

**Matías Hernán Vera**

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

## Necesidad y libertad en la teoría crítica del sujeto de Arturo Roig

Necessity and Freedom in the Critical Theory of the Subject of Arturo Roig

Recibido: 31/07/2022

Aceptado: 24/10/2022

**Resumen.** Nos proponemos hilvanar los conceptos de necesidad, libertad y liberación en la crítica del sujeto llevada a cabo por Arturo Roig. Si bien nuestro filósofo dialoga con muchos autores y autoras, nos centraremos en sus respuestas al idealismo moderno, el estructuralismo posmoderno y al liberalismo del siglo XX, pues encontramos en estas elaboraciones teóricas, abordajes profundos de los conceptos que queremos dar cuenta. De diversos modos, encuentra en cada una de estas corrientes de pensamiento un borramiento del sujeto concreto, lo que implica una negación de las necesidades de los sujetos históricos reales y la propuesta de una noción de libertad que permanece en la abstracción. Asimismo, la noción de liberación se vuelve central para identificar sus posicionamientos de orden teórico y político.

**Palabras clave.** Sujeto, necesidad, libertad, liberación.

**Abstract.** We propose to string together the concepts of necessity, freedom and liberation in the criticism of the subject carried out by Arturo Roig. Although our philosopher dialogues with many authors, we will focus on his responses to modern idealism, postmodern structuralism and 20th century liberalism, since we find in these theoretical elaborations deep approaches to the concepts that we want to account for. In various ways, he finds in each of these currents of thought an erasure of the concrete subject, which implies a denial of the needs of real historical subjects and the proposal of a notion of freedom that remains in the abstract. Likewise, the notion of liberation becomes central to identify their theoretical and political positions.

**Keywords.** subject, need, freedom, liberation.

### Introducción

Hablamos de una teoría crítica del sujeto en la obra de Roig, en cierta medida, en alusión a su obra *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, la cual, junto con *Ética del poder y moralidad de la protesta*, constituyen las fuentes principales de este artículo, pero fundamentalmente, para explicitar su distancia, tanto con las concepciones modernas del sujeto enmarcadas en lo que llama filosofías de la conciencia, como con la crítica radicalizada del sujeto operada desde el denominado posmodernismo. En el primer caso, se pretende una crítica del sujeto, pero dicha crítica se limita al marco de una teoría de la conciencia como fundamento último de la subjetividad; mientras que en la posición posmoderna se realiza una crítica del sujeto tan radical, que termina por desfondarlo, con lo cual podemos decir que el sujeto, en este marco, se torna inconsistente. Roig propone

una crítica del sujeto que no pretende desfondarlo ni hipostasiarlo en una conciencia absoluta, sino indagar sus condiciones de posibilidad en cuanto concreto e histórico, sin perder por ello la pretensión de universalidad que implica su respuesta teórica. Es por ello que en Roig encontramos una teoría crítica del sujeto; su respuesta no carece de la necesaria pretensión de universalidad, y parte de la pregunta por el sujeto y sus condiciones de posibilidad en cuanto histórico y particular, tal como lo dibuja en su *a priori* antropológico.

En nuestra propuesta de lectura nos centraremos en las críticas que Arturo Roig realiza al idealismo hegeliano, al posmodernismo de Baudrillard y al liberalismo de Hayek. Las preguntas motoras de este trabajo serán las siguientes: ¿Cómo interpreta Roig la cuestión de las necesidades del sujeto concreto en las tradiciones mencionadas? ¿Cuál es el papel que juega en ese marco el principio de la dignidad humana? ¿Cómo aparece la cuestión de la libertad en dichas tradiciones y qué relación guarda con la dignidad humana? ¿Qué elementos en común tienen estas corrientes en relación a sus concepciones de la necesidad y la libertad? ¿En qué consiste la propuesta roigeana del concepto de liberación y cuál es su diferencia con el de libertad? La negación del sujeto concreto que encuentra nuestro autor, de diversas maneras, en las corrientes aludidas, deriva en la negación de su historicidad y sus necesidades concretas, así como en un desplazamiento del principio de la dignidad humana, y la propuesta de una libertad abstracta, que no atiende a las condiciones materiales de los sujetos reales. La propuesta de una liberación reconoce un estado de dominación previo y con ello la posibilidad de pensar las condiciones reales para el ejercicio de un ponerse a sí mismos como valiosos legítimo por parte de los sujetos.

## Las necesidades, de la Idea a la ideología

El idealismo alemán, y particularmente Kant y Hegel, concibieron al sujeto a partir de un conjunto de dicotomías que en Kant no terminaban de resolverse, mientras en Hegel se pretendían tales en la síntesis del Espíritu como absoluto. Una de estas dicotomías consiste en la oposición entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la cultura. En la síntesis hegeliana, la naturaleza queda reducida a lo que posee menos dignidad, y está implicada, a su vez, la dicotomía entre lo que Roig, siguiendo a Ignacio de Ellacuría, llama *zoé*, vida biológica, y *bios*, vida humana. Otra dicotomía presente en la obra de Hegel, que en la lectura de Roig es señalada como una tendencia a historizar para luego ontologizar, es la dicotomía entre la historia de las diversas culturas como totalidades particulares y relativas –es decir, propiamente históricas- y la historia o despliegue del Espíritu absoluto como totalidad universal y absoluta –es decir, ontológica. En estas escisiones entre la vida cultural humana y su vida natural, y entre la historia cultural de los diversos pueblos y la historia universal del espíritu, es desplazada la corporeidad y la historicidad del sujeto.

Roig repasa los tres momentos de la conciencia humana desarrollados por Hegel en los primeros cinco capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, F. 1966, 63-258). El momento de la conciencia “en sí” es el momento en el que la simple conciencia propia del nivel del conocimiento sensible no va más allá de la certeza inmediata de una realidad exterior dada, a la que no se enfrenta ni se opone. En este momento meramente contemplativo la conciencia se encuentra absorbida aún por la naturaleza, por la sustancia. El segundo momento es el de la conciencia “para sí” en el entendimiento, donde el sujeto se concibe a sí mismo y se enfrenta al mundo, es el momento de la negatividad de la conciencia respecto al mundo, avanza desde la temporalidad de la naturaleza hacia la historia a través del deseo, que mueve al ser humano, por necesidades naturales y

orgánicas, a poner justamente a la naturaleza a su servicio, y con ello, historizarla. Por último, en el momento de la razón la autoconciencia alcanza su verdad, en cuanto en ella se niega al deseo en cuanto impulso natural, aquí se asume el “en sí” de la sensibilidad y el “para sí” del entendimiento en un plano ontológicamente superior donde la razón se reencuentra con su capacidad creadora y su libertad en cuanto Idea (Roig, A. 2009, 86-88) En el paso desde el primer momento hacia el segundo se evidencia la oposición que mencionamos: mundo de la naturaleza y mundo de la cultura. En el paso del segundo momento hacia el tercer momento se evidencia la segunda distinción que mencionamos: la historia de las diversas culturas y el despliegue del Espíritu.

