

Kant desde el “A priori antropológico” de Arturo Roig

Joaquín Hernández Alvarado

RESUMEN

El presente artículo desarrolla un análisis del planteamiento de fundamentación de la filosofía latinoamericana de Arturo Roig a partir de su concepto de a priori antropológico. Dicho concepto se inscribe en el horizonte teórico de la filosofía moderna europea, en este caso Kant, a partir de la criticidad y de la afirmación de un sujeto histórico. Para ello Roig establece una contradicción que califica de aparente en la filosofía kantiana entre la metafísica como ciencia y la metafísica como disposición natural. Sin embargo, una lectura contemporánea de la obra kantiana muestra que tal contraposición no puede utilizarse sin más para la postulación de un a priori antropológico.

PALABRAS CLAVE

A priori antropológico - crítica- metafísica- sujeto- aprioridad.

ABSTRACT

This paper develops a foundational analysis of Arturo Roig's approach to Latin American philosophy. It starts from his concept of an anthropological a priori. This concept fits the theoretical horizon of modern European philosophy, specifically Kant's; his starting points are criticality and the affirmation of a historical subject. Roig claims that in Kant's philosophy there is an apparent contradiction between metaphysics as a science and metaphysics and metaphysics as a natural disposition. A contemporary reading of Kant's work, however, shows that this opposition cannot be used with no further argument for the postulation of an anthropological a priori.

KEYWORDS

Anthropological a priori, criticism, metaphysics, subject, apriority.

En su libro *Crítica de la Razón Latinoamericana*, Santiago Castro-Gómez realizó un análisis cuestionador de la filosofía latinoamericana de la liberación surgida en los años setenta del siglo pasado debido al discurso populista que implicaba y a su carácter de filosofía de la historia, excluyente en cuanto tal de las diferencias históricas y culturales existentes en las diversas sociedades en nombre de una supuesta identidad latinoamericana. Uno de los modelos de filosofía de la historia realizado desde la filosofía latinoamericana es el del filósofo argentino Arturo Andrés Roig. Roig asumió para su tarea de fundamentación de la filosofía latinoamericana el legado de la Ilustración moderna: el de la crítica formulada desde la razón. ¿Hasta qué punto su filosofía de la historia respondía a los imperativos de la crítica moderna de la razón?, Castro-Gómez plantea específicamente la tarea de estudiar la presencia de Kant en pensadores como Arturo Roig y Franz Hinkelammert (Castro-Gómez, 2011). El presente artículo pretende asumir la tarea señalada por Castro-Gómez en lo que tiene que ver con la relación de Roig con Kant dentro de lo que constituiría una crítica de la filosofía de la liberación latinoamericana a partir de tres cuestiones fundamentales que aparecen en los textos del filósofo argentino. En primer lugar, la definición de la filosofía como “crítica” que el filósofo argentino asumió desde el comienzo de su planteamiento teórico. Si bien es cierto que para Roig esta dimensión crítica no está circunscrita a Kant, no es menos cierto que *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, 1981a) su obra de justificación del pensamiento latinoamericano, se abre con la referencia a Kant como un filósofo clave para plantear el tema de la criticidad intrínseca del pensamiento filosófico. En segundo lugar la función relevante que ocupa el concepto de “a priori”, — así sea entendido como antropológico,— en la obra de Roig obliga que a una con-

frontación con el concepto de aprioridad en Kant. Finalmente, la declaración del filósofo argentino de que su concepción de la filosofía latinoamericana pretendía desarrollar una cuestión que no aparecía explicitada en el planteamiento kantiano de los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* (Kant, 1999): la filosofía como un saber normativo que tiene en cuenta no solo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa esta razón, aún en contra de sus propias posibilidades. (Roig, 1981a, pág. 9). Precisamente, esa normatividad del texto kantiano será reformulada por Roig en el concepto de “a priori antropológico” cuyo antecedente teórico el filósofo argentino encontró en Hegel, aunque luego señale sus distancias. Será pues el concepto de “a priori antropológico” el que permita justificar teóricamente el comienzo o los “recomienzos” de la filosofía latinoamericana. *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, 1981a, pág. 17) A través de estas cuestiones surge con claridad lo propuesto por Castro-Gómez: ¿Cómo puede una filosofía entendida como crítica devenir en una filosofía de la historia?

