

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

***Una propuesta filosófica desde nuestra  
América***

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
**LICENCIADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

PRESENTA  
**JOSÉ LEONEL VARGAS HERNÁNDEZ**

TUTOR:  
**DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA**

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO D.F. 2013

*A mis padres  
José Luis Vargas y Martha Hernández  
por su apoyo incondicional*

*A la memoria de mi hermano Héctor Ulises  
y sus enseñanzas*

*A todos los que en el mundo luchan por otro mundo*

## **AGRADECIMIENTOS**

Quiero agradecer al Dr. Mario Magallón Anaya por la asesoría y el apoyo para la elaboración de esta tesis; al proyecto a su cargo, titulado *Diversidad filosófica en América Latina. Segunda mitad del siglo XX*, número de proyecto **IN400311-3**. También agradezco a los coordinadores del proyecto, Isaías Palacios y Juan de Dios Escalante Rodríguez por su amistad y ayuda, así como a todos los participantes del seminario por sus críticas constructivas.

De la misma manera debo agradecer a Atzelbi Libertad Hernández por su gran apoyo en la revisión de este trabajo y por sus consejos intelectuales.

A Cristian David Ochoa, David Bustos Hernández y mi hermana Martha Karla por su amistad y compañía y a todos aquellos que participaron directa o indirectamente en la elaboración de este escrito.

## ÍNDICE

Introducción. . . . .	5
Capítulo I.- <i>La objetivación en Karl Marx</i> . . . . .	9
1. Hegel atrevidamente. . . . .	10
2. Recapitulando . . . . .	15
3. La antropología de Feuerbach. . . . .	17
4. La práctica de Marx . . . . .	28
5. El ser natural en Marx . . . . .	31
6. Producción como actividad extrañada . . . . .	33
Capítulo II.- <i>La objetivación en Andrés Roig</i> . . . . .	37
1. Filosofar e historiar. . . . .	37
2. La normatividad filosófica. . . . .	40
3. La objetivación roigiana . . . . .	47
Capítulo III.- <i>La moral emergente</i> . . . . .	57
1. Preámbulo . . . . .	57
2. Moral de la emergencia. . . . .	59
3. La dignidad como necesidad. . . . .	62
4. Irrumpir la objetividad . . . . .	64
5. Objetivación enajenada. . . . .	67
6. Abstracción de la vida. . . . .	71
Capítulo IV.- <i>La superexplotación</i> . . . . .	74
1. Claves para entender la dependencia latinoamericana. . .	78
2. Modos de superexplotación . . . . .	81
3. Perspectivas . . . . .	85
Conclusiones. . . . .	89
Bibliografía . . . . .	99

## INTRODUCCIÓN

En el título de este trabajo hemos retomado el concepto de *nuestra América*, pues consideramos que es importante reconocer que en la región llamada América Latina existe una diversidad de culturas e identidades que no sólo abarcan lo referente a lo latino, es decir lo que llegó del continente europeo, sino que también contempla sociedades indígenas o de la tercera raíz, afrodescendientes. En este sentido, utilizamos el concepto como lo han utilizado pensadores tales como Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti, entre muchos otros; es decir con una connotación mucho más amplia, que abarca las distintas formas de ser de la región latinoamericana. Sin embargo también utilizaremos las denominaciones más conocidas como América Latina o Latinoamérica, siempre recordando que en las siguientes líneas se utilizan en un sentido más amplio, en un sentido *nuestroamericano*.

Iniciaremos este trabajo mostrando la importancia que la objetivación tiene en las prácticas humanas, este tema surge con Marx y sus *Manuscritos de economía y filosofía* como una crítica al idealismo hegeliano. En América Latina el estudio de este texto tuvo lugar hasta la década de los sesenta del siglo XX; en la actualidad el tema de la objetivación cobra relevancia si se pretende entender las especificidades de las realizaciones humanas, es por ello que en el primer capítulo hemos

intentado explicar la concepción del hombre y de sus relaciones vitales que Marx desarrolló a través de la filosofía materialista.

Intentamos hacer un recorrido por la travesía que el concepto de objetivación tuvo a lo largo de los trabajos de Hegel, Feuerbach y Marx. Desde la perspectiva Hegeliana, que considera que la objetivación está basada exclusivamente en la razón; pasando por Feuerbach, para quien el conocimiento rebasa a la razón y se hace parte del hombre sensible abstracto; para llegar a Marx que irá más allá, superando el análisis del hombre abstracto, llevándolo hacia el hombre sensible concreto, enmarcado en un contexto sociohistórico, a saber el capitalismo.

Por tal objeto, en el segundo capítulo hacemos un estudio de las propuestas del filósofo argentino Arturo Andrés Roig, quien recupera de Marx el concepto de objetivación en un contexto en el cual el discurso globalizante amenaza con hegemonizar y enajenar conciencias y prácticas sociales. Entendemos que sólo reafirmándonos en nuestra alteridad y poniéndonos como valiosos es como podremos provocar una ruptura con los saberes establecidos. A partir de esto llegamos al concepto de enajenación, para demostrar que ésta se da en distintos niveles, tanto en el trabajo como en la percepción que los individuos tienen de sí mismos. La filosofía, si bien tiene una base social, también tiene puntos de partida y normas que nos permiten establecer una estructura del conocimiento, lo que nos permite demostrar que es una parte fundamental de la

construcción de la realidad, pues describe los problemas sociales y propone alternativas de transformación. La filosofía latinoamericana realiza estos esfuerzos siempre desde una perspectiva humanista.

En el tercer capítulo se retoma un concepto del mismo Roig que es el de la moral emergente. Intentamos conectarlo con la filosofía marxista, crítica del sistema en el que vivimos, para demostrar cómo una moralidad crítica es necesaria para romper con la eticidad dominante, entendida ésta como la totalidad de las normas sociales.

Además, tratamos de aterrizar la teoría crítica en un momento histórico específico, que es el nuestro. Para ello, en el cuarto y último capítulo, nos valemos de las herramientas de grandes estudiosos como los teóricos de la dependencia. Éstos nos permiten encontrar las fisuras que existen en el sistema y que hacen de éste una organización social inmoral, es decir inhumana.

Cuando hablamos de Teoría de la Dependencia nos referimos al enfoque que desarrolló Ruy Mauro Marini y que han continuado algunos estudiosos como Jaime Osorio. Éste sostiene que en la etapa neoliberal, donde se da el trabajo sin contratos y sin beneficios sociales, la explotación redoblada ha llegado a niveles comparables con los del siglo XIX europeo -en el cual surge la teoría marxista- y con los del XX en la región latinoamericana, cuando la fuerza de las organizaciones de

trabajadores era casi nula; así se ha pasado por encima de las luchas de los trabajadores que, por desgracia, costaron muchas vidas.<sup>1</sup>

La Teoría de la Dependencia es rescatada también porque es un ejemplo de sujetos latinoamericanos que decidieron ponerse a sí mismos como valiosos y por tanto conocerse a sí mismos, atreviéndose a desafiar la moral dominante, proponiendo una ruptura con ella a través de un análisis de su realidad concreta. Esto nos permite conectarnos también con la postura roigiana, que nos advierte como primer principio para filosofar saber que valemos y que merecemos conocernos.

La Filosofía Latinoamericana nos permite trabajar en conjunto con otras disciplinas para realizar un análisis profundo de nuestras condiciones de vida. Es por eso que explicamos a grandes rasgos la composición básica de las relaciones asimétricas entre los pueblos de nuestra América y del mundo, haciendo uso de la mencionada Teoría de la Dependencia.

Así, el presente trabajo intenta presentarse como una propuesta filosófica para nuestra América, retomando las aportaciones de grandes filósofos, tratando siempre de leerlas desde nuestra propia condición histórica, para contribuir a la transformación de la difícil situación por la que la humanidad atraviesa.

---

<sup>1</sup> Cfr. Jaime Osorio, *Explotación redoblada y actualidad de la revolución. Refundación societal, rearticulación popular y nuevo autoritarismo*, México, Ítaca-UAM, 2009



## LA OBJETIVACIÓN EN KARL MARX

*Los filósofos llamados especulativos son aquellos que no establecen los conceptos según las cosas, sino que más bien establecen las cosas según sus conceptos.*

L. FEUERBACH

Karl Marx, autor de los *Manuscritos de economía y filosofía*, vivió una Europa deshumanizada; la industrialización mediatiza al ser humano, pues el progreso de la producción en serie, como él mismo lo afirmó después, trae paralelo un desajuste social, ya que ocurre una transformación dentro de los valores humanos, éstos se convierten en valores mercantiles.

En ese contexto, donde la industria fabril ocupaba a los trabajadores con jornadas de hasta dieciséis horas al día, además de que trabajaban miles de niños en condiciones de verdadera hostilidad que provocaban la muerte prematura, es donde Marx se interesa por la vida del hombre, en particular del proletariado.<sup>1</sup> A partir de teóricos y activistas políticos críticos del sistema, como también de intelectuales prosistémicos, Marx logró encontrar el desenvolvimiento de las relaciones sociales propias del capitalismo del siglo XIX; descubrió la individualización humana como resultado de una abstracción de las relaciones sociales de producción y

---

<sup>1</sup> Se interesa en la emancipación de los trabajadores, no como si se tratara sólo de la emancipación del proletariado, sino porque Marx veía en la emancipación de los trabajadores la liberación humana en general, pues se trataba de terminar con la propiedad privada.

denunció lo que según él sería el principio del trabajo enajenado -la objetivación enajenada-, a saber, la propiedad privada.

Marx, como dirían los críticos, pone de cabeza a los economistas y filósofos de visión corta, tanto de su tiempo como a los del siglo XX, sin embargo, recupera de ellos lo más esencial y significativo de sus interpretaciones para armar una propuesta propia de explicación de la historia. Entre los conceptos que retoma se encuentra el de *objetivación*, propuesto por el filósofo Hegel y también usado por Feuerbach; el primero lo utiliza en el plano de las ideas y el segundo con un sentido más antropológico. No obstante, Marx le dará otro significado, lo aterrizará en la realidad y la desgracia de que era testigo, la tragedia del proletariado.

### **HEGEL ATREVIDAMENTE**

Para Hegel la Historia se entiende como un proceso de realización del espíritu que por necesidad interior se ve forzado a salir de sí, es decir a «objetivarse», cobrar forma en la naturaleza y permitir el despliegue de lo que en un principio es pura idea. Esta objetivación implica una contaminación del espíritu por la materia, una «enajenación», por ello, para llegar a una plenitud espiritual se debe renunciar a la objetivación y regresar al espíritu en sí mismo como conocimiento puro de sí.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr. Francisco Rubio Llorente «Introducción» a Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2009

La objetivación que el espíritu logra en su realización material lo contamina, pues se involucra y se hace parte de él mismo. Aquí la objetivación como realización material quedaría forzosamente como enajenación; por lo tanto, la liberación del espíritu se da sólo en la renuncia de dicha objetivación que es renuncia a su realización mundana y material; el espíritu debe regresar a sí mismo sin la mediación de lo material. Con ello Hegel se quedará en el plano de las puras ideas.

Por ejemplo, Adolfo Sánchez Vázquez sostiene que la filosofía hegeliana es entendida como un «idealismo absoluto», puesto que todo es para ella idea o espíritu que se encuentra en un movimiento ascendente denominado dialéctico, en este proceso progresivo se da el conocimiento del espíritu mismo y éste se desenajena cuando se reconoce a sí mismo plenamente como espíritu.<sup>3</sup>

No obstante, para alcanzar este autorreconocimiento -y esto es lo que nos interesa resaltar- el espíritu debe recorrer un proceso en el cual se separa de sí mismo volviéndose otro. En este proceso se sale de sí mismo en objetos -se objetiva- que se le presentan como ajenos a él -se enajena-. Sin embargo, al llegar a la fase final -autoconciencia- se percata de que aquello que se le presentaba como objeto ajeno, era él mismo. De este modo vemos que, para llegar a la enajenación, el sujeto debe primero objetivarse, por lo tanto, para superar la enajenación primero se debe

---

<sup>3</sup> Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *El Joven Marx, Los manuscritos de 1844*, UNAM-La Jornada-Itaca, México 2003

superar la objetivación; esta superación en Hegel se da cuando el espíritu toma conciencia de que aquel objeto extraño, ajeno, no es nada distinto de él, del sujeto.

Por su parte, Francisco Rubio Llorente<sup>4</sup> apunta que la objetivación aparece de manera negativa en Hegel, pues al objetivarse el espíritu se enajena; no obstante, si lo vemos en términos generales, dicha objetivación aparece como positiva, pues la enajenación es necesaria para que el espíritu pueda tomar conciencia de sí y, en este sentido, realizarse como tal, pues su verdadera realidad consiste en autoconocerse. Se supera la enajenación al superar la objetivación a través de la autoconciencia.

Marx, con la ayuda de la filosofía de Feuerbach, entenderá que la enajenación no se puede superar en la idea, sino por el contrario, el sujeto sólo puede *desenajenarse* a través de la recuperación del objeto real, es decir, el objeto material.

Vemos cómo en Hegel el ser humano no se define por sí mismo, como hombre real sensible, sino por su relación con ese otro que es el pensamiento abstracto, por ello su enajenación no se define como contraria a sí mismo como hombre real, sino contraria a aquel pensamiento. Marx demuestra que la conciencia no es la naturaleza humana sino sólo una parte de ella, del mismo modo que la historia no es

---

<sup>4</sup> Cfr. Llorente *op. cit.*

la historia del pensamiento humano sino la verdadera historia material del hombre.

Sánchez Vázquez recupera el pensamiento marxista y sostiene que:

Como el pensamiento abstracto es el círculo del que nada escapa, dentro de él surgen y se resuelven todas las oposiciones: del en sí y el para sí, de la autoconciencia, del objeto y el sujeto, del pensamiento y la realidad. Las oposiciones se resuelven reduciendo los opuestos a pensamientos, a un sujeto que ya no se objetiva, a un objeto que ya todo él es sujeto. La historia real se convierte en historia del pensamiento, de la filosofía; los conflictos reales se resuelven en la esfera de la abstracción. En el marco de este movimiento universal del pensamiento abstracto sitúa Hegel la existencia humana, la objetivación y deshumanización de su esencia.<sup>5</sup>

Sin embargo, después de esta crítica al idealismo de Hegel, Marx en sus *Manuscritos* reconoce como grandioso aquel aporte hegeliano que entiende la autogeneración del hombre como un proceso que capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo; la denuncia hegeliana toma importancia al dejar ver el extrañamiento de las fuerzas objetivas del hombre, el extrañamiento que se da en los objetos como otros a él, aunque sean expresión y realización de él mismo. El problema se encuentra en que la recuperación de dicho extrañamiento Hegel la capta de manera abstracta, es decir, en el plano intangible del pensamiento puro.

Esta enajenación Hegel la superará en el plano de las ideas, en la autoconciencia, pero de lo que se trata, nos dice Marx, es de apropiarse -

---

<sup>5</sup> Sánchez Vázquez, *op. cit.* p. 194

en la realidad- de la objetivación que ha sido arrancada del hombre, de su realización humana. El problema en Hegel es que sólo reconoce el trabajo «abstracto espiritual», así el trabajo vendrá a ser el devenir del hombre como hombre enajenado, sólo es el trabajo del pensamiento y la esencia humana -el hombre- sólo es la autoconciencia; así todo extrañamiento de la esencia humana no es otra cosa que el extrañamiento de la autoconciencia. Por ello esta concepción hegeliana considera que la filosofía siempre llega demasiado tarde en la historia, pues propone que el pensamiento sólo viene a tomar conciencia de lo ya ocurrido, lo objetivado por el hombre de manera enajenada, extrañada. La propuesta marxista recupera a la conciencia sólo como una parte de la naturaleza humana y propone una filosofía que no sólo tome conciencia del mundo sino que lo transforme. Solamente en la transformación real y objetiva se lleva a cabo la superación de la enajenación.

Hegel propone un movimiento dialéctico en el cual la conciencia se realiza al reconocer su enajenación objetiva, la que se da en los objetos reales, aunque su superación se da en las ideas. Marx reconoce en este movimiento dialéctico el paso por la vida verdaderamente humana, sólo que dicho paso es de forma abstracta, no obstante el reconocimiento del hombre real, del hombre como parte de la naturaleza objetiva. De lo que se trata, sostiene Marx, es de invertir los papeles, de poner al sujeto, como hombre real y humano, en la historia, mas no como espíritu. De tal modo

encontramos en Hegel una concepción abstracta del acto de «autogeneración» o «auto-objetivación» del hombre, lo que se debe hacer es convertir esta concepción abstracta en una concepción real; superar al hombre superado por la idea y concebir al hombre natural, sensible y real.