En el momento de la conciencia en sí, en el que el sujeto se encuentra absorbido por la naturaleza en la contemplación del mundo sensible, sin separarse del mundo natural, la necesidad le es aún algo impropio, en la medida que su necesidad está inmersa en lo natural, en el objeto como lo externo, con lo cual no hay aún una necesidad propia del sujeto mismo. Ya en el momento de la conciencia para sí, aparecen las necesidades como propiamente subjetivas, aquí la conciencia se distancia de la temporalidad de la naturaleza y se concibe a sí misma a través del deseo como natural u orgánico, con lo cual la necesidad surge del sujeto enfrentado a la naturaleza y pretende satisfacer sus necesidades naturales mediante el dominio de la naturaleza misma en el trabajo. También surge en este momento la necesidad de otra autoconciencia y del reconocimiento de la misma, con lo cual la necesidad entra en el plano de las contradicciones propias de la vida socio-histórica –que Hegel sintetiza en la dialéctica del amo y el esclavo. Adquieren la determinación subjetiva de la que carecían en el primer momento y se constituyen como concretas y particulares en la medida que se trata de las necesidades de un sujeto que, si bien se concibe a sí mismo en una negación de la naturaleza, existe en la medida en que las satisface, en la medida en que su ser natural u orgánico le demanda. Así también se enfrenta a otros sujetos concretos en la consecución de dicha satisfacción, mientras, en esa relación con los otros, van surgiendo otras necesidades concretas. En el momento sintético de la conciencia en y para sí, la necesidad deja de estar atada a lo particular del sujeto concreto en su relación con la naturaleza y con los otros sujetos, y se inscribe en el plano del devenir del Espíritu, el cual, al sintetizar y asumir en sí todo cuanto es, en cuanto determinación de su propia racionalidad absoluta, le da sentido y lo constituye como necesario. Con ello la necesidad alcanza una determinación absoluta, no es ya la determinación particular de la necesidad del sujeto concreto, sino del sujeto absoluto, del concepto devenido Idea.

Roig destaca la tendencia de Hegel a historizar para luego ontologizar. Sin embargo, mientras desarrolla el segundo momento –más allá de las debilidades de su arbitraria historiografía– sienta las bases para el *a priori* antropológico en cuanto postula el ponerse a sí mismo como valioso, comprende el carácter colectivo del sujeto en la medida que postula la necesidad del reconocimiento como fundamental para la constitución del sujeto, y pone en valor al trabajo como fundamento de ese reconocimiento y como base de toda humanización. Pero esta valoración del sujeto concreto no es para Hegel más que la valoración de un momento del Espíritu, que en su despliegue habrá de superar estos conceptos de tal manera que incluso habrá de justificar las formas de dominación que implican un avasallamiento de estas formas de valoración, en la medida que las concibe como momentos necesarios del desarrollo del Espíritu absoluto.

En este mismo sentido señala la incompatibilidad axiológica entre la necesidad vista desde el sujeto concreto y la necesidad del sujeto absoluto. Para aquél, la necesidad es algo relativamente positivo, pues, aun cuando lo ata al mundo de la naturaleza y a las contingencias históricas de su ser social, sobre ella se juega la posibilidad de su libertad;

mientras para el Espíritu la necesidad se identifica absolutamente con su libertad, con lo cual es algo absolutamente positivo. A su vez, hay una incompatibilidad para el ser humano concreto entre la necesidad y la libertad, mientras en el Espíritu absoluto esa incompatibilidad se convierte en indiferencia (Roig, A. 2009, 99-100). Encontramos que la hipóstasis del concepto que Hegel consume en la Idea, como el sujeto absoluto que sostiene y funda al sujeto concreto, se expresa a su vez en lo que interpretamos como una hipóstasis de la necesidad. Hegel ontologiza también a la necesidad: si “lo que es racional es real y lo que es real es racional” (Hegel, F. 2000, 74), la racionalidad rige y da sentido y necesidad a todo cuanto ha sido, y nada hay que pueda haber quedado al margen del sentido y la necesidad del desarrollo de la libertad autocreadora del Espíritu. Roig advierte en esta ontologización, el desplazamiento del a-priori antropológico y el peligro de una historiografía que vendría a justificar las formas de dominación, en la medida en que se las considera como momentos necesarios para el desarrollo del Espíritu absoluto. Esta ontologización implica una negación de la subjetividad concreta de los hombres y mujeres de la historia y de sus necesidades concretas, necesidades que constituyen para nuestro autor, uno de los elementos fundamentales de la moralidad liberadora que encuentra muy presente en el pensamiento latinoamericano: la moral de la emergencia.

En este mismo sentido, en un pequeño, pero profundo capítulo de *Ética del poder y moralidad de la protesta*, titulado “Las necesidades y la fundamentación de la ética”, Roig se distancia de las posiciones posmodernas respecto a las necesidades, entiende que “(...) el problema de las necesidades es cuestión de primordial importancia en todos los movimientos que han impulsado hacia cambios en la vida social” (Roig, A. 2002, 127). Podemos mencionar a modo de ejemplo, el surgimiento del peronismo durante la década de los 40’ en Argentina, que tendría su primera gran expresión el 17 de octubre de 1945, cuando cientos de miles de personas, mayoritariamente trabajadores, se movilizaron a Plaza de Mayo para exigir la liberación del entonces coronel Juan Domingo Perón, a quien reconocían como el dirigente que a cargo de la Secretaría de Trabajo y Previsión había justamente atendido a las necesidades de las masas trabajadoras; durante la década siguiente, el movimiento revolucionario cubano derrocaría a Fulgencio Batista y efectuaría profundos cambios en la estructura económica cubana, apuntando a la satisfacción de las necesidades de las clases que se encontraban sumidas en la pobreza; a fines de los años 60’ en Chile surge el movimiento de Unidad Popular, una coalición de partido de Izquierda que llegaría a la presidencia de la mano de Salvador Allende e impulsaría cambios dirigidos a la satisfacción de las necesidades de las clases populares: la nacionalización del cobre, la reforma agraria y la distribución gratuita de medio litro de leche por niño; quizás el ejemplo más pertinente por su cercanía con el contexto de producción de *Ética del poder y moralidad de la protesta* sean los llamados “cacerolazos” del año 2001, cuando confluyeron las clases medias y las clases más postergadas de Argentina en las intensas jornadas de protesta de diciembre que culminaron con el asesinato de civiles por la represión y la posterior renuncia del hasta entonces presidente Fernando De La Rúa, protestas que se desataron por la creciente pobreza y la confiscación de los ahorros de los argentinos y argentinas. Fuera de América Latina, uno de estos movimientos fue el de los jóvenes del Mayo Francés en 1968, quienes exigían un cambio en la estructura económico/social que permitiera la satisfacción de las necesidades humanas. Roig encuentra que la propuesta de Jean Baudrillard en *Génesis ideológica de las necesidades*, implica debilitar este tipo de exigencias. Este autor sostiene en dicha obra, que la distinción entre las necesidades que surgen de un mínimo vital antropológico y las que están por encima es equivocada, pues todas las necesidades tienen el mismo origen en la medida que son todas puramente ideológicas. En todos los casos, según afirma, es el sistema el que las crea, ya sea las fundamentales para la