Los señalamientos críticos a la filosofía latinoamericana de la liberación,—su carga de populismo y su postulación de una filosofía de la historia,— por parte de Castro-Gómez, están analizados sobre todo en dos capítulos de su libro, el tercero titulado *Populismo y filosofía* (Castro-Gómez, 2011, págs. 65-92) y el cuarto, *América Latina, más allá de la filosofía de la historia* (Castro-Gómez, 2011, págs. 95-120). No por casualidad, dichas críticas surgen al confrontar a la filosofía latinoamericana de la liberación con aquellos filósofos que han cuestionado precisamente la búsqueda de identidad de la filosofía moderna: *La genealogía nietzscheana desmitificó la búsqueda de un fundamento originario y señaló la falacia de querer convertir a la razón en el telos*

de la humanidad. (Castro-Gómez, 2011, págs. 88-89). Búsqueda de una identidad común nacional y regional, necesidad de una filosofía de la historia, fundamentación crítica del pensamiento aparecen como los lados de un mismo triángulo. *Por eso, la nostalgia de los orígenes viene asociada directamente con la pregunta por el fundamento.* (Castro-Gómez, 2011, pág. 89) (El resaltado es del autor). La filosofía de la historia en su afirmación de una identidad en el tiempo impone una abstracción que elimina las historias locales, la diversidad de las voces, la complejidad de los procesos de pensamiento mediante un procedimiento que no puede menos de caracterizarse como violento así sea en un nivel epistemológico. De ahí la necesidad de... *examinar en qué consiste la 'violencia epistémica' (G. Spivak) que lleva consigo el metarrelato de una filosofía de la historia aplicada al ámbito latinoamericano.* (Castro-Gómez, 2011, pág. 95).

La filosofía de la historia propuesta por Roig, --filosofía de la historia emergente como la llamará en *El Pensamiento latinoamericano y su aventura* (Roig, 2002)--, estaría relacionada a su vez con la postulación de una "Ética del poder y moralidad de la protesta" (Roig, 2002, pág. 224) en línea con la justificación de "democracias directas" o participativas y el rechazo de una democracia formal, con su apuesta por el autoritarismo como consecuencia del privilegio exclusivo de la relación pueblo-líder. En otras palabras, el cuestionamiento del "a priori antropológico" implicaría también la justificación teórica y la vigencia ética de la filosofía de la liberación latinoamericana.

Las referencias a la obra de Kant por parte de Roig aparecen a lo largo de su obra si bien de modo diverso y más bien referencial sin entrar en una discusión a fondo con el pensador alemán. La filosofía como crítica y fundamentación básicamente en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981a).

La filosofía de la historia en un artículo del libro *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (Roig, 2008, pp. 193-225) además de otros comentarios en artículos del mismo volumen y en *Rostro y filosofía de nuestra América* (Roig, 2011). No hay sin embargo en la obra de Roig ningún estudio dedicado específicamente al pensamiento kantiano y a sus problemas.

Ello llama la atención. Todos los filósofos clásicos, modernos o contemporáneos son hoy tema de investigación especializada. Ello implica dos prescripciones básicas: la primera, que no existe un "acceso" inmediato, directo, en el sentido filosófico a ninguna obra de un filósofo determinado sino que dicho acceso se logra a través de una cadena de mediaciones que van desde el análisis de los textos de un autor en la medida en que van siendo establecidos, --un trabajo erudito si se quiere pero que guarda innumerables sorpresas como en casos como Nietzsche que exige la revisión de tópicos considerados hasta ese momento definitivos --, hasta los nuevos estudios que abren problemáticas inesperadas para el canon vigente. Fue el caso de la lectura neokantiana de la "Crítica de la Razón Pura" que consideraba a esa obra como una teoría del conocimiento, lectura que se mantuvo vigente por décadas pero que ahora resulta insuficiente precisamente gracias a la investigación a la que se sometió a los textos kantianos desde perspectivas y necesidades diferentes como la que produjo el conocido texto de Heidegger del año 29, "Kant y el problema de la metafísica". Como veremos más adelante, Kant no puede quedar reducido a ser el artífice de una teoría del conocimiento que se limitaría a evidenciar la imposibilidad de toda metafísica. La segunda prescripción es que la obra de un filósofo, --los clásicos en primer lugar pero por supuesto los demás, -- debe ser considerada como "work in progress". Nunca hay un cierre definitivo para la interpretación de la obra

de los filósofos. Y finalmente, que si ambas prescripciones son válidas, ello implica que los filósofos forman parte de un legado que no puede ser sin más equiparado al presente.

Para los efectos de la filosofía latinoamericana en todo caso, lo que resulta relevante es analizar por una parte el tratamiento de Kant por parte de Roig y cómo ello afecta a su proyecto de constituir una teoría del pensamiento latinoamericano. ¿Por qué Kant, en otras palabras, en el camino de la fundamentación de la filosofía latinoamericana, es buscado como interlocutor?

