



MAR CARIBE

EDITORIAL

***ANÁLISIS FILOSÓFICO DE LA ECONOMÍA
POLÍTICA: UNA INTRODUCCIÓN AL
PENSAMIENTO CRÍTICO***

**JULIO ALBERTO CASTAÑEDA CARRANZA
LUIS RONALD RUCOBA DEL CASTILLO
SERGIO HORACIO RAMOS GONZÁLEZ
ALEJANDRO MANUEL ECOS ESPINO
ROGELIO CESAR CACEDA AYLLON
FIDENCIO ORE CABRERA**

DEPÓSITO LEGAL NRO. ° 202309553

ISBN: 978-612-5124-12-8



9 786125 124128

Análisis filosófico de la economía política: Una introducción al pensamiento crítico

Julio Alberto Castañeda Carranza, Luis Ronald Rucoba del Castillo, Sergio Horacio Ramos González, Alejandro Manuel Ecos Espino, Rogelio Cesar Caceda Ayllon, Fidencio Ore Cabrera

© Julio Alberto Castañeda Carranza, Luis Ronald Rucoba del Castillo, Sergio Horacio Ramos González, Alejandro Manuel Ecos Espino, Rogelio Cesar Caceda Ayllon, Fidencio Ore Cabrera, 2023

Jefe de arte: Yelitza Sánchez

Diseño de cubierta: Yelitza Sánchez

Ilustraciones: Ysaelen Odor

Editado por: Editorial Mar Caribe de Josefrank Pernaleté Lugo

Jr. Leoncio Prado, 1355 – Magdalena del Mar, Lima-Perú. RUC: 15605646601

Libro electrónico disponible en http://editorialmarcaribe.es/?page_id=1850

Primera edición – octubre 2023

Formato: electrónico

ISBN: 978-612-5124-12-8

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N°: 202309553

Análisis Filosófico de la economía política: Una introducción al pensamiento crítico

Julio Alberto Castañeda Carranza, Luis Ronald Rucoba del Castillo, Sergio
Horacio Ramos González, Alejandro Manuel Ecos Espino, Rogelio Cesar
Caceda Ayllon, Fidencio Ore Cabrera

2023

Contenido

Prólogo.....	5
Capítulo I.....	7
¿Qué es la “crítica”? Sus inicios.....	7
Capítulo II.....	14
Panlogismo hegeliano.....	14
Capítulo III.....	23
Materialismo pre-marxista.....	23
Marxismo.....	27
Capítulo IV.....	46
Crítica a la crítica de la economía política.....	46
Crítica conservadora.....	60
Conclusión.....	70
Bibliografía.....	72

Prólogo

Abordar lo que se conoce como Economía Política presupone un marco conceptual de análisis de los fenómenos que se analizan, puesto que ésta es una concepción eminentemente crítica de los acontecimientos exacerbados a partir de las revoluciones industriales, específicamente en Europa, que con el curso del tiempo y los acontecimientos dichos problemas se extendieron a nivel mundial, con un nivel acuciante en Latinoamérica. Es decir, la Economía Política o *Volkswirtschaftslehre* es un marco de concepción omniabarcante de las leyes de funcionamiento de lo social, lo cual atraviesa lo político, económico, antropológico, entre otras ideas y saberes de orden menor, como la logística, por ejemplo.

Para que nuestro análisis sea coherente, puesto que es muy extenso, nos remitiremos a la historia que posibilitó dicho marco conceptual, en su praxis y teoría, mostrando la hilación entre unos y otros autores de la historia de la filosofía en los períodos comprendidos entre el siglo XVIII y XIX, desembocando en el siglo XX.

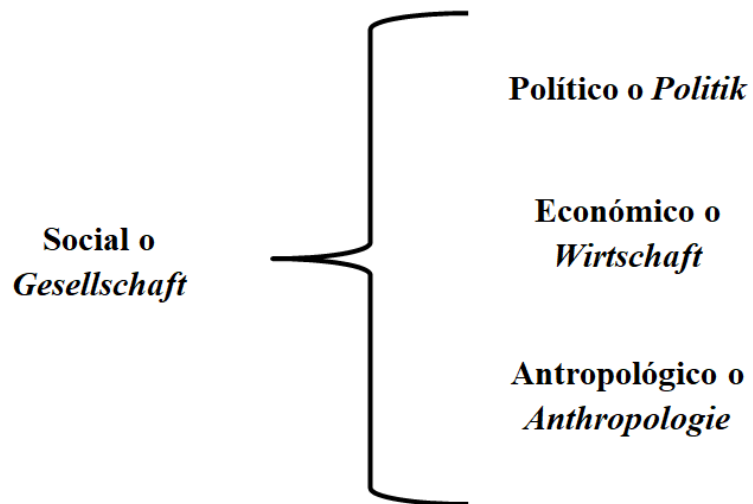
Asimismo, en el esquema que se plasma a continuación, se mostrará el mapa de recorrido sobre los planos de análisis, en sus categorías específicas, reduciéndolas asimismo a las categorías del materialismo dialéctico, que es la dimensión ontológica que perfila el conflicto en la materialidad.

Es de notar que en lo sucesivo nos remitiremos al vocabulario complementario alemán, cuyo significado se aclarará en el Glosario, puesto que muchas de las teorías expuestas a continuación provienen de escuelas de pensamiento alemanas, considerando así que estudiar a los autores en su idioma original eleva la investigación y el subsiguiente debate que a partir de la misma se pueda suscitar.

El proceso de modernización política y social vivido por América Latina y sus países constituyentes, como se muestra en la historia, no ha consolidado el espacio de participación y construcción de un modelo de sociedad democrática, robustez y apoyo, lo que ha provocado por el contrario una mayor fragmentación e individuación de diversos grupos, asociaciones y movimientos.

Por otro lado, se han producido cambios no sólo en el orden social moderno y como se relacionan entre sí sino también dentro de ellos. La principal transformación implica la integración de las economías nacionales en un mercado globalizado y neoliberal, en el que las funciones públicas de las empresas y las instituciones gubernamentales están perdiendo cada vez más importancia debido a los intereses privados y la penetración del capital extranjero. Al mismo tiempo, la función social del Estado en América Latina es significativamente limitada. El presente trabajo tiene como fin examinar, desde el

pensamiento crítico, los cambios y transformaciones económicas, políticas y sociales, que viene experimentando la sociedad hasta el siglo XX.



Lo social contiene a lo político, económico y antropológico

Capítulo I

¿Qué es la “crítica”? Sus inicios

La palabra “crítica” deriva del griego *krinein*, cuyo significado es “juzgar”. Hacer uso de la crítica o ser crítico, remite, pues, al hecho de juzgar, el hacer un juicio.

El primer filósofo abiertamente crítico fue Immanuel Kant, para el cual el pensamiento crítico era un método de la filosofía, contrastándolo con lo que él llamó el método dogmático y el método escéptico.

„Es giebt einen Grundsatz des Zweifelns, der in der Maxime besteht, Erkenntnisse in der Absicht zu behandeln, dass man sie ungewiss macht und die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewissheit zu gelangen. Diese Methode des Philosophierens ist die skeptische Denkart oder der Skepticismus. Sie ist der dogmatischen Denkart oder dem Dogmatismus entgegengesetzt, der ein blindes Vertrauen ist auf das Vermögen der Vernunft, ohne Kritik sich a priori durch blosse Begriff zu erweitern, blos um des scheinbaren Gelingens derselben.

Beide Methoden sind, wenn sie allgemein werden, fehlerhaft. Denn es giebt viele Kenntnisse, in Ansehung deren wir nicht dogmatisch verfahren können, und von der andern Seite verliert der Skepticismus, indem er auf alle behauptende Erkenntniss Verzicht thut, alle unsere Bemühungen zum Besitz einer Erkenntniss des Gewissen zu gelangen.

So schädlich nun aber auch dieser Skepticismus ist, so nützlich und zweckmässig ist doch die skeptische Methode, wofern man darunter nichts weiter, als nur die Art versteht, etwas als ungewiss zu behandeln und auf die höchste Ungewissheit zu bringen, in der Hoffnung, der Wahrheit auf diesem Wege auf die Spur zu kommen. Diese Methode ist also eigentlich eine blosse Suspension des Urtheilens. Sie ist dem kritischen Verfahren sehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philosophirens zu verstehen ist, nach welcher man die Quellen seiner Behauptungen oder Einwürfe untersucht und die Gründe, worauf dieselben beruhen, eine Methode, welche Hoffnung giebt, zur Gewissheit zu gelangen“ (Kant, 1866, p. 93).

(“Hay un principio de duda que consiste en esta máxima: proponerse tratándose de conocimientos, hacerlos inciertos. Este principio tiende a hacer ver la imposibilidad de llegar a la certeza. Esta manera de filosofar es el escepticismo. Se opone al método dogmático, al dogmatismo, que es una confianza ciega, en la facultad que tiene la razón

de extenderse a priori y sin crítica, por puras nociones, únicamente para obtener un éxito aparente.

Estos dos métodos son viciosos si se hacen generales, porque hay un gran número de conocimientos, en los cuales no podemos proceder dogmáticamente, y de otro lado el escepticismo, renunciando a todo conocimiento afirmativo, paraliza todos nuestros esfuerzos para adquirir el conocimiento de lo cierto.

Ya es el método escéptico dañoso, ya es útil y justo. Esto último sucede cuando entendemos por método escéptico la manera de tratar una cosa como incierta y de reducirla a la más alta incertidumbre, con la esperanza de hallar por este medio el camino de la verdad. Este método no es, pues, propiamente más que una simple suspensión del juicio. Es muy útil para el procedimiento crítico que es el método de filosofar, según el cual se buscan las fuentes de nuestras afirmaciones o de nuestras objeciones, y las razones que lo sirven de base; método que da esperanzas de llegar a la certeza”) (Kant, 2003, pp. 55-56).

Para Kant, los tres métodos de la filosofía son:

- El método **dogmático**
- El método **escéptico**
- El método **crítico**

“La crítica no se opone al procedimiento dogmático de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios a priori seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios –tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo–, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin previa crítica de su propia capacidad” (Kant, 2005, p. 22).

Para Kant, la crítica no es un saber positivo, es decir, no es propositivo, sino negativo. Es un saber que se enfoca en el análisis de otros saberes o entramados de información, para encontrar sus fisuras conceptuales, la consistencia de sus principios, y elaborar un resultado *negativo*, contrapositivo. La crítica no es una ciencia, es un tipo de metodología.

“Esta tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, constituye la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma. Traza, sin embargo, el perfil entero de ésta, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación

interna. Pues lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica. Por lo que toca a lo primero, en efecto, nada puede añadirse a los objetos, en el conocimiento *a priori*, fuera de lo que el sujeto pensante toma de sí mismo. Por lo que se refiere a lo segundo, la razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad completamente separada, subsistente por sí misma, una unidad en la que, como ocurre en un cuerpo organizado, cada miembro trabaja en favor de todos los demás y éstos, a su vez, en favor de los primeros; ningún principio puede tomarse con seguridad desde *un único* aspecto sin haber investigado, a la vez, su relación global con todo el uso puro de la razón. A este respecto, la metafísica tiene una suerte singular, no otorgada a ninguna de las otras ciencias racionales que se ocupan de objetos (pues la lógica sólo estudia la forma del pensamiento en general). Esta suerte consiste en lo siguiente: si, mediante la presente crítica, la metafísica se inserta en el camino seguro de la ciencia, puede abarcar perfectamente todo el campo de los conocimientos que le pertenecen; con ello terminaría su obra y la dejaría, para uso de la posteridad, como patrimonio al que nada podría añadirse, ya que sólo se ocupa de principios y de las limitaciones de su uso, limitaciones que vienen determinadas por esos mismos principios. Por consiguiente, está también obligada, como ciencia fundamental, a esa completud y de ella ha de poder decirse: no da nada por hecho mientras quede algo por hacer.

Se preguntará, sin embargo, ¿qué clase de tesoro es éste que pensamos legar a la posteridad con semejanza metafísica depurada por la crítica, pero relegada por ello mismo, a un estado de inercia? Si se echa una ligera ojeada a esta obra se puede quizá entender que su sutilidad es sólo *negativa*: nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Y, efectivamente, ésta es su primera utilidad. Pero tal utilidad se hace inmediatamente *positiva* cuando se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una *ampliación*, sino que, examinados de cerca, tiene como *resultado* indefectible una *reducción* de nuestro uso de la razón, ya que tales principios amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad, a la que de hecho pertenecen, e incluso con suprimir el uso puro (práctico) de la razón. De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, *negativa*, pero a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea realmente de tan *positiva* e importante utilidad” (Kant, 2003, pp. 17-18).

Crucicisno	Características generales
<p style="text-align: center;">Immanuel Kant <i>De 1724 a 1804</i></p>	<p>El conocimiento o saber se sintetiza en estética, intelección y ética, subsumidas a las condiciones de posibilidad que son el espacio, el tiempo y las categorías, en concordancia con la idea de la inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios</p> <p>Los juicios de la ciencia son de la forma sintéticos <i>a priori</i>: basados en contenidos empíricos y universales</p> <p>El método crítico aúna los conceptos del racionalismo y la epojé o suspensión del juicio del empirismo</p>

Como vimos, la crítica es una herramienta que orienta el pensamiento hacia el análisis y síntesis de los objetos en los cuales se aplica, buscando cuáles son sus límites y alcances. Empero, la crítica al ser una herramienta subjetiva, solo expresa lo tocante a nuestra conciencia y los procesos de concienciación de los objetos.

Con Baruch Spinoza y su filosofía, encontramos que también existe una lógica de la realidad que es independiente de la subjetividad, siendo lo propiamente objetivo, con independencia de ningún sujeto trascendental o sujeto perceptivo que lo capte. Para Spinoza, Dios o Naturaleza es el concepto en el cual todo se inserta, lo que le imprime el orden a la realidad:

“Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

[...] Digo absolutamente infinito, y no en su género; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna” (Spinoza, 2009, p. 68).

Dios o Naturaleza, en tanto Substancia, es el marco de existencia de lo que existe en tanto tal, es decir, es lo que reconcentra a los seres en su totalidad. De lo divino se puede hablar en sentido específico o en sentido general:

- Dios como *natura naturans*
- Dios como *natura naturata*

“Por Naturaleza Naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza Naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse” (Spinoza, 2009, p. 100).

Es decir, Dios o Naturaleza puede ser percibido desde sus atributos, en términos absolutos, o desde sus modos, en términos relativos. Los atributos son condiciones de posibilidad de las cosas, es decir, maneras en que los seres se expresan, como el Pensamiento y la Extensión. Los modos son las formas particulares que asume la cosa, de forma concreta, pudiendo ser idea o cuerpo, correspondiéndose con sus respectivos atributos.

Los atributos se definen como “aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma” (Spinoza, 2009, p. 67), en tanto que los modos son definidos como “las afecciones de una substancia [,] o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (Spinoza, 2009, p. 68).

Lo que articula las relaciones y existencia de los seres es el concepto de necesidad. La necesidad es el orden en que caen todos los modos, vistos desde sus respectivos atributos.

“Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (Spinoza, 2009, p. 82).

“La idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se le considera afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado por una tercera, y así hasta el infinito” (Spinoza, 2009, p. 137).

“Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos. Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de

ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios” (Spinoza, 2009, p. 181).

Así, el orden interno de expresión y funcionamiento de lo que existe es un orden de necesidad óntica, de interrelación coordinada y subordinada, siguiendo el axioma de potencia: “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida” (Spinoza, 2009, p. 293).

“La idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se le considera afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado por una tercera, y así hasta el infinito” (Spinoza, 2009, p. 137).

La forma subjetiva de poder captar el orden objetivo, para Spinoza, se da según el segundo y tercer género de conocimiento: no parte de una construcción racional ni subjetiva, sino de la aprehensión de la lógica objetiva que es capaz de captar la razón.

“En virtud de todo lo antedicho, resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: primero, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento, y por eso suelo llamar a tales percepciones ‘conocimiento por experiencia vaga’; segundo, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas. En adelante, llamaré tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, ‘conocimiento del primer género’, ‘opinión’ o ‘imaginación’; tercero, a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a este modo de conocer lo llamaré ‘razón’ y ‘conocimiento del segundo género’. Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero [...] al que llamaremos ‘ciencia intuitiva’. Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencial formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (Spinoza, 2009, p. 174).

Para Spinoza, el conocimiento de la realidad se da de tres formas:

- Conocimiento del primer género o *imaginación*
- Conocimiento del segundo género o *razón*
- Conocimiento del tercer género o *intuición*

La imaginación consiste en tener la imagen mental de lo que se percibe, haciendo uso de la memoria. La razón consiste en percibir las propiedades generales de las cosas. La intuición, por su parte, consiste en ir de los atributos o condiciones generales de los entes a las cosas mismas, siendo el proceso inverso de la razón (que va de las cosas a los atributos).