supervivencia, ya sea las que están más allá de la misma. De este modo, por ejemplo, los proletarios necesitan sobrevivir porque el Capital necesita de ellos para su propia reproducción, es el sistema el que induce al obrero a su necesidad de supervivencia, de no ser así simplemente no lo haría y este sería eliminado. Así como genera estas necesidades, genera los movimientos emancipatorios dirigidos que pugnan por la satisfacción de las mismas. Llega a afirmar que, si el ser humano come, bebe o se reproduce, es justamente porque el sistema necesita hombres para su propia autorreproducción (Baudrillard, J. 1976, 75-76). El filósofo mendocino destaca dos cuestiones principales en estas tesis: por un lado, se postula la imposibilidad de hablar de una autonomía del sujeto, y por el otro se alega que hay necesidades naturales o biológicas solo en la medida en que toda necesidad se encuentra mediada por el mundo de la cultura.

En su intención de someter a una crítica radical al sujeto moderno, Baudrillard acaba por desplazar a la subjetividad misma, si hay sujetos concretos los hay solo en la medida en que lo posibilite el sistema. Roig encuentra en esta postulación del sistema como origen y sostén de toda subjetividad, la creación de otro sujeto tan mítico como el sujeto moderno. Nuestro autor se propone una defensa del sujeto en todo lo que tiene de concreto, histórico y particular, sin renunciar por ello a las pretensiones de universalidad propias de la voluntad de fundamentación misma. Entiende que no es necesario, e incluso es peligroso desmontar a la subjetividad misma para someter a una crítica contundente al sujeto moderno con su pretendida autonomía y su universalidad abstracta. En esta defensa del sujeto concreto, advierte también que estas tesis posmodernas, en su crítica radical del sujeto postulan la absoluta inconsistencia de las necesidades del mismo, pues sus necesidades son siempre producto del sistema, el cual somete todas las necesidades a las suyas. Así, las necesidades son en sí mismas inconsistentes, su consistencia dependerá de la consistencia que le otorgue el sistema.

La respuesta de nuestro filósofo es contundente: si bien es cierto que la distinción entre “necesidades naturales y “necesidades convencionales” es simplista, en la medida en que incluso las necesidades más fisiológicas se dan de forma mediada, no por ello carecen todas las necesidades de consistencia, ni adolecen todas ellas de la misma inconsistencia. Toda necesidad “(...) o es meramente cultural como puede ser la que sentimos al escuchar música barroca o de beber coca cola, o está ineludiblemente culturalizada, como es la de alimentarnos y reproducirnos” (Roig, A. 2002, 130). Ahora bien, por un lado, la consistencia que muestran estos dos tipos de necesidad no es la misma, las segundas muestran una consistencia mayor, y por otro, las primeras dependen de la satisfacción de las segundas para su propia satisfacción. Así, las necesidades culturalizadas, aun cuando muestren una relativa movilidad en los modos de su satisfacción, presentan una consistencia tal que Roig encuentra en ellas un *a priori* a partir del cual los necesitados irrumpen en la historia y quiebran las formaciones éticas opresivas, “(...) necesidades que son inescindibles respecto de preferencias axiológicas vitales las que si bien admiten formas relativas de manipulación, poseen un peso propio desde el cual es posible fundar una ética” (Roig, A. 2002, 130).

En el capítulo de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* titulado “El problema del ser y el tener” Roig encuentra que las formas ilegítimas del reconocimiento son manifestaciones de modos imperfectos de convivencia relacionados con el proceso de transformación de la naturaleza y su creación y recreación en la cultura. Por ello el reconocimiento se juega todo entero en relación con la posesión de “cosas” y la satisfacción de demandas en el plano de trato constante con las mismas, de tal modo que nuestro autor afirma que el ser y el tener se nos presentan como convertibles (Roig, A. 2009, 216). El *a priori* antropológico es principio de entidad y también de tenencia. El mundo de las cosas y



la vida cotidiana, momento en el que nos relacionamos con las cosas, no es en sí el lugar de la alienación y la pérdida del sujeto, sino el único mundo posible en el que el sujeto puede reencontrarse consigo mismo. La autenticidad y la inautenticidad pueden darse en el plano del tener justamente porque es desde este, y solo desde este, que nos abrimos al ser. El tener es para Roig apofántico respecto del ser, en la medida que este no puede abstraerse de aquel, sino que el tener es para el sujeto su hacerse y su gestarse. De ahí la importancia de la cotidianidad y su relación necesaria con el trabajo, con el producto del trabajo y con el goce del mismo.

Si repasamos lo desarrollado hasta aquí, encontramos algunos puntos comunes entre el idealismo hegeliano y las posiciones posmodernas, ambos llevan a cabo un desplazamiento, en diversos sentidos, del sujeto, y ambos postulan una inconsistencia y una indistinción de las necesidades del sujeto concreto. En Hegel, el sujeto concreto es desplazado por el Espíritu como sujeto absoluto, el sujeto concreto es desplazado por el Espíritu absoluto que viene a servir como su sostén. Por su parte, en Baudrillard, el sujeto concreto es desplazado por el sujeto mítico que llama “sistema”, la existencia misma de los distintos sujetos depende de que la misma convenga a las necesidades de este, con lo cual es el sistema el que sirve, en este caso, de sostén de la subjetividad concreta, y se constituye como el sujeto que viene a desplazar a la subjetividad concreta. Por otro lado, en Hegel, a causa de la ontologización de lo histórico que lleva a cabo, la necesidad pasa a tener una especie de lugar omnipresente, se absolutiza, en la medida en que, al absolutizar al sujeto en el Espíritu, pretende la síntesis de todo cuanto ha sido históricamente como momento necesario del devenir dialéctico del mismo, con lo cual ha sido tan necesario el sustento de cada día de cada uno de los seres humanos como la esclavitud y las formas de dominación que a menudo pusieron en riesgo ese sustento de los sujetos concretos. Con lo cual aquí también hay una especie de indistinción de las necesidades como sucede con Baudrillard, que, a partir del origen ideológico de las necesidades, las considera igualmente inconsistentes a todas, siendo la ideología, la lógica del sistema, su único sustento.