1

Como se conoce, la filosofía de la liberación argentina, --más tarde y discutiblemente apellidada latinoamericana,-- surgió en los comienzos de la década de los años 70 del siglo pasado. Nunca fue una teoría unificada y sistemática. Con el nombre de filosofía de la liberación latinoamericana aparecieron varias tendencias incluso opuestas, como lo mostró oportunamente Horacio Cerutti en su conocido libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Cerutti, 2006). En la actualidad, quedan pocas de ellas. Una de las más significativas fue precisamente la del filósofo argentino Arturo Roig que reunió los planteamientos de la liberación con los aportes de la disciplina llamada historia de las ideas y con las obras de diferentes filósofos latinoamericanos de la primera mitad del siglo XX que sistematizó en términos de legado. La filosofía de la liberación surgió fundamentalmente como una filosofía de denuncia del orden establecido en Latinoamérica, nacionalista y latinoamericanista, frente a lo que calificaba como procesos de dominación colonial, curadora de la identidad latinoamericana y de su legado teórico, crítica en fin del pensamiento occidental europeo por considerarlo ajeno a la realidad de la región. La filosofía de la liberación latinoamericana asignó a los filósofos de esa corriente papeles de media-

dor, intérprete o profeta de los procesos que estaban comenzando a ocurrir desde su lectura de los acontecimientos. Esta propuesta, calificada de crítica o de cuestionadora de la validez teórica de las demás filosofías y en general del pensamiento existente traía consigo, implícitamente, la afirmación de su propia validez por su carácter de denuncia de los encubrimientos culturales a los que estaba sometida la filosofía.

Conformada originalmente por pensadores argentinos, su análisis y propuestas no surgieron bajo la denominación de “hispanoamericana”, sino, como ya hemos dicho, como latinoamericana lo que equivalió a dar por sentada la incorporación de los filósofos brasileños a esa corriente. Desde entonces, la filosofía latinoamericana se planteó como el pensamiento genuino de la región.

Cuando fue planteada la necesidad de una filosofía americana,--recordará Roig a propósito del surgimiento de la Generación de jóvenes argentinos de 1837, -- ésta, aparecía enunciada con un sentido normativo fuertemente pragmático, dentro del cual se destacaba como pauta básica la exigencia de partir de una autoafirmación del hombre americano como sujeto de su propio pensar. (Roig, 1981a, pág. 15). Precisamente, será la justificación de esta necesidad lo que llevará a Roig a la construcción de una teoría y de una crítica del pensamiento latinoamericano, que no por azar es el título de una de sus obras más importantes (Roig, 1981a). En sus palabras: La cuestión de la necesidad de una filosofía americana se resolvía en la necesidad de la constitución de un sujeto en cuanto tal, que no es, a pesar de las palabras iniciales del texto de Echeverría, un nuevo sujeto cartesiano. (Roig, 1981a, págs. 16-17).

El proyecto de justificar esta necesidad, no en los términos de “un nuevo sujeto cartesiano”, implicó para Roig refundar el concepto de “sujeto”, central para la filosofía moderna desde una crítica de las condiciones

de posibilidad básicamente antropológicas y éticas y reducir así las dimensión epistemológica y "egocéntrica" del concepto. En palabras de Roig, se trataría de un "acto valorativo originario",... una posición axiológica que hace de supuesto en el clásico sentido de *suppositum* o *hypótheton*, aquello de que depende o en lo que se funda toda afirmación posible sobre el mundo (Roig, 1981a, pág. 77).

¿De dónde surgió esta búsqueda por un sujeto no cartesiano, fáctico y plural? En el año de 1975, en el I Coloquio Nacional de Filosofía convocado bajo el título de *La Filosofía actual en América Latina* y que tuvo como sede la ciudad de Morelia en México, Roig planteó lo que consideraba la función actual de la misma en la región: la reformulación del saber ontológico pensada desde la historicidad del hombre que implicaba a su vez la necesidad de una reformulación de la historia de la filosofía. (Roig, 1976, págs. 136-137). Ello incluía la exigencia de contar con un punto de partida de evidencia inmediata y apodíctica. Pero, a diferencia del sujeto cartesiano que rechazaba toda contingencia como no digna de certeza y de la que trataba de escapar en base a un yo pienso permanentemente actualizado, Roig asumía la facticidad a partir de un horizonte de comprensión histórica y axiológica, *facticidad envolvente dentro de la cual están dados a la vez el sujeto pensante y el objeto pensado* (Roig, 1976, pág. 137). Dicha facticidad consistía en, *una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega a nuestro juicio, una causalidad preponderante y cuya aprioridad 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.* (Roig, 1976, pág. 138) (Roig, 1981b, pág. 11).

Desde este punto de partida, la filosofía no se podría compaginar ya con un saber *contemplativo y desinteresado ni con la noción de*

objetividad que le acompañaba (Roig, 1976, pág. 138). Más bien, lo que se buscaba era desarrollar una función social desde una conciencia crítica, que asumiera la postulación de la filosofía como saber universal e integrador no es suficiente para dar cuenta de la compleja y diversa situación histórica latinoamericana. El ejercicio de esta conciencia crítica está relacionado para Roig con la cuestión de las ideologías y de la conciencia mixtificada.

