociales en los escritos político-filosóficos de nuestros pensadores? ¿Cuál es el alcance del nosotros? ¿Cómo se ejerce la nostrosidad? ¿Cómo se resuelve el “poner” el orden de las valoraciones? ¿Cuáles son las valoraciones que se filtran en las más puras apreciaciones empíricas? ¿Cómo funda una toma de posición a partir de “su empiricidad”? ¿Cómo se posiciona determinado autor frente a lo empírico? ¿Cómo ejerce en las diversas valoraciones las formulaciones natura naturata/natura naturans? ¿Qué ejercicio se hace de la función vida? ¿Cómo juegan la relatividad de las valoraciones? ¿Qué postura toma frente a los otros? ¿Qué valoraciones sociales están en juego en el discurso? ¿Cómo da apertura a las necesidades sociales? ¿Cómo objetivan los sujetos las experiencias? ¿Cómo se reconoce nuestra propia empiricidad? ¿Cómo operan las formas temporalidad y espacialidad? ¿Qué ejercicio de los modos de identidad y diferencia lleva a cabo? ¿Cómo aparece la situacionalidad?

Los modos de aplicación del a priori antropológico no son un modo de encasillamiento, ni una seducción, sino más bien, un diálogo alternativo que permite traspasar el horizonte de comprensión de la discusión de la filosofía de los '70 y '80 para situarse con una finalidad metodológica en un campo de saberes.

Bibliografía

- Beorlegui, Carlos. 2010. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1983. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica. 320 pp.
- Martí, José. 2005. *Nuestra América*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Paladines, Carlos. 2013. *Arturo Andrés Roig: Metodología y Filosofía del pensamiento latinoamericano*. Quito: Academia Nacional de Historia.
- Pérez Zavala, Carlos. 2005. *Arturo A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto y Ediciones del ICALA.
- Roig, Arturo. 2013. Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías dentro de una historia del pensamiento latinoamericano (1973). En *Arturo Andrés Roig: Metodología y Filosofía del pensamiento latinoamericano*, compilado por Carlos Paladines. Quito: Academia Nacional de Historia.
- ROIG, Arturo. 2013. ¿Cómo orientarnos en Nuestro pensamiento? La filosofía latinoamericana y su problema de hoy (1989). En *Arturo Andrés Roig: Metodología y Filosofía del pensamiento latinoamericano*, compilado por Carlos Paladines. Quito: Academia Nacional de Historia.
- ROIG, Arturo. 2002. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: Ediunc.

- ROIG, Arturo (2006). *Los krausistas argentinos*, edición corregida y aumentada. Buenos Aires: El Andariego.
- ROIG, Arturo. 2008. *El Pensamiento latinoamericano y su aventura*, edición corregida y aumentada. Buenos Aires: El Andariego.
- ROIG, Arturo. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una Ventana.
- ROIG, Arturo. 2011. *Rostro y Filosofía de Nuestra América*, edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una Ventana.