Ontología	Características generales
<p>Baruch Spinoza</p> <p><i>De 1632 a 1677</i></p>	<p>Ontología como expresión pluralista del Ser: Substancia o <i>Deus sive Natura</i>, la cual consta de infinitos atributos, los cuales son capturados ora por la imaginación, ora por la razón, ora por la intuición, o primer género, segundo género y tercer género de conocimiento.</p>

Capítulo II

Panlogismo hegeliano

Es sabido que dos de las fuentes conceptuales más importantes de las que se nutrió el filósofo alemán Hegel fueron el kantismo y el spinozismo, específicamente, del sujeto trascendental y de la lógica de la realidad. En su *Filosofía del Derecho* expresa tal influencia de la siguiente forma:

“Por lo tanto, debe considerarse como una suerte para la ciencia —en realidad como se ha notado, ha sido la necesidad de la cosa— que aquella filosofía, que se podía envolver en sí como erudición pedantesca, haya sido puesta en más íntima relación con la realidad, en la cual los principios de los derechos y de los deberes son cosa seria, y que vive en la luz de la conciencia de los mismos; y que con eso se haya obtenido una franca ruptura.

Es a esa ubicación de la filosofía en la realidad a que aluden los equívocos. Yo vuelvo, por eso, a lo que he señalado anteriormente: que la filosofía, porque es el sondeo de lo racional, justamente es la aprehensión de lo presente y de lo real, y no la indagación de algo más allá, que sabe Dios dónde estará, y del cual, efectivamente, puede decirse bien dónde está, esto es, en el error de un raciocinar unilateral.

En el curso que sigue este desarrollo, yo he hecho notar que aun la república platónica, que pasa como la invención de un vacío ideal, no ha interpretado esencialmente sino la naturaleza de la ética griega y que, entonces, con la conciencia del más hondo principio que irrumpía de golpe en ella —principio que pudo aparecer de inmediato como aspiración aun insatisfecha y, por ello, sólo como extravío—, Platón tuvo que buscar, justamente, en la inspiración el remedio contrario; pero ésta, que debía provenir de lo alto, tuvo que buscarla, ante todo, en una forma exterior, particular de la ética griega, con la cual suponía superar aquel extravío, y con la que allí tocaba, por cierto, sobre el vivo y el profundo impulso, la libre e infinita personalidad.

Por ello Platón se ha manifestado un gran espíritu, porque, precisamente, el principio en torno del cual gira la sustancia característica de su Idea es el eje alrededor del cual ha girado el inminente trastorno del mundo:

Lo que es racional es real;
y la que es real es racional.

Toda conciencia ingenua, igualmente que la filosofía, descansa en esta convicción, y de aquí parte a la consideración del universo espiritual en cuanto "natural".

Si la reflexión, el sentimiento o cualquier aspecto que adopte la conciencia subjetiva, juzga como algo vano lo ‘existente’, va más lejos que él y lo conoce rectamente, entonces se reencuentra en el vacío, y, puesto que sólo en el presente hay realidad, la conciencia es únicamente la vanidad.

A la inversa, si la Idea pasa por ser sólo una Idea, una representación en una opinión, la filosofía, por el contrario, asegura el juicio de que nada es real sino la Idea.

En este caso, se trata de conocer, en la apariencia de lo temporal y pasajero, la sustancia que es inmanente, y lo eterno que es el presente. Porque lo racional, que es sinónimo de la Idea, entrando en su realidad juntamente con el existir exterior, se manifiesta en una infinita riqueza de formas, fenómenos y modos, y rodea su núcleo de una apariencia múltiple, en la cual la conciencia se detiene primeramente y que el concepto traspasa para encontrar el pulso interno y sentirlo palpitar aún en las formas externas. Pero las relaciones infinitamente variadas que se establecen en esa exterioridad con el aparecer de la esencia en ella, este infinito material y su regulación, no constituyen objeto de la filosofía.

De otro modo, se inmiscuiría en cosas que no le conciernen; puede ahorrarse de dar, a propósito de esto, un buen consejo. Platón pudo omitir la recomendación a las amas de leche de que no permanecieran inmóviles con los niños, sino que los balancearan siempre en los brazos: e igualmente Fichte respecto al perfeccionamiento del pasaporte policial hasta establecer, como se dijo, que no sólo debían estar expresados los datos del individuo sospechoso en el documento, sino también el retrato” (Hegel, 1968, pp. 33-35).

Que “lo real sea racional y lo racional sea real” es lo que se conoce como panlogismo hegeliano, idea que ya estaba inserta en virtualidad en Spinoza (2009), al decir que: “según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo” (p. 380). De esta manera, a partir del axioma spinozano de potencia, que expresa que no se da nada singular sin que se dé otra cosa con mayor potencia, puede establecerse la máxima de la realidad: toda cosa implica una negación. Es lo que se entiende con el “*omnis determinatio negatio est*”:

“Spinoza’s letter of June 2, 1674, to his friend Jarig Jelles addresses several distinct and important issues in Spinoza’s philosophy. It briefly explains the core of Spinoza’s disagreement with Hobbes’ political theory, develops his innovative understanding of numbers, and elaborates on Spinoza’s refusal to describe God as one or single. Then, toward the end of the letter, Spinoza writes:

Regarding the statement that figure is a negation and not anything positive, it is obvious that matter in its totality, considered without limitation [*indefinitè consideratam*], can have no figure, and that figure applies only to finite and determinate bodies. For he who says that he apprehends a figure, thereby means to simply indicate this, that he apprehends a determinate thing and the manner of its determination. This determination therefore does not pertain to the thing about its being [*esse*]; on the contrary, it is its non-being [*non-esse*]. So since figure is nothing but determination, and determination is negation [*Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est*], figure can be nothing other than negation, as has been said

Arguably, what is most notable about this letter is the fate of a single subordinate clause that appears in the last sentence of this passage: *et determinatio negatio est*. That clause was to be adopted by Hegel and transformed into the slogan of his own dialectical method: *Omnis determinatio est negatio* ('Every determination is negation'). Of further significance is the fact that, while Hegel does credit Spinoza with the discovery of this most fundamental insight, he believes Spinoza failed to appreciate the importance of his discovery.

The issue of negation and the possibility of self-negation stand at the very center of the philosophical dialogue between the systems of Spinoza and Hegel [...]"

("La carta de Spinoza del 2 de junio de 1674 a su amigo Jarig Jelles aborda varias cuestiones distintas e importantes de la filosofía de Spinoza. Explica brevemente el núcleo del desacuerdo de Spinoza con la teoría política de Hobbes, desarrolla su comprensión innovadora de los números y profundiza en la negativa de Spinoza a describir a Dios como uno o único. Luego, hacia el final de la carta, Spinoza escribe:

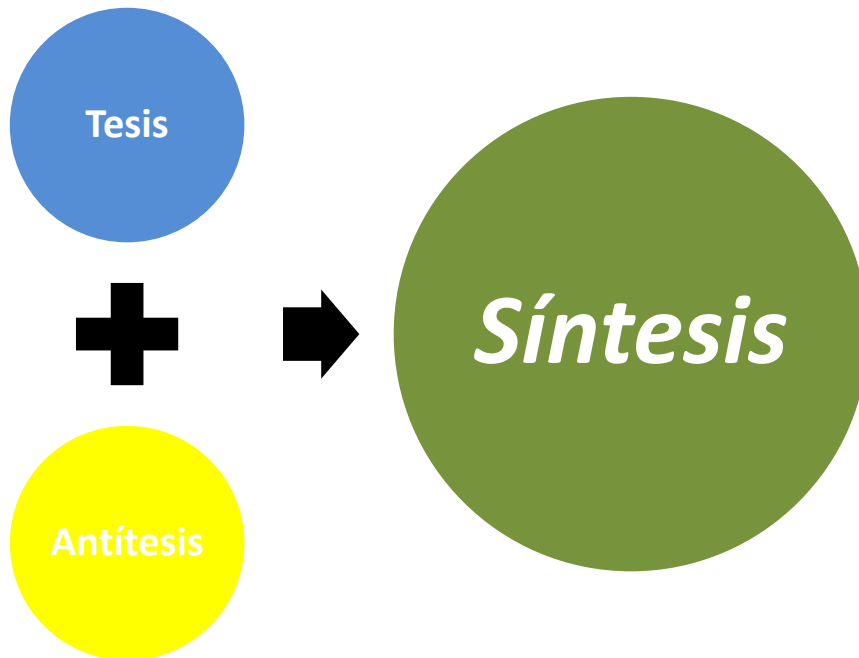
En cuanto a la afirmación de que la figura es una negación y no algo positivo, es evidente que la materia en su totalidad, considerada sin limitación alguna [*indefinitè consideratam*], no puede tener figura, y esa figura se aplica sólo a los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que aprehende una figura, quiere decir simplemente que aprehende una cosa determinada y el modo de su determinación. Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa en cuanto a su ser; al contrario, es su no-ser. Así pues, como la figura no es más que determinación, y la determinación es negación [*Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est*], la figura no puede ser otra cosa que negación, como se ha dicho.

Podría decirse que lo más notable de esta carta es el destino de una única cláusula subordinada que aparece en la última frase de este pasaje: *et determinatio negatio est*. Esa cláusula iba a ser adoptada por Hegel y transformada en el lema de su propio

método dialéctico: *Omnis determinatio est negatio* [‘Toda determinación es negación’]. De mayor importancia es el hecho de que, si bien Hegel le da crédito a Spinoza por el descubrimiento de esta idea fundamental, cree que Spinoza no supo apreciar la importancia de su descubrimiento.

La cuestión de la negación y la posibilidad de la autonegación se encuentran en el centro mismo del diálogo filosófico entre los sistemas de Spinoza y Hegel”) (Melamed, 2012, pp. 175-176).

Para Hegel, apoyado en Spinoza, la realidad procede a partir de la afirmación de un ser, y en tanto afirmación de lo que es, expresa su no-ser, puesto que es algo definido y determinado. Su ser implica la posibilidad de negar a otros seres, planteando una dinámica de sentido. Es lo que en su filosofía se denomina dialéctica, metodología dialéctica.



Dialéctica hegeliana

Los estratos en que se desenvuelve la realidad dependen del sujeto, de allí que el hegelianismo comparte principios con el kantismo. Para Kant, la realidad procede a partir de niveles de abstracción:

“En cuanto al valor objetivo de nuestros conocimientos en general, se pueden establecer grados en la progresión siguiente:

1. ° El primer grado del conocimiento consiste en representar (*vorstellen*) alguna cosa.
2. ° El segundo consiste en representársela con conciencia o en percibirla, percipere.
3. ° El tercero, en conocer una cosa por comparación con otra, tanto en la relación de identidad como en la diversidad, noscere.
4. ° El cuarto en conocer con conciencia, cognoscere. Los animales conocen los objetos, más no con conciencia.
5. ° El quinto en entender, intelligere, es decir, en conocer por el entendimiento en virtud de nociones, o sea en concebir. Este hecho es muy diferente del de comprender. Se pueden concebir muchas cosas, aunque no se pueden comprender: así es que se puede concebir, por ejemplo, el movimiento continuo, cuya imposibilidad se demuestra en mecánica.
6. ° El sexto en distinguir (*erkennen*) o penetrar (*einsehen*) una cosa por medio de la razón, perspicere. Nosotros no alcanzamos en este sentido más que un pequeño número de objetos, y nuestros conocimientos disminuyen en tanto que queremos perfeccionarlos demasiado.
7. ° El sétimo, por último, en comprender (*begreifen*), comprehendere una cosa, es decir, en conocer por medio de la razón, o a priori, lo que basta a nuestros fines.” (Kant, 2003, pp. 43-44).

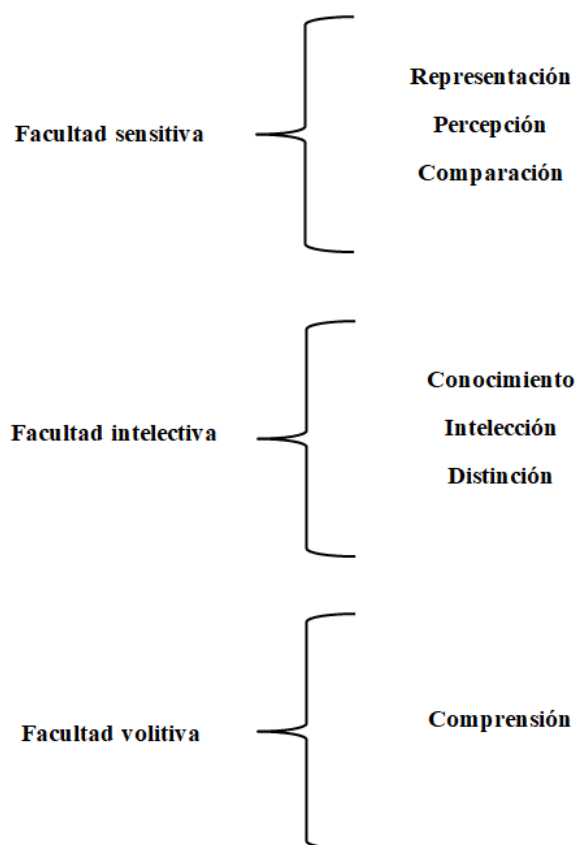
Los niveles de la subjetividad-objetividad, para Kant, se resuelven en:

- **Representación (Darstellung)**
- **Percepción (Wahrnehmung)**
- **Comparación (Vergleich)**
- **Conocimiento (Wissen)**
- **Intelección (Verständnis)**
- **Distinción (Auszeichnung)**
- **Comprensión (Einfühlung)**

Para Kant, cada uno de los niveles de la subjetividad se distribuye tomando en cuenta las facultades de sujeto, las cuales son:

- Sensibilidad o *facultad sensitiva*
- Intelectualidad o *facultad intelectual*
- Voluntad o *facultad volitiva*

No todas las facultades del espíritu se aplican a todos los niveles subjetivos-objetivables, ya que cada facultad se aplica en niveles específicos de abstracción. A la facultad sensitiva obedecen los primeros tres niveles, a la intelectual los siguientes tres, y a la facultad volitiva el último nivel.



Facultades del sujeto y sus respectivos niveles

Hegel se hizo eco de este proyecto kantiano. Para él, la realidad y la subjetividad avanzan en sentido dialéctico; Hegel (2010) en su *Fenomenología* nos dice:

“Pero si hacer algo así ha de tenerse por algo más que empezar a conocer, si ha de tenerse por el conocimiento real y efectivo, tal actividad tiene que contarse, de hecho, entre los subterfugios para dar rodeos y sortear la Cosa misma, aparentando el más serio esfuerzo por alcanzarla a la vez que se evita efectivamente tal esfuerzo. Pues la cosa no se agota en sus fines, sino en el proceso de su ejecución, ni en el resultado es el todo efectivo, sino que lo es conjuntamente con su devenir; la meta, tomada para sí, es lo universal sin vida, al igual que la tendencia es el mero afán que todavía carece de su realidad efectiva, y el resultado desnudo es el cadáver que la tendencia deja tras de sí. Asimismo, la condición de ser diversa es, más bien, el límite de la cosa; está allí donde la cosa termina, o bien, es lo que ésta no es. Por eso, tales esfuerzos con la meta o con los resultados, así como en dar con lo que haya de diverso en esto y aquello, enjuiciándolo, son trabajo más fácil de lo que quizá parezca. Pues, en lugar de ocuparse de la Cosa, este hacer está siempre más allá de ella; en lugar de demorarse en ella y dentro de ella olvidarse, este saber anda siempre detrás de otro; y más bien se queda en sí mismo que está en la cosa y se entrega a ella. Ante lo que tiene enjundia y sólida consistencia, lo más fácil es emitir juicios; más difícil es captarlo, y lo más difícil es unir las dos cosas, producir su exposición.

La formación cultural, ese trabajo por arrancarse de la inmediatez de la vida substancial, habrá de comenzarse siempre adquiriendo conocimientos acerca de principios y puntos de vista universales, para sólo entonces elevarse laboriosamente hasta el pensamiento de la Cosa como tal, además de sostenerla o refutarla con fundamentos, captar la plenitud rica y concreta por sus determinidades y saber proporcionar información apropiada y un juicio serio sobre ella. Pero este comienzo de la formación cultural dejará primero sitio a la seriedad de la vida plena, seriedad que introduce en la experiencia de la Cosa misma; y si, a más de esto, la seriedad del concepto cala la Cosa en su profundidad, semejante conocimiento y juicio mantendrán su lugar debido en la conversación.

La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que puede abandonar su nombre de amor al saber y sea saber efectivamente real–: eso es lo que yo me he propuesto. La necesidad interna de que el saber sea ciencia reside en la naturaleza de éste, y la única explicación satisfactoria a este respecto es la exposición de la filosofía misma [...]” (p. 59)

“Una dificultad que debería evitarse la constituye la mezcla del modo especulativo y del racionante, cuando lo que se dice del sujeto tiene unas veces el significado de su

concepto, pero otras sólo el significado de su predicado o accidente. Un modo de exposición perturba al otro, y sólo alcanzaría a ser realmente plástica aquella exposición filosófica que excluyera rigurosamente el tipo de relación habitual en las partes de una proposición.

De hecho, el pensar no especulativo también tiene sus derechos, que son válidos, pero que no se toman en consideración en el modo de la proposición especulativa. Que la forma de la proposición sea puesta en suspenso no es algo que haya de ocurrir solo de modo inmediato, solo por el mero contenido de la proposición. Sino que este movimiento contrapuesto tiene que ser proferido; no sólo debe ser aquel refrenarse interior, sino que este retornar el concepto dentro de sí tiene que estar presentado, expuesto. Este movimiento, que constituye lo que en los casos habituales se supone que proporciona la prueba, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Sólo ella es lo especulativo efectivamente real, y sólo proferir dicho movimiento es la exposición especulativa” (pp. 127-129).