Pero en este diálogo no están solo los pensadores ya mencionados, Roig está pensando su tiempo y su contexto, y en este sentido responde con esta problematización de las necesidades a las corrientes neoliberales, que justamente establecen esta indistinción e inconsistencia de las necesidades reduciéndolas al sistema de preferencias que funciona a través del libre mercado. Sobre ello profundizaremos a continuación, cuando abordemos la cuestión de la dignidad en Roig.

## La dignidad humana como principio ordenador

En el capítulo de *Ética del poder y moralidad de la protesta*, titulado “La política entre el pragmatismo y la justicia social” entendemos que Roig, a partir del abordaje de dos líneas encontradas en relación con la política –una que tiene como guía la noción de eficacia, y otra la de justicia–, siguiendo la noción de Franz Hinkelammert de “una democracia a partir de los derechos humanos” y la definición de Hannah Arendt de ciudadanía como el “derecho de tener derechos”, postula a la dignidad humana como el punto a partir del cual se constituye el sujeto político o el sujeto de derechos, en la medida en que es a partir del ejercicio de este acto de voluntad –sin el cual no hay subjetividad posible–, en el que nos ponemos a nosotros mismos como valiosos, que nos constituimos sujetos de derecho (Roig, A. 2002, 171-174). De este modo, al ser ese “ponernos a nosotros mismos como

valiosos” el principio de la subjetividad misma, mientras que el valor que ejercemos primariamente cuando nos ponemos a nosotros mismos como valiosos es el de la dignidad, es esta última, el principio de ordenamiento de todos los valores.

Roig habla de otro principio ordenador basado en un ponernos a nosotros mismos como valiosos que implica la negación del otro y favorece un mundo de relaciones asimétricas: el principio de la propiedad. Estos no son simples derechos, sino principios ordenadores que funcionan como *a priori* respecto a los otros derechos y bienes. La voluntad general se ordena así mediante estos principios, y esa mediatización no es para Roig igual de legítima cuando se lleva a cabo desde cualquiera de los derechos, sino que es legítima sólo a partir de: “(...) aquel que afecte a la persona humana en sí misma, es decir, un derecho que no sea un principio en relación a posesión de cosas, sino de sí mismo y, en tal sentido, intrínseco. Y este principio no es otro que el de la dignidad humana” (Roig, A. 2002, 177).

Como mencionábamos, el filósofo mendocino le está respondiendo al ideario neoliberal de su tiempo, cuya moral la caracteriza como “egoísmo racional”, desde la cual se pretende en nuestros días ordenar la voluntad general a partir de la propiedad privada como principio ordenador de todos los derechos y el sistema de preferencias en el marco del libre mercado como garante de la eficacia en la producción y distribución de bienes. En este sentido recurre a la noción de dignidad que presenta Kant en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

En el reino de los fines todo tiene o bien un 'precio' o bien una 'dignidad'. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad. (Kant, I. 2012,148)

De este modo, la diferencia entre el valor de la propiedad y el valor de la dignidad radica en que la propiedad tiene un precio, el derecho de propiedad es una mercancía más, mientras la el ser humano no lo tiene, pues es un fin en sí mismo, con lo cual, no tiene valor ni de cambio ni de uso, sino un valor intrínseco, tiene dignidad.

Sin embargo, Roig aclara que no se trata de un rechazo a la categoría de “propiedad”, sino a la institución de la propiedad privada como principio ordenador de los derechos humanos, pues negar la propiedad sería ignorar la categoría del tener, tan importante como la del ser. Además, implicaría posponer nuevamente las necesidades a las preferencias, en la medida en que ignorar dicha categoría implica ignorar su carácter fundamental en relación al ser y la distinción entre las necesidades. La dignidad humana como principio ordenador vendría a ponerle límites a la propiedad y asimismo a la tenencia, justamente por ello sostiene Roig que dignidad y propiedad no son necesariamente antagónicos. En este sentido, concluye que no debemos renunciar al pragmatismo, sino que el sentido último de este debe serle dado por la dignidad humana, y de este modo, tampoco la exigencia de eficacia es antagónica con la exigencia de justicia, en la medida en que este principio de la dignidad humana constituye la base para esa justicia que nuestro autor piensa dentro de los ideales de una democracia social.

Cabe aclarar que la noción de dignidad humana de Roig no implica una negación de la dignidad de la naturaleza, entiende el problema que puede implicar y que implica en nuestros días, una concepción que, al poner al ser humano como fin, sitúe a la naturaleza como mero medio, desconociendo el *a priori* biológico que está implicado en el *a priori* antropológico, el que sintetiza con la idea de la *oikeiosis*. Recupera esta noción estoica como pertenencia a un ámbito sin el cual es imposible la preservación de sí mismo en el

ser (*conatus*) y consecuentemente el impulso por la apropiación de ese sí mismo (*hormé*). La noción roigeana de dignidad implica una ampliación totalmente consciente de los problemas ambientales que nos ha acarreado el concebir al ser humano como un fin escindido de su ámbito propio, la naturaleza reducida a mero medio.