### **RECAPITULANDO**

Marx reconoce en la exteriorización propuesta por Hegel, el principio de la esencia humana. El autor de los *Manuscritos* sostiene que la superación de la filosofía hegeliana se encuentra implícita en ella misma, pues allí se denuncia la necesidad de la objetivación del hombre, la necesidad de su realización fuera de sí. Así este pensamiento abstracto que propone seres creados del producto puro del trabajo del pensamiento, esta «divina dialéctica», como la denomina Sánchez Vázquez, que se encierra en sí misma intentando dejar a un lado lo real, no es otra cosa que una abstracción de la determinación natural, de la determinación real.

Marx sostiene que

La *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que ellos son *productos* del espíritu abstracto y, por tanto y en esa misma medida, momentos *espirituales, esencias pensadas*. La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el *extrañamiento* del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y

con frecuencia *preparados y elaborados* de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano.<sup>6</sup>

Después de delimitar brevemente los alcances idealistas de la filosofía hegeliana, debemos decir que en el mismo Hegel se encuentra ya la concepción del sujeto como parte de lo otro en lo que se enajena, del sujeto que es y necesita del objeto. Marx reconoce la aportación hegeliana de realización del sujeto -como conciencia- en el objeto, aunque en Hegel aparezca como *desrealización* única y solamente, pues la conciencia se enajena, mas al tomar autoconciencia reconocerá a dicho objeto como parte de ella, como parte del espíritu. Lo que se recupera en la crítica marxista es este reconocimiento del objeto real.

Así, el joven Marx, como lo ha llamado Sánchez Vázquez, retoma la reflexión hegeliana, pero tratando de llevar ésta a la determinación real y humana de la que es partícipe el hombre, a la determinación del hombre que se encuentra en las cosas materiales, tangibles, que encontramos en la naturaleza misma, en la naturaleza del hombre a la que pertenece como ser humano y donde encuentra su esencia de vida, de ser. Recuperando una gran parte de la reflexión de Feuerbach (pero llevándola de la conciencia a la práctica, a la realidad), Marx intentará dilucidar el comportamiento del hombre de su tiempo para poder entender la inhumana realidad y transformarla, saber dónde radica la enajenación del

---

<sup>6</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 186



hombre, la pérdida de la vida humana y natural para así no sólo tomar conciencia, sino llevar a cabo la transformación de las relaciones sociales que han separado al hombre de su reproducción, que han separado al hombre del hombre mismo, que lo han enajenado en su objetivación.

### **LA ANTROPOLOGÍA DE FEUERBACH**

Feuerbach sostiene haber transformado la inhumanidad abstracta de la filosofía como también la inhumanidad fantástica e ilusoria de la religión, cree que la teología no es más que antropología, pues piensa que en dios, que es el objeto de la religión, sólo podemos encontrar la esencia «deificada» del hombre. Por ello cada pueblo tendrá sus propios dioses, pues estos muestran las particularidades y diferencias de las distintas culturas. Feuerbach apunta que creer en deidades o tener a la naturaleza como deidad -como algunos pueblos que él identifica como «primitivos»-, no es otra cosa que tener la conciencia enajenada, no ser conscientes de la realidad humana. No obstante, a pesar de su concepción racionalista y eurocéntrica, Feuerbach reconoce la importancia que tiene la naturaleza en la determinación de la razón, de la conciencia. Pues considera que la razón no es la esencia humana en sí, sino solamente una parte de ésta. Además reconoce que a través de los sentidos que captan a la naturaleza

es como el hombre racionaliza la vida. El ser de donde viene y surge el hombre es la naturaleza, no un dios.

Podemos encontrar una crítica directa hacia la religión occidental y la ideología que sustenta, una religión que, en el sentido feuerbachiano, es una representación del hombre individualista y deshumanizado de la modernidad. Este creer en dios ha arrancado al hombre, de alguna manera, de su conexión con el mundo, convirtiéndolo en un ser aislado que se siente superior a la naturaleza y de ese modo, al no reconocer a ésta como parte de él, llega a situaciones de verdadera depredación natural. Feuerbach critica este tipo de racionalismo sustentado en la religión mal concebida y la filosofía especulativa.

El pensamiento de Feuerbach, en un primer momento, puede parecernos antropocéntrico, y en un sentido lo es, pues intenta recuperar, a través de la concientización y el conocimiento, todo el valor que el hombre tiene en su propia reproducción. Sin embargo, la reflexión de Feuerbach siempre nos aclara que el hombre debe tener conciencia de su humanidad, es decir, debe saber el valor real que tienen para él por un lado, la naturaleza -sin llegar a la superstición enajenada- y por otro, el hombre mismo, el prójimo. Feuerbach reconoce explícitamente la importancia que tiene para algunas sociedades el hecho de tener religiones naturales, como él las denomina, pues esto les permite estar en armonía con la naturaleza al sentirse en conexión con el mundo, sin embargo para

Feuerbach, presa de una concepción aún racionalista y eurocéntrica, aunque también diríamos materialista, estos pueblos se encuentran enajenados y deben en algún momento futuro alcanzar la conciencia de su humanidad.

Mi fin no es para nada un fin negativo o negador, sino uno positivo: solo niega al ser ilusorio y fantástico de la teología y la religión, con el fin de afirmar al ser real del hombre[...] Sin duda que se sigue de mi doctrina que no existe ningún Dios, es decir que no existe ningún ser abstracto, no-sensorial, diferente de la naturaleza y del hombre, que decide por el sentido del mundo y la humanidad según su gusto. Pero esta negación no es más que una consecuencia del conocimiento de la esencia de Dios, del conocimiento de que esa esencia no expresa otra cosa que la esencia de la naturaleza, por un lado, y la esencia del hombre, por otro.<sup>7</sup>

Feuerbach destaca la importancia que tiene la naturaleza para la determinación humana, sostiene que el hombre tiene una dependencia directa de ella -de hecho cree que esta «dependencia» es el principio de la religión- pues confiesa abiertamente que la naturaleza afecta al cuerpo, a la corteza del hombre, mas también, al núcleo, al interior. Así, todo lo que alimenta corpóreamente al hombre también lo hace de modo espiritual, el hombre es esencia natural, viene de la naturaleza y es parte de ella; el hombre no debe olvidar a la naturaleza, ni siquiera en su momento espiritual más elevado, no debe olvidar que es «hijo de ella», y que le debe no sólo su existencia física, sino también su existencia espiritual y humana. El hombre debe entender que pertenece a la naturaleza en

---

<sup>7</sup> Ludwig Feuerbach, *La esencia de la religión*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2009, p. 49

cuerpo y alma, sin embargo, frente a ésta el hombre tiene especificidades, lo que le corresponde es tratar las cosas tal y como son, ni más ni menos.

Señala Feuerbach que no se debe divinizar a la naturaleza como lo hace el panteísmo, el idealismo o el teísmo que, al mismo tiempo, la convierten en nada; a la naturaleza se le debe tratar como lo que es, es decir como «nuestra madre». Creemos que si la naturaleza es la madre de la humanidad, ella misma es esencia humana; objetos al mismo nivel que el sujeto -aunque con especificidades-, el que está sujeto a ella, como sujeto al hombre mismo por ser un ser natural. Esta filosofía nos propone *renaturalizar* a la propia naturaleza enajenada para concretar lo abstracto y materializar lo ideológico que desprende al hombre en su objetivación, es decir, el hombre se objetiva enajenadamente en la religión como en la filosofía especulativa, debemos aterrizarlo a su esencia natural en cuanto real, a su esencia material.

La verdadera religión en Feuerbach es la religión humana, ésta se entiende como la comunión real de los hombres, entre sí y con la madre naturaleza. Una comunión que posiciona, racional y conscientemente, a las cosas en su verdadero lugar, a la naturaleza como esencia humana y al individuo como parte de la humanidad; todo lo que se sobrevalore o fetichice sólo vendrá en decremento de la humanidad. Para el autor bruckbergiano la filosofía que él califica como «vieja» no se preocupa por el hombre, por ello la «nueva filosofía» que propone es filosofía del hombre y

para el hombre. Esta teoría se presenta en lugar de la religión, pues presenta en sí misma la esencia de ésta, a saber; la «verdad para el hombre» y a través de ella la realización humana.<sup>8</sup>

Así, para Feuerbach, la esencia de la filosofía abstracta especulativa –Hegel–, no es otra que la esencia racionalizada de la religión enajenada; la filosofía especulativa diviniza a la razón de la misma manera que la religión enajenada diviniza a un ser supremo. En la religión el hombre aparece desdoblado enajenadamente, la esencia humana se diviniza, por ello debemos poner al hombre, que en la religión aparece como predicado, como sujeto. Feuerbach sostiene que en la filosofía abstracta el Espíritu aparece como sujeto y el hombre real como predicado. Así, este filósofo, revertirá los términos y pondrá al hombre en su justo lugar, en el del sujeto y al pensamiento lo pondrá como predicado. Llevará al hombre, respecto de la filosofía, a su esencia natural y material antes que racional. El hombre como tal está sujeto al predicado u objeto, por ello creemos que Marx comprendió la recuperación de este objeto como la única manera de recuperar al sujeto, en tanto que sujeto al objeto.

La esencia de la teología es la esencia *trascendente* del hombre puesta fuera del hombre; la esencia de la lógica de Hegel es el pensar *trascendente*, el pensar del hombre puesto fuera *del hombre*.

De la *misma manera* que la teología *escinde y aliena* al hombre, para identificar después con él la esencia alienada, así también Hegel *multiplica y disgrega* la esencia simple de la naturaleza y del hombre, *idéntica consigo*

---

<sup>8</sup> Cfr. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, Editorial Labor, Barcelona, 1976

*misma*, para mediatizar después por la violencia lo que con la violencia ha sido separado.<sup>9</sup>

La razón es mediación entre la naturaleza y el hombre, la lógica hegeliana viene a ser el pensamiento que se piensa a sí mismo, esto sigue siendo abstracto, allí mismo se aliena. Vemos que lo que en Hegel es superación de la enajenación, la autoconciencia; en Feuerbach sigue siendo alienación, pues este pensamiento alienado no es otra cosa que lo natural pero de manera abstracta, lo real fantasmagorizado. El hombre se realiza de manera real a través de los sentidos, en la naturaleza. Así, el hombre se entiende como un animal sensorial y político, pues es a través de sus sentidos que está en el mundo y en relación con los otros, como un ser real de carne y hueso y sangre.

En los *Principios de la filosofía del futuro* de Feuerbach encontramos un importante sustento teórico sobre la influencia recíproca entre los objetos, él cree que sólo los seres sensibles actúan unos sobre otros, pues yo soy yo para mí, pero a su vez, soy tú para los otros. Por ello el pensamiento que se piensa a sí mismo, el abstracto, es impositivo, pues hace caso omiso de la sensibilidad y con ello hace caso omiso también de los otros, ya sean seres humanos o seres naturales, se desentiende de la naturaleza en general. Separar el pensar de la realidad es el principio de la arbitrariedad, con ello se ponen nuevamente en duda los principios

---

<sup>9</sup> Ludwig Feuerbach, *Tesis Provisionales para la reforma de la filosofía*, Editorial Labor, Barcelona, 1976, p. 6-7

globalizantes del pensamiento occidental que, desde esta perspectiva, se legitima en la religión cristiana más común.

Sólo en el sentimiento, solo en el amor, tiene el “esto” -esta persona, esta cosa-, es decir, lo individual, valor absoluto; sólo en ello lo *finito* es lo infinito: en ello y sólo en ello reside la infinita profundidad, divinidad y verdad del amor. [...]El mismo Dios cristiano no es más que una abstracción del amor humano, no es más que una imagen de este amor.<sup>10</sup>

Podríamos agregar que más allá de la reciprocidad que se da entre los humanos, existe una reciprocidad con la naturaleza, pues Feuerbach sostiene que todo lo sensible es capaz de actuar sobre algo más, en este sentido se recupera la importancia que la naturaleza tiene para el hombre, pues ésta es sentida por el hombre y es esencia del hombre. En el aire que respiran los pulmones como en la luz que ven los ojos podemos ver cómo la naturaleza es percibida por el hombre a través de los sentidos, pero además, la misma naturaleza siente al hombre, a través del trabajo por ejemplo; hay una reciprocidad, la naturaleza siente y es sentida por el hombre. Además la naturaleza es parte del hombre, así como éste es parte de ella, por eso cuando el hombre depreda a la naturaleza se está depredando a sí mismo.

Parece que Feuerbach propone, casi de manera irónica, dejar de ser filósofos entre los hombres, pues eso es muy complicado en tanto que es abstracto; mejor hagamos lo fácil, lo natural, esto es, ser hombres entre

---

<sup>10</sup> Feuerbach, *Principios...* p. 87-88

los filósofos. Pensar desde y para la realidad. En este autor encontramos principios elementales del humanismo que hoy en día, llevados a nuestra realidad, claro está, nos proporcionan herramientas interesantes para pensar la sociedad. Él sostiene, por ejemplo, que la verdadera esencia humana radica únicamente en la comunidad, o sea en la unidad del hombre con el hombre y que ésta solamente reposa en la realidad de la diferencia entre el yo y el tú. Con ello nos permite entender un primer principio de reconocimiento del otro como diferente en sus realizaciones objetivas, aunque igual en esencia. En principio Feuerbach sostiene que el pensamiento divino no es más que enajenación del hombre, y con ello descalifica abiertamente a las culturas que se objetivan de manera «irracional», en actos rituales, por ejemplo, para caer en una postura positivista y unilateral de realización humana. No obstante, podemos recuperar de su pensamiento un principio de humanidad que nos reconoce a todos como iguales en esencia, aunque diferentes, me atrevería a decir, culturalmente.<sup>11</sup> También encontramos un principio dialógico que critica a la dialéctica hegeliana, pues dice que; «La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre el yo y el tú.»<sup>12</sup> Así nos invita a crear conocimiento comunitario y abre la puerta para un primer principio de comunicación intersubjetiva.

---

<sup>11</sup> Cfr, *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 110



La nueva filosofía convierte al *hombre, comprendida la naturaleza*, en tanto que base del hombre, en el *objeto único, universal y supremo* de la filosofía - y, por consiguiente, convierte la *antropología, comprendida la filosofía*, en *ciencia universal*.<sup>13</sup>

Sostenemos que el propio Marx ya no necesitará adentrarse más en la religión para realizar su crítica social, pues mantendrá, por un largo tiempo, una gran influencia de la perspectiva antropológica de Feuerbach, éste dejó en claro que la divinización no es más que una objetivación enajenada del hombre en dios, pues argumenta, por ejemplo, que el amor cristiano -en un sentido primitivo- no es otra cosa que el propio amor humano.<sup>14</sup> Por ello, desde el punto de vista de esta antropología filosófica, se entiende que se debe comprender al hombre como tal, su esencia, para poder entender sus realizaciones sociales. Debemos decir que Feuerbach no hace una crítica simplista de la religión como error del hombre, sino que busca la raíz religiosa en la esencia del hombre mismo, como un reflejo de un determinado modo de ser de dicho hombre, Marx profundiza esta crítica llevándola de su carácter antropológico a la esfera social.

Desde nuestra interpretación creemos que el hombre no está enajenado por creer en dios, sino que cree en dios por estar enajenado. La crítica a la religión sólo es el principio de la crítica sobre la enajenación del

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 108

<sup>14</sup> Feuerbach sostiene que la religión sólo es un reflejo del hombre que la posee -que está poseído en ella-, por ello, según nuestra interpretación, un hombre con relaciones abstractas, tiene un dios abstracto e inhumano. Cuando el hombre tenga relaciones verdaderamente humanas, su dios será humano, o tal vez, ya no necesite de éste.

hombre, solamente es tomar conciencia, en un primer nivel, de que el hombre es la esencia del hombre mismo, pero lo que se debe hacer es cambiar el mundo contradictorio que hace de la conciencia del hombre una conciencia contradictoria. Cambiar las relaciones enajenadas para cambiar al hombre mismo y, por tanto, su conciencia. No obstante, el autor de los *Manuscritos* reconoce a Feuerbach como el fundador del «verdadero materialismo» pues Ludwig Feuerbach encuentra la relación social horizontal entre hombre y hombre como criterio de la verdad. Es decir, el hombre como ser genérico, el hombre que necesariamente se relaciona con otros dejando de ser solamente un «yo», pues se debe entender que también es un «tú» para alguien más.