Lo que Hegel puntualiza en lo anterior citado es la posibilidad de los términos de la dialéctica, y cómo dicha metodología es propia de la especulación, bajo la formulación de Kojève como tesis, antítesis y síntesis: “La dialéctica en tres tiempos (tesis antítesis síntesis) no es un método. La dialéctica es la propia naturaleza, verdadera naturaleza de las cosas [...] y no un arte exterior a las cosas [...], la realidad concreta es en sí dialéctica” (Kojève, 1982, p. 17). Por otra parte, Eduardo Vásquez, un hegeliano y estudioso de Hegel, sobre la dialéctica nos dice:

“Lo que llama Hegel lo dialéctico es el espíritu. Si lo dialéctico consiste en que el pensamiento tiene dentro de sí contenidos o determinaciones que él mismo exterioriza o saca fuera de él mismo para ponerlas en el mundo espacio-temporal, entonces el pensamiento será espíritu, esto es, capacidad de exteriorizar o de crear. Es esto lo que significa lo dialéctico en Hegel: el pensamiento es espíritu, es capaz de crear desde sí mismo, capaz de exteriorizar sus contenidos para convertirlos en un mundo existente. Por consiguiente, el pensamiento que todo lo deriva de sí mismo y todo saca de sí mismo, nos e rige por el principio de causalidad. Hegel inventa lo dialéctico para independizar al pensamiento, para sustraerlo de la acción de otros seres sobre él. Lo que él llama el ‘automovimiento del concepto’ es, justamente, la autonomía o libertad del pensamiento. Estamos acostumbrados a atribuir a los contenidos del pensamiento un origen externo: lo que tiene el pensamiento dentro de sí lo toma de seres externos e independientes de él. Es precisamente a esto a lo que se opone Hegel” (Vásquez, pp. 16-17).

Ya entendemos, por tanto, de qué forma se configura la expresión crítica en Hegel: por un lado, es el desarrollo del axioma de potencia spinoziano, y por otro lado, ese axioma permea los niveles perceptuales tratados a profundidad en la *Fenomenología*:

- *Bewusstsein* o conciencia
- *Selbstbewusstsein* o autoconciencia
- *Vernunft* o entendimiento
- *Geist* o Espíritu
- *Religion* o Religión
- *Das absolute Wissen* o saber absoluto

Como en Kant, cada uno de estos niveles perceptivos contempla sus propias características particulares de captación. Los niveles de aprehensión seguidos en la conciencia son inferiores a los del saber absoluto, cada uno de los cuales, sin embargo, desenvuelven o desarrolla la expresión especulativa inherente a la dialéctica.

Ontología	Características generales
<p style="text-align: center;">George Wilhelm Friedrich Hegel</p> <p style="text-align: center;"><i>De 1770 a 1831</i></p>	<p>La dialéctica como método del desarrollo especulativo, transitando por los niveles del desarrollo subjetivo-objetivo, como son:</p> <ul style="list-style-type: none"> • La conciencia • La autoconciencia • El entendimiento • El Espíritu • El saber absoluto

Capítulo III

Materialismo pre-marxista

Con la filosofía de Kant constatamos que se ejerció una novedad: el sujeto es quien imprime las condiciones de percepción a los objetos, esto es, partiendo de las condiciones de posibilidad del conocimiento de sujeto de cognoscente, se llega a ciertos datos objetivos de los fenómenos, datos fenomenológicos. La percepción del sujeto condiciona el dato objetivo. La inversión de esta direccionalidad en el conocimiento en la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido es lo que se conoce en la historia de las ideas como giro copernicano:

“A partir de Kant no se va a poder hablar de ‘ser en sí’; y si se vuelve a hablar de ser en sí, será en un sentido completamente distinto del que ha tenido hasta ahora. Kant va a esforzarse por mostrar cómo, en la relación de conocimiento, lo que llamamos ser, es, no un ser ‘en sí’, sino un ser objeto, un ser ‘para’ ser conocido, un ser puesto lógicamente por el sujeto pensante y cognoscente mismo, como objeto de conocimiento, pero no ‘en sí’ ni por sí, como una realidad trascendente” (García, 2004, p. 246).

Los materialistas pre-marxistas, los llamados hegelianos de derecha, se hicieron eco de este contenido kantiano: venían que el hombre era un sujeto, sujeto que imprimía su *quantum* perceptivo en los objetos. Este es el caso de Feuerbach.

“La religión descansa en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal —los animales no tienen ninguna religión—. Los antiguos naturalistas, careciendo de un criterio científico, atribuían al elefante, entre otras particularidades loables, también la virtud de la religiosidad; pero la religión del elefante pertenece al reino de las fábulas. Cuvier, uno de los más grandes concedores del reino animal, sostiene, a base de observaciones propias, que el elefante no tiene fuerza intelectual mayor que la del perro.

Pero, ¿en qué consiste esa diferencia esencial que hay entre el hombre y el animal? La contestación más sencilla y más generalizada, y también la más popular, es: en la conciencia —pero no la conciencia, en el sentido de una sensación de sí mismo, de una fuerza de distinción sensual, de la percepción y hasta de un juicio de los objetos sensibles según características determinadas y perceptibles, pues semejante conciencia no puede negarse a los animales. En cambio la conciencia, en el sentido estricto, sólo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto de reflexión su propia esencia, su propia especie. El animal, por cierto, puede tener como objeto de su observación la propia

individualidad y por eso, tiene la sensación de sí mismo, pero no puede considerar esa individualidad como esencia, como especie. Por consiguiente le falta a aquella conciencia que deriva su nombre del saber. Donde hay conciencia, allí existe la facultad del saber, y con ello la ciencia. La ciencia es la conciencia de las especies. En la vida, nosotros tratamos con los individuos; en la ciencia, con las especies. Pero sólo un ser cuyo objeto de reflexión es su propia especie, su propia ciencia, puede tener por objeto de reflexión otras cosas o seres, según su naturaleza esencial.

Por eso el animal tiene solamente una vida sencilla. El hombre, en cambio, posee una vida doble, pues para el animal la vida interior se identifica con la exterior. El hombre, empero tiene una vida interior y una exterior. La vida interior del hombre es la vida en relación a su especie, a su esencia. El hombre piensa, quiere decir, conversa, habla consigo mismo. El animal no puede ejecutar ninguna función propia de su especie sin otro ser fuera de él, pero el hombre puede ejecutar la función propia de su especie, o sea: la de pensar y la de hablar —pues ambas son verdaderas funciones de la especie—, independientemente de otro individuo. El hombre es a la vez para sí mismo el yo y el tú: él puede colocarse en el lugar del otro, de manera precisa porque no solamente su individualidad, sino también su especie y su esencia, son los objetos de su reflexión.

La esencia del hombre que lo distingue del animal no es solamente la causa, sino también el objeto de la religión. Pero la religión es la conciencia del infinito; es, por lo tanto, la conciencia que tiene el hombre, de su esencia no finita, no limitada, sino infinita. Y no puede ser otra cosa; pues una esencia verdaderamente finita no tiene ni la más remota idea, por no decir conciencia, de un ser infinito; porque el límite del ser es también el límite de la conciencia. La conciencia de una oruga, cuya vida y esencia está limitada a determinadas especies de plantas, no se extiende tampoco hasta más allá de ese terreno limitado: ella distingue estas plantas de las demás; pero más no sabe. A semejante conciencia limitada, que justamente por su limitación es infalible, la llamamos por eso instinto y no conciencia. La conciencia, en el sentido riguroso o propio de la palabra, es inseparable de la conciencia del infinito; la conciencia limitada no es ninguna conciencia: la conciencia es esencialmente de un carácter universal e infinito. La conciencia del infinito no es otra cosa que la conciencia de la propia infinitud. En otras palabras, en la conciencia del infinito el hombre consciente tiene por objeto de su conciencia la infinitud de su propia esencia.

Pero ¿cómo es entonces la esencia del hombre de la cual éste es consciente, o en qué consiste la especie, la humanidad propiamente dicha en el hombre? Consiste en la razón, en la voluntad y en el corazón. Para que el hombre sea perfecto, debe tener la fuerza del raciocinio, la fuerza de la voluntad y la fuerza del corazón. La fuerza del raciocinio es la luz de la inteligencia; la fuerza de la voluntad es la energía del carácter

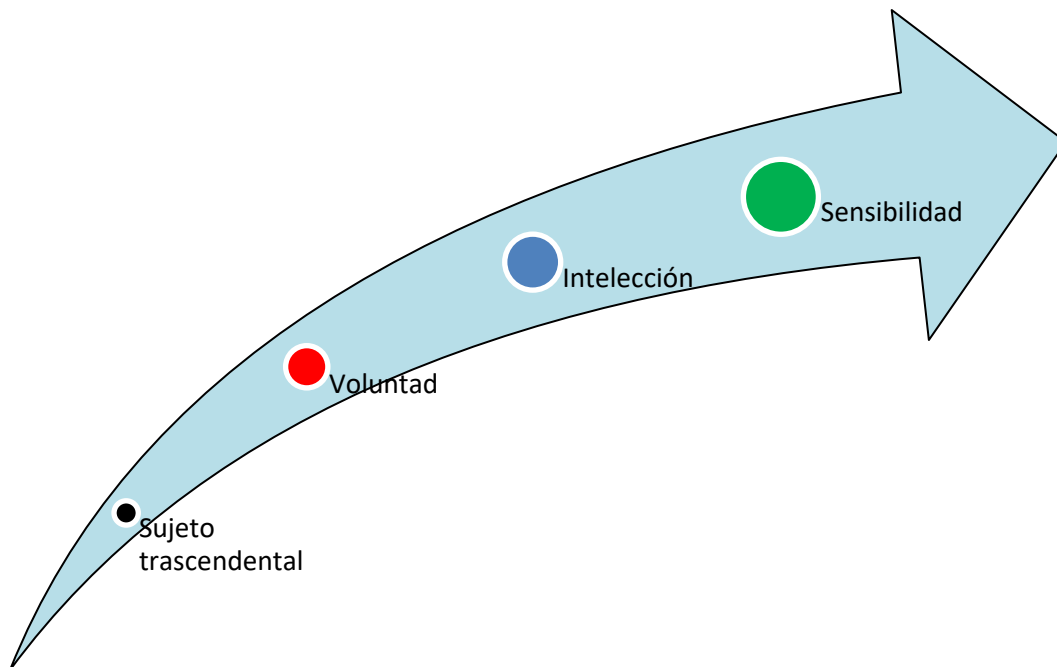
y la fuerza del corazón es el amor. La razón, el amor y la fuerza de la voluntad, son perfecciones, son las fuerzas más altas, son la esencia absoluta del hombre como hombre y el objeto de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar y para querer. Pero ¿cuál es el objeto de la razón? Es la razón. ¿Y el amor? Es el amor. ¿Y el de la voluntad? Es la libertad de la voluntad. Nosotros conocemos para conocer, amamos para amar y queremos para querer, esto es, para ser libres. La esencia verdadera es un ser que piensa, ama y quiere. Veraz, perfecto y divino es solamente lo que existe por sí mismo. Pero ése es el amor, ésa es la razón, ésa es la voluntad. La trinidad divina en el hombre que existe por encima del hombre individual, es la unidad de la razón, del amor y de la voluntad. La razón (fuerza imaginativa, fantasía, ideas, opinión), la voluntad y el amor o corazón, no son de ninguna manera fuerzas que el hombre tiene -pues él no puede existir sin ellas; él es lo que es, solamente, por ellas-; ellas constituyen, en calidad de elementos que fundamentan su ser que él no tiene ni puede hacer, aquellas fuerzas que lo animan, que lo determinan y lo dominan — aquellas fuerzas absolutas y divinas a las cuales no puede oponer ninguna resistencia—

En efecto ¿cómo podría resistir un hombre sensible al sentimiento, un hombre amante al amor, un hombre razonable a la razón? ¿Quién no ha experimentado la fuerza fascinadora de la música? ¿Pero acaso es la fuerza de la música otra cosa que la fuerza de los sentimientos? La música es el lenguaje del sentimiento -el sonido es el sentimiento en alta voz, es el sentimiento que se comunica. ¿Quién no ha experimentado el poder del amor, o por lo menos no ha oído hablar de él? ¿Quién es más fuerte, el amor o el hombre individual? ¿Es el hombre quien posee al amor o es más bien el amor quien posee al hombre? Cuando el amor determina al hombre hasta a morir con alegría por el ser querido, ¿esta fuerza que vence a la muerte sólo acaso es la propia fuerza individual o no es más bien la fuerza del amor? ¿Y cuál de los que verdaderamente han pensado, no ha experimentado alguna vez la fuerza del pensar, esa fuerza realmente tranquila y silenciosa? Cuando estás absorto en pensamientos profundos, cuando te olvidas de ti mismo y de todo cuanto te rodea ¿eres tú el que domina la razón o es más bien ella la que te domina y absorbe? ¿No es acaso el entusiasmo por la ciencia el triunfo más bello que celebra la razón sobre ti? ¿No es la fuerza del instinto de saber sencillamente una fuerza irresistible que vence a todos los obstáculos? Cuando suprimes una pasión, cuando reprimes una costumbre, en una palabra cuando obtienes una victoria sobre ti mismo, ¿es esa fuerza vencedora tu propia fuerza personal en sí, o no es más bien la energía de la voluntad la fuerza de la moral, que se apodera de ti en forma irresistible y que te llena de indignación contra ti mismo y contra tus debilidades individuales?

Sin tener un objeto, el hombre es una nada. Grandes hombres ejemplares, hombres que nos revelaron la esencia del hombre, confirman esta verdad con su vida. Ellos tenían una sola pasión predominante y fundamental: la realización del objeto cuyo principal fin era lo más esencial de su actividad. Pero el objeto al cual se refiere esencial y necesariamente un sujeto, no es otra cosa que la propia esencia objetivada de ese sujeto, si este objeto es común a varios individuos que según la especie son iguales, pero según la clase diferentes, entonces él es su propia esencia pero objetivada, por lo menos en cuanto es el objeto de aquellos individuos según la diferencia que tienen” (Feuerbach, s/f, pp. 9-11).

En este punto debemos hacer la distinción entre conciencia en sentido científico o lo relativo al conocimiento y consciencia en sentido moral, lo que en alemán se conoce como *Bewusstsein* y *Gewissen*.

Para Feuerbach, la esencia del hombre se resuelve en razón, voluntad y corazón, la razón tendiente a la infinitud, la voluntad como fuerza y el corazón como sentimiento.



El sujeto como condición trascendental del conocimiento de los objetos

Materialismo	Características generales
<p style="text-align: center;">Ludwig Feuerbach</p> <p style="text-align: center;"><i>De 1804 a 1872</i></p>	<p>La esencia del hombre consiste en la conciencia, tendiente hacia el infinito, y se resuelve en la razón, la voluntad y el corazón.</p> <p>Parte la distinción de sujeto-objeto, como fenómeno epistemológico kantiano.</p>

Marxismo

Karl Marx le hace una de las críticas más feroces y fundamentales a Feuerbach, y a todo el materialismo anterior, que concebía esta distinción kantiana de un sujeto y su conciencia a un objeto, al cual se le imprimen condiciones perceptivas. En las *Tesis sobre Feuerbach* dice:

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus –den Feuerbachschen mit eingerechnet– ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die tätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde – aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt. Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit. Er betrachtet daher im

Wesen des Christentums nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der „revolutionären“, der „praktisch-kritischen“ Tätigkeit“.

(“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en ‘La esencia del cristianismo’ sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación ‘revolucionaria’, ‘práctico-crítica’”) (Marx, 1845, p. 1).

La concepción de Feuerbach de la esencia del hombre, que reconcentra la conciencia, la voluntad y el corazón, es puesta en tela de juicio por Marx, el cual entiende la esencial del hombre como un resultado de sus condiciones materiales y de existencia:

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d.h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage.

Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie kommt daher mit Notwendigkeit dahin, die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhaben ist [...].

Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.

Feuerbach geht aus von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse, vorgestellte und eine wirkliche Welt. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Er

übersieht, daß nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu tun bleibt. Die Tatsache nämlich, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch revolutioniert werden. Also z.B., nachdem die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch kritisiert und praktisch umgewälzt werden.

Feuerbach, mit dem abstrakten Denken nicht zufrieden, appelliert an die sinnliche Anschauung; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit.

Feuerbach sieht daher nicht, daß das „religiöse Gemüt“ selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehört“.

(“El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad [...].

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.

Feuerbach arranca le la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo mismo. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después

de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.

Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, apela a la contemplación sensorial; pero no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana práctica.

Feuerbach no ve, por tanto, que el ‘sentimiento religioso’ es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad”) (Marx, 1845, pp. 1-2).

Para Marx, hay una reinversión del giro copernicano kantiano: el sujeto está determinado por un sistema de condiciones materiales, contradicciones e intereses de clases, que lo articulan como un potencial agente revolucionado.



Reinversión del giro copernicano kantiano

Para Marx, la historia debe ser entendida como la historia de la lucha de clases, la dialéctica entre clases, por lo cual se postula la revolución como solución o salida a la enajenación:

“La idea fundamental e íntima del Manifiesto, a saber: que la producción económica y la estructura social que resulta forman indefectiblemente, en cada época histórica, la base de la historia política e intelectual de esta época; que, por consecuencia (después de la desaparición de la primitiva propiedad común del suelo), toda la historia ha sido una historia de luchas de clases, de luchas entre las clases explotadas y las clases explotadoras, entre las clases dominadas y las clases dominantes, en los diferentes estados de su desenvolvimiento histórico” (Marx & Engels, 2000, pp. 11-12).