Toda esta problemática fue asumida sistemáticamente por Roig en su libro, *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano* (Roig, 1981a), aparecido a inicios de los años 80 del siglo pasado que recogió textos elaborados en la década anterior, contemporáneos también de los que aparecen en otro libro suyo publicado ese mismo año, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina* (Roig, 1981b). Resulta importante recordar que el pensamiento latinoamericano anterior al esfuerzo de fundamentación de Roig, aparecía como una sucesión de saberes clasificados por corrientes de pensamiento que se sucedían cronológicamente de acuerdo al modelo propuesto por la Historia de las Ideas iniciada en los años cuarenta de dicho siglo. En esa clasificación por corrientes se sucedían los títulos de libros y artículos de filósofos latinoamericanos sobre autores o problemas del pensamiento, desarrollados muchos de ellos en el ejercicio académico de las universidades y presentados en congresos, seminarios o simposios pero aparecían también múltiples ensayos o textos de todo tipo de figuras relevantes de la política y de la cultura de la región en los últimos dos siglos. Las dificultades eran obvias: ¿Cómo llamar a este conjunto heteróclito, pensamiento latinoamericano? Y también, ¿qué era estrictamente lo filosófico en las obras analizadas?, ¿Cómo podía relacionarse el interés filosófico con el político o eran quizá el mismo?.

La preocupación de Roig por dar coherencia y sistematicidad al pensamiento filosófico hispanoamericano no era sin embargo totalmente nueva entre los filósofos que empezaron a trabajar en este campo en la década del cincuenta del siglo pasado. Fue el caso del español-mexicano José Gaos quien en sus cursos y seminarios del Colegio de México había asumido ya esta problemática desde los años cuarenta del pasado siglo como respuesta a la problemática de la identidad nacional del mexicano y por ende del hispano o latinoamericano. Gaos pretendía formular un pensamiento que fuese expresión de la región, universal pero propio, partiendo de que los objetos del pensamiento *son problemas de circunstancias, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas* (Castro-Gómez, 2011, pág. 101), continuando así la trayectoria intelectual abierta por su maestro Ortega y Gasset de que la filosofía es siempre filosofía de las circunstancias. Ahora bien, para Gaos y como lo entenderían posteriormente los filósofos de la liberación, este pensamiento hispanoamericano *estaba vinculado orgánicamente con los procesos históricos de conformación de los Estados nacionales, tanto en Europa como en España*. (Castro-Gómez, 2011, pág. 100). Así se explica la importancia que tendrá el siglo XVIII y la Ilustración en la disciplina de la historia de las ideas y, en general, la priorización que dicha Historia otorgó a los temas sociopolíticos, priorización desde la cual habrá que leer la famosa frase de que la filosofía no es sino la época puesta en pensamientos, pero políticos. Lo que implica por supuesto nuevos problemas. Por ejemplo, el carácter de pedagogía política que asumió el pensamiento latinoamericano aparecido en los siglos XVIII y XIX, --el período que va desde las luchas independentistas hasta la constitución de los estados nacionales,-- que resultaba ajeno a los tradicionales textos de metafísica o de teoría filosófica utilizados en la academia. Era el ensayo, los artículos de controversia o a los manifiestos donde aparecía el pensa-

miento latinoamericano. De ahí la dicotomía encontrada entre otros, como por ejemplo Salazar Bondy, cuando hacía europea carente de carácter innovador y repetitivo.

2

En la Introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig hace referencia a Kant al definir al pensamiento filosófico como crítico y señalar que éste remite a una normatividad (Roig, 1981a, págs. 13-17). El texto escogido de Kant es, como ya indicamos anteriormente, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* de acuerdo a la traducción de Julián Besteiro con estudio introductorio de Francisco Larroyo (Kant, 2007). Para el presente trabajo hemos acudido sobre todo a la edición bilingüe alemán-español a cargo de Mario Caimi, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. En el libro citado de Roig no aparece ninguna cita ni referencia expresa a la *Crítica de la Razón Pura*.

En su breve estudio introductorio, Larroyo presentó la problemática kantiana dentro del sugestivo título de *Filosofía antropológica: el método crítico proclama que la tarea de la filosofía no es extender el conocimiento del mundo, sino profundizar en las esencias humanas, en las decisivas posibilidades del hombre*. (Kant, 2007, pág. X) (Los resaltados son del autor).