Para Feuerbach el hombre se objetiva en el hombre mismo a través de los sentidos -en comunidad, «ser genérico»-, pues el hombre se objetiva a sí mismo en la naturaleza, la razón del hombre sólo es real cuando es «predicado» de lo percibido por un hombre real pero, más aún, el hombre se objetiva no sólo como «yo», sino también como «tú», percibe al otro a través de los sentidos.

Yo siento a otros y esos otros me sienten a mí, me escuchan, me ven. Somos seres sociales naturalmente, yo soy, en toda la extensión del «yo», sólo gracias a los demás. Yo existo, natural y socialmente, sólo por otros. Tenemos ombligo que nos liga naturalmente a alguien más, tenemos lenguaje que sólo existe por y para la sociedad. «Se necesitan dos hombres

para la generación del hombre -tanto la espiritual como la física: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y de la universalidad». <sup>15</sup>

Marx reconoce el esfuerzo feuerbachiano por aterrizar el idealismo humano, o mejor dicho, inhumano, abstracto, de pensamientos irreales y fantásticos, tanto filosóficos como religiosos. No obstante -sostiene Marx- Feuerbach también se queda en el plano de las puras ideas, pues no se trata sólo de tomar conciencia de la enajenación del hombre en dios, sino de cambiar la realidad social de manera que la religión que enajena a los hombres no sea más que una religión humana de los propios hombres y de lo que le es propio al hombre, la naturaleza. Pero los cambios reales no sólo se dan en la conciencia -Feuerbach-, sino en los hechos mismos, en la práctica y realización social. Por ello Marx se ocupa del tema de manera muy crítica y nos dice que; «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». <sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 95

<sup>16</sup> Karl Marx y Friederich Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, Grijalbo, 1970, p. 12

## **LA PRÁCTICA DE MARX**

La propuesta marxista es una desenajenación no solo teórica, sino práctica, real. Marx reconoce todo el tiempo el sentido materialista de Feuerbach, no obstante, lo considera superficial y alejado del hombre real que se encuentra en un marco de problemas políticos y sociales concretos. Así la teoría feuerbachiana se queda también en el plano abstracto, pues no nos habla de un hombre concreto -mérito súmamente reconocido de la aportación marxista-, sino que se queda en la teorización de un hombre en general.

Creemos que Feuerbach tenía cierta conciencia de las mediaciones en la objetivación humana, mas el trabajo que realizó en los aportes a la teoría crítica materialista difícilmente le dejó tiempo para profundizar aún más en el estudio del hombre. El sarcasmo de Marx, que en algunas ocasiones utiliza para referirse a Hegel y Feuerbach, hace parecer que estos autores tenían capacidades limitadas para la crítica, sin embargo, estudiados por separado se pueden encontrar aportes verdaderamente valiosos para la reflexión social. Así, la forma fuerte y despectiva en las expresiones de Marx no es necesariamente pedantería, sino tal vez es el resultado de la indignación que le provocan las relaciones inhumanas y enajenadas. Sin embargo, algunos de los aportes de estos autores son reconocidos, también de manera enfática, por el propio Marx.

Tratemos de exponer la recuperación marxista de los aportes de Hegel y Feuerbach. En este último encontramos una crítica directa a la dialéctica hegeliana, a la negación de la negación, pues considera que Hegel niega a la religión con la filosofía para posteriormente negar a ésta con la religión nuevamente, afirmando así la esencia religiosa de la dialéctica hegeliana. Hegel en un primer momento parte de la abstracción, de lo infinito, para ser negado, en un segundo momento, por lo finito, lo sensible y, en un tercer momento, se vuelve a negar lo real, lo sensible, para así restablecer lo abstracto, lo absoluto. La crítica feuerbachiana transforma lo anterior, pues nos propone partir, en vez de lo abstracto como Hegel, de lo sensiblemente real. Así podríamos afirmar que Feuerbach lleva a cabo la negación de la «negación de la negación» hegeliana.

Para Feuerbach por tanto, la dialéctica idealista especulativa de Hegel y su principio motor, la negatividad, no sirven más que para fundamentar la religión, o más exactamente, esta forma de religión y teología que es el idealismo.<sup>17</sup>

Como vemos, la dialéctica de Hegel, en su forma puramente abstracta especulativa, no es otra cosa que el fundamento del idealismo, pues al final todo lo deja en la abstracción, en la idea, en el espíritu absoluto que toma esta esencia «absoluta» precisamente de la religión, pues el hombre se absolutiza en dios religiosamente, y con Hegel el

---

<sup>17</sup> Sánchez Vazquez, *op. cit.*

hombre se absolutiza en la idea. Sin embargo -y aquí es donde vamos entrando en materia propiamente marxista-, el autor de los manuscritos critica a Feuerbach por negar unilateral y definitivamente a la dialéctica hegeliana, pues Marx considera que esta dialéctica no sólo puede entenderse en el sentido idealista y especulativo, sino también en un plano concreto y real. Marx recupera, como advertimos anteriormente, la dialéctica especulativa hegeliana, pero llevándola del plano especulativo al de la realidad con la ayuda de Feuerbach.

De tal modo observamos que Marx, de manera muy perspicaz, recupera lo más esencial de la filosofía feuerbachiana, así como del pensamiento hegeliano, para en una especie de intercambio positivo proponer una dialéctica materialista. Marx acepta la crítica de Feuerbach sobre Hegel y su negación de la negación, pero, como vimos, Feuerbach sólo percibe esta dialéctica Hegeliana en su forma especulativa y no en el movimiento mismo de lo real. Sin embargo, aun aceptando la denuncia de Feuerbach sobre el carácter especulativo e irreal hegeliano, Marx recupera la dialéctica de Hegel pero entrañándola en la realidad. Marx capta el hecho de que la estructura de la negación en Hegel puede adoptar la forma del movimiento histórico, del movimiento real, pues ya en Hegel hay una

expresión de dicho movimiento, aunque, como se advierte, sólo de forma especulativa y abstracta.<sup>18</sup>

La dialéctica materialista no podría haber surgido sin la aportación feuerbachiana del hombre real como sujeto -en lugar de la idea- y no como predicado. El problema en Feuerbach radica en no captar el movimiento histórico que somete al hombre. Hegel enuncia esta historia del hombre, sólo que de manera abstracta, es decir la historia del hombre como producto de lo absoluto, como historia de la creación del hombre -como si la historia hiciera al hombre-, a lo que Marx opone la concepción de la historia del hombre real, la historia hecha por el hombre mismo. Una concepción materialista de la historia, o lo que también se ha denominado como *materialismo dialéctico*.

### **EL SER NATURAL EN MARX**

Marx sostiene que el hombre se objetiva en la naturaleza a través del trabajo, se desdobra en la realidad natural, produce sus necesidades vitales, pero no sólo eso, sino que también se reproduce a sí mismo como ser social, es decir, reproduce las condiciones en que produce para satisfacer sus necesidades tanto físicas como espirituales, condiciones que son sociales y naturales, pues el hombre es parte de la naturaleza y ésta

---

<sup>18</sup> Cfr. *Id.*

es parte de él, como también el hombre es parte de los otros hombres. Por ello comprendemos que la historia es producida por el hombre, como una forma determinada de su producción vital, que por supuesto es social; la verdadera esencia del hombre no se puede reducir a espíritu solamente, pues es un ser natural y corpóreo que se desplaza y realiza en objetos que están fuera de él mismo, en la naturaleza.

Existe una materialidad que hace al hombre en cuanto tal, el hombre vive de la naturaleza, esto es «que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir»; por eso la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza, «la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza».<sup>19</sup> La naturaleza es algo exterior al hombre, pero al tiempo, él mismo es naturaleza, se objetiva en la naturaleza que es esencia de su ser natural, se objetiva sobre objetos reales y sensibles. El hombre pertenece a la naturaleza y ésta le pertenece a él, por ello también es naturaleza para otro ser.

El hombre tiene una actividad vital que es el trabajo, un trabajo libre y humano, aunque en la sociedad contemporánea esta objetivación trabajo aparece como ajena al hombre, deshumanizada y pervertida. Esta forma de realización ajena al hombre debe ser negada, pues desrealiza al trabajador. Así, la objetivación del hombre como realización no puede ser

---

<sup>19</sup> Cfr. Marx, *Manuscritos...*



entendida solamente como enajenación, pues ésta es sólo una forma de objetivación socialmente dada, la del capitalismo, que se debe superar para encontrar la actividad vital humana.

Cuando el hombre hace de su objetivación una «desrealización» se dice que está pervertido, pues no es consciente de sus actos, no es consciente de su quehacer histórico, de su realización. Entonces, mientras Hegel habla de la enajenación del hombre a través de la objetivación, Marx descubre que la esencia de ese hombre está en dicha objetivación. En el capitalismo esa realización aparece alienada, como trabajado enajenado.

#### **PRODUCCIÓN COMO ACTIVIDAD EXTRAÑADA**

Para Marx, el extrañamiento de la realización, es decir, la objetivación enajenada, no se muestra sólo en el resultado de la producción, en el objeto que produce el trabajador como un objeto ajeno a él, sino también en el acto mismo de la producción como una actividad extraña «la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación».<sup>20</sup> Con este juego en los enunciados Marx nos advierte que el trabajo enajenado es externo al trabajador, no pertenece a él mismo; en su trabajo se niega el propio trabajador. Así, éste no sólo se enajena en su producto ajeno a él, sino en

---

<sup>20</sup> Karl Marx, *Ibid.*, pág. 109

la misma producción del objeto. La realización del propio trabajador con su actividad se le presenta como una actividad extraña.

Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste.<sup>21</sup>

La objetivación a través del trabajo es una necesidad vital, el hombre reproduce sus fuerzas vitales en el trabajo, y es vital para él porque está produciendo en objetos -hogar, alimento, cultura, etc.- su propia vida, cuando estos productos se muestran ajenos a él, también su vitalidad le es ajena. El hombre sólo trabaja para percibir un salario que le permita adquirir los objetos mínimos necesarios para su sobrevivencia física, lo que podría producir en un tiempo reducido, lo consigue sólo después de jornadas inhumanas de trabajo ajeno. Pero también el hecho mismo de la producción le es ajeno e inhumano, pues al producir para alguien más -enajenadamente-, él sólo se está *desrealizando* tanto física como espiritualmente, su fuerza física vital es robada por otro hombre, pero también su vitalidad espiritual, pues no tiene otra manera de objetivarse y realizar su espiritualidad humana -arte, cultura, etc.- su humanidad y su conciencia quedan reducidos a nada.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 110

Cuando el hombre trabaja para producir los bienes que satisfacen sus propias necesidades está humanizando a la naturaleza -por ello la naturaleza es humana-, pues la adecua y le da forma para sus menesteres propios, el hombre y la naturaleza son una misma cosa. La acción se efectúa mediante una pluralidad de individuos, es una producción socialmente dada. En la sociedad capitalista la enajenación hace que la naturaleza se muestre como algo ajeno al hombre, lo hace ajeno de su propia función activa, de su cuerpo en cuanto ser natural, dado que el hombre no produce para él mismo, sino para alguien más; así, nos dice Marx, hace del género humano algo ajeno al hombre, hace que la vida «genérica» se convierta en vida individual, el género humano se convierte en un medio para tener individualidad y se olvida del individuo -como ya Aristóteles lo mostró con su «animal político»- como parte de una sociedad.<sup>22</sup>

Entonces la objetivación, que es una «actividad vital», aparece en el hombre como un medio para la satisfacción de una necesidad, la de mantenerse físicamente vivo. Sin embargo, la vida productiva es la vida genérica, «es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, *y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre.*»<sup>23</sup> Claro está que, de acuerdo

---

<sup>22</sup> Cfr. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858)*, Volumen 1, México, Siglo XXI, 2007

<sup>23</sup> Karl Marx, *Manuscritos...*, p. 112, (las cursivas son mías).

con Marx, este carácter genérico del hombre sólo puede encontrarse en el comunismo o, lo que es lo mismo, en la realización social plena y consciente conservando toda la riqueza del desarrollo humano. El comunismo será la relación consciente de los modos de producción. El retorno del hombre enajenado a sí mismo como hombre social.<sup>24</sup>

Para Marx la actividad libre y consciente del hombre, a diferencia del animal, es la que permite que se conforme como género humano, su especificidad genérica. Cuando la vida misma aparece sólo como medio de vida, el hombre está perdiendo su carácter humano, y esta deshumanización del hombre se da, paradójicamente, por la conciencia que tiene de su actividad vital. El trabajo enajenado invierte la relación, que no es otra cosa que trabajar para alguien más, quitándole al hombre el objeto de su producción. La enajenación se da en el hombre mismo, se da por el hombre mismo.

---

<sup>24</sup> Cfr. José G. Gandarilla Salgado, «Marx el dinero y la crítica» en *Memoria. Revista de Política y cultura*. No. 249, diciembre 2010-enero 2011

## LA OBJETIVACIÓN EN ARTURO ANDRÉS ROIG

*si definimos el objeto de una Filosofía Latinoamericana sobre la categoría de los modos de objetivación, no cabe duda de que esa filosofía resulta inescindible respecto de una historia.*

*Mas también resulta, de igual modo, de un proyecto político, por lo mismo que los modos de objetivación se dan transidos por un ser y un deber ser sociales.*

ARTURO ANDRÉS ROIG

### FILOSOFAR E HISTORAR

*Filosofar e historiar en Nuestra América* fue una ponencia presentada en la ciudad de Aguascalientes, México en el año de 1995 y es -para el propósito de este capítulo- uno de los principales textos del filósofo argentino Arturo Andrés Roig, se trata de un escrito donde se estudia la objetivación como forma del filosofar latinoamericano donde el autor nos advierte también que «hacer la filosofía de un ente histórico sería [...] inconcebible sin una comprensión y una propuesta historiográfica de tal ente.»<sup>1</sup> Con ello Roig no sólo se viene a instalar en la posición de filósofo, sino también y laboriosamente, en la de historiador.

---

<sup>1</sup> Andrés Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001, p. 59

La objetivación se da en una historicidad concreta, material. Para Roig es relevante conocer el contexto histórico en que surgen las ideas, pues con ello se puede tener una mejor comprensión de las mismas, de sus límites y alcances; lo que esconden, pero también lo que denuncian. No se puede conocer la historia del pensamiento del hombre latinoamericano, si no se conoce la verdadera historia natural de ese hombre, pues con ello se comprende la «época» en que surgieron dichas ideas y se pueden delimitar los alcances del pensamiento.

El filósofo que no recupera la Historia de las ideas recuperando también la historia en que surgieron, no tiene herramientas para ejercer una crítica y, por lo tanto, un aporte a la filosofía latinoamericana. Un aporte no en el sentido petulante del que crea y es original, sino un aporte social del que está comprometido con su entorno y que se sabe determinado por éste, así como de la necesidad de denuncia en pro de un mejor futuro.

Con ello Roig se aleja de ese pensamiento, que se ha denominado como academicista, despejado de la conflictividad social y que se enfoca en teorizar las puras ideas como resultado de una elitización del pensamiento. Creemos en la propuesta roigiana de que la reflexión filosófica tiene una normatividad social que nos lleva forzosamente a la historia de las sociedades; es decir, al contexto en que se desarrollan las distintas ideas. Se nos propone estudiar, a través de la historia de las

ideas, de qué forma el sujeto latinoamericano ha llevado a cabo las normas que se han hecho parte del filosofar y el grado de conciencia que se ha adquirido respecto a ellas. Por ello es necesario un estudio más puntual sobre el sujeto que se afirma -se objetiva- y su propia historicidad.

El filósofo latinoamericanista Horacio Cerutti advierte que para Roig existe «la dimensión social de la conciencia, el marco epocal en que una concepción del mundo hace operante cierto deber ser y, con una inusitada claridad, el reconocimiento del conflicto social como constitutivo ineludible de lo social».<sup>2</sup> Se entiende por ello que cada época, en sus momentos de toma de conciencia, se ha propuesto un nuevo deber ser.