Si bien hay en Roig una clara consciencia de lo fundamental de la corporalidad y de la naturaleza para la vida humana, y en ese sentido, como lo desarrollamos en el apartado anterior, de la distinción entre las necesidades culturales y las necesidades culturalizadas, nuestro autor entiende también el peligro de caer dentro del discurso de los “tecnócratas del mundo neo-liberal” que coloca como prioritaria la necesidad de “subsistencia” o “sobrevivencia” y desplaza la importancia del trabajo, aquello desde lo cual es posible toda antropogénesis, toda humanización. Sostener a la supervivencia como la necesidad primera, sería mantenerse en el plano del *a priori* biológico, y con ello, quitarle al ser humano su peculiaridad, la cual viene a realizarse con el *a priori* antropológico, donde se pone a sí mismo como valioso, como fin en sí mismo, como valor intrínseco. Por ello, tanto la necesidad de la supervivencia como la necesidad del trabajo se fundan en la dignidad humana como “necesidad primera”, la dignidad humana es para Roig:

(...) la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas. (Roig, A. 2002, 115)

De este modo, Roig encuentra la base para la moral de la emergencia. Si bien en esa base también están las necesidades culturalizadas -como las necesidades fundamentales para la subsistencia misma-, el *a priori* antropológico no implica una mera supervivencia -como sucedería con el *a priori* ontológico y el biológico-, el *a priori* antropológico implica una permanencia en el ser de forma humana. El sujeto que se pone a sí mismo como valioso no pretende simplemente sobrevivir, sino vivir como fin en sí mismo con otros sujetos en mutuo reconocimiento de sus respectivos caracteres como fines. El ser humano no quiere simplemente sobrevivir, sino vivir humanamente, esto es, vivir de una manera en la que pueda reconocerse a sí mismo y sea reconocido por los demás, según las formas de valoración que se ejercen en su contexto dado, pero con el reconocimiento de su valor intrínseco como condición fundamental para que ese reconocimiento sea pleno, y para que el ejercicio del *a-priori* antropológico se dé de una forma que no implique ningún tipo de alienación o forma de dominación de unos sobre otros.

## La constitución axiológica del sujeto

En el capítulo de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* titulado “Empiricidad, circunstancia y estructura axiológica del discurso”, Roig sostiene que la experiencia misma está estructurada por un sistema de valores que es su condición misma de posibilidad. La realidad se nos presenta, no como una *natura naturata* sino como una *natura naturans*, no como una naturaleza hecha de forma ya acabada, sino como una naturaleza que se está haciendo a cada momento, un ir haciendo nuestro mundo y haciéndonos a nosotros mismos, “un ir creando los propios códigos desde los cuales ese mundo puede ser comprendido dentro de determinados horizontes de universalidad” (Roig, A. 2009, 294). Así, los valores se dan de forma *a priori* respecto a la experiencia, pero no así respecto a la empiricidad. El filósofo mendocino distingue la experiencia de la empiricidad. A partir de ello,



sostiene que, para que esos universales se den de manera auténtica, deben fundarse en la empiricidad propia, la alienación no sería otra cosa que la aceptación como propios de principios sobre los cuales otros sujetos históricos han intentado universalizar su experiencia. De aquí la importancia del “tenerse a sí mismo como valioso”, de organizar nuestra propia experiencia y nuestro sistema de valores a partir de nuestra propia historia. Destaca aquí la posición de José Martí, quien, afirmando que se debe poner lo absoluto como relativo, sostenía la materialidad del *a priori* histórico, la raíz de un sujeto que se reconoce y afirma en su connatural diversidad histórica y social, y desde ella misma pretende alcanzar diversas formas de universalidad.

En este sentido, habla de la materialidad de los valores derivada del carácter parcial del sujeto y la historicidad de lo axiológico. Este carácter surge del hecho de la recreación permanente del *a priori* y de la inescindible comunidad entre valores y bienes. Explica que una de las actitudes, ante los bienes y los valores, los considera esencialmente escindidos entre sí, en la que los bienes son sólo portadores de valores y tendrán el carácter absoluto de aquellos solo en la medida que posibiliten su realización. Otra actitud, los considera idénticos entre sí a tal extremo que los denomina del mismo modo. Roig sostiene que el discurso opresor, en su momento de ascenso adopta la primera actitud, postulando a los valores como absolutos y justificando así la imposición violenta de los mismos. Luego, en una etapa de consolidación adoptará la segunda actitud, planteando la igualdad entre valores y bienes en cuanto ambos son absolutos, postulando así el fin de la historia. Plantea que un discurso liberador sólo puede organizarse a partir de la comprensión relativa de ambos, y que, desde el punto de vista de la empiricidad, es necesario asignarles el mismo peso ontológico, como sucediera con el ser y el tener. La tenencia, como apropiación de bienes, hace al ser concreto del sujeto, que funda desde su propia empiricidad su mundo axiológico. Reafirma, de este modo, la necesidad de poner en la ecuación las necesidades del sujeto concreto. De este modo, este entramado axiológico, que funciona como instancia universal, no puede escindirse en una abstracción que pierda de vista las condiciones materiales de vida y existencia.

Roig describe esta toma de conciencia histórica como un constante identificarse y diferenciarse con una circunstancia concreta. Las respuestas del sujeto ante estas situaciones son posibles en la medida que organice su desarrollo en cuanto experiencia, la cual, así como es posterior a la empiricidad, lo es a la historicidad como raíz de toda conciencia histórica. Estas respuestas no sólo constituirán su identidad como sujeto, sino también incluyen a las circunstancias mismas, en cuanto sus respuestas pueden modificarlas. Este ejercicio está profundamente relacionado con nuestras formas de comprender el tiempo y el espacio, y la naturaleza y la sociedad, así como también con las formas de llevar a cabo dicho ejercicio por parte de los otros. Discursos como el de Hegel han interpretado la temporalidad y espacialidad de los pueblos que tienen un dominio rudimentario de la naturaleza como espacio y tiempo físico o natural, postulando que el ejercicio de identificación y diferenciación respecto a sus circunstancias como algo externo a la humanidad. Para este discurso, estos pueblos no han entrado en la historia, permanecen en la naturaleza. Roig advierte la necesidad de reconocer formas “pasivas” de identificación, en las que determinados sujetos “son identificados” por otros, pero sostiene que esto no se debe a una permanencia de los sujetos “identificados” en la naturaleza, sino que se trata de un hecho cultural, en todo caso, una permanencia o un regreso a la necesidad, siempre dentro del ámbito de la cultura. No hay una circunstancia externa que determine o identifique al sujeto desde afuera, sea en mayor o menor grado, la circunstancia se nos presenta como interna, y este presentarse internamente de la circunstancia se da a partir del *a priori* axiológico que constituye al sujeto. Lo que nos circunda sólo puede

“rodearnos” en la medida en que “(...) depende de un enrejado axiológico, de una codificación que implica una jerarquía y una taxonomía de la realidad, que sólo deja ver lo que entra dentro de lo codificado y según el modo como lo ha sido” (Roig, A. 2009, 300). La circunstancia es siempre percibida desde un *a priori* que integra lo subjetivo y lo objetivo en una unidad superior, no absoluta como la del concepto, sino concreta como el *a priori* antropológico. Esta internalización de la circunstancia es lo que Roig llama “instancia”, concepto con el cual intenta alcanzar lo que llama “situacionalidad”, con lo que se refiere al lugar del sujeto concreto en una circunstancia, con lo que la instancia implicaría una internalización, o, si se quiere, la explicitación de la internalidad de la circunstancia.