Roig define a la filosofía como un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo (Roig, 1981a, pág. 9). Es un saber crítico. Pero dicha criticidad añade a continuación, *no se reduce a una investigación de los límites y posibilidades de la razón, con una intención exclusivamente epistemológica, es algo más que esto*. (Roig, 1981a, pág. 9). Es una filosofía de la filosofía que no solo está interesada en el conocimiento sino también en el sujeto que conoce, *el filósofo en particular*, en su realidad humana e histórica. Sin embargo, para Kant, señala Roig, esta dimensión humana e histórica, --la amplitud

de lo crítico para el filósofo argentino, -- *no es un objeto declarado ni buscado, en la filosofía kantiana misma.* (Roig, 1981a, pág. 9). La crítica en Kant, continúa Roig, supone lo regulativo y ello hace que la filosofía se convierta en saber normativo. La filosofía, concluirá Roig, no es pues solo un saber normativo sobre la razón sino también sobre el modo de ser del hombre, por lo que los límites señalados por Kant de las posibilidades de conocimiento deben dar paso a una filosofía que trate del sujeto humano.

¿Se mueve Roig dentro de lo que se ha llamado el "proyecto filosófico de la Modernidad", tal como ha sido planteado por Habermas?:

Una modernidad que se ha desprendido de todo modelo, abierta al futuro, deseosa de innovaciones, solo puede extraer sus criterios de sí misma. Como única fuente de lo normativo se ofrece el principio de la subjetividad, que brota de la propia conciencia histórica de la modernidad. La filosofía de la reflexión, que parte del hecho básico de la autoconciencia, trae ese principio a concepto. (Habermas, 1989, pág. 58).

Roig considera que, *solo a partir del pensamiento kantiano, se tomó una clara conciencia tanto de ese carácter como de su necesidad.* (Roig, 1981a, pág. 9). Ciertamente el concepto de crítica de las posibilidades del conocimiento, está asociado sobre todo a la lectura de la Crítica de la Razón Pura: *La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable,* (Kant, 2009, págs. A738 - B766). Líneas más adelante, Roig, refiriéndose de nuevo a Kant señala que... *en cuanto crítica, la filosofía supone además una filosofía de la filosofía y que esta ampliación del concepto de crítica, se encuentra, aunque no sea objeto declarado y buscado, en la filosofía kantiana misma.* (Roig, 1981a, pág. 9). Nuestra época es, propiamente, la época de la crítica a la que todo debe some-

terse, señalará Kant en una nota del Prólogo de la primera edición de la Crítica. (Kant, 2009, pág. A XI).

Roig advierte sin embargo que existe una contradicción en las normas o pautas planteadas por Kant: la necesidad, por una parte, de evitar todo juicio trascendente de la razón pura y por otra, de elevarse sin embargo hasta conceptos que estén dados fuera del uso empírico de la razón. (Roig, 1981a, pág. 9). Roig hace equivalente, para que la contradicción tenga lugar, lo "trascendente" del juicio con los conceptos que están "dados fuera del uso empírico de la razón". Pero para el filósofo argentino, sería solo una contradicción aparente porque la filosofía *es un saber normativo que no se refiere exclusivamente a la razón sino que, como hemos anotado, se dirige también al hombre,* aunque a juicio de Roig, esta última pauta *vaya en contra de sus propias posibilidades.* La primera pauta o norma se refería a lo epistemológico: el ámbito de los juicios sintéticos a priori sobre los que se fundaría la ciencia; la segunda pauta, plantearía en cambio otro tipo de a priori distinto, el de la exigencia espontánea e inevitable del hombre, la metafísica. La crítica tendría así dos niveles distintos, *el lógico trascendental y el antropológico.* (Roig, 1981a, pág. 10).

Sin embargo, para Roig, el desarrollo de la filosofía kantiana en la *Crítica de la Razón Pura* termina convirtiéndose en una teoría del conocimiento por su privilegio de lo epistemológico, "una especie de condena a muerte en toda regla de la metafísica" (Lebrun, 2008, pág. 32). Sería la lectura neo kantiana de la Crítica. Para Roig la búsqueda de conocimientos necesarios y universales aleja a la filosofía crítica del ser humano. La afirmación kantiana que aparece en el mismo "Prólogo" de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura a propósito del rechazo de aquella extensión indebida de la lógica que era sin duda, condición indispensable para asegurar una noción de sujeto que*

había concluido en el enunciado de un sujeto singular y absoluto y no plural y relativo, constituye para Roig la prueba de la preeminencia de lo epistemológico (Roig, 1981a, págs. 13-102). Dicho rechazo (Kant, 2009, pág. B. VIII) constituye la premisa para la postulación de un el sujeto trascendental, ajeno a la facticidad de la historia. No deja de llamar la atención la coincidencia con la cita que a este respecto hace Marx Horkheimer en su texto *Teoría tradicional y teoría crítica* donde a propósito de la lectura neokantiana de Cohen referida al status formal de las ciencias, se señale:

...¿Cómo puede estar seguro el entendimiento de poder aprehender bajo sus reglas, en cualquier futuro posible, eso diverso que le es dado en la sensibilidad? ...He aquí la respuesta de Kant: los fenómenos sensibles están ya formados por el sujeto trascendental — esto es, a través de una actividad racional—cuando son captados por la percepción y juzgados con conciencia. (Horkheimer, 1974, págs. 235-236).