Así las respuestas de ese deber ser surgirán dentro del marco de la época, se hace relevante estudiar este marco para poder comprender el surgimiento de las ideas. El estudio de las ideas como «historia de las ideas» es relevante para Roig en el desarrollo de la filosofía latinoamericana, pues esta historia de las ideas vendría a ser la historiografía de la filosofía. Una filosofía latinoamericana entonces se recompone a través del preguntar de un hombre que se identifica de una particular manera histórica -se objetiva-, pronunciación de discursos circunstanciales que han sido en las

---

<sup>2</sup> Horacio Cerutti, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, Biblioteca Nueva, México, UACM; 2009, p. 52

distintas épocas, diagnósticos, denuncia y un proyecto sustentado en el compromiso.<sup>3</sup>

La tarea de la historia de las ideas es la de reconstruir el largo proceso en el que se fue dando respuesta a la conflictividad dentro de la vida de nuestras sociedades latinoamericanas, para que de ese modo se pueda entender lo que Roig denomina como «recomienzos» de dicha tradición filosófica, pues para este filósofo estaríamos ante una «dialéctica discontinua», que se nos presenta como un enunciado de discursos epocales y que no se inscribe a ninguna escuela de pensamiento, sino más bien sigue preocupaciones comunes entre sí.<sup>4</sup> Preocupaciones que son parte de una responsabilidad social, pues nuestra realidad nos exige que al reflexionar sesudamente sobre temas abstractos no perdamos de vista la reflexión sobre nuestros problemas sociales que, por desgracia, no son pocos.

#### **LA NORMATIVIDAD FILOSÓFICA**

Para Roig es muy importante tener claro que la filosofía es un tipo de reflexión que se cuestiona a sí misma como pensamiento crítico, sin embargo esta criticidad no debe reducirse al estudio del pensamiento puro,

---

<sup>3</sup> Cfr. Roig, *op.cit.*

<sup>4</sup> Cfr. Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, El Andariego, 2008



pues no debe ser solamente un cuestionamiento epistemológico, sino que va más allá; aparte de meditar sobre el conocimiento también lo hace sobre el sujeto que conoce enclavado en un marco sociohistórico. Sería una filosofía que incluye responder problemas de la propia vida filosófica.

Para Andrés Roig la filosofía se constituye en un saber normativo, pues la norma siempre es parte de la misma estructura del filosofar, tanto de la razón como la del modo de ser del hombre en sociedad. Las ideas, según esta postura, no surgen por generación espontánea sino que están delimitadas a un contexto sociohistórico. Así la filosofía se produce como un saber normativo que da cuenta de la naturaleza de la razón, pero también da cuenta de la naturaleza del hombre que hace uso de dicha razón. Al establecer dichas normas a la crítica filosófica, Roig concluirá diciendo que «lo crítico mismo exige necesariamente lo normativo como cosa interna de la filosofía».<sup>5</sup>

La normatividad de la filosofía surge del autorreconocimiento objetivo, y no sólo sustancial, del sujeto que filosofa y esto hace, según Roig, necesariamente el comienzo de dicha filosofía, así las aportaciones críticas sólo se pueden encontrar cuando se toma en cuenta lo axiológico, pues toda «crítica de la razón» es necesariamente una «crítica del sujeto», ya que desde éste se constituye toda objetividad. De tal modo entendemos que lo normativo no se posiciona de manera rígida como en las formas

---

<sup>5</sup> Andrés Roig, *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, México, FCE, 1981, p. 10

lógico-rationales sino que, gracias al reconocimiento del sujeto que filosofa, se puede atender a la realidad histórica desde donde surgen las formas de filosofar y con ello estar abiertos a la *reconceptualización* de la filosofía que se advierte en la actividad del hombre como creador de su historia, en la práctica misma. Sin embargo, las pautas que toma el sujeto histórico siempre sirven como «ideas reguladoras» de un deber ser que lo guíen en la construcción social, mas siempre abierto a la reconstrucción que se da en la realidad.

Roig nos aclara que esta normatividad se puede vislumbrar en Kant, pues este filósofo propone sus juicios *a priori* que son de tipo formal lógico epistemológico y también antropológico, por ello cuando determina sus posibilidades críticas en estos dos niveles, el lógico y el antropológico, muestra su organización normativa.

Ahora bien, las normas kantianas se refieren más al ejercicio de la razón de un sujeto abstracto que al ejercicio de la razón de un sujeto histórico concreto; mientras que -prosigue Roig- es en Hegel donde se atiende más a un «programa de vida» que a lo que sería un «programa de conocimiento», pues la propuesta hegeliana se enfoca en el problema del comienzo «histórico» concreto de la filosofía -según Hegel la filosofía apareció con los griegos-, con ello pone de manifiesto la importancia del contexto histórico del sujeto que filosofa. Roig, a la manera de un Karl

Marx, recupera de manera muy crítica la concepción que Hegel tenía sobre el papel que la historia juega en la concepción del sujeto que razona.

El *a priori* antropológico aparece sólo desde Hegel y a pesar de Hegel mismo, puesto claramente en la problemática de la posibilidad de un saber filosófico, entendido en su naturaleza de saber histórico y enraizado en una *sujetividad* cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad.<sup>6</sup>

Por lo anterior nuestro filósofo nos propone que es hasta Hegel donde aparece entendida la normatividad de la filosofía como una autoafirmación del sujeto que filosofa, pues asegura que el comienzo histórico de ésta surge cuando el sujeto filosófico «se tenga a sí mismo como valioso absolutamente» y que, por ello, «sea tenido como valioso el conocerse a sí mismo», un sujeto filosófico que es plural, pues surge dentro de una sociedad dada. De tal modo, Roig nos propone enunciar de manera plural esta concepción hegeliana, es decir, como un «querernos a nosotros mismos como valiosos» y «tener como valioso el conocernos a nosotros mismos», pues argumenta que el individuo lo es en la medida en que se reconoce desde una pluralidad, además de retomar nuevamente, de manera muy crítica, la concepción hegeliana que afirma que la filosofía necesita de un pueblo para surgir.<sup>7</sup>

Roig recupera esta concepción, pero con una connotación totalmente diferente, pues mientras que Hegel ve a la filosofía como un saber de lo

---

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 13

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*

acaecido, como la necesidad de la decadencia de un pueblo para poder tomar conciencia de éste y al mismo tiempo justificar el pasado -*vespertina*-, Roig entiende a la filosofía, si bien como surgida de un pueblo, más como una reflexión que nos permite denunciar y corregir las prácticas sociales de dicho pueblo, la denomina como un saber auroral -*matutino*- en contraposición a la concepción hegeliana. «No es la filosofía -dice Roig-, convertida en sujeto, la que necesita un pueblo, sino son los pueblos los que la piden y la ejercen».<sup>8</sup>

Los pueblos realizamos nuestra filosofía dentro de las limitaciones, contradicciones y con herramientas que cada época cultural nos va ofreciendo. Por ello para Roig es importante conocer y comprender los diversos discursos que se han dado a través de la historia latinoamericana, pues en ellos, en esta forma de objetivarse en distintos momentos históricos, se pueden hallar denuncias emergentes que han permitido decodificar los discursos dominantes. Claro, también en estos discursos emergentes muchas veces hallamos asimetrías sociales, formas de dominación; sin embargo, Roig propone que el valor de dichos discursos sólo es alcanzable en la medida en que cada uno se dé como discurso situado en una diversidad discursiva y un «marco épocal».

Roig señala dentro de su propuesta filosófica que las normas están asociadas con el camino que se ha de recorrer para llegar a un discurso

---

<sup>8</sup> Roig, *Caminos...*, p. 56

filosófico, pues según sea el camino normativo que se siga será el lugar al que llegaremos. Por ello es necesario asumir las «pautas» o «convenios» de la filosofía latinoamericana para lograr la constitución de ésta. Se debe convenir en las propuestas para la organización de un saber. Estas pautas las identifica como tareas prácticas que se deben llevar a cabo en la realidad, pues según esta perspectiva, la filosofía es una «función de vida» y como la vida no es algo terminado, sino algo en construcción, la filosofía debe ayudar para llevar a cabo esta reproducción de los modos de objetivación, siempre denunciando la alienación de las realizaciones sociales como relaciones de poder.

Lo particular en Roig es que, a diferencia del *a priori* lógico formal kantiano, nos propone un «*a priori* antropológico» de tareas y convenios sociales, así como la importancia de este «ponernos como valiosos» que nos remite a un nivel axiológico y a la cotidianidad histórico social.

El *a priori* antropológico es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra [...] lo normativo y las pautas que lo expresan se nos presentan como esencialmente constitutivos de la forma que hemos de darnos para poder realizar la vida, [...] si una de las pautas nos conmina a partir de nosotros mismos como valiosos, esa autovaloración determina la producción y la conforma orgánicamente.<sup>9</sup>

Uno de los *a priori* que han marcado el pensamiento latinoamericano es el hecho de buscar una independencia respecto a los países

---

<sup>9</sup> Roig, *Teoría y Crítica...*, p. 12-13

dominantes, por ejemplo en el siglo XIX los grandes pensadores intentaron decodificar un discurso que alienaba al ser latinoamericano. Hoy en día parece pertinente recuperar y adaptar a nuestro contexto propuestas para la liberación de la región. También creemos que uno de los frentes comunes en el pensamiento actual latinoamericano lo encontramos justamente en esta denuncia de dependencia respecto a los países del centro mundial, en este sentido es necesario hacer uso de la interdisciplina para con ello poder comprender nuestra realidad. Me parece factible conocer a fondo las teorías de la dependencia que desde una perspectiva económica nos proporcionan herramientas para la crítica en las políticas latinoamericanas; el uso de la historia también es un elemento que no podemos soslayar, pues ésta nos permite comprender los acontecimientos que han gestado nuestra realidad contemporánea.

De la misma manera la filosofía nos permite denunciar aquellas prácticas enajenantes que surgen de un discurso impuesto a nuestra realidad, un discurso que se impone sobre realidades totalmente diferentes y que por ello no permite el cabal reconocimiento del ser latinoamericano, así nuestra realidad resulta enajenada pues el nivel valorativo con el que nos enfrentamos a ella no es concordante. Por ello uno de los fundamentos de la filosofía nuestra es ponerse a reflexionar desde la realidad concreta en que surge el pensamiento.

## LA OBJETIVACIÓN ROIGIANA

Hegel habla de la enajenación del pensamiento en el hombre a través de la objetivación, en su realización material la conciencia se enajena. Marx sostiene que la esencia del hombre está en dicha objetivación, pues en su realización mundana está su esencia. Por ello el filósofo Andrés Roig, retomando dicha concepción, nos dirá que «la problemática de la objetivación [...] resulta ser una misma cosa con la constitución del sujeto»<sup>10</sup> y con su propio desarrollo. Así se recupera la marcha dialéctica donde el sujeto se va realizando a través de su objetivación en el mundo, pero no como soporte inmóvil, sino como creador de su propia historia.

En Hegel este proceso de objetivación se comprende como ganancia del sujeto, pues éste se realiza después de objetivarse, el sujeto se va autorrealizando en el proceso de enajenación que es objetivación, la dialéctica de Hegel es un proceso de afirmación en el cual la humanidad llega cada vez a momentos más elevados de conciencia a través de la enajenación en el exterior, pero esa enajenación, que sólo es ganancia en la conciencia, también puede ser pérdida, sobre todo desde la perspectiva materialista que le otorga el joven Marx. Este filósofo ha demostrado cómo el hombre se pierde a sí mismo en su objetivación a través del trabajo enajenado. Sin embargo, debemos recordar que esta pérdida sucede en la sociedad capitalista, es decir en un momento histórico concreto. Con ello

---

<sup>10</sup> Roig, *Caminos...*, p. 59

queda abierta la posibilidad de que esa alienación pueda cambiarse por una objetivación humana sin explotación.

Marx, con una visión materialista de la historia -que en un principio recuperó de Feuerbach, pero que llevó más allá- y con lo que Roig definiría como un primer principio de humanismo, niega la objetivación como forzosa alienación. Roig recupera el hecho de que «toda alienación implica objetivación, pero que no toda objetivación supone alienación».<sup>11</sup>

Con lo anterior que no es juego de palabras se intenta decir, y es la base de esta propuesta humanista, que la forma de objetivación enajenada, lo que para Marx es el trabajo alienado del hombre -la actividad vital del hombre que en la sociedad capitalista pasa a ser una actividad de muerte- no es la única forma de objetivación, pues ésta es sólo una que se da en un momento determinado. Así encontramos la posibilidad para la objetivación no enajenada, la objetivación que en esencia es humana, pues es la esencia vital del hombre. Tal objetivación se debe dar como verdadera realización de éste, en cuanto hombre real no enajenado, en cuanto hombre humanizado y «genérico», es decir, realizaciones sociales verdaderamente horizontales.

Sin soslayar el peso que el trabajo posee en el proceso de objetivación -donde las formas alienantes aparecen de modo pleno y primario-, el filósofo Arturo Andrés Roig sostiene, como uno de los

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 61



conceptos más significativos en el desarrollo de su propuesta filosófica, que el hombre también puede objetivarse mediante otros procesos de realización. El hombre, además de objetivarse mediante el trabajo, también lo hace mediante la cultura en general: el arte, el juego, el habla, etcétera. Por ello Roig nos dirá que la filosofía latinoamericana pretende ser una filosofía de las formas de objetivación del hombre latinoamericano.

El concepto de «modos de objetivación» se refiere a maneras de ser determinadas de un sujeto histórico, a una estructura desde la que se organizan las prácticas sociales y donde podemos encontrar los distintos «estilos de vida» separados por su percepción del mundo; un conjunto de factores conjugados dentro de una conflictividad social que viene a expresar el modo de realización de ciertos sujetos sociales.<sup>12</sup> Los «modos de objetivación» los podemos entender como las formas en que los sujetos latinoamericanos se desdoblan, se realizan y se conciben a sí mismos. Roig nos propone analizar tanto las formas alienantes de objetivación como las «emergentes».

Sin embargo, el filósofo argentino aclara que la filosofía latinoamericana no tiene como objeto de estudio las manifestaciones materiales y espirituales que integran la cultura -aunque serán muy importantes- sino, más bien, «el modo como estas objetivaciones se han llevado a cabo». Por ello nos dirá que la filosofía latinoamericana no es una

---

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*

filosofía de la cultura, sino una filosofía de los modos de objetivación de un sujeto determinado, el sujeto latinoamericano; «no es la cultura -dice Roig- como “mundo objetivo”, si se quiere, o como “producto”, lo que nos interesa, sino el acto productor de la misma por parte de un sujeto histórico determinado.»<sup>13</sup> Es importante comprender cómo nos objetivamos los latinoamericanos para poder entender cómo es vivida la alienación entre nosotros y, asimismo, cómo nos proyectamos, cómo nos percibimos, qué pensamos de nosotros mismos y qué creemos que debemos producir, cómo debemos objetivarnos socialmente o realizarnos políticamente. Muchas veces la percepción de nosotros mismos la encontramos ajena a nuestra realidad, ¿alienación dependiente?

El hombre no produce solamente para satisfacer su necesidad física inmediata, sino que también produce su reproducción social, se enfrenta a su producto genérico, o sea produce en sociedad. Mediante esta producción aparece la naturaleza como su obra y su realidad, el hombre se desdobra no sólo intelectualmente -en la conciencia-, sino activa y realmente y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él. Por ello al realizarse ajeno a su producto se «desrealiza», se quita su objetividad de sí.<sup>14</sup> En este desdoblamiento, no sólo el trabajo desdobra al sujeto poniéndolo frente al objeto, sino que el humano se desdobra a través de

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.93

<sup>14</sup> Cfr. Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2009

otras actividades; dentro de estas Roig recupera de manera enfática la objetivación del ser latinoamericano a través del lenguaje.

Roig sostiene que toda realidad se desdobra mediante el signo -la palabra- y que éste, además tiene como tarea la «fijación de los límites últimos de toda objetivación posible, sea ella de entes reales, ideales, fantásticos e imaginarios.»<sup>15</sup> Dentro de esta reflexión el signo vendrá a tomar un papel relevante, pues será en el lenguaje donde se encontrará plasmado el ser latinoamericano -pues se objetiva (se desdobra) a través del lenguaje-, en las enunciaciones podremos hallar cómo se conciben nuestros pueblos, algunas veces de manera enajenada o idealizada, algunas otras de forma crítica y emergente. Sucede que muchas veces representamos nuestra realidad bajo conceptos que son ajenos a ella, nos objetivamos o proyectamos en la historia con mediaciones enajenadas y parámetros que han surgido en otro contexto socio-histórico; como los falsos paradigmas de la civilización o el desarrollismo.