Cabe aclarar que el mismo Roig se distancia de una reducción del ser al percibir. Entiende que la trascendencia del mundo es un hecho irrefutable, mas sostiene que el mundo es *a priori* en sí mismo, pero *a posteriori* respecto de su codificación. La conciencia es posterior a lo social, y el paso de la conciencia a la autoconciencia solo es posible para una autoconciencia por obra de la otra. Lo social es condición de posibilidad de la conciencia, lo cual no impide que lo social mismo sea también una *natura naturans*. Así, Roig le da al sujeto y a su constitución axiológica un tiempo y un lugar determinado, pero ese tiempo y ese lugar, aunque tengan una entidad propia, solo le llegan en la medida en que los incorpore en su sí mismo como constitución fundamentalmente axiológica, constitución axiológica, que si bien está profundamente enraizada en el contexto social que circunda a este sujeto, tampoco es una realidad acabada que lo determine de una vez y para siempre como si fuera una *natura naturata*. Esta afirmación del sujeto como un sujeto que es social, situado y particular, lejos de significarle una impotencia o una reducción del sujeto es lo que hace posible su potencia transformadora de las totalidades objetivas opresivas y alienantes que dan la espalda a su propia subjetividad, y esto lo entendemos en la medida que comprendemos la constitución profundamente axiológica del sujeto, que va haciéndose y gestándose a sí mismo en la medida en que valora de una manera u otra. Es esta afirmación del sujeto a partir de sus propias necesidades y del reconocimiento de las mismas y de sí mismo a partir de su propia historicidad y empiricidad, lo que le da a Roig la posibilidad de pensar un discurso liberador. Un discurso que sea realmente tal, deberá ordenar la estructura en base a dos principios fundamentales: primero, que la raíz de esa estructura es la propia empiricidad consciente de la diversidad desde la que enunciamos nuestro discurso, y segundo, que con nuestra palabra no hemos codificado para siempre la realidad, que es una *natura naturans*, abierta siempre a la posibilidad de la humanización, y teniendo como motor la conciencia de la dependencia y de la dominación.

## De la libertad a la liberación

En *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Roig confronta con la moral kantiana, la cual, con la distinción entre imperativos y máximas pretende la superación de las inclinaciones humanas. Estas son vistas como obstáculos que desvían a la voluntad de la rectitud que le ordenan las máximas de la razón pura práctica. Al estar sujetas a las arbitrariedades de los apetitos subjetivos, lejos de contribuir al acto libre, lo que hacen es someterlo y alejarlo de la autonomía que ha de proporcionarle de forma exclusiva la razón pura. La libertad es pensada en Kant, no sólo más allá de las necesidades y la corporalidad del sujeto concreto, sino que incluso estas constituyen un obstáculo para dicha libertad, a tal punto que, de ser necesario, debe sometérselas a la humillación y la violencia para que la voluntad se rectifique en pos de su autonomía y su racionalidad. Aquí la escisión entre la

razón y las “inclinaciones” o las necesidades propias de la materialidad del sujeto concreto, es radical.

En el sistema hegeliano, esta escisión pretende ser superada en la síntesis del concepto. Aquí los apetitos y las inclinaciones no son vistos necesariamente como un obstáculo, sino como momentos del desarrollo del Espíritu en los que se encuentra aún en una relación de negación consigo mismo, en el momento de la particularidad, cuando no se reconoce aún a “sí mismo” como absoluto. Luego de la elevación hacia sí, habrá de anidar “en sí” y en su desarrollo libre y creativo, todo cuanto en el momento de la negación se le aparecía como particular. La libertad se resuelve en esta elevación del concepto hacia sí mismo, en este devenir en Idea en el que el concepto viene a ser el sujeto absoluto que da sentido y sostén a los sujetos concretos, cuyas vidas concretas tendrán su sentido determinado en orden al devenir de aquel, cuyas necesidades y apetitos son negados en su carácter propiamente subjetivo en la medida en que solo son momentos de la libertad del Espíritu. Como señala Roig en el capítulo de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* titulado “El problema del comienzo de la filosofía”, Hegel abraza la división del trabajo como un momento necesario para el surgimiento de la filosofía, es necesario que algunos hombres tengan satisfechas sus necesidades y un excedente de tiempo luego de satisfechas para dedicarlo al ocio. Ocio del que disfrutan mientras y porque otros hombres y mujeres realizan el trabajo necesario para la satisfacción de sus necesidades. Pero no es suficiente la ruptura en la que surge la división del trabajo para que se dé el surgimiento de la filosofía, es necesario que esa ruptura se profundice y haga del ocioso un individuo que se aparta del pueblo en decadencia. Así, el Espíritu y el filósofo precisan de la decadencia de un pueblo para desplegar su desarrollo y ahondar su libertad, el pueblo viene a ocupar el lugar del esclavo respecto a su amo, es también un medio para el Espíritu.

La libertad del pensamiento exige no ser en otro, y el objeto en cuanto dado, sería su alienación. Es esta libertad la que nos hace verdaderamente libres, en cuanto que en su ejercicio nos integramos como sujetos en otro sujeto que es el fundamento de nuestra naturaleza esencial, el Espíritu. Es en esta duplicación de la subjetividad que nos hacemos realmente libres según Hegel, en la referencia permanente del sujeto real-histórico a otro sujeto de naturaleza ontológica. Como esta libertad plena está en el acto mismo de pensar, pensarnos libres, es ser ontológicamente libres. Roig entiende que, de esta manera se niega el valor intrínseco del sujeto concreto, en cuanto su valor dependerá de este otro sujeto absoluto, y el *a priori* antropológico pasa entonces a ser negado y cancelado por el *a priori* verdadero del Espíritu absoluto que se eleva a sí mismo más allá de los sujetos concretos en su historicidad. En la dialéctica hegeliana libertad y necesidad se integran en cuanto la necesidad del concepto consiste precisamente en su libertad, pero, como señala el filósofo mendocino, para el sujeto concreto hay una incompatibilidad axiológica. En última instancia, si esta equivalencia es alcanzable dialécticamente al participar del pensar del Espíritu, del pensamiento que se piensa a sí mismo, es una libertad reservada para los filósofos de forma exclusiva (Roig, A. 2009, 98-100). Vemos también en la concepción de la libertad por parte de Hegel, una negación de las necesidades y las condiciones de vida del sujeto concreto, a lo que se agrega una idea de la misma como exclusiva de los sujetos que ejercen la filosofía, con lo cual la libertad consistiría en una especie de privilegio del que goza una porción muy reducida de la humanidad: los filósofos.