A estas alturas resulta pertinente preguntarse cuál es la razón de la referencia a Kant por parte de Roig en el proyecto de fundamentar un a priori epistemológico en la filosofía latinoamericana. La lectura de Kant por Roig resulta ciertamente limitada para una problemática tan compleja como la que desarrolla el autor de la “Crítica de la razón pura”. Esta limitación tiene evidentemente un doble objetivo: mantener el legado crítico de la filosofía por una parte y, por otra, la insuficiencia, por decir lo menos de esa criticidad que terminaría excluyendo a lo humano y recayendo en la afirmación de un sujeto trascendental, absoluto. La explicación de fondo de esta insuficiencia no podría achacarse a errores de los filósofos modernos europeos sino a su condición de europeos, dueños de un saber imperial que les posibilita unificar la diversidad de la condición humana en un concepto de lo humano. El aporte kantiano no es negado como tal por Roig. Mantiene incluso la condición de criticidad establecida

por el filósofo de Koenisberg. Pero no puede llegar al individuo histórico, contingente, desde la interpretación de Roig, por el carácter, repetimos, absolutista, de la filosofía europea.

Naturalmente existen otras dificultades para su interpretación. Recordar por ejemplo, que la preocupación *disciplinar* de Kant fue señalar los límites de las ciencias donde la lógica formal no tiene sino el papel de una propedéutica a las mismas ciencias, pero no silenciar la discusión sobre lo que él considerara la totalidad de intereses de la razón humana expresados en las famosas tres preguntas, *¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué puedo esperar?* (Kant, 2009, págs. A805-B833).

En otras palabras, lo planteado por Gérard Lebrun que señala que *falta por saber si la limitación de la razón teórica está esencialmente destinada a garantizar la positividad de las ciencias exactas o a desviar a la metafísica de una tarea que no es la suya*. (Lebrun, 2008, pág. 22).

La lectura de la *Dialéctica Trascendental* y de la *Disciplina de la Razón Pura*, en la *Crítica de la Razón Pura*, hace advertencias al supuesto predominio de una posición epistemológica en la *Crítica*:

Pero de esta deducción de nuestra facultad de conocer a priori se desprende, en la primera parte de la metafísica, un resultado extraño y aparentemente muy contrario a todo el fin de ella, [fin] del que se ocupa la segunda parte, a saber: que con ella nunca podemos salir de los límites de la experiencia posible, lo que es, empero precisamente el más esencial interés de esta ciencia. Pero en esto // reside precisamente el experimento de una contraprueba de la verdad del resultado de aquella primera evaluación de nuestro conocimiento racional a priori, a saber, que éste solo se dirige a fenómenos, mientras que deja de lado a la cosa en sí misma como [una cosa que es], por cierto, efectivamente real en sí, pero desconocida para nosotros.

(Kant, 2009, págs. B XIX - B XX) (El subrayado es mío.)

La *Crítica de la Razón Pura* no puede ser simplemente entendida entonces como una teoría del conocimiento que llevaría o bien al escepticismo frente a objetos transfísicos o meta-empíricos en los que la Razón pone su interés final, o bien por vía negativa a la consecución de una ciencia al estilo positivista que tomaría el relevo de la metafísica. El escepticismo racional señalará Kant,

Es un lugar de descanso para la razón humana, donde ella puede reflexionar sobre su excursión dogmática y puede levantar el plano topográfico de la región en que se encuentra, para elegir su camino, en adelante con mayor seguridad; pero no es un lugar de habitación para residencia permanente, pues ésta solo puede encontrarse en una completa certeza, ya sea del conocimiento de los objetos mismos, o de los límites dentro // de los cuales todo nuestro conocimiento está encerrado. (Kant, 2009, págs. A761,762 - B789,790) (Los subrayados son míos).

Desde su interpretación de la *Crítica* como teoría del conocimiento, Roig, encuentra en los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, el "lugar de habitación para residencia permanente". *No se ha observado, por ejemplo, hasta qué grado la crítica supone en Kant lo regulativo y hace que la filosofía se constituya en saber normativo, en el que la norma no resulta algo externo a la filosofía, sino algo derivado de su misma estructura...* (Roig, 1981a, pág. 9). Para señalar inmediatamente que *ya el mismo Kant en los Prolegómenos había dicho que "la utilidad práctica que puede tener una ciencia especulativa está fuera de los límites de esta ciencia.* (Roig, 1981a, pág. 10) (El énfasis es del autor).