Roig sostiene que, así como objetivamos a la naturaleza mediante el trabajo, a la realidad la objetivamos mediante el signo, nuestra representación social se da a través del desdoblamiento signico. Por ello cree que la categoría de «modos de objetivación», propia de la filosofía latinoamericana, es más amplia que la de «modos de producción» propuesta por el filósofo de *El Capital*.

---

<sup>15</sup> Roig, *Caminos...*, p. 62

El estudio de los modos de objetivación es el que permite analizar distintas circunstancias de las diferentes configuraciones sociales, pudiendo rescatar formas enajenadas, así como formas emergentes de objetivación. Dentro de estas formas de objetivación surgen diferentes maneras de proyección, pues éstas dependen del lugar desde donde se enuncien, la clase social o de víctima política (mujer, indígena<sup>16</sup>, estudiante, etcétera). Además, en la objetivación signica, es donde se pueden manifestar las formas de alienación que se dan en el trabajo como un modo pleno y primario de objetivación.

Debemos reconocer que es a propósito de los **modos de producción**, es decir, en relación con el trabajo, donde las formas de alienación se muestran de modo pleno y primario, hecho que tiene sus manifestaciones en los lenguajes. En efecto, el signo puede significar ideológicamente y no se puede ignorar el papel del discurso en la justificación de la circulación y apropiación de los productos del trabajo.<sup>17</sup>

Las posibles soluciones a la conflictividad social se nos darán sólo en cuanto nos encaminemos hacia un verdadero diálogo interdiscursivo e intercultural, pero estas propuestas no surgirán solamente de la reflexión e intercambio de ideas, sino de la praxis social, praxis de donde vendrán nuevas ideas «praxología», que posteriormente podrán llevarse a la práctica nuevamente. Por ello es importante entender que deben existir ideas

---

<sup>16</sup> En el caso de la enunciación indígena debemos tener claro que muchas de sus concepciones del mundo son totalmente diferentes a las nuestras, sin embargo, siempre que estemos abiertos a ello, podremos buscar postulados para intercomunicar nuestras palabras.

<sup>17</sup> Roig, *Ibid.*, p. 63-64

reguladoras que nos permitan saber hacia dónde nos dirigimos y, aunque la teoría vaya surgiendo prácticamente, saber hacia dónde queremos llegar. Mario Magallón sostiene que en Roig la filosofía tiene una doble función, la de una conciencia social crítica y la de construir un discurso riguroso.<sup>18</sup>

Desde el humanismo marxista se busca la liberación del hombre social, creemos que ésta sólo se halla en las relaciones horizontales de objetivación, en las realizaciones no enajenadas. En el lenguaje y pensamiento también hay relaciones de poder que sólo pueden ser realmente horizontales hasta que se dé una horizontalidad en las formas de objetivación trabajo, pues -como se ha dicho- el trabajo es la realización primaria del hombre. Sin embargo en el lenguaje, propone Roig, se pueden denunciar esas formas de explotación, así como *deconstruir* las formas ideológicas de poder asimétrico.

El lenguaje tiene relevancia en Roig, porque aunque se está consciente de que éste por sí sólo no cambia la realidad social, es en él donde encontramos la denuncia de las formas enajenantes de producción, hasta del trabajo mismo. Roig asegura que el signo tiene la misma importancia que el trabajo, pues a través del discurso es como se justifican la «circulación y apropiación de los productos del trabajo», en el signo se

---

<sup>18</sup> Mario Magallón Anaya, "Arturo Andrés Roig: la normatividad en el pensamiento filosófico latinoamericano", en Rodríguez Lapuente y Cerutti Guldberg (comp.) *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara, UDG, 1989, p.239

legítima y se acuerda -o se impone- la reproducción de los modos de producción. Sin embargo reconoce que aunque el signo es irrelevante en toda objetivación no podemos olvidar que «la conciencia no es anterior a lo social».

La alienación, considerada en sus raíces y manifestaciones no se quiebra por obra del discurso filosófico, aun cuando la luz arrojada por él sea importante. Nadie puede desconocer el valor del ejercicio de “sospecha” y de denuncia que ese discurso puede ejercer.<sup>19</sup>

Pero no debemos olvidar que esas actitudes revolucionarias surgen básicamente de lo espontáneo, pues se da una «decodificación» impuesta por las contradicciones sociales en las distintas formas de objetivación. Surgen de la realidad deshumanizada, nos la muestran los indígenas discriminados, los humildes, los «descamisados», las mujeres y los homosexuales maltratados por un machismo vil. Por ello el filósofo debe estudiar las distintas perspectivas que le permitan entender el porqué de esa desigualdad social apoyado en la economía, la historia, la sociología, etcétera, es decir, en la interdisciplina, para decodificar y entender tal envilecimiento del hombre. Así es como debe mostrar al mundo sus descubrimientos filosóficos.

Pero no sólo, pues el filósofo latinoamericano no salva con la última palabra, ni es un sabio que viene a instruir al pueblo; así como decodifica el discurso filosófico dominante a través del estudio de la realidad, del

---

<sup>19</sup> Roig, *El pensamiento latinoamericano...*, p. 127

mismo modo debe escuchar lo que el pueblo piensa, entender las distintas formas de percibir la conflictividad social para con ello poder entonces comprender las alternativas de resistencia política. El filósofo debe conocer los movimientos sociales y sus propuestas. Así, su aportación sólo llegará en la medida en que aprehenda la realidad.

El estudioso latinoamericanista debe conocer lo que Roig denomina como «universo discursivo», este concepto lo podemos entender como: los distintos discursos que coexisten en una «época» y una sociedad dada, discursos tanto opresores como liberadores. Además, a través del conocimiento de estos discursos y el estudio riguroso de su realidad sociohistórica, el filósofo político puede vislumbrar con mayor claridad, pues a eso se dedica, las formas enajenantes e ideológicas de entender la realidad. «No pretendemos -dice Roig- quitar a lo ideológico todo tipo de “realidad”. Las ideologías caen en falsedad en la medida que ocultan algo, pero también es cierto que algo manifiestan».<sup>20</sup> Las ideologías existen en todos las posiciones y discursos sociales, por ello será necesario aprender de ellas, pero al mismo tiempo llevarlas a un mejor lugar.

Se deben recomponer aquellas maneras ideológicas de representar una sociedad deshumanizada y que permiten la justificación de ciertas prácticas sociales desiguales. También debemos reconstruir las posiciones ideológicas que existen desde los discursos emergentes, mismas que han

---

<sup>20</sup> Roig, *Ibid.* p. 137

llevado a una serie de estudiosos sociales, así como a activistas políticos, al mal entendimiento de la realidad y, por ende, a una mala decodificación que proponga soluciones a la conflictividad social. Recuperando la tradición filosófica en Latinoamérica debemos recordar las genuinas palabras de José Martí «Gobernante -decía-, en pueblo nuevo, quiere decir creador.»<sup>21</sup> Es importante terminar con dogmatismos que han frenado una verdadera construcción social alternativa al sistema asimétrico en el que vivimos los latinoamericanos.

---

<sup>21</sup> José Martí, «Nuestra América», en *Tres Documentos de Nuestra América*, Casa de las Américas, la Habana, 2008



## **LA MORAL EMERGENTE**

*Hay que ser inmoralista para ser moral de acción [...] los medios de que se vale el moralista son los más terribles de que jamás se ha echado mano: el que no tiene el valor para la inmoralidad, de hecho servirá para todo lo demás, pero no sirve para moralista.*

F. NIETZSCHE

*Según Smith, no es feliz una sociedad en donde la mayoría sufre, que el más próspero estado de la sociedad conduce a este sufrimiento de la mayoría y como la economía política -en general la sociedad del interés privado- conduce a este estado de suma prosperidad, la finalidad de la economía política es, evidentemente, la infelicidad de la sociedad.*

K. MARX

### **PREÁMBULO**

Una de las principales propuestas filosóficas de Arturo Andrés Roig es el rescate de lo que él ha denominado como una «tradición moral» producida en Latinoamérica; una tradición también llamada «moral de la emergencia». Por tal acto ha hecho uso de la historia de las ideas como una herramienta metodológica para el cabal estudio de las diferentes propuestas de pensamiento filosófico que se han desarrollado en la región a través del tiempo. Nos parece importante aclarar que esta moral

emergente «no se trata de una doctrina surgida al margen de los movimientos sociales, sino que ha sido fruto de ellos, y quienes la han expresado en sus escritos se han caracterizado, [por ser] antes que nada hombres de acción y necesariamente de palabra».<sup>1</sup> Además, hablando sobre la moral, Roig nos dice que:

No se trata, simplemente, de las acciones buenas o malas, o de costumbres observables o permisibles. Es algo más. Lo que está aquí en juego es una concepción del ser y de la vida como fuerza emergente enfrentada a estructuras de civilización organizadas sobre valores opresivos [...] De ahí el «inmoralismo» como principio de apertura al ser y a la vida.<sup>2</sup>

Así, nos queda muy claro que la praxis social será relevante para la formulación de las propuestas roigianas, pues se considera que la realidad social es la única que nos puede hacer netamente originales. Sin embargo, debemos recordar que como estudiantes y hombres de palabras, más que hombres de acción, no podemos pretender por el momento más que una interpretación teórica de la «moral emergente». No se pretende tampoco hacer un estudio riguroso sobre los distintos momentos de emergencia que han surgido en Latinoamérica -pues esto sería un estudio muy amplio- sino sólo pretendemos entender la composición orgánica de dicha «moral emergente».

---

<sup>1</sup>Arturo Andrés Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001, p. 69

<sup>2</sup>Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2002, p.18

## MORAL DE LA EMERGENCIA

Recordemos que se ha definido a la filosofía *nuestroamericana* como una filosofía que se ocupa de los «modos de objetivación» de un sujeto situado sociohistóricamente, un sujeto latinoamericano; es decir, los modos como se afirma y se autorreconoce o se niega el sujeto latinoamericano a través de la historia. Los momentos de emergencia los hallamos precisamente cuando el sujeto se sabe como valioso y se precipita a la irrupción de los cánones establecidos dentro de su marco sociohistórico; por ello Roig advierte que

la escala de valores sobre la que se organiza el pensamiento moral [...] se nos aparece subrayando el disenso de modo constante, en relación con un ejercicio vivo de la función utópica y una afirmación de alteridad como lo no comprendido en los marcos de una lógica imperante, expresada como resistencia.<sup>3</sup>

Roig asegura que el pensamiento latinoamericano se ha dado a través de resurgimientos de lo que denomina como una «moral emergente» que ha intentado quebrar totalidades opresivas, pero no sólo se ha desarrollado como un deber teórico, por supuesto, sino también práctico. Así, los pensadores latinoamericanos críticos de su realidad han llevado a cabo un fenómeno establecido como un reordenamiento de los saberes y de las prácticas, una «resemantización de categorías que implicaban la necesidad de recreación del régimen categorial necesario para la

---

<sup>3</sup> Roig, *Caminos...*, p. 73

construcción de una objetividad».<sup>4</sup> Una decodificación que nos permite revalorar nuestro sistema organizativo de sociedad y que se propone establecer cambios en la realidad misma, tareas prácticas por cumplir.

Muchas veces imponiendo una moralidad se pasa por encima de sectores de la sociedad desfavorecidos -política y económicamente- a través de la imposición de modos de ser con miras a un supuesto progreso social, lo que esconden es más bien una ideología que pretende legitimar relaciones asimétricas. Por ello lo que se rescata aquí es que, enfrentándose a esta moral colonialista y explotadora, las víctimas sociales han ido afirmando su propia moral aprendiendo a valorar sus propias necesidades y deberes. Esto se logra cuando se eleva la conciencia de sus verdaderos intereses y así luchan por su emancipación social y humana.<sup>5</sup>

Recuperando de la historia de las ideas el pensamiento de José Martí, que proponía ejercer un reconocimiento de nosotros mismos, de lo que somos y de lo que debemos ser, Roig sostiene que debemos considerar nuestras necesidades como valiosas y rescatar lo que somos frente a lo que alienantemente nos han impuesto. Esto lo da la conciencia moral que se enfrenta a leyes sociales represivas y que permite reconstruir un modo de ser, pero -debemos aclarar- este sujeto que toma conciencia dentro de las grietas de su enajenación no es un iluminado, ni una moral individual (acaso encontramos de vez en cuando personajes que saben apreciar esta

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 75

<sup>5</sup> Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, Barcelona, Biblioteca de bolsillo, 2005

situación; comúnmente serán hombres que estén inmersos en la lucha social), sino que se trata de un sector -o sectores- de la sociedad que encuentran contradicciones en su realización social respecto a lo establecido, ya sea por leyes sociales o por una concepción del deber ser ajeno y opresivo de su realidad humana.

«Perseverar en el ser, mas hacerlo cada día más plenamente. [...] El esfuerzo necesario para nuestra conservación [pero] este amor de sí mismo no será alcanzado jamás, entre los entes, como cuestión individual.»<sup>6</sup> Por un lado se debe tomar conciencia de la fuerza que tiene la perseverancia en conjunto con los demás, como la necesidad de valorar a los otros dentro de las relaciones asimétricas. Se es víctima en cuanto se pertenece a un sector excluido, por ello podríamos considerar que esta «moral emergente» surge por una injusticia dentro de las relaciones político-económicas de una sociedad determinada.

La moral de la emergencia se ha dado de distintas formas debido a las contradicciones existentes dentro de nuestras sociedades latinoamericanas, pues resulta que esta región se ha caracterizado por ser dependiente respecto de las regiones centrales, pero también discriminatoria en su composición interna. Las necesidades de la población no son atendidas, dice Roig, puesto que no se considera valioso o digno conocerlas.

---

<sup>6</sup> Roig, *Ética del poder...*, p. 25

## LA DIGNIDAD COMO NECESIDAD

Por ello debemos mirar a nosotros mismos y reconocer lo que nos negamos o, mejor dicho, lo que nos han negado a reconocer. Roig nos propone cumplir con lo que, sostiene, es la condición primera de todo saber y de toda moral, a saber, el «*a priori* antropológico» al que define como una «necesidad» de perseverar en el ser y una misma cosa con la afirmación de nuestra dignidad. Según la tesis de Roig, este *a priori* es antropológico en cuanto pertenece a un ser de carne y hueso, un sujeto real que también es histórico y está inmerso en un marco social específico.<sup>7</sup>

«querernos a nosotros mismos como valiosos» y consecuentemente un «tener como valioso el conocernos a nosotros mismos», [...] El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un «ponerse», exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última.<sup>8</sup>

Pues -continúa Roig- «¿quién, si no se tiene cómo valioso para sí mismo, ni considera valioso conocerse a sí mismo, puede llevar adelante un reordenamiento propio de los saberes y de las prácticas?»<sup>9</sup>. Las contradicciones sociales, muchas veces, por sí solas no nos llevan a la emancipación, sino que necesitamos atrevernos a reconocerlas y a reconocer que somos indignos de ellas. Así, se coloca a la dignidad -

---

<sup>7</sup> El *a priori antropológico* roigiano rompe con el trascendentalismo, pues se considera a un sujeto aterrizado en un momento socio-histórico determinado, que no universal. Asimismo se recupera la importancia que tiene la corporeidad en la determinación de la conciencia. Cfr. Andrés Roig, *Ética del poder...*

<sup>8</sup> Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, p. 11-12

<sup>9</sup> Roig, *Caminos...*, p. 77

existente en todo ser humano- como elemento primero de toda necesidad humana, que da sentido para la evaluación de las demás necesidades y el tratamiento de los modos enajenados y enajenantes que la sociedad ha establecido -o le han impuesto- para satisfacerlas. Es decir, se deben satisfacer las necesidades humanas de manera digna.

Así, Roig entiende a la «dignidad humana» como dos niveles morales de una determinada dialéctica; uno, el de la objetividad, que podríamos entender como el modo en el que está (des)organizada la sociedad en determinado momento histórico y su respectiva moralidad que, como decíamos más atrás, puede ocultar relaciones de poder dentro de dicha objetividad –a través del contrato social, por ejemplo-; y otro nivel considerado como una subjetividad –de un sujeto que es muchos sujetos, pues es un ser social-<sup>10</sup> que nuestro filósofo considera como generador de emergencia; ésta es la subjetividad que irrumpe cierta objetividad que le es ajena siendo parte de él, que lo oprime y que al mismo tiempo lo enajena.