“De esto se deduce que la revolución socialista que derroca el dominio de la burguesía y establece un nuevo tipo de relaciones de producción, no puede dejar subsistente el Estado burgués. Tiene que romper el viejo aparato del Estado y crear un nuevo Estado: la dictadura del proletariado.

Y no sólo el Estado, sino todas las superestructuras políticas e ideológicas, como el derecho, la ciencia, el arte, la filosofía, etc., están estrechamente ligadas al régimen económico de la Sociedad, al Estado, y se condicionan mutuamente” (Rosental, 1946, p. 50).

“La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, nobles y siervos, maestros jurados y compañeros; en una palabra, opresores y oprimidos, en lucha constante, mantuvieron una guerra ininterrumpida, ya abierta, ya disimulada; una guerra que termina siempre, bien por una transformación revolucionaria de la sociedad, bien por la destrucción de las dos clases antagónicas” (Marx & Engels, 2000, p. 25).

El estado de cosas que perfila la crítica de Marx no obedece solamente a una expresión reactiva de la filosofía, sino a un análisis que tiende a denominarse “Economía Política”, con relación a las actividades sociales y económicas de la modernidad. Al respecto, el economista liberal Hayek nos dice:

“Ahora bien, la civilización para funcionar y para evolucionar hasta el estadio de una economía de mercado digna de ese nombre requiere, como antes dije, remoldear al hombre primitivo que fuimos, mediante sistemas legales y sobre todo a través del desarrollo de cánones éticos culturalmente inculcados, sin los cuales las leyes serían por lo demás inoperantes. Es importante señalar que hasta la revolución industrial esto no produjo esa incompreensión, hoy tan generalizada, sobre las ventajas de la economía de mercado; una gran paradoja, en vista que ha sido desde entonces cuando este sistema ha dado sus mejores frutos en forma de bienes y servicios, pero también de libertad política, allí donde ha prevalecido. La explicación es que hasta el siglo XVIII las

unidades de producción eran pequeñas. Desde la infancia todo el mundo se familiarizaba con la manera de funcionar de la economía, palpaba eso que llamamos el mercado. Fue a partir de entonces que se desarrollaron las grandes unidades de producción, en las cuales (y en esto Marx vio justo) los hombres se desvinculan de una comprensión directa de los mecanismos y por lo tanto de la ética de la economía de mercado” (p. 3).

El desarrollo de los medios de subsistencia (medios de producción), dado en el siglo XVIII, es lo que se conoce como Revolución Industrial, que hasta la fecha ha habido cuatro:

- **Primera Revolución Industrial** o industria 1.0, consistente en la *mecanización*
- **Segunda Revolución Industrial** o industria 2.0, consistente en la *electricidad*
- **Tercera Revolución Industrial** o industria 3.0, consistente en la *automatización*
- **Cuarta Revolución Industrial** 4.0, consistente en las *redes humanas*

La particularidad de ser una revolución industrial estriba en que modifica sustancialmente los modos de vida de las sociedades, es decir, según el planteamiento marxista, modifica de esa forma la subjetividad del sujeto, siendo este el terrible problema según Marx. El trabajo, la capacidad del trabajo, es mirada como mercancía, es decir, tiene la misma categoría ontológica que los objetos. Es la reificación de la vida del hombre:

“Para extraer valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser fuente de valor; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera objetivación de trabajo, y por tanto creación de valor. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: la capacidad de trabajo o fuerza de trabajo” (Marx, 2008, p. 203)

Es necesario que introduzcamos la diferencia a la hora de entender y valorar lo producido por las sociedades industriales, según los conceptos de valor de cambio y valor de uso:

„Der Reichthüm der Gesellschaften in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine „ungeheure Waarensammlung“, die einzelne Waare als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Waare.

Die Waare ist zunächst ein äusserer Gegenstand, ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgend einer Art befriedigt. Die Natur dieser Bedürfnisse, ob sie z. B. Dem Magen oder der Phantasie entspringen, ändert nichts an der Sache. Es handelt sich hier auch nicht darum, wie die Sache das menschliche

Bedürfniss befriedigt, ob unmittelbar als Lebensmittel, d. h. Als Gegenstand des Genusses, oder auf einem Umweg, als Produktions mittel.

Die Nützlichkeit eines Dings macht es zum Gebrauchswerth. Aber diese Nützlichkeit schwebt nicht in der Luft. Durch die Eigenschaften des Waarenkörpers bedingt, existirt sie nicht ohne denselben. Der Waarenkörper selbst, wie Eisen, Weizen, Diamant u. s. w. ist daher ein Gebrauchswerth oder Gut. Dieser sein Charakter hängt nicht davon ab, ob die Aneignung seiner Gebrauchseigenschaften dem Menschen viel oder wenig Arbeit kostet. Bei Betrachtung der Gebrauchswerthe wird stets ihre quantitative Bestimmtheit vorausgesetzt, wie Dutzend Uhren, Elle Leinwand, Tonne Eisen u. s. w. Die Gebrauchswerthe der Waaren liefern das Material einer eignen Disciplin, der Waarenkunde. Der Gebrauchswerth verwirklicht sich nur im Gebrauch oder der Konsumtion. Gebrauchswerthe bilden den stofflichen Inhalt des Reichthums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei. In der von uns zu betrachtenden Gesellschaftsform bilden sie zugleich die stofflichen Träger des — Tauschwerths.

Itz, die Proportion, worin sich Gebrauchswerthe einer Art gegen Gebrauchswerthe anderer Art austauschen⁶), ein Verhältniss, das beständig mit Zeit und Ort wechselt. Der Tauschwerth scheint daher etwas Zufälliges und rein Relatives, ein der Waare innerlicher, immanenter Tauschwerth also eine contradictio in adjecto. Betrachten wir die Sache näher“ (Marx, 1890, pp. 1-3).

“La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la fórmula elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía.

La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema. Tampoco se trata aquí de cómo esa cosa satisface la necesidad humana: de si lo hace directamente, como medio de subsistencia, es decir, como objeto de disfrute, o a través de un rodeo, como medio de producción.

[...] La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. El cuerpo mismo de la mercancía, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un valor de uso o un bien. Este carácter suyo no depende de que la apropiación de sus propiedades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo. Al considerar los valores de uso, se presupone siempre su carácter determinado cuantitativo, tal como docena de relojes, vara de lienzo, tonelada de hierro, etc. Los

valores de uso de las mercancías proporcionan la materia para una disciplina especial, la merceología. El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio.

En primer lugar, el valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar. El valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía, pues sería una contradicción entre los adjetivos” (Marx, 2008, pp. 43-45).

La relación entre el valor de uso y el valor de cambio es lo que determina las relaciones entre clases, que para Marx resulta muy diferente (puesto que son productos de las revoluciones industriales) comparando la Edad Media con la Edad Moderna:

En la Edad Media la división social se compone, de arriba hacia abajo, en:

- **Realeza**
- **Nobleza y militares, laicos y eclesiásticos**
- **Campesinado, libres y esclavos**

En el caso particular de una sociedad como la china, la división social contemplaba otra clase: los mercaderes y comerciantes. Ciertamente, en China la ordenación social obedece históricamente a dos criterios (identificables con el academicismo platónico y el peripatetismo aristotélico): el confucianismo, en tanto doctrina moral, y el legalismo, en tanto doctrina del poder. Todo lo cual nos daría luces para entender el subsiguiente comportamiento del marxismo chino.

“La organización política china estuvo influida en gran medida por el pensamiento filosófico, sus corrientes y sus controversias. Inversamente, la filosofía china, desde sus mismos comienzos en los siglos VI-V a. C., estuvo muy condicionada por preocupaciones sociológicas y fue principalmente política en sus fines y problemas. Resulta pues difícil separar la política de la filosofía, y no podemos evitar en cierto modo la reiteración al tratar acerca del pensamiento chino. Sin embargo, cabe simplificar las cosas dejando para nuestra reseña de la filosofía china la descripción de esas teorías políticas que no ejercieron una considerable influencia ni en la historia del país ni en el desarrollo de sus instituciones. Por consiguiente hablaremos en este capítulo únicamente de dos sistemas: el confucianismo (ju-chia) y la escuela de las leyes (fachia).

En la base del pensamiento de Confucio (551-479) estaba la sociedad según existía en su época, es decir, la estructura feudal que se había desarrollado durante la decadencia del reino Cheu; los hombres a quienes se dirigió fueron los caballeros (kiun-tsê).

Aceptó esta sociedad y en su ámbito trató de crear una política conservadora basada en altos módulos morales. El hombre debía actuar en sociedad no en busca de un provecho sino en el entendimiento de que era justo y adecuado, y por tanto, moralmente obligatorio actuar de un modo determinado, aun en el caso de que la acción no pudiera ser coronada por el éxito. Se deduce de esto que la rectitud es la idea orientadora del hombre político. La escuela de Confucio, en la que se destacó Mencio, construyó con estos sencillos principios un sistema coherente. La humanidad debía ser regulada por las cinco relaciones: afecto entre padre e hijo, respeto entre gobernante y gobernado, amor entre marido y mujer, afecto entre hermano mayor y hermano menor y lealtad entre amigos. Era esto lo que diferenciaba al hombre de las aves y las bestias. No un amor universal sino una escala graduada de afecto y respeto. El Estado se basa en ella y representa un ente moral. En consecuencia, el gobernante debe ser un hombre moral y actuar según una norma moral estricta. Hay en la teoría política confuciana un postulado fundamental, nunca demostrado pero siempre sostenido, de que la conducta moral del gobernante y el ejemplo que establece suponen un poder material propio, el cual obliga a los gobernados a seguir el ejemplo y a comportarse moralmente, es decir, según las reglas y los precedentes confucianos. Un Estado debidamente organizado no necesita leyes policía ni tribunales; el ejemplo moral establecido por el soberano basta a todos los efectos prácticos. Si prevalecen la violencia y el crimen, la culpa está usualmente en quien gobierna, cuyo ejemplo no es lo bastante elevado y compulsivo. Y si el soberano es francamente malo, deja moralmente de ser soberano y el pueblo tiene derecho a rebelarse y derrocarlo. De aquí procede la clara distinción entre el soberano legítimo (wang) y el tirano (pa) [...].

Pero surgió otra escuela que basó su posición exclusivamente en las condiciones reales de la época, sin dedicar atención alguna a la moral abstracta o a los ejemplos de lo pasado. Sus miembros reflejaron la cambiante sociedad de los ‘reinos combatientes’, en la que la clase de caballeros se estaba exterminando a sí misma en una lucha incesante y estaban quedando frente a frente sólo dos elementos: los gobernantes y los campesinos (las ciudades y la vida urbana no significaban prácticamente nada). Estos duros tiempos exigían un alto grado de organización y de disciplina militar o casi militar, si un Estado quería sobrevivir. Por consiguiente, la ‘escuela de las leyes’, cuyo último y más grande teórico fue Han Fei (siglo III a. C.), autor del Han Fei-tsê, sostuvo que la naturaleza del hombre es intrínsecamente mala y que no puede esperarse que el hombre actúe socialmente, como no sea bajo el acicate de la recompensa y la amenaza del castigo. La antigüedad y su tradición no tienen importancia práctica. ‘A medida que

las condiciones del mundo cambian, se practican principios diferentes’ (Han Fei-tsê. II, 7). El Estado debe estar gobernado por un claro, preciso y severo conjunto de leyes (fa), que deben explicar detalladamente a los súbditos lo que debe hacerse y el premio y el castigo por hacerlo o no hacerlo. El soberano tiene poder y autoridad (she) para premiar y castigar. No tiene necesidad de ser casi sobrehumano, como los confucianos lo querían: sólo precisa el arte de gobierno (shu) necesario para encontrar y dirigir a un personal eficiente que cumpla sus órdenes. En pocas palabras, el ideal ‘legista’ es el de un Estado despótico, autoritario y hasta totalitario. El conflicto entre el confucianismo y el legismo fue fundamental; representó un choque entre idealismo y realismo, feudalismo y absolutismo, ética y práctica, optimismo y pesimismo” (Petech, 2002, pp. 175-177).

Clases sociales chinas, bajo los principios del confucianismo-legalismo, referentes a la autoridad y al poder (lo moral y lo político):

- *Shì*, gobernantes y eruditos
- *Nóng*, agricultores
- *Gōng*, artesanos
- *Shāng*, comerciantes

Cada elemento de la ordenación social cumplía una función importante en la misma: suministrar la materia prima de la producción (campesinado), ejecutar obras de artesanía de las materias primas (artesanos), salvaguardar la comunidad política (nobleza) y mandar o guiar a la comunidad política (rey). Las sociedades capitalistas, con su ordenación moderna según clases sociales, da un vuelco de sentido y finalidad a la sociedad, en donde no se entiende muy bien el papel o el rol que ocupa el individuo social, sin que pueda salir de los límites de la mercancía, es decir, de la fuerza de trabajo:

“Para entender la división del trabajo es necesario, entonces, entender primero la noción de trabajo alienado. Y esta última noción aparece en la teoría marxista después de un análisis del proceso del trabajo y del producto del trabajo. Marx inicia el análisis de la alienación examinando la relación del trabajador con el producto de su trabajo. El trabajo no sólo produce mercancías. Es más: transforma al propio trabajador en una mercancía. La objetivación [*Vergegenständlichung*] del trabajo, esto es, la materialización del trabajo en un producto material constituye, en principio, su realización. En el terreno de la economía política, no obstante, esa realización se transforma en la pérdida de realización del trabajador en la medida en que el producto confronta al trabajador como un objeto que no le pertenece, como un producto ajeno e independiente del propio productor. Cuantas más mercancías produce el trabajador, más asumen éstas un poder independiente de él y más pobre e impotente se torna frente al mundo de objetos alienados creados por él.

La alienación del trabajador, por lo demás, aparece no sólo al examinar la relación del trabajador con el producto de su trabajo sino, asimismo, en el interior del propio proceso de trabajo. La perversión de la objetivación del producto en su contrario, en su alienación [*Entfremdung*], ocurre porque el proceso de trabajo aliena al trabajador de su propio trabajo. El producto se aliena porque la actividad, en primer lugar, está también alienada. El proceso de trabajo, en efecto, se presenta como externo al productor y negando el ser de éste. El proceso de trabajo no es voluntario sino forzado y no representa la satisfacción de las necesidades vitales del trabajador sino apenas un medio para su satisfacción.

Las dos perspectivas anteriores sitúan la alienación del trabajador con relación al producto de su trabajo y consigo mismo en el proceso de trabajo. Marx agrega una tercera perspectiva que da cuenta de otro momento de la alienación: la alienación del trabajador de su propia humanidad, de su ser genérico [*Gattungswesen*].

Cómo ser genérico, el hombre contribuye a reproducir las relaciones de su especie con la naturaleza y consigo mismo. Desde este ángulo, su actividad es la vida de la especie. El trabajo alienado, no obstante, crea un divorcio radical entre la vida de la especie y la vida del individuo al transformar el proceso de trabajo, la vida productiva, en un simple instrumento, en un simple medio para la satisfacción de una necesidad: su sobrevivencia física. El trabajo alienado transforma la actividad vital como momento del desarrollo del ser genérico del hombre en simple medio para su existencia individual. Entonces, al transformar la función creativa del trabajo en simple medio de subsistencia, el trabajo alienado aliena al hombre de su ser genérico y de los otros hombres [...].

[...] El trabajo dividido no es, pues, más que la expresión institucional del trabajo alienado.

Las formas precapitalistas de la división del trabajo representan formas simples e incompletas, presupuestos históricos para el desarrollo puro de la división del trabajo en la esfera de la producción capitalista. Esas formas representan, con más exactitud, condiciones históricas para el desarrollo de un modo de producción que se transforma, a su vez, en la condición para el propio desarrollo de la división del trabajo. El estudio de estas condiciones históricas de producción y del desarrollo de la propiedad privada constituye una de las preocupaciones de Marx y Engels en *La ideología alemana*. Aun así, Marx todavía no logra desarrollar, como hará luego, la noción de división del trabajo como categoría concreta. La intuición está ahí, sin duda, pero el concepto que la constituye racionalmente falta aún y su reflexión años más tarde representa uno de los grandes momentos de progreso de la teoría marxista. Una primera lectura del texto invita a pensar que la categoría simple de división del trabajo, las diversas formas que

asimiló en el transcurso histórico antes de su desarrollo objetivo definitivo con el modo de producción capitalista, comparte las mismas propiedades que pertenecen a la categoría concreta y desarrollada. Semejante deducción es equivocada. Una lectura más detallada revela de manera clara que las formas simples de la división del trabajo asumen características diferentes según el tipo de conexión con la institución de la propiedad y según el sector de actividad de trabajo sometido a alguna forma de división” (Desconocido, s/f, pp. 123-128).