Es en los *Prolegómenos*, donde Kant, -- insiste Roig,-- se pregunta sobre si es posible la Metafísica, advirtiendo que *ésta nos es dada, quizá más que cualquier otra ciencia, por la natura-*

leza misma, según sus caracteres fundamentales, y no puede, en modo alguno, ser considerada como el producto de una elección arbitraria (Kant, 2007, pág. 112): la crítica se ejerce entonces en relación con la metafísica. Surgen a partir del texto de Roig, dos significados de metafísica, el primero que la entiende como ciencia y el segundo como disposición natural. No se hace la diferenciación que Torrevejano establece entre metafísica entendida como ciencia de los primeros principios del entendimiento humano o como doctrina de la sabiduría que prescribe principios para el inevitable uso práctico de la razón. (Torrevejano, 1998, pág. 174).

De acuerdo con el planteamiento del problema, a Roig le interesa que tanto la significación de la metafísica como *ciencia, así como de disposición natural, estén relacionadas intrínsecamente. Analicemos el primer significado: la metafísica como ciencia de los primeros principios del conocimiento humano,* (Kant, A843, B 871), (Torrevejano, 1998, pág. 165). En la Introducción a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant se preguntaba a este propósito, *¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?* (Kant, 2009, pág. B22). La respuesta a la misma estará dada a su vez en la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori que es problema de la Razón Pura y cuya resolución será uno de los objetivos de dicha *Crítica*. Esta respuesta fijará su propio límite, *porque en el análisis solo llega hasta donde es preciso para el enjuiciamiento completo del conocimiento sintético a priori* (Kant, 2009, pág. B29). Ahora bien, el destino de la metafísica como ciencia *no puede ser indiferente a la naturaleza humana* (Kant, 2009, pág. A X). De ahí que en el mismo párrafo, Kant se pregunte, *¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?*, anotando que las preguntas que la razón humana se plantea conducen a la pregunta de la posibilidad de la metafísica como ciencia. De nuevo, la delimitación de la metafísica como ciencia no cierra las preguntas que surgen

de la metafísica como disposición natural. *La Razón Pura*, --nos dirá más adelante, -- es el asiento de la *apariciencia ilusoria trascendental* (Kant, 2009, pág. B355), de ahí que la Dialéctica Trascendental tiene que verse no con la resolución de inferencias falaces sino con una *ilusión natural e inevitable, inherente a la razón humana* (Kant, 2009, págs. A298 - B355). Esta ilusión natural e inevitable responde no a causas empíricas sino a expectativas de la persona humana. Es decir si la razón pura conduce a ideas que alcancen sus fines supremos: ...*Y así finalmente, es siempre la razón pura, pero solo en su uso práctico, la única que tiene el mérito de conectar con nuestro más elevado interés un conocimiento que la mera especulación solo puede figurarse... y de hacer con ello, no un dogma demostrado, pero sí una presuposición absolutamente necesaria para lo que se refiere a los fines más esenciales de ella.* (Kant, 2009, págs. A818 - B846).

Por ello, en su *Estudio Preliminar a la Crítica de la Razón Pura*, Mario Caimi concluye que una vez terminada su lectura *en lugar, etc. de una metafísica dogmática teórica se presenta aquí una metafísica enteramente nueva, obra de la razón pura, pero con fundamento moral. Esta nueva metafísica práctico-especulativa será desarrollada según dicho autor en obras posteriores a la Crítica de la Razón Pura: en los párrafos 57 y siguientes de los Prolegómenos...*, y especialmente en el escrito llamado *Fortschritte der Metaphysik* [Los progresos de la metafísica], escrito aproximadamente en 1793 y publicado póstumamente en 1804. (Kant, 2009, pág. LXVI).

Al no haber encontrado Roig en su lectura de *Crítica de la Razón Pura*, --debido a los condicionamientos señalados,-- las pautas que buscaba para la postulación del fundamento del filosofar se remite a los *Prolegómenos: Ahora bien, la primera pauta enunciada por Kant* [evitar todo juicio trascendente de la razón pura, nota mía], *tiene su origen en la investigación por él realizada anteriormente que le había llevado a fundar la ciencia en los juicios sintéticos*

a priori, lo cual suponía, por lo demás, una determinación previa de esos mismos a priori, que como sabemos son de tipo formal-lógico o epistemológico. (Roig, 1981a, págs. 9-10). Esta formulación la relaciona con el texto de Kant en los *Prolegómenos: Si conexionamos con la regla que consiste en evitar todo juicio trascendente de la razón pura, la otra, según la apariciencia, contradictoria de elevarnos hasta conceptos que están dados fuera del campo del uso inmanente (empírico) nos percibiremos de que ambas pueden coexistir...* (Kant, 2007, pág. 114). Desde su punto de vista, los conceptos que están dados fuera del uso inmanente o empírico, son el a priori epistemológico y el antropológico. Éste último será la clave que permitirá la fundamentación de la filosofía latinoamericana.