Nuestro autor define la subjetividad como un acto de conciencia de un determinado sujeto, un autorreconocimiento y afirmación, pero no sólo psicológicamente, sino como conciencia moral, práctica. La subjetividad recupera ciertos ideales y valores que le permiten legitimar el

---

<sup>10</sup> La «subjetividad» Roig la describe como el acto de ponernos como sujetos. Cfr. *Teoría y Crítica...*

enfrentamiento contra las formas opresivas de moralidad, es un principio de acción solidaria inserto en la sociedad.<sup>11</sup>

### **IRRUMPIR LA OBJETIVIDAD**

Según Roig la subjetividad se apoya siempre en la «dignidad humana» para poder llevar a cabo su reafirmación objetiva. La dignidad es lo irreductible en todo ser humano y también ha llegado a ser idea reguladora para tomar norte -o tomar sur, como dice la tradición latinoamericanista- en nuestro quehacer político, que es un quehacer innato en el hombre como ser social. La «dignidad humana» ha venido a romper la visión opresora de ver a los hombres como medios y no como fines en sí; de modo que para la satisfacción digna de las necesidades es indispensable entender al hombre como un fin en sí mismo.

Este humanismo moral que considera al hombre como fin y no como medio ha sido considerado por muchos críticos como una inspiración claramente kantiana; sin embargo, Roig aclara «que se trata, más que de tal cosa, de la persistencia de un clima espiritual generado por una tradición profunda de liberación que atraviesa toda la modernidad -la

---

<sup>11</sup> Cfr. Roig, *Ética del poder...*



modernidad que debemos rescatar- y que ha adquirido entre nosotros [los latinoamericanos] un particular sentido.»<sup>12</sup>

También es muy importante rescatar la tradición historicista, pues una vez que se toma conciencia de que el hombre es creador de sus propios modos de objetivación y que éstos se encuentran enajenados, la transformación de las relaciones sociales se convierte en un «imperativo categórico» y, como dice Sánchez Vázquez:

Tal imperativo carecería de sentido, ciertamente, si esa transformación o restauración de la dignidad humana, fuera un proceso automático o fatal. Ahora bien, la posibilidad de que la historia tome otro curso, si el hombre no actúa conscientemente como sujeto de ella, le plantea un problema moral.

El hombre *debe* intervenir en la transformación de la sociedad porque, sin su intervención práctica y consciente, puede cumplirse una posibilidad que Marx entrevió: [...] la posibilidad de una vuelta a la barbarie, o de que el hombre no subsista como tal.<sup>13</sup>

Debemos tener claro que la humanización del hombre la debemos llevar a cabo los mismos hombres, pues se tiene conciencia que en esta dialéctica sujeto-objeto, el primero siempre crea al segundo pero al mismo tiempo aquél es determinado por éste. Por ello si tuviéramos que colocar el principio de dicha dialéctica diríamos que en Roig está primero el sujeto, pues éste toma conciencia de su alteridad, se pone como valioso e irrumpe en su objetividad.

---

<sup>12</sup> Roig, *Caminos...*, p. 79-80

<sup>13</sup> Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 275

En este sentido, existe una reflexión del mismo Marx que nos parece harto significativa, ésta es la idea de que se debe cambiar la objetividad humanamente para humanizar al sujeto; o con sus propias palabras: «si el hombre es formado por las circunstancias, se deben formar humanamente las circunstancias.»<sup>14</sup> Nuevamente debemos enfocarnos en la irrupción que tiene el hombre respecto a su realidad social y la importancia que ésta tiene para él.

No se equivocan Sánchez Vázquez y Andrés Roig al advertirnos que el futuro del hombre está en el mismo hombre pues, como se ha dicho, el hombre es el creador de su historia. Sin embargo, este hacer su propia objetividad se le presenta como un problema moral, pues al tener conciencia de su papel determinante en la historia, el hombre debe actuar para asegurarse un futuro pleno y digno, ya no digamos del hombre solamente, sino del planeta entero.

Ahora bien, siguiendo con esto y recuperando la tradición latinoamericana, Roig nos dice que la «dignidad» no aparece separada de las «necesidades» pues «ambas constituyen dos facetas que integran el [...] impulso que nos mueve a mantenernos en nuestro ser.» En este sentido, se toma a la dignidad también como una necesidad «en cuanto que nuestro

---

<sup>14</sup> Karl Marx y Frederick Engels, *La Sagrada Familia*, Madrid, Akal, 1981, p. 149, tomado de Roig, *Ética del poder...*, p. 31

**perseverar en el ser** quiere serlo como seres humanos». <sup>15</sup> Se recupera la necesidad de satisfacer nuestras necesidades sociales dignamente.

Esto nos remite al problema sujeto-objeto, pues la objetividad del sujeto influye directamente en él; cuando esta objetividad lo enajena al satisfacer de manera inhumana sus necesidades, él debe transformar dicha objetividad para poder humanizarse. Para llevar a cabo dicha transformación, primero debe tomar conciencia de su alteridad y de su explotación, sin embargo éste tomar conciencia sólo es el principio de su irrupción social, pues ahora tiene un deber moral, el de transformar su realidad prácticamente. Se trata de una subjetividad que para llevar a cabo dicha irrupción se apoya en la convicción moral de la dignidad humana.

#### **OBJETIVACIÓN ENAJENADA**

Pero esta política innata al hombre de la que hablamos no es sólo de una organización social, sino que lo es de las formas de producción social y, más concretamente, es una organización de las formas de objetivación. Estas formas de objetivación -a través del lenguaje en Roig, a través del trabajo en Marx- incluyen modos de satisfacción de las necesidades humanas que se satisfacen a través de la producción social.

---

<sup>15</sup> Roig, *Caminos...*, p. 80

La reproducción social en el capitalismo muestra víctimas que son excluidas por los sectores dominantes de la sociedad que sustentan sus relaciones asimétricas bajo ciertas ideologías. Es decir, se da una reproducción social excluyente y los modos de satisfacción se presentan como indignantes para la vida del hombre.

Siguiendo con la reflexión, Ágnes Heller, quien se ha dedicado a reflexionar sobre las necesidades en la teoría marxista, nos dice que podemos remitirnos a Karl Marx cuando en sus *Manuscritos* nos habla de una manera indigna de satisfacer las necesidades primeras a través del trabajo; esto, según la escritora, es una referencia directa al «imperativo kantiano» según el cual el hombre no debe ser para el hombre mismo simplemente un medio,<sup>16</sup> sino un fin. En la sociedad capitalista y con la abstracción de la reproducción social, el hombre pierde la conciencia de ser un ser genérico:

«una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, [...] es la enajenación *del hombre respecto del hombre*. [...] la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.»<sup>17</sup>

Marx muestra cómo en la sociedad capitalista el hombre está enajenado de sí mismo, pero al mismo tiempo, lo está de los demás. Se

---

<sup>16</sup> Cfr. Ágnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Ediciones Península, 1998

<sup>17</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 114

pierde la conciencia de sujeto y se contempla como individuo, la vida social se convierte para el individuo en simple medio para satisfacer sus necesidades, se pierde la conciencia de que los otros son parte de él mismo y se convierten en simples instrumentos, en simples medios. Cada hombre considera a los otros según la medida en que él mismo se encuentra dentro de la colectividad, como un medio, como un objeto.

Para el mismo Roig, el trabajo -que denomina como la «antropogénesis» humana- es una de las necesidades que únicamente adquiere su sentido pleno cuando se realiza dignamente, no obstante dicha dignidad se encuentra negada dentro del llamado «discurso de las necesidades» que impera en el mundo neoliberal. Dicho discurso da prioridad a la necesidad de subsistir solamente y se desplaza la importancia del trabajo, el cual ya había sido descrito por Marx como una realización vital del hombre.<sup>18</sup> Es decir, si el hombre no realiza dignamente esta necesidad primaria en él, que al mismo tiempo es su actividad vital – pues el hombre sobre todo es actividad-, simplemente no se puede construir una vida plena.

La riqueza, tanto de esa subjetividad, como la del momento objetivo del trabajo, se salvan de la alienación y de la fetichización si al trabajador no se le ha negado su dignidad, ni se lo ha reducido a simple medio en vistas de la acumulación de capital.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Cfr. Andrés Roig, *Caminos...*

<sup>19</sup> Roig, *Ibid.*, p. 81

Así, la dignidad se construye como una herramienta de confrontación con el modo de ser de la sociedad capitalista que ha deshumanizado al hombre, pues por un lado se explota a un sector de la sociedad reduciendo sus necesidades vitales a simple sobrevivencia y, por otro, los sectores que detentan el poder han llegado a reducir los valores humanos a simples valores materiales, pasando por encima de la propia extensión humana, que es la naturaleza.<sup>20</sup>

Esto ha llevado a los individuos a perder de vista las necesidades sociales y la manera en que éstas se satisfacen, por ello la dignidad ha venido a perderse dentro del consumo y la explotación, condición que nos ha llevado incluso a la explotación irracional de la naturaleza, colocándonos al borde de una catástrofe global. La explotación en el mundo ha llegado a grados tales, que -en regiones periféricas como Latinoamérica- las personas sólo trabajan para sobrevivir sacando por completo de sus vidas actividades recreativas o de satisfacción espiritual.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su

---

<sup>20</sup> El hombre puede crearse como un ser explotador de la naturaleza de la que forma parte, por lo tanto se destruye al mismo tiempo como en el capitalismo salvaje; o bien, puede crearse como un ser en armonía con su naturaleza.

trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo.<sup>21</sup>

### **ABSTRACCIÓN DE LA VIDA**

Existen varias causas que explican la falta de realización humana en la sociedad capitalista; Franz Hinkelamert ha demostrado, apoyado en la teoría crítica de la economía política, cómo la medida del valor de las mercancías es establecida por el trabajo abstracto; es decir, por el tiempo socialmente necesario para su producción. Esto le permite sostener que el mercado abstrae el valor de uso, las mercancías no valen por su utilidad, sino por su valor de cambio<sup>22</sup>. Con ello se tiende a hacer caso omiso a dichos valores de uso -entendidos como utilidad concreta, el pan que se come o el agua que se bebe y que son productos necesarios para la sobrevivencia humana-, por ello cuando el mercado abstrae el carácter de valor de uso de las mercancías, poniendo por encima su valor de cambio, olvida que los productos existen para el consumo humano y la reproducción de los hombres; así se ignora lo referente a la vida y la muerte dentro de la sociedad.

---

<sup>21</sup> Marx, *op. cit.*, p. 109-110

<sup>22</sup> Para Marx -de acuerdo con Hinkelamert- el trabajo abstracto no es el valor, sino la medida del valor. Es decir que el valor de las mercancías es determinado por otras fluctuaciones como la oferta y la demanda por ejemplo, sin embargo la medida que determina el valor en el mercado capitalista es el trabajo en general. El tiempo de trabajo es el denominador común para poder establecer precios a las distintas mercancías. Cfr. Franz Hinkelamert, *El mapa del emperador*, Costa Rica, DEI, 1996

Hinkelamert asegura que:

Se hace irrelevante para las decisiones en el mercado, si como consecuencia el ser humano es condenado a muerte o no. El mercado orienta hacia el criterio de las ganancias [...] esta ceguera del mercado provoca la destrucción del ser humano y de la naturaleza. El mercado si se lo entrega a su propia lógica, aparece como un sistema compulsivo de socavamiento de toda la vida.<sup>23</sup>

Parece que nos encontramos ante un mercado capitalista que abstrae las relaciones entre los individuos pasando por encima unos de otros, olvidando la reciprocidad de que son parte. Peor aún, este mercado abstrae la utilidad de las mercancías -valor de uso- al ponerles un valor, lo que permite que las necesidades, que deben satisfacerse con dicha utilidad, sean ignoradas y en el peor de los casos hasta negadas; con ellas se niega también la vida y la dignidad humanas.

La tesis que recupera Hinkelamert sostiene que la producción actual de nuestro sistema mundial produce la riqueza destruyendo las mismas fuentes que la produjeron, a saber, el hombre genérico y la naturaleza. Podría parecer que el mercado capitalista es el que destruye la vida en el planeta, sin embargo no debemos olvidar que ese mercado, esa objetivación productiva, no se podría llevar a cabo sino fuera porque el hombre la realiza y al mismo tiempo ésta *desrealiza* al hombre; habrá que

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 198



buscar fuerzas para transformar nuestra realidad objetiva y así transformarnos a nosotros mismos.

La tradición latinoamericanista de pensamiento crítico ha señalado al ser humano como un ser activo y capaz de llevar a cabo una transformación social. Siguiendo a Marx, se tiene conciencia de que –como mencionamos previamente- en tanto las circunstancias hacen al hombre, se convierte en tarea de éste transformarlas, posicionamiento que rompe con la percepción determinista que se tiene de algunas propuestas materialistas.<sup>24</sup>

Una primera pauta para la crítica del sistema la podemos ver en la necesidad de recuperar la abstracción de los valores de uso para poder recuperar la utilidad de los bienes por encima de su valor de cambio; esto permitirá, tal vez, una recuperación de la vida del hombre como único fin, antes que la mercantilización. Además debemos entender que el acceso a los productos es cuestión de vida o muerte antes que cuestión de ganancia; definitivamente aquí hablamos de una postura moral humanizada frente a una postura inmoral y desentendida.

---

<sup>24</sup> Cfr. Andrés Roig, *Ética del poder...*

## LA SUPEREXPLORACIÓN

*El ocuparse de la circunstancia es el único  
imperativo que tiene sentido en filosofía,  
y este es el punto de partida del  
filosofar latinoamericano.*

MARIO MAGALLÓN

En este capítulo pretendemos acercarnos a la realidad latinoamericana; nos apoyaremos en las herramientas de la Teoría de la Dependencia para tratar de explicar las condiciones particulares en las que en América Latina los sujetos son enajenados vitalmente. Una de las condiciones que determina las formas sociales de objetivación se encuentra en lo que los teóricos de la dependencia han denominado superexplotación; nos gustaría hablar *grosso modo* sobre el asunto, sólo para entender a qué nos estamos refiriendo.

Hinkelamert asegura que existe una percepción del capitalismo, hasta en algunas posiciones que legitiman el *establishment*, que lo entienden como

un sistema que escoge a sus muertos [...] se trata de los caídos en una guerra que es llevada a cabo sin misericordia. *Los países menos desarrollados están amenazados por la muerte*, y este destino alcanzará a muchos inevitablemente. Quien no logra ganar es eliminado.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Franz Hinkelamert, *El mapa del emperador*, Costa Rica, DEI, 1996, p. 223, (Las cursivas son mías).

De este modo vemos una opinión que de alguna manera se percibe alrededor del mundo, no obstante muchas de las propuestas que encontramos siguen siendo acrílicas y pusilánimes. Parece que grandes científicos sociales del mundo, ideólogos del sistema, por supuesto, han aceptado la barbarie en la que subsistimos día a día, asumiendo, tal vez, que ellos pertenecen al grupo de los más aptos y por ello casi lo celebran. Quedan, por supuesto, en una posición inhumana y muy alejada de la realidad mundial; además suponen, y quieren hacer suponer, que no existen alternativas sociales al sistema actual.

Lo que no quieren ver es que esas alternativas existen y existirán siempre que haya «amenazados por la muerte» y, seguramente también, cuando no los haya. Sólo basta voltear a ver un poco a nuestro alrededor y encontraremos propuestas sociales de resistencia, desde posturas teóricas hasta movimientos sociales creando prácticamente su propia identidad y su propia alternativa política.

El problema entonces tal vez consista en que esos grandes ideólogos no voltean al mundo, que en su mundo no existen alternativas -y sabemos que no es así- o, más bien, que no les interesan. Entonces tendremos que crear las nuestras desde nuestra objetividad -entendida ésta en el sentido roigiano-, desde nuestra percepción del mundo, siempre con ayuda de herramientas que nos permitan acercarnos a la realidad concreta intentando universalizarlas, sin caer en imposiciones trascendentalistas,

pero tampoco en posiciones *relativistas* o *culturalistas* como también se les ha denominado.

En nuestra América han surgido distintos enfoques que han intentado, y siguen intentando, dar respuestas a las diferentes problemáticas en que nos encontramos la mayoría de los pobladores de la región, se han buscado respuestas para poder conocernos y así establecer posibles alternativas al sistema que nos permitan vivir dignamente.

Dentro de estas propuestas encontramos a la Filosofía Latinoamericana y a la Teoría de la Dependencia, perspectivas que tienen una cercanía existencial con la teoría marxista del valor, pues es en América Latina donde podemos encontrar la «superexplotación» como una expresión de las contradicciones del capitalismo global. Por ello es muy congruente para nosotros considerar la explotación de los trabajadores y de los hombres en general no sólo cómo un intercambio injusto de valores, sino como una pérdida de la propia vida humana -tomando en cuenta que la producción del hombre es su propia vitalidad, su propia reproducción en un sentido social pero también como sujeto-.