Con su concepción del *a priori* antropológico Roig busca poner al descubierto la necesaria relación entre todo sujeto y su contexto de producción. A diferencia de los autores del idealismo alemán, lejos de ver en esta relación con la corporalidad y la particularidad propia del sujeto concreto una limitación a su autonomía, lo que encuentra en ello es

precisamente la condición de posibilidad de su existencia misma como sujeto y de su posterior posibilidad de emancipación en cuanto tal. Es también, en este sentido, que en *Ética del poder y moralidad de la protesta* recupera las tradiciones antiguas de los sofistas, los cínicos y los epicúreos y distingue la libertad como *eleutheria* y la libertad como *apólysis*. En el capítulo titulado “La primera propuesta de una filosofía para la liberación en occidente: el “regreso a la naturaleza” en los sofistas, los cínicos y los epicúreos” establece esta distinción a partir del debate por la cuestión del trabajo entre los antiguos. Según un cierto modo de comprensión, el trabajo era visto “(...) como generador de la fuente de energía por excelencia que permitió salir del salvajismo (...)” (Roig, A. 2002, 59), y según otro modo de comprensión “(...) actúa sobre las consecuencias del trabajo del que ha surgido la ciudad y la odiosa esclavitud” (Roig, A. 2002, 59). En este orden surgen las figuras contrapuestas de Prometeo en el primer caso y de Heracles en el segundo, y siendo Heracles quien libera a Prometeo de sus cadenas, la libertad respecto del trabajo sería más que una *eleutheria*, una *apólysis*, propiamente liberación. La tradición socrático-aristotélica postulaba la *eleuthería* como la libertad por excelencia, la cual consistía en una libertad interior propia del intelecto y del alma en su estado contemplativo, al tiempo que justificaba la institución de una sociedad esclavista. Es a esta tradición a la que respondían estas interpretaciones, pues encontraban en esta idea la justificación de un sistema plagado de mediaciones que implicaban la reducción a mero medio de determinados sujetos. Por ello el trabajo se les presentaba a cínicos y epicúreos, como una forma de encadenamiento, porque la división del trabajo instituida entonces implicaba el sometimiento al trabajo forzado por parte de unos, mientras posibilitaba el ejercicio del ocio y la vida contemplativa de otros. La noción de liberación, a diferencia de la noción de libertad parte necesariamente de estas condiciones materiales e implica un estado previo de sometimiento concreto que no está en la oposición entre el cuerpo y el alma o los apetitos y el intelecto, sino en las condiciones políticas, económicas y sociales en las que el sujeto constituye su *a priori* antropológico y se afirma a sí mismo como valioso.

En *Ética del poder y moralidad de la protesta* Roig discute con una moralidad a la que llama “egoísmo racional”. Aquí destaca el pensamiento de Friedrich von Hayek, quien hablaba de la muerte como una virtud de la sociedad libre, y cita:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al ‘cálculo de vidas’: la propiedad y el contrato. (Roig, A. 2002, 152)

Como advierte Roig, el espíritu de esta moral es la mercancía, el principio ordenador es la propiedad, con lo que las vidas humanas pasan a ser un cálculo más, y dejan de tener valor para comenzar a tener precio. Así, los sujetos no han de decidir sus vidas en base a su propio arbitrio y sus propias necesidades, sino en base al cálculo racional que surja del desarrollo de dicho sistema. Figuremos una situación “hipotética”: la demanda continua de alimento sumada a una caída en la oferta puede hacer que algunas personas que no tienen recursos para costearlo tengan que vender su fuerza de trabajo a un precio cada vez menor. Que con ocho horas de trabajo en determinadas condiciones relativamente saludables no alcance y tenga que someterse a trabajos forzados de más de 14 horas diarias. No podemos no preguntarnos: ¿Cuál sería la diferencia entre este sistema de libre mercado y un sistema esclavista en términos prácticos? Estos ideólogos nos responderán que, a

diferencia del sistema esclavista, aquí los trabajadores decidieron libremente someterse a estos trabajos. Pero, si de dicho sometimiento dependía la posibilidad o imposibilidad de su propia supervivencia ¿Lo decidieron libremente? ¿Cuál es la diferencia entre un sistema en el que, si un sujeto no se somete a trabajo forzado, le acaece la muerte por la espada, y un sistema en el que, si un sujeto no se somete a trabajo forzado, le acaece la muerte por inanición?

Roig cita a Hugo Assman, quien encuentra que la lógica del capitalismo ha regresado a Hegel, quien "(...) desplazó las necesidades hacia la subjetividad y valoró, por sobre ellas, como el mundo propiamente 'cultural', a los 'modos de satisfacción' de las mismas" (Roig, A. 2002, 118). Así también la lógica del mercado "(...) le ha quitado peso a las necesidades (needs) y se lo ha dado plenamente a los infinitos y hasta caprichosos "modos de satisfacción" (wants), propios de una sociedad de consumo" (Roig, A. 2002, 118-119). En este punto distingue a los posmodernos de los ideólogos del egoísmo racional, pues, si bien en aquellos cayeron en una indistinción de las necesidades, siguen estando y siguen partiendo de ellas, en estos, en cambio, el sujeto ya no es un sujeto de necesidades, sino un sujeto de preferencias.

El concepto de libertad se ha mantenido en un grado de abstracción que ha permitido que se haga uso del mismo en diversos sentidos que no siempre contribuyeron a una afirmación legítima del *a priori* antropológico. Pero quienes han hecho este uso, a nuestro parecer ilegítimo de dicho concepto, son otros sujetos concretos que de alguna u otra manera contribuyeron a la construcción o la conservación de relaciones asimétricas de poder o relaciones de dominación deshumanizantes, haciendo de la libertad un privilegio, más que un derecho universal. Como respuesta a estas concepciones de la libertad, Roig nos habla de liberación. Esta tiene una influencia de la noción de *apolysis* pensada por los antiguos griegos, pero Roig no ve en el trabajo un concepto negativo ni cree posible el acceso a una naturaleza pura, para nuestro autor siempre hay mediación. La liberación se distingue de la libertad en la medida en que no surge de objetividades abstractas como el intelecto, el Espíritu o el mercado, sino de las condiciones de vida de los sujetos concretos y de sus necesidades. La liberación implica el reconocimiento de todos los sujetos concretos como fines en sí mismos, como valor intrínseco, y con ello el reconocimiento de sus propias condiciones materiales de vida, a partir de la empiricidad y la historicidad de cada uno de los seres humanos. De este reconocimiento de las condiciones de vida de los sujetos concretos se desprende el reconocimiento de los entramados axiológicos y las relaciones de dominación que están implicadas en los mismos. Liberación implica el reconocimiento de un estado previo de sometimiento, surge a partir de la afirmación de las necesidades de los sujetos concretos, es un concepto que emerge de lo propiamente histórico, de las particularidades reales de los sujetos reales, sin por ello renunciar a la posibilidad de construcciones universales, como lo es efectivamente la afirmación de todo hombre y toda mujer como valiosos en sí y para sí mismos, como valores intrínsecos. Finalmente, el concepto de reconocimiento implica el reconocimiento del otro como condición de posibilidad de la propia liberación.