Para Marx, la historia es el conflicto de la lucha de clases, es decir, el criterio del progreso histórico es el materialismo dialéctico. Según Marx, las edades históricas son como siguen:

- **Inicios de la historia**

Comunismo primitivo

- **Antigüedad**

Esclavos

Élite social

- **Feudalismo**

Campesinado (agricultores y ganaderos, con un derecho limitado o constreñido)

Élite aristocrática

- **Capitalismo**

Proletariado (trabajadores sin medios de producción)

Burguesía (clase dominante en la sociedad capitalista)

- **Sociedad sin clases**

Comunismo (dictadura del proletariado, fin de la dialéctica de clases, propiedad colectiva de todos los medios productivos). Fin de la historia

“Los diferentes momentos del desarrollo de la división del trabajo se corresponden con las diferentes formas de propiedad. En el contexto de la propiedad tribal donde predomina la caza, la pesca y el pastoreo de animales y que culmina con el trabajo agrícola, la división del trabajo es en extremo larvaria, elemental. La estructura social asume características que reproducen la estructura patriarcal predominante en la esfera familiar y la división del trabajo se limita a las formas existentes en el interior de la estructura familiar.

La federación política de las diversas tribus en la ciudad y la concomitante formación de una propiedad comunal y pública da origen al segundo momento en el desarrollo de la propiedad. Esta propiedad comunal y pública subsiste junto con una forma incipiente

y marginal de propiedad privada, subordinada a la primera, a la propiedad privada sobre los bienes muebles. Con todo, esta última aún permanece sometida a restricciones institucionales provenientes de la comunidad y del Estado y no tiene, por consiguiente, el carácter desagregado de las formas habituales de solidaridad de la comunidad tradicional. No existe aún, en otras palabras, una distinción entre el interés individual y el interés general. En esos primeros estadios la propiedad privada posee aún fundamentos comunitarios; está predicada en la propia comunidad: comunidad de hombres libres, poseedores de esclavos, por supuesto, donde ‘existe libertad personal tan sólo para los individuos que se desarrollan en el marco de las relaciones de la clase dominante y apenas en la medida en que son individuos de esa clase’.

Con la evolución progresiva de la propiedad privada de bienes inmuebles, se inicia la decadencia de esa organización comunitaria y el desarrollo de la división del trabajo ahora sí en la forma de antagonismo entre el campo y la ciudad. Con la forma de propiedad de la comunidad antigua, la forma posterior, la propiedad feudal o estamental también se basa en la comunidad, sólo que ahora la clase productora no es la esclavitud sino la servidumbre agraria. Al lado de ésta existe un desarrollo incipiente de la industria doméstica en la organización rural del trabajo, y en las ciudades aparece la industria artesanal basada en el trabajo individual de los artesanos. Esta diferenciación va acompañada de un proceso más diferenciado de estratificación social con la emergencia de príncipes, nobleza, clero y campesinos en el sector rural y, en el sector urbano, con la de maestros, artesanos, aprendices y trabajadores ocasionales. A pesar de ello, agrega Marx, no ocurre ninguna división de veras importante. Las condiciones limitadas de producción y el cultivo primitivo y en pequeña escala de la tierra hicieron difícil la división del trabajo agrario y en la industria, por otro lado, no existía ninguna división del trabajo en los oficios individuales y muy poco entre ellos. Cada trabajador era versado en un ciclo completo de tareas y era capaz de producir todo lo que era necesario con sus propios instrumentos.

Había, entonces, poca división del trabajo en la sociedad feudal. La organización social aún ejerce control sobre las condiciones de existencia y de producción individual y la propiedad aún aparece como una dominación natural y no como una dominación del trabajo acumulado, del capital. Los individuos están, así, aún ligados por vínculos de alguna especie y sus condiciones de vida no han, hasta ahora, asumido ese carácter accidental, fortuito, que sólo surgirá después con la división entre el individuo qua persona y el individuo qua clase. En efecto, la estratificación estamental oculta esa división: el status estamental es inseparable de la individualidad del miembro del estamento. Las condiciones de existencia individual, en resumen, revelan hasta entonces la presencia de una organización social que desaparecerá tan sólo después con el predominio del intercambio y del mercado.

Con el desarrollo del feudalismo se acentúan las contradicciones entre el campo y la ciudad; entre las mismas ciudades; y entre la industria y el comercio. La separación entre el campo y la ciudad conduce a la división entre el trabajo agrario, por un lado, y el comercio y la industria, por otro lado. Su separación creciente, por lo demás, determina la posterior división entre el trabajo industrial y el trabajo comercial. Las luchas comerciales, por último, acentúan la especialización urbana entre diversas ciudades.

La separación entre el campo y la ciudad es doblemente significativa: acarrea, en primer lugar, la separación entre la propiedad agraria y el comienzo de la propiedad como capital, como propiedad independiente de la agricultura y basada con exclusividad en el trabajo y el trueque. Provoca, en segundo lugar, el surgimiento de la distinción entre trabajo material y trabajo intelectual y, con ellos, el surgimiento de la primera forma de ideología” (Desconocido, s/f, pp. 129-131).

La teoría filosófica que logra soportar el análisis histórico de Marx es lo que se denomina “materialismo dialéctico y materialismo histórico”, partiendo del desarrollo económico y social de la filosofía hegeliana. Engels nos dice:

“(Desarrollar la naturaleza general de la dialéctica, como ciencia de las concatenaciones, por oposición a la metafísica.)

Las leyes de la dialéctica se abstraen, por tanto, de la historia de la naturaleza y de la historia de la sociedad humana. Dichas leyes no son, en efecto, otra cosa que las leyes más generales de estas dos fases del desarrollo histórico y del mismo pensamiento. Y se reducen, en lo fundamental, a tres:

Ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa;

Ley de la penetración de los contrarios;

Ley de la negación de la negación.

Las tres han sido desarrolladas por Hegel, en su manera idealista, como simples leyes del pensamiento: la primera, en la primera parte de la Lógica, en la teoría del Ser; la segunda ocupa toda la segunda parte, con mucho la más importante de todas, de su Lógica, la teoría de la Esencia; la tercera, finalmente, figura como la ley fundamental que preside la estructura de todo el sistema. El error reside en que estas leyes son impuestas, como leyes del pensamiento, a la naturaleza y a la historia, en vez de derivarlas de ellas. De ahí proviene toda la construcción forzada y que, no pocas veces, pone los pelos de punta: el mundo, quiéralo o no, tiene que organizarse con arreglo a un sistema discursivo, que sólo es, a su vez, producto de una determinada fase de

desarrollo del pensamiento humano. Pero, si invertimos los términos, todo resulta sencillo y las leyes dialécticas, que en la filosofía idealista parecían algo extraordinariamente misterioso, resultan inmediatamente sencillas y claras como la luz del sol. Por lo demás, quien conozca un poco a Hegel sabe que éste aduce también, en cientos de pasajes, los ejemplos concretos más palpables tomados de la naturaleza y de la historia para ilustrar las leyes dialécticas.

No nos proponemos escribir aquí un tratado de dialéctica, sino simplemente demostrar que las leyes dialécticas son otras tantas leyes reales que rigen el desarrollo de la naturaleza y cuya vigencia es también aplicable, por tanto, a la investigación teórica natural. No podemos, por consiguiente, entrar a estudiar la conexión interna de estas leyes entre sí.

I. Ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa. Podemos expresar esta ley, para nuestro propósito, diciendo que, en la naturaleza, y de un modo claramente establecido para cada caso singular, los cambios cualitativos sólo pueden producirse mediante la adición o sustracción cuantitativas de materia o de movimiento (de lo que se llama energía).

Todas las diferencias cualitativas que se dan en la naturaleza responden, bien a la diferente composición química, bien a las diferentes cantidades o formas de movimiento (energía), o bien, como casi siempre ocurre, a ambas cosas a la vez. Por consiguiente, es imposible cambiar la cualidad de un cuerpo sin añadir o sustraer materia o movimiento, es decir, sin un cambio cuantitativo del cuerpo de que se trata. Bajo esta forma, la misteriosa tesis hegeliana, no sólo resulta perfectamente racional, sino que se revela, además, con bastante evidencia.

No creemos que haga falta pararse a señalar que los diferentes estados alotrópicos y conglomerados de los cuerpos, al descansar sobre una distinta agrupación molecular, responden también a cantidades mayores o menores de movimiento añadidas al cuerpo correspondiente [...]” (Engels, 1873-1886, pp. 41-42).

El materialismo dialéctico se puede definir como la expresión dialéctica de la materia, es decir, el desarrollo dialéctico de los contenidos de la materialidad, en los procesos de las tres leyes arriba mencionadas (transformación cuanti-cualitativa, negación de la negación, penetración de contrarios). El materialismo histórico es la expresión social de la dialéctica de la materialidad. Stalin, como base de la doctrina soviética, a este respecto nos dice:

“El materialismo dialéctico es la concepción del mundo del Partido marxistaleninista. Llámese materialismo dialéctico, porque su modo de abordar los fenómenos de la naturaleza, su método de estudiar estos fenómenos y de concebirlos, es dialéctico, y su

interpretación de los fenómenos de la naturaleza, su modo de enfocarlos, su teoría, materialista.

El materialismo histórico es la extensión de los principios del materialismo dialéctico al estudio de la vida social, la aplicación de los principios del materialismo dialéctico a los fenómenos de la vida de la sociedad, al estudio de ésta y de su historia.

Caracterizando su método dialéctico, Marx y Engels se remiten generalmente a Hegel, como al filósofo que formuló los rasgos fundamentales de la dialéctica. Pero esto no quiere decir que la dialéctica de Marx y Engels sea idéntica a la dialéctica hegeliana. En realidad, Marx y Engels sólo tomaron de la dialéctica de Hegel su ‘médula racional’, desechando la corteza idealista hegeliana y desarrollando la dialéctica, para darle una forma científica moderna.

‘Mi método dialéctico —dice Marx— no sólo es en su base distinto del método de Hegel, sino que es directamente su reverso. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo (creador) de lo real, y lo real su simple forma externa. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre’ (C. Marx, Palabras finales a la segunda edición alemana del t. I de El Capital).

En la caracterización de su materialismo, Marx y Engels se remiten generalmente a Feuerbach, como al filósofo que restauró en sus derechos al materialismo. Pero esto no quiere decir que el materialismo de Marx y Engels sea idéntico al materialismo de Feuerbach. En realidad, Marx y Engels sólo tomaron del materialismo de Feuerbach su ‘médula esencial’, desarrollándola hasta convertirla en la teoría científico-filosófica del materialismo y desechando su escoria idealista y ético-religiosa. Es sabido que Feuerbach, que era en lo fundamental un materialista, se rebelaba contra el nombre de materialismo. Engels declaró más de una vez que, ‘pese al cimiento materialista, Feuerbach no llegó a desprenderse de las ataduras idealistas tradicionales’, y que ‘donde el verdadero idealismo de Feuerbach se pone de manifiesto es en su filosofía de la religión y en su ética’ (C. Marx y F. Engels, t. XIV, págs. 652-654).

La palabra dialéctica viene del griego *dialego*, que quiere decir diálogo o polémica. Los antiguos entendían por dialéctica el arte de descubrir la verdad poniendo de manifiesto las contradicciones en la argumentación del adversario y superando estas contradicciones. Algunos filósofos de la antigüedad entendían que el descubrimiento de las contradicciones en el proceso discursivo y el choque de las opiniones contrapuestas era el mejor medio para encontrar la verdad. Este modo dialéctico de pensar, que más tarde se hizo extensivo a los fenómenos naturales, se convirtió en el

método dialéctico de conocimiento de la naturaleza, consistente en considerar los fenómenos naturales en perpetuo movimiento y cambio, y el desarrollo de la naturaleza como el resultado del desarrollo de las contradicciones existentes en ésta, como resultado de la acción recíproca de las fuerzas contradictorias en el seno de la naturaleza.

La dialéctica es, en su base, todo lo contrario de la metafísica” (Stalin, 1977, pp. 1-2).

Economía política	Características generales
<p style="text-align: center;">Karl Marx <i>De 1818 a 1883</i></p>	<p>Desarrollo de la idea de la histórica como un conflicto o lucha entre clases, las cuales son determinadas por condiciones materiales concretas y específicas, en el sistema capitalista, resaltando los conceptos de alienación, coacción de clase, proletariado, revolución.</p>

Método dialéctico	Características generales
<p data-bbox="388 604 610 638">Federico Engels</p> <p data-bbox="391 678 604 711"><i>De 1820 a 1895</i></p>	<p data-bbox="748 554 1419 669">Desarrollo de la concepción de la dialéctica como parte de la lógica procesual de la realidad, reduciéndose a los principios de:</p> <ul data-bbox="797 716 1419 1003" style="list-style-type: none"><li data-bbox="797 716 1419 789">• Salto de lo cuantitativo a lo cualitativo (y viceversa)<li data-bbox="797 842 1203 875">• Penetración entre contrarios<li data-bbox="797 972 1159 1005">• Negación de la negación

Capítulo IV

Crítica a la crítica de la economía política

Cuatro personajes del siglo XX fueron trascendentales para extender, de forma contrapositiva, el contenido crítico de la economía política, en sus consecuencias teóricas y prácticas; entendiendo que el siglo pasado fue convulso, y muchas de las ideas de tales pensadores fueron el motor o vector de las expresiones políticas de su tiempo. Sus ideas y referentes son como siguen:

- Vladimir Lenin y la *idea del imperialismo*
- Rosa de Luxemburgo y la *idea del feminismo*
- Antonio Gramsci y la idea de la *hegemonía e ideología*
- Walter Benjamin y la idea de *revolución mesiánica*

Con Vladimir Lenin el materialismo histórico asumió una etapa externa a las naciones, bajo lo que él denominó como imperialismo. Es de notar que frente a esta idea, que enajenaba a niveles internacionales al proletariado, nació la idea de la liga internacional del proletariado, lo que se conoce como las Internacionales Comunistas. Lenin (s/f) al respecto nos dice:

“Característico del viejo capitalismo, cuando la libre competencia dominaba indivisa, era la exportación de bienes. Característico del capitalismo moderno, donde manda el monopolio, es la exportación de capital.

El capitalismo es la producción de mercancías en el grado más elevado de desarrollo, cuando la propia fuerza de trabajo se convierte en una mercancía. El incremento del intercambio interior y, particularmente, del internacional es un rasgo característico del capitalismo. El desarrollo desigual y espasmódico de las distintas empresas, ramas industriales y países es inevitable bajo el sistema capitalista. Gran Bretaña fue el primer país que se convirtió en capitalista, y a mediados del siglo XIX, al adoptar el libre mercado, se presentó como el ‘taller del mundo’, el proveedor de bienes manufacturados para todos los países, los cuales, a cambio, debían surtirlo de materias primas. Pero en el último cuarto del siglo XIX ese monopolio de Gran Bretaña se vio quebrado; otros países, protegiéndose a sí mismos mediante aranceles ‘proteccionistas’, se transformaron en Estados capitalistas independientes. En el umbral del siglo XX asistimos a la formación de otro tipo de monopolios: primero, asociaciones monopolistas de capitalistas en todos los países de capitalismo

desarrollado; segundo, la posición monopolista de unos pocos países ricos, en los cuales la acumulación de capital ha alcanzado proporciones gigantescas. Un enorme ‘excedente de capital’ ha surgido en los países avanzados.

Evidentemente, si el capitalismo hubiese podido desarrollar la agricultura, que en la actualidad está en todas partes enormemente atrasada con respecto a la industria; si hubiese podido elevar el nivel de vida de las masas, que, a pesar de los fulgurantes avances técnicos, en todas partes siguen soportando falta de alimento y privaciones, sin duda no hablaríamos de un excedente de capital.

Este ‘argumento’ es muy usado por los críticos pequeñoburgueses del capitalismo. Pero si el capitalismo hubiese hecho esas cosas no sería capitalismo, puesto que tanto el desarrollo desigual como la vida miserable de las masas son condiciones fundamentales e inevitables y constituyen las premisas de este modo de producción. Mientras el capitalismo siga siendo capitalismo, el excedente de capital no se utilizará para elevar el nivel de vida de las masas del país, ya que esto significaría la disminución de los beneficios de los capitalistas, sino para aumentar estos beneficios mediante la exportación de capital a los países atrasados del extranjero. En estos países atrasados los beneficios suelen ser altos, dado que el capital es escaso, el precio de la tierra es relativamente pequeño, los salarios son bajos y las materias primas son baratas. La exportación de capital es posible porque una serie de países atrasados ya han sido incorporados a las relaciones comerciales capitalistas mundiales: las principales líneas férreas han sido construidas o están en construcción, se han creado las condiciones elementales de desarrollo de la industria, etc. La necesidad de exportar capital responde al hecho de que, en unos pocos países, el capitalismo ha ‘sobremadurado’ y el capital (debido al atraso de la agricultura y la pobreza de las masas) no puede encontrar campo para la inversión ‘rentable’” (p. 38).

“Las asociaciones monopolistas de capitalistas (cárteles, consorcios, trusts) se reparten entre ellas, en primer lugar, el mercado doméstico, haciéndose de forma más o menos total con la producción del país. Pero, bajo el capitalismo, el mercado interior está ligado inevitablemente al exterior. Ya hace tiempo que el capitalismo creó un mercado mundial. Y a medida que se acrecentaba la exportación de capitales y que se expandían las ‘esferas de influencia’ y las conexiones con el extranjero y las colonias de las grandes asociaciones monopolistas, el rumbo ‘natural’ de las cosas ha conducido al acuerdo internacional entre éstas, a la formación de cárteles internacionales” (p. 42).