Hinkelamert dice

Entre los teóricos de la dependencia [y la filosofía latinoamericana] hay la convicción general de que un capitalismo [como el que se ha descrito más arriba] no es tolerable. Eso se vincula, obviamente con el análisis marxiano del capitalismo como un sistema que produce la riqueza destruyendo las

fuentes de la producción de esta misma riqueza. Desde este enfoque, muchos teóricos de la dependencia se hallan muy cerca del pensamiento de Marx. Pero eso no ocurre porque son «marxistas», sino porque encuentran en las teorías de Marx categorías de pensamiento que son adecuadas a la interpretación de su realidad.<sup>2</sup>

En las regiones periféricas no sólo existe el problema de la *explotación redoblada*, sino que constantemente encontramos a amplísimos sectores de la población en condiciones de vida atroces, pues no se satisfacen, ni siquiera, sus necesidades más elementales para la vida humana, lo que hace padecer sufrimientos intolerables e indignos de la humanidad.

La Teoría de la Dependencia, a través del estudio interdisciplinario, ha dado cuenta de los problemas que aquejan a la región latinoamericana, así como gran parte del sur mundial. Ruy Mauro Marini ha demostrado, con herramientas de las ciencias sociales y las humanidades, cómo está estructurado el ciclo de producción dependiente; esto nos permite, de manera general, entender la génesis de algunos de los problemas político-económicos y también sociales de la región latinoamericana.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 226

## CLAVES PARA ENTENDER LA DEPENDENCIA LATINOAMERICANA

Es importante aclarar que cuando hablamos del ciclo de producción en la economía dependiente nos estamos refiriendo sólo a rasgos generales que pueden llegar a ser comunes en distintos países. Sin embargo, siempre que se quiera hacer un análisis más particular, es necesario estudiar las especificidades que se desarrollan en las diversas formaciones económico-sociales de la región.

Por principio de cuentas, Marini divide -retomándolo de Marx- el ciclo del capital en tres fases, a saber, circulación, producción y circulación nuevamente, usando la fórmula  $D - M... P \dots M' - D'$ . Dicha fórmula -nos explica- muestra la forma en que el dinero, en la primera fase de circulación, asume la forma de mercancías  $D - M$  (medios de producción, fuerza de trabajo), para posteriormente pasar a un proceso de producción (P) -segunda fase del ciclo- de donde surgen mercancías que transitan por la segunda fase de circulación y tercer fase del ciclo  $D' - M'$ , para que el capital retome nuevamente la forma de dinero.<sup>3</sup>

Dentro de este ciclo hay algunos aspectos que vale la pena resaltar, por ejemplo el hecho de que en la fase de producción es donde se crea el plusvalor gracias a la fuerza de trabajo, Marini lo dice así:

---

<sup>3</sup> Cfr. Ruy Mauro Marini, «El ciclo del capital en la economía dependiente», en Úrsula Oswald (coord.), *Mercado y dependencia*, Nueva imagen, México, 1979, Fuente: [www.marini-escritos.unam.mx/008\\_ciclo\\_es.htm](http://www.marini-escritos.unam.mx/008_ciclo_es.htm)

La fase de producción tiene la característica de ser un proceso de valorización, es decir, de creación de valor nuevo. La fuerza de trabajo, actuando sobre los medios de producción, no sólo transfiere a las mercancías que elabora el valor contenido en éstos, en el capital constante, sino que crea un valor nuevo que, por un lado repone el valor equivalente que se le ha pagado bajo la forma de capital variable, y por otro arroja un valor excedente, un remanente sobre el capital inicial, que corresponde a la plusvalía.<sup>4</sup>

Sabemos que la plusvalía se crea gracias a la particularidad que tiene la fuerza de trabajo de producir más valor del que ésta vale en sí misma, esta fuerza de trabajo es remunerada por un salario que permite mantener con vida al dueño de la fuerza de trabajo, o sea al hombre (por supuesto que el valor de la fuerza de trabajo dependerá, como las otras mercancías, del tiempo socialmente necesario para su producción), mientras dicha fuerza produce más valor.

Los economistas han denominado como «bienes de consumo» o «bienes salario» a aquellos bienes que entran en la composición del consumo de los trabajadores, proceso mediante el cual determinan el valor de su fuerza de trabajo. Estos bienes no necesariamente tienen que ser de consumo para la sobrevivencia, como los alimentos o el vestido, sino que también pueden ser televisores o automóviles, esto depende de lo que los trabajadores usen ordinariamente en un momento determinado.

---

<sup>4</sup> *Id.*

Una manera de superexplotación, de la cual hablaremos más adelante, se da cuando el trabajador está recibiendo un salario inferior al que necesita para adquirir los «bienes de consumo». Sin embargo, debemos tener claro que ya desde el momento en que se crea más valor del que se recibe existe una explotación; es decir, cuando el trabajador recibe un salario para conseguir sus bienes de consumo, está recibiendo menos de lo que produjo realmente, lo que se denomina como plusvalía.

Aquí, en la plusvalía, es donde -sostiene Marx- se da la explotación del trabajo y del hombre mismo por otro hombre, pues mientras éste obtiene una valorización a través del capital, aquél es explotado y no remunerado. En este sentido, Ernest Mandel ha dicho que «el capitalista compra la fuerza de trabajo del obrero, y a cambio del salario que le da se apropia de todo lo que el obrero produce, de todo el valor nuevo que se agrega al valor del producto.»<sup>5</sup>

Podemos concluir diciendo que la «plusvalía» es la diferencia entre el valor que ha sido creado por el trabajador y el valor de su fuerza de trabajo. Es por esto que hemos mostrado la importancia que tiene el trabajo -fuerza de trabajo- en la fase de producción, pues no sólo crea plusvalía, sino que también es el núcleo de la realización social. El trabajo del hombre es la fuerza primera de creación y en esta creación también se produce el hombre mismo.

---

<sup>5</sup> Ernest Mandel, *Introducción a la teoría económica marxista*, México, ERA, 1973, p. 35



## **MODOS DE SUPEREXPLOTACIÓN**

Ahora bien, para entender cómo se presenta este ciclo del capital en la economía dependiente latinoamericana debemos considerar algunos aspectos que Marini nos muestra. Por principio de cuentas el autor nos deja ver el origen del capital dinero que se necesita para iniciar dicho ciclo, contemplado en la primera fase de circulación.

Podemos hablar de una inversión privada interna -capital interno-, ésta es la parte de remuneración que se genera al interior de la economía. Marini también considera la inversión pública que tiene origen en el Estado -impuestos o empresas estatales que dan origen a plusvalía apropiada por el Estado-; por último tenemos el capital extranjero que se presenta como inversión directa cuando asigna capital sin mediación -grandes empresas, por ejemplo- e indirecta cuando el capital extranjero se pone a disposición de los capitales internos -préstamos, financiamientos, etcétera-.<sup>6</sup>

Lo que nos interesa destacar es el hecho de que el ciclo del capital de la economía en América Latina depende, por un lado, del flujo de capital externo y por otro depende también de medios de producción aportados por el exterior. Por ello vemos una doble dependencia con las economías centrales, así como una doble transferencia de plusvalía hacia el exterior.

---

<sup>6</sup> Cfr. Marini, *op. cit.*

Ahora tratemos de observar uno de los problemas primordiales dentro de nuestra reflexión, éste es el de la explotación sobre la fuerza de trabajo, y para ello tenemos que pasar a la segunda fase del ciclo del capital, a saber, la de la producción. Al existir tecnología que es adquirida en el extranjero, principalmente por las mismas transnacionales con matriz en el exterior, se da una competencia desigual, pues dicha tecnología reduce los gastos de producción, lo que lleva a tomar ventaja respecto de las empresas que utilizan tecnología menos avanzada -dentro de la visión productivista, por supuesto, pues podría ser más avanzada desde una visión ecologista, por ejemplo-.

Esto a la larga hace que «el pez grande se coma al chico» llegando al monopolio, pues al cabo de algunos ciclos las empresas con ventajas tecnológicas, al reducir sus costos de producción, pueden también reducir sus precios y con ello atraer a los consumidores; cuando la empresa con desventajas de producción intenta bajar los precios para poder vender, lo único que consigue son pérdidas que en definitiva la llevarán a la quiebra.<sup>7</sup>

Pero el problema no se muestra exactamente allí, sino que lo observamos cuando las empresas con desventajas tecnológicas, por llamarles de alguna manera, intentan reponer su cuota de ganancia a través de la recuperación de mayor cantidad de la plusvalía, que es

---

<sup>7</sup> Cfr. Jaime Osorio, *Explotación redoblada y actualidad de la revolución. Refundación societal, rearticulación popular y nuevo autoritarismo*, México, Ítaca-UAM, 2009

obtenida, por supuesto, al extraer más trabajo no remunerado de los trabajadores; así se llega a la «superexplotación».

Encontremos más claridad apoyándonos en Ruy Mauro Marini:

se aumenta la intensidad del trabajo, se prolonga la jornada laboral y/o simplemente se rebaja forzosamente el salario del trabajador. [...] En todos esos casos, la fuerza de trabajo se está remunerando por debajo de su valor, y por consiguiente se está dando una superexplotación.<sup>8</sup>

Esta superexplotación beneficia también a las empresas monopólicas, pues con la baja salarial en las empresas menos privilegiadas tecnológicamente el salario tiende a bajar en todo el sector productivo, lo que hace que todos los trabajadores vayan hacia la superexplotación. Este es, por antonomasia, el proceso que define la esencia del capitalismo dependiente, pues es en la superexplotación donde radica la creación de plusvalía.

Sumémosle a esto el hecho de que existen millones de desempleados o subempleados que ejercen presión constante sobre el mercado de trabajo amenazando con ello la situación del sector empleado de los trabajadores, pues al existir mayor oferta de la fuerza de trabajo tiende a bajar el valor de ésta. Además no podemos perder de vista el hecho de que las mujeres se incorporan cada vez con mayor frecuencia al mercado laboral, así como

---

<sup>8</sup> Marini, *op. cit.*

las políticas que en los últimos años han permitido expandir el trabajo infantil y el subempleo.

El subcontrato se ha vuelto algo común -en México casi se convierte en la forma normal de contratación con la última reforma laboral-, pues las empresas transfieren la responsabilidad de la contratación de sus trabajadores a otras empresas más pequeñas, para eludir su obligación en materia de derechos laborales.

La superexplotación no sólo afecta a los trabajadores denominados como obreros, sino también a los obreros calificados, técnicos y profesionistas, pues el nivel medio de la escala salarial se encuentra por debajo del valor de la fuerza de trabajo, con ello el salario siempre se ve presionado a la devaluación. «Ello pone de manifiesto que estamos frente a una economía cuya tendencia es operar con independencia de las necesidades de la población trabajadora, marginándola de manera significativa del consumo y acentuando la explotación redoblada o superexplotación».<sup>9</sup>

Con lo anterior nos podemos trasladar casi silenciosamente hacia la segunda etapa de circulación -realización-. Pues al encontrarnos con salarios que se ubican por debajo del valor de la fuerza de trabajo notamos que los trabajadores no tienen la capacidad de consumo de las necesidades producidas dentro de la economía dependiente. Además

---

<sup>9</sup> Jaime Osorio, *op. cit.*, p. 195-196

muchas de las mercancías que se producen en la región están destinadas al mercado exterior lo que ocasiona que las empresas no tengan ningún interés en cambiar la tendencia de los ingresos reducidos, pues prácticamente no necesitan del consumo de la población interna para su realización y, en caso de que se necesite el consumo interno, entonces se voltea hacia la financiación a través de préstamos, lo que permite una mayor ganancia en los intereses cobrados.

#### **PERSPECTIVAS**

Por supuesto que el análisis socio-económico de la región es mucho más complejo, sin embargo nosotros sólo intentamos destacar el hecho de la «explotación redoblada» de los trabajadores y de los hombres y mujeres en general. Ello nos permite tener una idea de la enajenación en América Latina, pues por un lado se superexplota a las personas en su realización social y por otro se legitiman dichas prácticas a través de leyes sociales o simples concepciones del deber ser.

En las últimas décadas las propuestas de la Teoría de la Dependencia han perdido mucho peso, pues se ha generado un clima de represión hacia los críticos del sistema, calificándolos de desestabilizadores sociales, por decir lo menos. Lo anterior muestra

claramente posiciones conservadoras que buscan legitimar una organización socio-económica que les favorece.

No obstante, en los últimos años se ha venido recomponiendo la situación, pues la demostración empírica de la falta de consistencia en la política económica neoliberal, así como el resurgimiento de la fuerza social en todo el continente, han permitido una reconfiguración tanto en la crítica como en la práctica sociales.

Roig nos ha dicho que es posible hablar de una práctica y un pensamiento moral propio de nuestra región, debemos aclarar que con el estudio de la historia nos encontramos con momentos donde la crítica y la práctica resurgen al reconsiderar nuestra situación socio-económica y nuestras prácticas políticas. En la actualidad podemos asegurar que nos encontramos ante un momento de «emergencia» donde los sectores oprimidos se han rearticulado para desobedecer las normas opresivas dentro de la sociedad; la moral emergente se ha ido conformando en el conocimiento de nuestras gentes, éste es un conocimiento filosófico, pero también popular, que se expresa a través de la oralidad entre la gente sencilla y de nuestros saberes ancestrales, como los indígenas.

En la actualidad se ha demostrado no sólo teóricamente sino en la misma práctica, en la realidad, que el capitalismo en Latinoamérica -por lo menos como lo conocemos hasta ahora- no puede producir desarrollo ni

riqueza, sino por el contrario, lo único que produce es pauperización extrema. Las teorías filosóficas deben surgir de la realidad social -aunque siempre hay quienes teorizan en el aire- para poder entender cómo está reproduciéndose la vida social, y en esa medida, auxiliado de otras disciplinas, poder establecer postulados que den cuenta de problemas sociales y al mismo tiempo propongan alternativas de vida.

América Latina debe estudiarse dentro de sus propias especificidades como parte de un sistema global. Para tal acto se deben considerar factores tanto externos como internos del sistema mundial capitalista, pues la región presenta originalidades que es necesario descifrar. Este ha sido uno de los principales aportes de las teorías del subdesarrollo, pero particularmente de las teorías de la dependencia.

Atilio A. Borón nos dice que

Actualizar esta certeza es bien oportuno en nuestros días, cuando proliferan una serie de gobiernos de «centro izquierda» que, en América Latina, proclaman con ciego entusiasmo su confianza en culminar exitosamente su marcha hacia el desarrollo -o entrar al primer mundo, como se decía en los noventa- transitando por una ruta que fue clausurada hace mucho tiempo.<sup>10</sup>

Además, dentro de la región también existen particularidades en las distintas zonas y países que, por supuesto, es necesario aterrizar de manera más precisa; estos grandes teóricos de la dependencia nos han

---

<sup>10</sup> Atilio A. Borón, «El mito del desarrollo capitalista nacional en la nueva coyuntura política», en *Memoria. Revista de Política y cultura*, no. 218, abril 2007, p. 40

dejado tareas por realizar para poder contribuir éticamente en el desarrollo social de nuestras comunidades. Debemos ser conscientes de los grandes descubrimientos que se han hecho en el estudio de las relaciones asimétricas de la región y contribuir con nuestros modestos aportes -pero siempre con responsabilidad- para la construcción de la humanidad.

La crítica marxista debe ser una postura moral que en su búsqueda de humanidad nunca ponga en riesgo la humanidad misma. En la historia de Occidente hemos visto distintos procesos políticos donde la búsqueda de poder ha permitido el surgimiento de actos con un contenido de barbarie inimaginable, parece que a través de la historia ha reinado la máxima maquiavélica que justifica los medios a través del fin, esto provoca una contradicción en el hombre, pues sin duda nos ha arrastrado a buscar un supuesto desarrollo social a costa de la sociedad misma y en esta búsqueda de supuesta humanidad se ha pisoteado la propia existencia humana.



## CONCLUSIONES

Podemos decir que la filosofía latinoamericana tiene una fuerte influencia marxista, esto gracias a que en la región encontramos exacerbadas las contradicciones propias del capitalismo; a lo largo de la historia nos hemos caracterizado por depender de otros países tanto socioeconómica como intelectualmente, pues las naciones imperialistas siempre han buscado, cual parásitos, algún cuerpo del cual obtener vitalidad.