## Conclusión

Roig encuentra diversas formas de negación del sujeto concreto en las corrientes aludidas. Hegel ontologiza a la necesidad y con ello desconoce las necesidades del sujeto concreto e incluso justifica formas históricas de dominación que implicaron el



avasallamiento y el sometimiento de los mismos. Negando la historicidad y las necesidades concretas de los sujetos reales, erigió la Idea como síntesis y sentido último de la subjetividad y de todo lo real. Por su parte, Baudrillard y los posmodernos, con la afirmación del origen ideológico de las necesidades, incurrieron también en una negación de las necesidades del sujeto concreto al sumirlas en la total inconsistencia. Tanto Hegel como Baudrillard realizan una negación y una indistinción de las necesidades concretas de los sujetos, lo cual implica un desconocimiento de las diferencias entre las necesidades que Roig considera más consistentes y de cuya satisfacción depende la satisfacción de las demás necesidades. Para el filósofo mendocino esto es un problema en la medida en que contribuye al fortalecimiento del ideario neoliberal que pretende convertir al conjunto de necesidades humanas en un sistema de preferencias en el que todo se vuelve una mercancía. En este mismo sentido, se opone a estas concepciones en la medida que significan un obstáculo para la formación de moralidad de la emergencia, que tendría a la legitimidad y la consistencia de las necesidades más elementales como uno de sus elementos fundamentales, aun cuando, como ya vimos, para el filósofo mendocino, es la dignidad humana la necesidad primera.

Estas formas de negación de las subjetividades concretas implican también un desplazamiento de este principio de la dignidad humana y el fortalecimiento del principio de la propiedad. Como respuesta Roig recurre a la idea kantiana de la dignidad humana como aquello que no tiene precio sino un valor intrínseco. La dignidad humana es el principio que hace posible a la subjetividad misma, pues, a partir del acto voluntario en el que los sujetos exigen para sí el derecho a ejercer derechos, se constituyen como sujetos, en la medida en que se ponen a sí mismos como valiosos, y consecuentemente como sujetos de derecho. En este sentido, postula que el único derecho a partir del cual se legitima la voluntad general, es aquel que afecta a la persona humana en sí misma, es decir, no un principio en relación a posesión de cosas, sino de sí mismo, esto es, intrínseco. Sin embargo, no rechaza tampoco la categoría de la propiedad en la medida que entiende y afirma la corporalidad y la distinción de las necesidades en torno a la equivalencia entre el ser y el tener, pero entiende a su vez, que este principio de la dignidad humana no puede reducirse a la mera supervivencia. No se trata solo de vivir, sino de vivir de humanamente, de manera tal que podamos reconocernos mutuamente como valiosos en nuestro valor intrínseco. Por ello encontramos que la constitución axiológica del sujeto es uno de los aportes fundamentales de Roig. La negación del sujeto y su historicidad implica la determinación o la imposición de formas objetivas que pretenden una universalidad abstracta que se traduce en una concepción, tanto de la objetividad como de la propia subjetividad, como *natura naturata*, como una realidad ya acabada, cuando la realidad está siempre en transformación y cuya transformación está directamente relacionada con participación de los sujetos en ella. Por ello Roig nos habla de una *natura naturans* e incorpora la noción de la instancia, la cual interpretamos como la internalización por parte del sujeto de sus circunstancias, internalización que implica necesariamente una apropiación más o menos activa a partir de un determinado entramado axiológico en el cual concibe y construye su mundo y se juega la posibilidad de su transformación y de la transformación de sí mismo.

En Hegel, al identificarse la libertad con la necesidad en la ontologización del concepto, ésta se circunscribe al ámbito de la conciencia, y más precisamente de la conciencia de los sujetos que “participan del pensamiento que se piensa a sí mismo”, con lo cual sería un privilegio de quienes, en el marco de una división del trabajo, han sido convidados por el Espíritu. Por otro lado, la concepción de Hayek, al situar la libertad de forma exclusiva en el ámbito del sistema de mercado, donde las necesidades concretas de los sujetos se encuentran supeditadas a un sistema de intercambio que se supone que funciona de

manera absolutamente independiente de los sujetos concretos, la posibilidad de autodeterminación de los sujetos se encuentra subordinada a las vicisitudes del mismo. Se presenta también como una entelequia que prescinde de las necesidades y el valor intrínseco de los sujetos concretos, que en cuanto tales, no tendrían asegurada la posibilidad de ejercer su propio arbitrio si no se adaptan y se someten a los oscuros designios de la mano invisible del mercado. Finalmente, el concepto de liberación que nos propone Roig implica cierta conciencia de un estado previo de sometimiento, surge a partir de la afirmación de las necesidades de los sujetos concretos, reconoce el entramado axiológico que le subyace y las relaciones de producción bajo las que funciona dicha situación social. Es decir, implica las condiciones particulares, materiales e históricas para el ejercicio de la autodeterminación de los sujetos en su ejercicio de ponerse a sí mismos como valiosos. Con el reconocimiento de estas condiciones concretas y de su propia constitución subjetiva como *natura naturans* se abre para sí y para todos los sujetos la posibilidad de pensar las condiciones reales para el ejercicio de un ponerse a sí mismos como valiosos legítimo, en la medida que no implicaría la negación del valor intrínseco de otros sujetos, pues parte de la dignidad humana como principio ordenador.

## Bibliografía

- Baudrillard, Jean. 1976. *La génesis ideológica de las necesidades*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Hegel, Friedrich. 1966. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Friedrich. 2000. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hegel, Friedrich. 1997. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel. 2012. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martí, José. 1891. *Nuestra América*. La Habana: Centro de Estudios Marianos.
- Roig, Arturo. 2009 (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Roig, Arturo. 2002. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo. 1984. Notas para una lectura filosófica del siglo XIX. *Revista de Historia de América*, número 98: 143 - 168.