Al encontrar pues Roig en los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, el anuncio de la filosofía que busca, sin plantear el problema de la relación entre las dos obras citadas de Kant y estableciendo una oposición en el pensamiento del filósofo alemán entre ciencia (epistemología) y experiencia histórica (a priori antropológico) le será posible afirmar: *Los pensadores que creyeron posible una radical instalación en el concepto y por tanto un fácil rechazo de todas las formas que consideraron preconceptuales, entendieron haber superado toda ambigüedad y con ello todo lo espurio que la vida introduce en las formas de un pensar libre. En esta línea se encuentra de modo interesante la filosofía kantiana* (Roig, 1981a, pág. 100). Este distanciamiento vendría además justificado por la visión historicista de Roig, de la fundamentación de un pensamiento realizado en América Latina frente a otro frente al que se considera extraño.

Hay sin embargo otro problema que Roig no se plantea en su rígida contraposición entre la metafísica entendida como ciencia y como disposición natural es a la relación existente entre las obras kantianas. No puede plantearse sin más la legitimidad de una

metafísica entendida exclusivamente como "disposición natural" (*metaphysica naturalis*) saltándose el trabajo realizado en la *Crítica de la Razón Pura*:

La crítica, al considerar la razón pura, puede estar segura de no perder de vista nada de lo que pertenece a la metafísica, pues esta ciencia tiene lugar dentro de la razón pura misma, sin requerir datos empíricos (que no le sirven para su fin, que es conocer lo suprasensible), y sin datos de lo suprasensible (que le serían útiles, pero que no pueden serle dados). Vemos así como la metafísica natural se diferencia cualitativamente de la metafísica científica, y vemos que la diferencia consiste en que la metafísica, como ciencia, se ha sometido siempre ya a una crítica de la facultad cognoscitiva pura de la razón, mientras que la metafísica como disposición natural es indiferente a esa crítica. (Caimi, 1992, p. 262).

Posteriormente, Roig volverá sobre Kant al asumir las filosofías de la denuncia y de la crisis del concepto que desde su punto de vista suponen una nueva concepción del sujeto incompatible con el sujeto trascendental que habría sido propuesto por Kant y Hegel (Roig, 1981a, págs. 100-102). Aunque pocas en cuanto a número, las referencias a Kant son de extrema importancia para el proyecto de fundamentación de Roig.

El concepto de *a priori antropológico* de Roig será heredero tanto de esta falta de relación de la obra kantiana y de la "aparente contradicción" de la misma:... *y podríamos decir, más aún, que las dos pautas propuestas por Kant suponen una pauta anterior encubierta por el sujeto trascendental y que deriva del sujeto real histórico kantiano, el que se ha planteado como comienzo mismo de todo su esfuerzo teórico, el problema de su propio valor y de los límites de su autovaloración.* (Roig, 1981b, p. 13).

Pero no puede plantearse después de la consideración de los textos kantianos citados antes que su pensamiento, en este caso el que

aparece en la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*, conduzca necesariamente a un sujeto exclusivamente epistemológico, ajeno a los problemas y conflictos de la libertad que por así decirlo enmascara al sujeto histórico. Por lo menos, en el caso de Kant, la escisión que permitiría desde la crítica moderna legitimar la aparición del *a priori antropológico* no es válida en cuanto establece una contradicción que así sea calificada como aparente no existe.

Bibliografía

- Caimi, M. (1992). Consideraciones acerca de la metafísica de Kant. *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVIII, No. 2, 260-286.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo.
- Kant, I. (2007). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, novena edición a cargo de Francisco Larroyo*. México, D.F.: Editorial Porrúa.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura. Edición bilingüe alemán - español*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lebrun, G. (2008). *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la crítica del juicio*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.

Roig, A. (1976). "*La función actual de la filosofía en América Latina*" en *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo.

Roig, A. (1981a). *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Roig, A. (1981b). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Roig, A. (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego.

Roig, A. (2011). *Rostro y Filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana Ediciones.

Torrevejano, M. (1998). "*Kant*" *Enciclopedia Iberoamericana de la Filosofía, vol.17: Concepciones de la Metafísica*. Jorge E. Gracia.

Joaquín Hernández Alvarado

Licenciado y Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Diplomado Superior en Pensamiento Estratégico y Prospectiva para la Educación Superior. Candidato a Doctor por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente se desempeña como el Rector de la Universidad Espíritu Santo - UEES.

E-mail: jhernandez@uees.edu.ec