“Intentaremos ahora hacer un balance, resumir lo dicho más arriba sobre el imperialismo. El imperialismo surgió como desarrollo y continuación directa de las características fundamentales del capitalismo en general. Pero el capitalismo solamente se convirtió en imperialismo capitalista cuando su desarrollo alcanzó un grado muy

alto, cuando algunos de los rasgos fundamentales del capitalismo comenzaron a convertirse en su contrario, cuando tomaron forma y se revelaron las características de la época de transición del capitalismo a un sistema económico y social más elevado. Desde una perspectiva económica, lo esencial de este proceso es la sustitución de la libre competencia capitalista por el monopolio capitalista. La libre competencia es el rasgo fundamental del capitalismo y de la producción mercantil en general; el monopolio es exactamente lo opuesto a la libre competencia, pero vemos cómo ésta va transformándose ante nuestros ojos en monopolio, creando la gran producción y desplazando a la pequeña, reemplazando la gran producción por otra todavía mayor y concentrando la producción y el capital hasta tal punto, que de su seno ha surgido y surge el monopolio: los cárteles, los consorcios, los trusts y, fusionándose con ellos, el capital de alrededor de una docena de bancos que manejan miles de millones. Y al mismo tiempo, los monopolios, que surgen de la libre competencia, no la eliminan, sino que existen por encima y al lado de ella, engendrando así contradicciones, fricciones y conflictos agudos e intensos. El monopolio es la transición del capitalismo a un sistema superior.

Si fuese necesario definir el imperialismo lo más brevemente posible, deberíamos decir que el imperialismo es la fase monopolista del capitalismo. Tal definición incluiría lo más importante, pues, por un lado, el capital financiero es el capital bancario de unos pocos grandes bancos monopolistas fundido con el capital de las asociaciones industriales monopolistas y, por otro, el reparto del mundo es la transición de una política colonial que se extiende sin obstáculos a territorios que ninguna potencia capitalista se apropió todavía, a una política colonial de posesión monopolista de un planeta ya completamente repartido” (p. 54).

Por otra parte, una de las críticas más acuciantes e importantes hechas a la economía política y su tipo de criticismo es el reduccionismo al que somete sus ideas. Si la fase del materialismo histórico consistía en la dialéctica de la burguesía frente al proletariado, se olvidaban aspectos fundamentales del hombre, como los concernientes a la sexualidad. Alexandra Kollontái (2020), heredera de Rosa de Luxemburgo, dice:

“¿Se mantendrá la familia en un Estado comunista? ¿Persistirá en la misma forma actual? Éstas son las cuestiones que abruman en la actualidad a la mujer de la clase trabajadora y preocupan igualmente a sus compañeros, los hombres.

No debe extrañarnos que en estos últimos tiempos este problema inquiete las mentes de las mujeres trabajadoras. La vida cambia continuamente ante nuestros ojos; antiguos hábitos y costumbres desaparecen poco a poco. Toda la existencia de la familia proletaria se modifica y organiza en forma tan nueva, tan fuera de lo corriente, tan extraña, como nunca pudimos imaginar.

Y una de las cosas que mayor perplejidad produce en la mujer en estos momentos es cómo se ha facilitado el divorcio en Rusia.

De hecho, en virtud del decreto del comisario del pueblo del 18 de diciembre de 1917, el divorcio ha dejado de ser un lujo accesible sólo a los ricos; de ahora en adelante, la mujer trabajadora no tendrá que esperar meses, e incluso hasta años, para que sea fallada su petición de separación matrimonial que le dé derecho a independizarse de un marido borracho o brutal, acostumbrado a golpearla. De ahora en adelante, el divorcio se podrá obtener amigablemente dentro del período de una o dos semanas cuando mucho.

Pero es precisamente esta facilidad para obtener el divorcio, manantial de tantas esperanzas para las mujeres que son desgraciadas en su matrimonio, lo que asusta a otras mujeres, particularmente aquellas que consideran todavía al marido como el ‘proveedor’ de la familia, el único sostén de la vida, las mujeres que no comprenden todavía que deben acostumbrarse a buscar y a encontrar ese sostén en otro sitio, no en la persona del hombre, sino en la persona de la sociedad, en el Estado.

No hay ninguna razón para pretender engañarnos a nosotros mismos: la familia normal de los tiempos pasados en la cual el hombre lo era todo y la mujer nada —puesto que no tenía voluntad propia, ni dinero propio ni tiempo del que disponer libremente—, este tipo de familia sufre modificaciones día a día, y actualmente es casi una cosa del pasado, lo cual no debe asustarnos.

Bien sea por error o ignorancia, somos proclives a creer que todo lo que nos rodea debe permanecer inmutable, mientras todo lo demás cambia. Siempre ha sido así y siempre lo será. Esta idea es un error profundo.

Para darnos cuenta de su falsedad, no tenemos más que leer cómo vivían las gentes del pasado, e inmediatamente vemos que todo está sujeto a cambio y que no hay costumbres, ni organizaciones políticas ni moral que permanezcan fijas e inviolables.

Así pues, la familia ha cambiado frecuentemente de forma en las diversas épocas de la vida de la humanidad.

Hubo épocas en que la familia fue completamente distinta a como estamos acostumbrados a admitirla. Hubo un tiempo en que la única forma de familia que se consideraba normal era la llamada familia genésica, es decir, aquella en que el cabeza de familia era la anciana madre, en torno a la cual se agrupaban, en la vida y en el trabajo común, los hijos, nietos y bisnietos.

La familia patriarcal fue en otros tiempos considerada también como la única forma posible de familia, presidida por un padre-amo cuya voluntad era ley para todos los demás miembros de la familia.

Todavía ahora se pueden encontrar en las aldeas rusas familias campesinas de este tipo. En realidad, podemos afirmar que en esas localidades la moral y las leyes que rigen la vida familiar son completamente distintas de las que reglamentan la vida de la familia del obrero de la ciudad. En el campo existen todavía gran número de costumbres que ya no es posible encontrar en la familia proletaria urbana.

El tipo de familia, sus costumbres, etc., varían según las razas. Hay pueblos, por ejemplo los turcos, árabes y persas, entre los cuales la ley autoriza al marido el tener varias esposas. Han existido y todavía perviven tribus que toleran el uso contrario, es decir, que la mujer tenga varios maridos.

La moralidad al uso del hombre contemporáneo le autoriza para exigir de las jóvenes la virginidad hasta su matrimonio legítimo. Sin embargo, hay tribus en las que ocurre todo lo contrario: la mujer tiene a gala el haber tenido muchos amantes, y adorna brazos y piernas con brazaletes que indican el número...

Diversas costumbres, que a nosotros nos sorprenden, hábitos que podemos incluso calificar de inmorales, los practican otros pueblos con la sanción divina, mientras que, por su parte, califican de ‘pecaminosas’ muchas de nuestras costumbres y leyes.

Por tanto, no hay ninguna razón para que nos aterricemos ante el hecho de que la familia sufra un cambio porque gradualmente se descarten vestigios del pasado vividos hasta ahora o se implanten nuevas relaciones entre el hombre y la mujer. Solamente tenemos que preguntarnos: ¿qué es lo que ha muerto en nuestro viejo sistema familiar y qué relaciones hay entre el hombre trabajador y la mujer trabajadora, entre el campesino y la campesina? ¿Cuáles de sus respectivos derechos y deberes armonizan mejor con las condiciones de vida de la nueva Rusia? Todo lo que sea compatible con el nuevo estado de cosas se mantendrá; lo demás, toda esa anticuada morralla que hemos heredado de la maldita época de servidumbre y dominación, que era la característica de los terratenientes y capitalistas, todo eso tendrá que ser barrido conjuntamente con la propia clase explotadora, con esos enemigos del proletariado y de los pobres.

La familia, en su forma actual, no es más que una de tantas herencias del pasado. Sólidamente unida, compacta en sus comienzos e indisoluble —tal era el carácter del matrimonio santificado por el cura—, la familia era igualmente necesaria para cada uno de sus miembros. Porque, ¿quién se habría ocupado de criar, vestir y educar a los hijos

de no ser la familia? ¿Quién se habría ocupado de guiarlos en la vida? Triste suerte la de los huérfanos en aquellos tiempos; era el peor destino que pudiera tocarle a uno.

En el tipo de familia al que estamos acostumbrados, el marido es quien gana el sustento, quien mantiene a la mujer y a los hijos. La mujer, por su parte, se ocupa de los quehaceres domésticos y de criar a los hijos como le parece.

Pero, desde hace un siglo, esta forma corriente de familia ha sufrido una destrucción progresiva en todos los países del mundo en que domina el capitalismo, los países en que el número de fábricas crece rápidamente, juntamente con empresas capitalistas que emplean trabajadores.

Las costumbres y la moral familiar se forman simultáneamente como consecuencia de las condiciones generales de vida que rodean a la familia. Lo que más ha contribuido a que se modificasen las costumbres familiares de una manera radical ha sido, indiscutiblemente, la enorme expansión que ha adquirido en todas partes el trabajo asalariado de la mujer. Anteriormente, el hombre era el único sostén posible de la familia. Pero en los últimos cincuenta o sesenta años, hemos visto en Rusia (en otros países, con anterioridad) cómo el régimen capitalista obliga a las mujeres a buscar trabajo remunerado fuera de la familia, fuera de su hogar” (pp. 19-24).

Con Lenin y Kollontái se abre la problemática rusa, posterior a la revolución bolchevique, de que la revolución debe darle cabida a expresiones de libertad nunca vistas en el sistema capitalista, en el combate franco contra el imperialismo y la inclusión progresiva de la mujer en la comunidad política, buscando el desarrollo de la misma en sentido material y espiritual, sin que esté subordinada al hombre ni al sistema heteropatriarcal.

Por otro lado, las críticas de Benjamin y Gramsci a la crítica de la economía política suponen una crítica interna al sistema marxista. Investigan las formas subyacentes a los principios esbozados y perfilados por Marx. Gramsci nos dice, según Alvarez (2016), a propósito de su concepto de hegemonía:

“El término hegemonía deriva del griego *eghesthai* que significa conducir, ser guía, ser jefe, o tal vez del verbo *eghemonero* que significa guiar, preceder, conducir, y del cual deriva estar al frente, comandar, gobernar.

Por *eghemonía* el antiguo griego entendía la dirección suprema del ejército. En el tiempo de la guerra del Peloponeso, se habla de la ciudad hegemónica, que dirigía la alianza de las ciudades griegas en la lucha entre sí. (Gomez Silva, 1998).

Gramsci fue un marxista preocupado por ligar de modo inescindible su concepción teórica a la práctica, su lucha política a la vida moral. Como rescata José Arico (1962),

Antonio Gramsci, ante todo y sobre todo fue un político práctico. Y por ello no se puede comprender el análisis gramsciano si no se observa su condición de militante y dirigente de la clase obrera italiana.

Antonio Gramsci fue un hombre de partido, interesado en la construcción del nuevo orden, del nuevo Estado, del logro de la hegemonía del proletariado y del papel que deben jugar los intelectuales en este nuevo orden. También fue un analista de cómo la burguesía se mantiene en el poder, cómo ésta construye hegemonía reproduciendo su patrón de dominación a través de la cultura usando como herramientas la educación, medios de comunicación etc.

Togliatti (1958:35) afirma que el pensamiento de Gramsci es ‘un nuevo capítulo del leninismo’. Así, se puede pensar este elemento de novedad del pensamiento gramsciano como emergente de la búsqueda de confrontar con el campo precedente de interpretación del marxismo que da cuenta de la visión leniniana pero que va más allá de ella (Paggi, 1977). En este sentido el ‘¿Qué hacer?’ de Gramsci conlleva una exhortación al proletariado a salir del corporativismo y representar toda lucha contra la opresión de manera que pueda construir efectivamente una nueva hegemonía. Esto implica una relación indispensable entre ciencia y acción y el pasaje de una a otra.

El concepto de hegemonía en Gramsci señala la dirección político-ideológica que forja la base social para la conquista del poder político y la construcción de un nuevo Estado. Un aporte significativo en este ámbito es el ‘aspecto consensual’ que el italiano agrega al concepto para entender la dominación burguesa desde el Estado, al que define como hegemonía acorazada de coerción. A su vez con la categoría de hegemonía indica el modo en que el proletariado debe construir una nueva hegemonía, previo a la conquista del Estado y su posterior transformación.

Así pues, la hegemonía sólo puede elaborarse cuando una clase abandona su visión exclusivista de corporación, ‘para ser capaz de gobernar como clase, el proletariado tiene que despojarse de todo residuo corporativo, de todo prejuicio e incrustación sindicalista’. (Gramsci, Algunos temas de la cuestión Meridional en Sacristán, 2004: 193)

Esto significa que el proletariado debe superar (e incluir) la lucha económica contra el patrón y el gobierno y articular cualquier manifestación de arbitrariedad y opresión, cualquiera que sea la clase o grupo social afectado. Para tener hegemonía, el proletariado debe sumar a la mayoría de clases subalternas, articulando y dirigiendo en este contexto, un arco amplio de alianzas, es decir de consensos. En Italia, Gramsci se

refería al norte industrial con una clase obrera industrializada y al sur agrario con fuerte predominio religioso, los campesinos (influencia del Vaticano que había que destruir).

Así mismo, Gramsci nota que la clase dominante ejerce su poder no sólo por la coacción, sino porque logra imponer su visión del mundo a través de la escuela, medios de comunicación etc., lo que favorece el reconocimiento de su dominación por las clases dominadas. De igual manera, busca consensos para asegurar su hegemonía tomando a su cargo algunos de los intereses de los grupos dominados. La clase dominante para hacer valer sus intereses necesita, como decía Marx, presentar al Estado ante la sociedad como representante del conjunto del pueblo. Así, Gramsci (1978) afirma que el Estado encuentra su fundamento ético en la sociedad civil. Para este autor, El Estado es concebido como un organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión del mismo grupo; pero este desarrollo y esta expansión son concebidos y presentados como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías ‘nacionales’. El grupo dominante es coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal es concebida como una formación y superación continua de equilibrios inestables (en el ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios donde los intereses del grupo dominante prevalecen hasta cierto punto, o sea, hasta el punto en que chocan con el mezquino interés económico-corporativo. (1978: 72)

Por lo tanto, el proletariado para construir un nuevo poder, su propia hegemonía, debe buscar consensos y alianzas entre todas las clases oprimidas que se unan en la negación al régimen burgués que las oprime.

El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consiga crear un sistema de alianza de clases que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual quiere decir en Italia, dadas las reales relaciones de clase existentes en Italia, en la medida en que consigue obtener el consenso de las amplias masas campesinas, ...comprender las exigencias de clase que representan, incorporar esas en su programa revolucionario de transición y plantear esas exigencias entre sus reivindicaciones de lucha. (Gramsci, Algunos temas de la cuestión Meridional en Sacristán, 2004:192)

La alianza que descorporativiza al proletariado, pero que lo tiene como abanderado de lucha, implica plantear reivindicaciones –que han estado aisladas– en un programa único, en una única concepción contra la explotación burguesa que tiene ‘conciencia para sí’, siendo esta un elemento central en la ‘hegemonía de su hegemonía’” (pp. 154-156).

La estocada definitiva a la crítica del marxismo Benjamin la perfila con su concepto de la historia, en el cual repasa lo que la conducción revolucionaria hasta el momento ha entendido y hecho, en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial, y las alianzas inesperadas de dos enemigos claros, como el fascismo hitleriano y el bolchevismo ruso.

La historia para Benjamin trasciende el progreso, no consistiendo en la dialéctica hegeliana de un amo y su esclavo, sino superando las categorías económicas, materiales, para sostenerlas en el mero poder: los potentes aplastando a los impotentes. Sobre la dialéctica siervo-amo Hegel (2010) nos dice:

“De primeras, la autoconciencia es simple ser-para-sí, igual a sí misma por excluir a todo lo otro fuera de sí: a sus ojos, su esencia y objeto absoluto es yo; y en esta inmediatez, o en este ser de su ser-para-sí, es singular. Lo que otro es para ella, lo es como objeto inesencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero el otro es también una autoconciencia. Un individuo entra en escena frente a otro individuo. Entrando así, inmediatamente, en escena, son uno para otro en el modo de objetos comunes; figuras autónomas, conciencias sumergidas en el ser de la vida –pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es–, conciencias que no han completado todavía, una para otra, el movimiento de la absoluta abstracción, que consiste en aniquilar todo ser inmediato y ser sólo el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma, o bien, que aún no se han expuesto una a otra como puro ser-para-sí, es decir, no se han expuesto como autoconciencias. Desde luego, cada una está cierta de sí misma, pero no de la otra, y por eso su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad; pues su verdad sería tan sólo que su propio ser-para-sí se le hubiera presentado como objeto autónomo, o bien, lo que es lo mismo, que el objeto se hubiera presentado como esta pura certeza de sí mismo. Sin embargo, de acuerdo con el concepto de reconocer, esto no es posible más que si cada una, la otra para ella, igual que ella para la otra, por su propia actividad, y de nuevo, por la actividad de la otra, lleva a cabo en sí misma esta abstracción pura del ser para sí.