Por ello es que la filosofía marxista ha sido retomada críticamente en América Latina -aunque algunas veces sólo se hayan repetido dogmas-, pues el estudio que Marx llevó a cabo sobre el capitalismo ha sido uno de los más significativos en la historia, éste nos permite utilizar herramientas metodológicas que nos facilitan el entendimiento social. Dicho autor fue uno de los primeros estudiosos sociales que rompió con las fronteras disciplinarias, pues tenía conciencia de que en las relaciones sociales todo tiene que ver con todo.

Desafortunadamente en no pocas ocasiones nuestros pensadores han nublado su juicio tratando de imitar propuestas exteriores, sobre todo europeas. Sin embargo también han existido grandes pensadores de la región que han sido realmente críticos de la filosofía, e inclusive críticos sociales, y es que se ha tenido conciencia de que hacer crítica filosófica en

América Latina es también hacer crítica del hombre que hace dicha filosofía.

Al respecto Luis Villoro ha dicho que «si queremos partir de nuestro conocimiento personal del mundo entorno -punto de partida, en mi opinión, de toda reflexión ética auténtica- no podemos menos que considerar desde una perspectiva distinta los mismos problemas que ocupan a los filósofos de países occidentales desarrollados»<sup>1</sup>

Por ello acá se ha propuesto partir de nuestra realidad socio-histórica para construir una postura acorde con nuestras condiciones de vida; se pretende entender la forma de la injusticia social en un momento histórico determinado cuyas características son reales y que afectan a personas reales; estas personas de carne y hueso son los agentes de ese mismo proceso. Se debe partir de poner en duda una moralidad social dada para poder transformarla.

Hemos entendido, gracias a la tradición latinoamericanista, que las percepciones de un sujeto moral sólo se enriquecerán en la medida en que se amplíe el nivel de las diferencias aceptadas entre los distintos sujetos y, al mismo tiempo, se reduzcan las formas de exclusión. Se ha dicho ya que precisamente la igualdad entre los humanos radica en que todos somos distintos.

---

<sup>1</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir (Justicia, Democracia, Pluralidad)*, México, Siglo XXI, 2009, p. 13

Sabemos que la exclusión social y la explotación se dan dentro de nuestras culturas, entre los distintos sectores que las conforman, mas también existe la segregación y sometimiento entre las distintas culturas e incluso, en ocasiones, se ha llegado a la eliminación total de unas sobre otras; esta manera tan cruel de entender a los otros ha sido una de las problemáticas que han tenido mayor relevancia a través de la historia. En la actualidad es necesario trabajar en propuestas que den salida al sometimiento de nuestros pueblos, salidas que no sólo sean teóricas, sino también prácticas y concretas.

Para ello, definitivamente habrá que comprender otras formas de ser y de entender la realidad, otras formas de objetivación que a través de sus concepciones nos permitan entender que «otro mundo es posible». Por supuesto me estoy refiriendo a los pueblos indígenas, pero no sólo, pues necesitamos escuchar la palabra en todos los niveles, el universo de voces que nos ha estado llamando desde hace siglos y no hemos querido escuchar. Nuestra razón no nos ha permitido sentir, nos ha bloqueado el corazón y nos ha orillado a tomar como real sólo lo que podemos abstraer y concretizar lógicamente.

Tenemos que trabajar en la formulación de una sociedad donde se respeten las diferencias, es necesario que la gente participe en todos los ámbitos de la vida social, pues así será posible construir otras formas de relacionarnos. Se debe promover una visión y organización horizontal que

permita unir las diferencias dentro y entre las sociedades; percepciones distintas del mundo, pero también posiciones políticas diferentes.

Es por esto que aquí se ha hablado de una moral emergente que ha surgido entre nuestra gente, una moral que en su relación con el ordenamiento normativo es distinta a la moral que justifica a los poderosos. La moral de la que hablamos más se asemeja a una moral comunitaria y consciente de los otros que a la moral individualista donde, justificándose en el respeto a la persona, se olvida a la comunidad; aquella moral que excluye a los que no están dentro de dicha concepción, a los que no tienen las mismas ideas, a los que no funcionan dentro de la sociedad; los antisociales, los vagos, los desordenados, los anormales.

Esta moral de la que nos habla Roig se apoya en la dignidad humana ligada al fin de nuestros actos, pues este fin no es más que el hombre mismo, pero no un hombre individualizado -y al mismo tiempo universalizado- sino un hombre como sujeto, como parte de una comunidad, un hombre concreto con características particulares; un hombre diferente entre los mismo hombres, pero igual en esencia, que por ser distinto no pierde su identidad en un mundo globalizante que pretende homogeneizar las diferencias.

Recordemos lo que ya desde los tiempo de Feuerbach y Marx se advirtió, y que entre nuestros pueblos indígenas no sólo se comprende,

sino hasta se vive: la convicción de que el hombre es un ser social y por ello su fin no puede separarse de los papeles que lleva a cabo en su comunidad, su fin es el hombre mismo, pues cada uno de nosotros sólo existe gracias a los demás.

Al respecto Mario Magallón advierte: «la libertad que no puede quedar reducida a individualidades, para que realmente sea eso, requiere ser compartida por la comunidad. Éste es el producto de un pensamiento liberado, es la filosofía de la comunidad.»<sup>2</sup>

Esto nos ha orillado a buscar alternativas que nos permitan sobrevivir dentro de la explotación atroz de la cual hemos sido víctimas a través del tiempo. Así, nos encontramos con pensadores sociales que a lo largo de los años han tratado de comprender objetivamente la realidad de *nuestra América*. Hemos visto que a las distintas concepciones enajenantes a las que hemos sido sometidos -como los falsos paradigmas religiosos a la llegada de los europeos y, ya en tiempos más cercanos, los de desarrollo o modernidad- siempre les han sido opuestas concepciones críticas y rebeldes que buscan una emancipación social.

Creemos que, para lograr una postura crítica respecto a la moralidad opresora, se torna necesaria una toma de conciencia y autovaloración que no siempre ha sido posible, ya sea por falta de capacidad crítica o por

---

<sup>2</sup> Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía Latinoamericana. Una filosofía en la Historia*, México, UNAM, 1991, p. 187

sometimiento descarado por parte de los opresores. Sin embargo, la gente común y los pensadores especializados en América Latina se han caracterizado, en los momentos emergentes, por su valentía, coraje, y dignidad, lo que les ha permitido la decodificación de las normas impuestas, así como la irrupción real en la vida política y social.

En la vida cotidiana podemos observar cómo la gente vive su día a día estresada y de mal humor, siempre a prisa e infeliz; sabemos que un factor determinante de su agobio se debe a que en su realización a través del trabajo, como seres activos, no se están realizando como humanos, sino que están *desrealizándose* sólo para sobrevivir o, en el mejor de los casos, para cumplir con ciertas necesidades que la misma sociedad les exige.

De este modo vemos grandes ciudades, donde la gente vive apretada pero con automóviles lujosos y grandes televisiones; todo esto se consigue sacrificando el acceso a bienes que satisfacen las necesidades más elementales como alimentación, educación y salud. El problema del capitalismo dependiente es que no permite conciliar ingresos que puedan cubrir las necesidades básicas y al mismo tiempo las que surgen dentro de la sociabilidad global; se ha demostrado que se puede tener trabajo y aun así ubicarse en el rango de la pobreza.

La filosofía latinoamericana debe romper con la ideología dominante propia del neoliberalismo, nociones como éxito, individuo, ganadores, perdedores, nacos, entre otras, parecen ser parte del lenguaje común pero son las herramientas ideológicas con las que se interpreta el mundo social y que nos hacen comprender el mundo desde una lógica neoliberal casi innata.<sup>3</sup> Debemos tomar conciencia de nuestra realidad social y criticar las formas enajenadas de conciencia, al mismo tiempo que aprender de las formas propositivas.

Andrés Roig nos invita a retomar el «universo discursivo» y rescatar las formas de percepción social a través de la palabra, sin embargo señala que antes de que exista una condición ideal de diálogo debe existir una condición ideal de la reproducción social -condición ideal de vida, objetivaciones primarias no enajenadas- que permita dicha horizontalidad discursiva.

Ya José Martí nos exhortaba a enriquecer el conocimiento de las universidades escuchando la voz del hombre natural, pues éste tiene que reconocer que lo que vive y necesita es valioso y romper con lo que le han hecho creer que merece. En este sentido no es coincidencia que los «grandes discursos» filosóficos o históricos emanen de aquellos que

---

<sup>3</sup> Cfr. Jaime Osorio, *América Latina hoy, entre la explotación redoblada y la actualidad de la revolución* tomado de:  
[bidi.xoc.uam.mx/tabla\\_contenido\\_fasciculo.php?id\\_fasciculo=277](http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_fasciculo.php?id_fasciculo=277)

detentan el poder, dejando sin voz al excluido, como un simple salvaje que no alcanza a tener capacidad discursiva y por lo tanto racionalidad.

Las propuestas de la filosofía latinoamericana suelen tener una fuerte carga ética que ha permitido a muchos de sus críticos descalificarla acusándola de supuesta falta de objetividad científica, sin embargo, uno de los aspectos que ha caracterizado el estudio de Latinoamérica ha sido su fuerte rigor científico. Su objeto de conocimiento ha sido la realidad en cuanto tal, es decir la organización real en que se encuentran las sociedades de la región. Esta perspectiva ha permitido descubrir que las formas de *autorreconocerse* por parte de los sujetos, en ocasiones parten de una concepción enajenada de la realidad, lo que permite a la filosofía participar del descubrimiento de las razones de dicha concepción enajenada.

Al analizar el mecanismo social de Latinoamérica, se ha podido descubrir que el funcionamiento capitalista -periférico en este caso, pero no sólo- es profundamente inmoral, pues se dejan a un lado las decisiones sobre la vida y la muerte de la naturaleza, casi siempre poniendo por encima la acumulación de riquezas. Cosa que parece no importarles, ya no digamos a los poderosos del planeta, sino a los mismos «científicos sociales» que en su supuesta «neutralidad» rigurosa ven rebasada su objetividad al someterse a la misma ideología científica. Cuando la ciencia social ya no nos dice nada sobre los problemas fundamentales de nuestro



presente -críticamente hablando- entonces se ha neutralizado la ciencia en nombre de la ciencia misma.

En este punto nos parece importante recuperar a Franz Hinkelamert quien asegura que en las ciencias económicas, sobre todo, la esterilización de la ciencia ha progresado intolerablemente, pues se han transformado en un acontecimiento que no hace más que decir cómo acumular más capital y por qué es bueno hacer esto; por ello asegura que «la realidad objetiva, en última instancia, no es la objetividad física, sino la experiencia de este mundo objetivo como condición de la posibilidad de la reproducción de la vida humana.»<sup>4</sup> Esto nos permite ver cómo los grandes problemas económicos sólo son considerados como objetos de la misma economía que sigue postulados de valor; no habiendo más que la teoría mercantil, se pierde una crítica profunda en pos de conservar el «tabú del mercado».

A estas alturas de la exposición no nos parece tan descabellado proponer que frente a la atomización de los individuos y la explotación natural -del hombre y de la naturaleza- a la que nos ha arrojado el capitalismo, el único remedio posible es el de construir a «contrapelo» del capitalismo -único remedio, pero con infinidad de formas- un sendero hacia la organización de un sistema radicalmente distinto al que impera en la actualidad. Un orden que siempre tenga por principio las diferencias

---

<sup>4</sup> Franz Hinkelamert, *El mapa del emperador*, Costa Rica, DEI, 1996, p. 216

entre los individuos y entre las culturas, y la aceptación de dichas diferencias, pero con una normatividad humanizada y comunitaria.

Así pues, entendemos que la filosofía latinoamericana es un preguntarse por los modos de objetivación en que los pueblos latinoamericanos han organizado su vida social, cultural, material y, también, simbólica. Por este motivo la filosofía latinoamericana debe ir siempre de la mano de otras disciplinas sociales, pues nos sería imposible entender el pensamiento y/o la filosofía, de un sujeto determinado si no se conoce su contexto histórico-social, ni tampoco a la inversa. Así concluimos que el estudio de los modos de objetivación de nuestras sociedades no se puede llevar a cabo sin el uso de la interdisciplinariedad.

Hay que entender a la cultura como toda expresión material y simbólica de un pueblo determinado, estudiarla requiere acercarse a las distintas expresiones literarias o del pensamiento filosófico especializado y también al saber que se encuentra en las formas populares de expresión.

## BIBLIOGRAFÍA

- BRAUDEL, Fernand, *La dinámica del capitalismo*, México, FCE, 1986
- CERUTTI, Horacio (dir.), *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, UAEM, 2002
- CERUTTI, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, Biblioteca Nueva, México, UACM, 2009
- DE SAUSSURE Ferdinand, *Curso de Lingüística General*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1945 «edición electrónica».
- ECHVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, FCE-Itaca, 2010
- FEUERBACH, Ludwig, *La esencia de la religión*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2009
- , *Principios de la filosofía del futuro*, Editorial Labor, Barcelona, 1976
- , *Tesis Provisionales para la reforma de la filosofía*, Editorial Labor, Barcelona, 1976
- HELLER, Ágnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Ediciones Península, 1998
- HINKELAMERT, Franz, *El mapa del emperador*, Costa Rica, DEI, 1996
- LÓPEZ Castellanos, Nayar, *Perspectivas del socialismo latinoamericano en el siglo XXI*, México, Ocean Sur, 2012

- MAGALLÓN Anaya, Mario, *Dialéctica de la filosofía Latinoamericana. Una filosofía en la Historia*, México, UNAM, 1991
- MAGALLÓN Anaya, Mario (coord.), *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, UNAM, 2006
- MANDEL, Ernest, *Introducción a la teoría económica marxista*, México, ERA, 1973
- MARTÍ, José, «Nuestra América», en *Tres Documentos de Nuestra América*, Casa de las Américas, la Habana, 2008
- MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2009
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858)*, Volumen 1, México, Siglo XXI, 2007
- MARX, Karl y ENGELS, Friederich, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, Grijalbo, 1970
- NEGRI, Antonio, *Marx más allá de Marx*, Madrid, Ediciones Akal, 2001
- OSORIO, Jaime, *Explotación redoblada y actualidad de la revolución. Refundación societal, rearticulación popular y nuevo autoritarismo*, México, Ítaca-UAM, 2009
- , *Fundamentos del análisis social (la realidad social y su conocimiento)*, México, FCE-UAM, 2001
- RODRÍGUEZ Lapuente y CERUTTI Guldberg (comp.) *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara, UDG, 1989
- ROIG, Arturo Andrés, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001

\_\_\_\_\_, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, El Andariego, 2008

\_\_\_\_\_, *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002

\_\_\_\_\_, *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1981

\_\_\_\_\_, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981

RUBIO Llorente, Francisco, «Introducción» en Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2009

SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo, *El Joven Marx, Los manuscritos de 1844*, UNAM-La Jornada-Itaca, México, 2003

\_\_\_\_\_, *A tiempo y destiempo*, México, FCE, 2003

\_\_\_\_\_, *Ética*, Barcelona, Biblioteca de bolsillo, 2005

VILLORO, Luis, *Tres retos de la sociedad por venir (Justicia, Democracia, Pluralidad)*, México, Siglo XXI, 2009

VOLOSHINOV, Valentín, *El marxismo y la filosofía del lenguaje (Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992

## OTRAS FUENTES

BORÓN, Atilio A., «El mito del desarrollo capitalista nacional en la nueva coyuntura política», en *Memoria. Revista de Política y cultura*, no. 218, abril 2007

GANDARILLA Salgado, José G., “Marx el dinero y la crítica” en *Memoria. Revista de Política y cultura*. no. 249, diciembre 2010-enero 2011

MARINI, Ruy Mauro, *El ciclo del capital en la economía dependiente*, en Úrsula Oswald (coord.), *Mercado y dependencia*, México, Nueva imagen, 1979, fuente: [www.marini-escritos.unam.mx/008\\_ciclo\\_es.htm](http://www.marini-escritos.unam.mx/008_ciclo_es.htm)

OSORIO, Jaime, *América Latina, hoy entre la explotación redoblada y la actualidad de la revolución*, tomado de:  
[bidi.xoc.uam.mx/tabla\\_contenido\\_fasciculo.php?id\\_fasciculo=27](http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_fasciculo.php?id_fasciculo=27)