[...] En esta experiencia le adviene a la autoconciencia que la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia. En la autoconciencia inmediata, el yo simple es el objeto absoluto, el cual, sin embargo, para nosotros o en sí, es mediación absoluta y tiene como momento esencial la persistencia autónoma, por sí mismo. La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; a través de ella han sido puestas una autoconciencia pura y una conciencia que no es puramente para sí, sino para otro, es decir, que es en cuanto conciencia ente o conciencia en la figura de la cosidad. Ambos momentos son esenciales: –como primero están puestos de modo desigual y contrapuestos, y su reflexión todavía no ha resultado en la unidad, son en cuanto dos figuras contrapuestas de la conciencia: una, la autónoma, a la que la esencia

le es el ser-para-sí; otra, la no autónoma, a la que la esencia le es la vida o el ser para otro; aquella es el señor, ésta es el siervo” (pp. 261-265).

Como se ve, para Hegel los términos contrapuestos que sostienen la dialéctica estriban en la autonomía de la autoconciencia frente a la no-autonomía de la conciencia cosificada, una conciencia servil. Continuando, con Marx ya se sabe que la autonomía y heteronomía, la libertad y la servidumbre depende de condiciones materiales de dominio, fundamentadas en el capital.

Lo que intenta Benjamin con esto es demostrar que no es en los conceptos de libertad-servidumbre, autonomía-heteronomía, que consiste la oposición dialéctica, y por extensión, la posibilidad revolucionaria, sino en la dinámica vencedor-vencido, potente-impotente. La historia con su figura circular muestra que se mantiene el mismo esquema de dominio con independencia del volumen temporal: la dominación sumeria es análoga a las formas de dominación decimonónicas. De ahí se tiende a decir que la “historia se repite”.

“La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botón que cae en manos del vencedor. Están vivas en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico.

[...] Fustel de Coulanges le recomienda al historiador que quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo o que sabe del curso ulterior de la historia. Mejor no se podría identificar al procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen está en la apatía del corazón, la acedía que no se atreve a adueñarse de la imagen histórica auténtica, que relumbra fugazmente. [...] La naturaleza de esta tristeza se esclarece cuando se pregunta con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente, la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable para el dominador del momento.

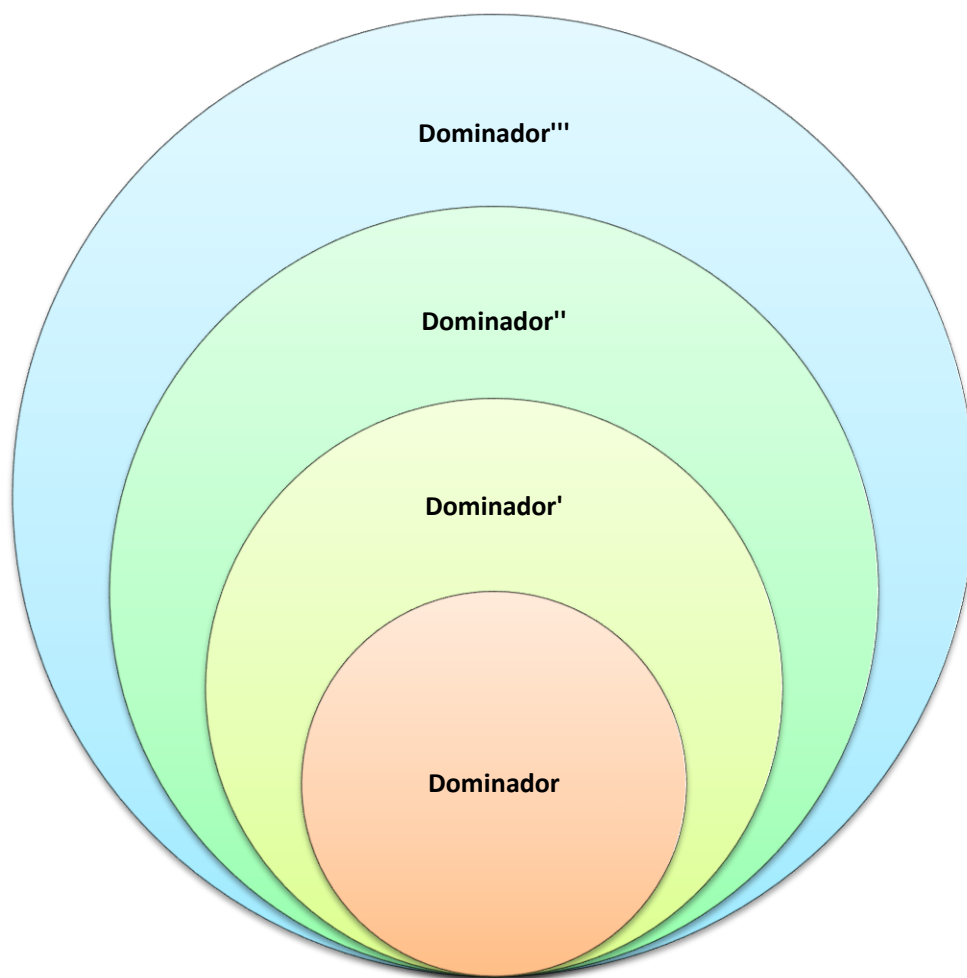
El materialista histórico tiene suficiente con esto. Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y como ha sido siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal. El nombre que recibe habla de bienes culturales, los mismos que van a encontrar en el materialista histórico un observador que toma distancia. Porque todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la que no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie” (Benjamin, 2008, pp. 38-42).

La crítica marxista que hace Benjamin se dirige directamente a la socialdemocracia y a su modo particular de perfilar la teórica y praxis revolucionaria.

“En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia eleva esta idea a ‘ideal’. El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una ‘tarea infinita’. Y esta doctrina fue la filosofía escolar del partido socialdemócrata —de Schmidt y Stadler, a Natorp y Vorländer—. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo se transformó, por decirlo así, en una antesala en la que se podía esperar con más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria. En realidad no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva—.

Al pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación política dada. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante del poder para abrir un determinado recinto del pasado completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica” (Benjamin, 2008, pp. 55-56).

Lo que Benjamin plantea es la posibilidad de la unión revolucionaria con independencia de las ligas socialdemócratas, las cuales tendieron a alinearse con sus enemigos naturales: la unión de los oprimidos, los marginados, los excluidos de la historia.



Relaciones de dominio, según Benjamin

Crítica imperialista	Características generales
Vladimir Lenin De 1870 a 1924	El desarrollo del capitalismo se expande de las fronteras nacionales, mostrando su potencia bajo la forma de imperialismo. Unión o liga monopolística, abaratando los costos mediante la inversión en países con menor carga procesual (pre-industriales).
Crítica imperialista	Características generales
<p style="text-align: center;">Vladimir Lenin</p> <p style="text-align: center;"><i>De 1870 a 1924</i></p>	El desarrollo del capitalismo se expande de las fronteras nacionales, mostrando su potencia bajo la forma de imperialismo. Unión o liga monopolística, abaratando los costos mediante la inversión en países con menor carga procesual (pre-industriales).

Crítica feminista	Características generales
<p>Aleksandra Kollontái</p> <p><i>De 1872 a 1952</i></p>	<p>La mujer liberada de los yugos patriarcales. Conquista del divorcio como derecho expedito. Concienciación de los lazos de libertad y relacionalidad relativos a la familia y al Estado.</p> <p>Herederera de Rosa de Luxemburgo.</p>

Crítica ideológica	Características generales
<p>Antonio Gramsci</p> <p><i>De 1891 a 1937</i></p>	<p>Para hacer la revolución, no solo se necesita asaltar los medios de producción, socializarnos. Hace falta un plan ideológico, que quite de su lugar de primacía o hegemónico a la información que sirve como atavío de la coacción de clase.</p>

Crítica del dominio	Características generales
<p>Walter Benjamin</p> <p><i>De 1892 a 1940</i></p>	<p>La oportunidad revolucionaria se consigue a través de la transformación de las categorías del dominio, las cuales trascienden las de amo-esclavo, proletariado-burgués; en el fondo, lo que existen son relaciones de poder, de dominio. Es el proceso histórico de los vencedores del cual hay que emanciparse.</p>

Crítica conservadora

Frente a las críticas hechas por los pensadores antes mencionados, los cuales se enmarcan en la concepción de izquierdas, usando el espectro político, se tiene críticas antagónicas a dichas posiciones, plenamente identificadas como críticas de derecha, pero no partiendo de las posiciones políticas contradictorias, en la dialéctica de contrarios (izquierda versus derecha), sino de una concepción histórica, antropológica y teológica-política, en las figuras de Oswald Spengler, Ernst Jünger y Carl Schmitt.

Walter Benjamin, como se mostró, apelaba a la unión revolucionaria de los oprimidos de la historia, cuya nota común de unión era una especie de empatía universal del oprimido, al que se encapsula en el Himno de la Alegría de Schiller, versionada por Beethoven:

„Freude, schöner Götterfunken,

Tochter aus Elysium,

Wir betreten feuertrunken.

Himmlische, dein Heiligtum!

Deine Zauber binden wieder

Was die Mode streng geteilt;

Alle Menschen werden Brüder

Wo dein sanfter Flügel weilt“.

(“Alegría, hermosa chispa de los dioses,

Hija del Elíseo,

Entramos ebrios de fuego.

¡Celestial, tu santuario!

Tus hechizos unen de nuevo

Lo que la moda estrictamente dividió;

Todas las personas se vuelven hermanos

Donde descansa tu ala gentil”).

Frente a esa empatía universal del oprimido Ernst Jünger contraponen la hermandad de sangre, frente a la comunidad de destino:

“No: ¡nuestro nacimiento no debe ser una casualidad para nosotros! Ese nacimiento es el acto que nos radica en nuestro reino terrestre, el cual, con millares de vínculos simbólicos, determina nuestro puesto en el mundo. Con él nos convertimos en miembros de una nación, en medio de una comunidad estrecha de ligámenes nativos. Y de aquí que vayamos después al encuentro de la vida, partiendo de un punto sólido, pero prosiguiendo un movimiento que ha tenido inicio mucho antes que nosotros y que mucho después de nosotros hallará su fin. Nosotros recorreremos sólo un fragmento de esta avenida gigantesca; sobre este tramo, sin embargo, no debemos transportar sólo una herencia entera, sino estar a la altura de todas las exigencias del tiempo.

Y ahora, ciertas mentes abyectas, devastadas por la inmundicia de nuestras ciudades, surgen para decir que nuestro nacimiento es un juego del azar, y que “habríamos podido nacer, perfectamente, franceses lo mismo que alemanes. Ciertamente, este argumento vale precisamente para quienes lo piensan así. Ellos son hombres de la casualidad y del azar. Les es extraña la fortuna que reside en el sentirse nacido por necesidad en el interior de un gran destino, y de advertir las tensiones y luchas de un tal destino como propias, y con ellas crecer o incluso perecer. Esas mentalidades siempre surgen cuando la suerte adversa pesa sobre una comunidad sancionada por los vínculos del crecimiento, y esto es típico de ellas. (Se reclama aquí la atención sobre la reciente y bastante apropiada inclinación del intelecto a insinuarse parasitaria y nocivamente en la comunidad de sangre, y a falsear en ella la esencia según el raciocinio es decir, a través del concepto, a primera vista correcto, de comunidad de destino. De la comunidad de destino, sin embargo, formaría parte también el negro que, sorprendido en Alemania al inicio de la guerra, fue envuelto en nuestro camino de sufrimiento, en las tarjetas del pan racionado. Una comunidad de destino, en este sentido, se halla constituida por pasajeros de un barco de vapor que se hunde, muy diversamente de la comunidad de sangre: formada ésta por hombres de una nave de guerra que desciende hasta el fondo con la bandera ondeando)” (Jünger, 1925).

La comunidad de sangre (*die blute Gemeinschaft*) se contrapone a la comunidad de destino. La sangre implica una espacialidad definida y un tiempo definido.

“Netamente definido por sus confines, por ríos sagrados, por fértiles pendientes, por vastos mares: tal es el mundo en el cual la vida de una estirpe nacional se imprime en el espacio. Fundada en una tradición y orientada hacia un futuro lejano: así se imprime ella en el tiempo. ¡Ay de aquél que cercena las propias raíces!...Éste se convertirá en un hombre inútil y un parásito. Negar el pasado significa también renegar del futuro y desaparecer entre las oleadas fugitivas del presente” (Jünger, 1925).

Todo lo que se haga, se debe hacer concibiendo las acciones bajo la idea de tradición: una historicidad cuya validez es anterior y posterior a los individuos, en donde el pasado y el futuro constriñen la praxis individual, le confieren un peso y una forma determinadas, un sentido o teleología. Un tipo de habitar concreto en el mundo. Por esto mismo, para Jünger la esfera del trabajo no es la esfera revolucionaria, como pretende la economía política, sino que es el mundo de la expresión individual:

“El proceso en el cual una figura nueva, la figura del trabajador, encuentra su expresión en un tipo humano especial preséntase, por lo que se refiere al adueñarse del mundo, como la salida a escena de un principio nuevo, al que debe calificarse como de *trabajo*. Este principio es el que determina las únicas formas de confrontación que son posibles en nuestro tiempo; él es el que instala la única plataforma en la que posee sentido tener

encuentros, si es que pensamos siquiera tenerlos. En él es donde está el arsenal de los medios y de los métodos en cuyo manejo superior se reconoce a los representantes de un poder que está formándose.

A todo aquel que esté dispuesto a admitir que el mundo se encuentra sometido a una modificación decisiva, la cual porta en sí su sentido propio y sus leyes propias, el estudio de este cambiante modo de vivir lo convencerá de que es preciso concebir al trabajador como el sujeto de la citada modificación. Una consideración fecunda, si quiere llegar en los detalles a resultados no contradictorios, ha de captar al trabajador, con total independencia de las valoraciones, como portador de un tipo humano nuevo; y, de igual manera, el trabajo ha de presentársele por lo pronto como un modo nuevo de vivir, que tiene como objeto la superficie entera de la Tierra y que solo en contacto con la multiplicidad de ella cobra valor y adquiere diferencias.

[...] El trabajo, finalmente, no es una actividad técnica. No cabe discutir que es precisamente esta técnica nuestra la que proporciona los medios decisivos, pero no son ellos los que modifican la faz del mundo; quien la modifica es la voluntad peculiar y específica que se encuentra detrás de los medios y sin la cual no son éstos otra cosa que juguetes. Con la técnica no se ahorra nada, con ella no se simplifica nada ni se resuelve nada —la técnica es el instrumental, es la proyección de un modo especial de vida, para designar el cual es trabajo la expresión más sencilla. Por tanto, un trabajador arrojado a una isla desierta continuaría siendo allí un trabajador, de igual manera que Robinson continuó siendo un burgués. No podría poner en conexión dos pensamientos, ni experimentar un sentimiento ni contemplar un objeto de su entorno sin que en tales actividades se reflejase su cualidad especial, la cualidad de trabajador.

El trabajo no es, por tanto, actividad en general, sino que es la expresión de un ser especial que intenta llenar su espacio propio, henchir su tiempo propio, cumplir sus leyes propias. De ahí que el trabajo no conozca nada que se le oponga fuera de sí, no conozca ninguna antítesis; se parece al fuego, el cual devora y transforma todas las cosas susceptibles de combustión y al que sólo puede disputarle el terreno su propio principio, es decir, un contrafuego” (Jünger, 1990, pp. 89-91).

Por otra parte, para Carl Schmitt, el concepto político fundamental es el que hay que definir para poder situar lo que es la sociedad, en todas sus múltiples contradicciones. Es decir, lo social y lo político son dos cosas distintas, con categorías axiológicas específicas:

“La distinción política específica, a la que pueden remitirse las acciones y motivos políticos, es la distinción entre amigo y enemigo (*die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind*). Al ámbito de lo político le

corresponde los opuestos relativamente autónomos de otras áreas: la del bien y del mal en lo moral, la de belleza y fealdad en lo estético, etc. Es autónoma, es decir, que no se derivan ni se remiten a alguna de estas u otras oposiciones. La contraposición entre el bien y el mal no puede ser identificada sin más, con la de belleza y fealdad o con lo beneficioso y perjudicial, ni ser reducida inmediatamente a ellas, mucho menos la oposición entre amigo y enemigo debe confundirse o mezclarse con una de esas contraposiciones. La distinción amigo y enemigo puede existir en la teoría y en la práctica sin que, al mismo tiempo, se apliquen distinciones morales, estéticas, económicas y demás” (Schmitt, 1927, pp. 33-34).

“El pensamiento liberal, de modo extremadamente sistemático, elude o ignora al Estado y la política y se mueve en una típica y siempre recurrente polaridad de dos esferas heterogéneas, concretamente, entre la ética y la economía. La desconfianza frente al Estado se explica fácilmente a partir de los principios de un sistema para el cual, el individuo debe permanecer terminus a quo y terminus ad quem” (Schmitt, 1927, pp. 60-61).

“El enemigo no es el competidor o el adversario en general. El enemigo tampoco es el adversario privado al que se detesta. El enemigo es solamente un grupo de hombres que luchan eventualmente, es decir, de acuerdo a una posibilidad real frente a otros. El enemigo es únicamente el enemigo público, porque todo lo que se relaciona con un grupo de personas y en particular con todo un pueblo se vuelve público.

Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su verdadero significado, debido a que tienen y mantienen particular referencia, especialmente, con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra se deriva de la enemistad, porque es la negación esencial de otro ser. La guerra es simplemente la realización extrema de la enemistad” (Schmitt, 1927, pp. 35-36).

En el fondo, el planteamiento político schmittiano se resuelve en el mismo axioma de potencia spinozano: dos unidades se contraponen, cuyo único fin es la posibilidad de matar. Es esto, precisamente, lo que le da sentido al Estado como concepto histórico-concreto, en tanto preservación de la comunidad política desde lo endógeno y lo exógeno (policías y militares, respectivamente):

“El Estado establece una unidad territorial compacta. El pensamiento jurídico de la soberanía estatal representa el primer paso en el camino ulterior que en los siglos siguientes conduciría al Estado como unidad especialmente cerrada, deslindada con precisión matemática de otros Estados, centralizada y fuertemente racionalizada. Los medios organizativos específicos del poder estatal uniforme son, como es sabido, el ejército, la Hacienda pública y la policía del Estado. El Derecho va convirtiéndose

progresivamente en ley estatal por la Justicia del Estado y encuentra su manifestación pertinente en las codificaciones estatales de las leyes” (Schmitt, 1998, p. 73).

En el mismo orden del discurso, para Oswald Spengler la realidad no se reduce a la relación entre materialismo dialéctico y materialismo histórico; la historia es analizada como expresiones de las leyes de la termodinámica: un inicio que implica su final.

“¿Hay una lógica de la historia? ¿Hay más allá de los hechos singulares, que son contingentes e imprevisibles, una estructura de la humanidad histórica, por decirlo así, metafísica, que sea en lo esencial independiente de las manifestaciones político-espirituales tan patentes y de todos conocidas?

¿Una estructura que es, en rigor, la generadora de esa otra menos profunda? ¿No ocurre que los grandes momentos de la historia universal se presentan siempre ante la pupila inteligente con una configuración que permite deducir ciertas conclusiones? Y si esto es así, ¿cuáles son los límites de tales deducciones? ¿Es posible descubrir en la vida misma— porque historia humana no es sino el conjunto de enormes ciclos vitales, cada cual con un yo y una personalidad, que el mismo lenguaje usual concibe indeliberadamente como individuos de orden superior, activos y pensantes y llama «la antigüedad», «la cultura china» o «la civilización moderna»—es posible, digo, descubrir en la vida misma los estadios por que ha de pasar y un orden en ellos que no admite excepción?

Los conceptos fundamentales de todo lo orgánico: nacimiento, muerte, juventud, vejez, duración de la vida, ¿no tendrán también en esta esfera un sentido riguroso que nadie aun ha desentrañado? ¿No habrá, en suma, a la base de todo lo histórico, ciertas protoformas biográficas universales? La decadencia de Occidente, que, por lo pronto, no es sino un fenómeno limitado en lugar y tiempo, como lo es su correspondiente la decadencia de la «antigüedad», resulta, pues, un tema filosófico que, considerado en todo su peso, implica todos los grandes problemas de la realidad.

Si queremos saber en qué forma se está verificando la extinción de la cultura occidental, habrá que averiguar primero qué sea cultura; en qué relación se halle la cultura con la historia visible, con la vida, con el alma, con la naturaleza, con el espíritu; en qué formas se manifieste, y hasta qué punto sean esas formas— pueblos, idiomas y épocas, batallas e ideas, Estados y dioses, artes y obras, ciencias, derechos, organizaciones económicas y concepciones del universo, grandes hombres y grandes acontecimientos—, símbolos y, por tanto, cuál deba ser su interpretación legítima.

El medio por el cual concebimos las formas muertas es la ley matemática. El medio por el cual comprendemos las formas vivientes es la analogía. De esta suerte distinguimos en el mundo polaridad y periodicidad.

Siempre se ha tenido conciencia de que el número de las formas, en que se manifiesta la historia, es limitado; de que las edades, las épocas, las situaciones, las personas se repiten en forma típica. Al estudiar la aparición de Napoleón, raro es que no se dirija una mirada a César y otra a Alejandro; la primera de estas miradas es, como veremos, morfológicamente inadmisibile; la segunda es, en cambio, certeza. Napoleón mismo advirtió que su posición tenía ciertas afinidades con la de Carlomagno. La Convención hablaba de Cartago, refiriéndose a Inglaterra; y los Jacobinos se llamaban a sí mismos romanos. Se ha comparado, con muy diferente legitimidad, a Florencia con Atenas, a Buda con Cristo, al cristianismo primitivo con el socialismo moderno, a los potentados financieros del tiempo de César con los yanquis. Petrarca, que fue el primer arqueólogo apasionado –la arqueología misma es una expresión del sentimiento de que la historia se repite–, pensaba en Cicerón al pensar en sí mismo; y no hace mucho tiempo, Cecil Rhodes, el organizador del África inglesa del Sur, el que poseía en su biblioteca las antiguas biografías de los Césares, traducidas expresamente para él, pensaba en el emperador Adriano, al pensar en sí mismo. La desdicha de Carlos XII de Suecia fue que, desde muy joven, llevó en el bolsillo la *Vida de Alejandro*, por Curcio Rufo, y quiso copiar a este conquistador.

Federico el Grande, en sus escritos políticos [...], se mueve con seguridad perfecta entre analogías, para formular su concepto de la situación política del mundo; por ejemplo, cuando compara a los franceses con los macedonios del tiempo de Filipo y a los alemanes con los griegos. ‘Ya las Termópilas de Alemania, Alsacia y Lorena, hállanse en manos de Filipo’. Quedaba perfectamente definida de ese modo la política del cardenal Fleury. En el mismo lugar encontramos la comparación entre la política de las Casas de Habsburgo y de Borbón y las procripciones de Antonio y Octaviano.

Pero todo esto no pasa de ser fragmentario y caprichoso. Obedece generalmente a un momentáneo afán de expresarse en forma poética e ingeniosa, más que a un profundo sentido de la forma histórica.

[...] Adviértese fácilmente que, en el fono, es el capricho y no una idea, no el sentimiento de una necesidad, el que determina la elección de estos cuadros. Estamos todavía muy lejos de poseer una técnica de la comparación. Precisamente hoy se producen comparaciones al por mayor, pero sin plan y sin nexo; y si alguna vez son certeras en un sentido profundo, que luego fijaremos, débese ello al azar, rara vez al instinto y nunca a un principio. A nadie se le ha ocurrido todavía instituir un método en esta cuestión. Nadie ha sospechado siquiera que hay aquí un manantial, el único de donde puede surgir una gran solución para el problema de la historia.

[...] Nuestra tarea, pues, se amplifica. Al principio abarcaba solo un problema particular de la civilización moderna y ahora se convierte en una filosofía enteramente

nueva, la filosofía del porvenir, si es que de nuestro suelo, metafísicamente exhausto, puede aún brotar una. Esta filosofía es la única que puede contarse al menos entre las posibilidades que aún quedan al espíritu occidental en sus postreros estadios. Nuestra tarea se agranda hasta convertirse en la idea de una morfología de la historia universal, del universo como historia. En oposición a la morfología de la naturaleza, tema único, hasta hoy, de la filosofía, comprenderá todas las formas y movimiento del mundo, en su significación última y más profunda; pero ordenándolas muy de otra manera, a fin de constituir no un panorama de las cosas conocidas, sino un cuadro de la vida misma, no de lo que se ha producido, sino del producirse mismo.

¡El universo como historia, comprendido, intuitivo, elaborado en oposición al universo como naturaleza! Es éste un nuevo aspecto de la existencia humana, cuya aplicación práctica y teórica no ha sido nunca hecha hasta hoy” (Spengler, 1947, pp. 9-16).

Para Spengler, lo que sucede en la historia sigue cuatro criterios, reducibles a estaciones temporales:

- **Primavera:** “Época agreste intuitiva. Poderosas creaciones de un alma que despierta cargada de ensueños. Unidad y plenitud suprapersonal”.
- **Verano:** “Empieza a madurar la conciencia. Primeros movimientos políticos, urbanos y críticos”.
- **Otoño:** “Inteligencia urbana. Culminación de los esfuerzos espirituales”.
- **Invierno:** “Comienzo de la civilización urbana cosmopolita. Extinción de la fuerza creadora en el espíritu. La vida misma se convierte en problema. Tendencias éticoprácticas de una humanidad cosmopolita irreligiosa y ametafísica”.

Cada criterio temporal se subdivide a su vez en expresiones temporales de dichas estaciones:

- **Primavera:**
 1. “Nacimiento de una mitología de grandioso estilo, como expresión de un nuevo sentimiento de Dios. Terror cósmico y anhelo cósmico”.
 2. “Forma primitiva místico-metafísica de la nueva visión del mundo. Escolasticismo”.
- **Verano:**
 3. “Reforma: en la religión, apártase el pueblo de las grandes formas primitivas”.
 4. “Comienza una concepción puramente filosófica del sentimiento cósmico. Oposición entre los sistemas idealistas y los sistemas realistas”.
 5. “Formación de una nueva matemática. Concepción del número como copia y compendio de la forma cósmica”.

6. “Puritanismo. Empobrecimiento de la religión en sentido racionalista místico”.

- **Otoño:**

7. “La ‘Ilustración’: fe en la omnipotencia del intelecto. Culto de la ‘naturaleza’. Religión ‘racionalista’”.

8. “Culminación del pensamiento matemático. Depuración del mundo formal de los números”.

9. “Los grandes sistemas finales: idealismo, teoría del conocimiento, lógica”.

- **Invierno:**

10. “Concepción materialista del universo: culto de la ciencia, de la utilidad, de la felicidad”

11. “Ideales ético-sociales de la vida: épocas de la ‘filosofía sin matemáticas’. Escepticismo”.

12. “El mundo de las formas matemáticas llega a su plenitud interior. Las ideas finales”.

13. “El pensamiento abstracto reducido a una filosofía de cátedra, considerada como una ciencia especializada. Literatura de compendios”.

14. “Propagación de un sentido último del mundo”.

Las cuatro estaciones de Spengler no siguen una linealidad cronológica, diacrónica, como pretenden la concepción de la historia hegeliana y marxista (antigüedad, medievo, modernidad), sino una diacronicidad ex-temporánea. Esto mismo se aplica a la concepción socio-política.

- “**Período previo:** tipo primitivo de los pueblos, tribus y jefes. No hay todavía ‘política’ ni ‘Estado’.

- **Periodo primitivo:** la vida política adquiere una estructura orgánica. Las dos clases primitivas: nobles y sacerdotes. Economía feudal fundada en los valores puros de la tierra.

- **Periodo posterior:** realización de la idea del Estado. La ciudad contra el campo. Nacimiento del tercer estado (burguesía). Victoria del dinero sobre la propiedad territorial”

De la misma forma. En cada período es posible una subdivisión que permite caracterizarlo, en la correspondencia de las civilizaciones de diferentes edades, bajo un mismo período:

- **“Período previo:** cultura como grupo de pueblos con estilo propio y sentimiento cósmico común. ‘Naciones’. Acción de una idea inmanente del Estado.

- **Período primitivo:**
 1. Feudalismo. Espíritu aldeano. La ‘ciudad’ es solamente mercado o fortaleza. Residencias variables de los señores. Ideales caballerescorreligiosos. Luchas de los vasallos entre sí y contra los príncipes.
 2. Crisis y disolución de las formas patriarcales: del ligamen feudal al estado de clases.

- **Período posterior:**
 3. Formación de un mundo de Estados con formas precisas. Fronda.
 4. Suprema perfección de la forma del Estado (‘Absolutismo’). Unidad de ciudad y campo (‘Estado y sociedad’. Los ‘tres estados’).
 5. La forma del Estado hace explosión (revolución y napoleonismo). Vence la ciudad al campo (el ‘pueblo’ a los privilegiados; la inteligencia a la tradición; el dinero a la política”.

Crítica de sangre	Características generales
<p style="text-align: center;">Ernst Jünger <i>De 1895 a 1998</i></p>	<p>La figura del trabajador como exponente de la fortaleza y vitalidad espiritual, en concordancia con un sentido claro de la tradición.</p> <p>Comunidad de sangre (<i>die blute Gemeinschaft</i>).</p>

Crítica estatal	Características generales
<p>Carl Schmitt</p> <p><i>De 1888 a 1985</i></p>	<p>El Estado como expresión de la antítesis particular del concepto de lo político: amigo-enemigo.</p> <p>El Estado como concepto de orden, enfocándose en el cuidado endógeno y exógeno de la comunidad política.</p>

Crítica histórica	Características generales
<p>Oswal Spengler</p> <p><i>De 1880 a 1936</i></p>	<p>La historia como expresión de fases o estaciones: primavera, verano, otoño e invierno.</p> <p>Correlación entre periodos históricos, perfilando la historia no como naturaleza sino como cosmos.</p>

Conclusión

El materialismo marxista fundamentó una de las bases teóricas más importantes que incidieron profundamente en el siglo XIX y el siglo XX, de la forma en que todos los problemas sociales, económicos y políticos fueron atravesados por la concepción marxiana.

Los cambios que trajo consigo las dos guerras mundiales hicieron florecer en términos prácticos las hipótesis y teorías arriba expuestas, en las grandes Europa y Asia (con la URSS y con China). Como última palabra, cabría una crítica al respecto, para perfilar el estado de cosas luego de los eclipses de los intentos socialistas y comunistas por establecerse como sistema hegemónico mundial:

“Las revoluciones son enfermedades de los pueblos ricos; las revoluciones son enfermedades de los pueblos libres. El mundo antiguo era un mundo en que los esclavos componían la mayor parte del género humano; citadme cuál revolución fue hecha por esos esclavos [...].

Lo más que pudieron conseguir fue fomentar algunas guerras serviles; pero las revoluciones profundas fueron hechas siempre por opulentísimos aristócratas. No, señores; no está en la esclavitud, no está en la miseria el germen de las revoluciones; el germen de las revoluciones está en los deseos sobrecitados de la muchedumbre por los tribunos que la explotan y benefician. Y seréis como los ricos; ved ahí la fórmula de las revoluciones socialistas contra las clases medias. Y seréis como los nobles; ved ahí la fórmula de las revoluciones de las clases medias contra las nobiliarias. Y seréis como los reyes; ved ahí la fórmula de las revoluciones de las clases nobiliarias contra los reyes. Por último, señores, y seréis a manera de dioses; ved ahí la fórmula de la primera revolución del primer hombre contra Dios. Desde Adán, el primer rebelde, hasta Proudhon, el último impío, esa es fórmula de todas las revoluciones” (Cortes, 1849, p. 41).

Bibliografía

- Alvarez, N. (2016). El concepto de hegemonía en Gramsci: una propuesta para el análisis y la acción política. *Estudios Sociales Contemporáneos*, 150-160.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México D.F.: Ítaca.
- Cortés, D. (1849). *Discurso sobre la dictadura*.
- Desconocido. (s/f). División del trabajo en Marx.
- Engels, F. (1873-1886). *Dialéctica de la naturaleza*. Biblioteca Virtual UJCE.
- Feuerbach, L. (s/f). *La esencia del cristianismo*.
- García, M. (2004). *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Hayek, F. (1981). *Capitalismo y socialismo: entrevista a Friedrich August von Hayek*. (C. Rangel, Entrevistador).
- Hegel. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada Editores.
- Jünger, E. (1925). La tradición. *Die Standarte*.
- Jünger, E. (1990). *El trabajador*. Barcelona: TusQuets Editores.
- Kant, I. (1866). *Logik*. Berlin: Verlag von L. Heimann.
- Kant, I. (2003). *Lógica*. Biblioteca Virtual Universal.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Kojeve, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Kollontái, A. (2020). *Feminismo socialista y revolución*. México: Alexandra Kollontái.
- Lenin, V. (s/f). *El imperialismo, fase superior del capitalismo (esbozo popular)*. Fundación Federico Engels.
- Marx, C. (2008). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, C., & Engels, F. (2000). *Manifiesto comunista*. Elalep.com.
- Marx, K. (1845). *Tesis sobre Feuerbach. Thesen über Feuerbach*.

- Marx, K. (1890). *Kritik der politischen Oekonomie*. Hamburg: Verlag von Otto Meissner.
- Melamed, Y. (2012). "Omnis determinatio est negatio": determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel. 175-196.
- Petech, L. (2002). El poder político y la administración pública en la antigua China. *Revista Derecho del Estado*, 175-183.
- Rosental, M. (1946). *Método dialéctico marxista*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Schmitt, C. (1927). *El concepto de lo político*. Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas.
- Schmitt, C. (1998). El Estado como concepto concreto vinculado a una época histórica. *Revista de Cultura y Pensamiento Veintiuno*.
- Spengler, O. (1947). *La decadencia de occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal. Primera parte, forma y realidad. Volumen I*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.
- Stalin, J. (1977). *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. Biblioteca Virtual UJCE.
- Vásquez, E. (s/f). *Para leer y entender a Hegel*. Consejo de publicaciones - ULA. Consejo de estudios de postgrado.

Depósito Legal Nro. 202309553

ISBN: 978-612-5124-12-8



www.editorialmarcaribe.es

Contacto: +51932604538 / +5491127955080

LIMA – PERÚ



***TEORÍA DE LA COMPLEJIDAD: IMPACTO
EN LA ENSEÑANZA-APRENDIZAJE Y EL
DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD***

DEPÓSITO LEGAL NRO.° 202309553