



Julio 2011

UNA CRÍTICA MARXISTA SOBRE EL MARXISMO

Lic. Kisimira Díaz Machado

Lic. Junior Gómez Manresa

Lic. Leonid Román Corella

Dra. Nereyda E. Moya Padilla

Universidad de Cienfuegos, Carlos Rafael Rodríguez, Dto de Ciencias Sociales

lroman@ucf.edu.cu

Para citar este artículo puede utilizar el siguiente formato:

Díaz Machado, Gómez Manresa, Román Corella y Moya Padilla: *Una crítica marxista sobre el Marxismo*, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, julio 2011. www.eumed.net/rev/ccss/13/

**“Todos creen que las cosas se detienen en un cierto punto...
La única razón por la cual los objetos parecen detenerse en cierto
punto es porque la gente no conoce otra manera de mirarlos...**

Pero eso no significa que sea así”

“Teddy”

Nueve cuentos. Jerome David Salinger.

Enfrentarse al examen de cualquier campo del saber es un reto que requiere entrega, responsabilidad y compromiso ético. Más aún, si esa área de conocimiento se despliega sobre el ámbito de los seres humanos, sus necesidades, principios, concepciones del mundo, realizaciones, sentimientos, interpretaciones, valoraciones, ideales, representaciones y posición social. Resulta entonces un desafío asumir tal empresa, máxime si se considera que en nuestros días el papel, status y lugar de las ciencias sociales es debatido y puesto en tela de juicio por disímiles intelectuales, casi una amplia mayoría desde posiciones de derecha y en los centros o círculos exclusivos de poder; y dentro de ese campo, la Filosofía, no escapa a tales presunciones. Pero si hablásemos de Filosofía en general, el tema tendría muchos pormenores: la cuestión se torna más aguda cuando la referencia es específica y lleva en sí un nombre (y más que un nombre, un contenido) como el de Carlos Marx, el marxismo y sus diversos derroteros

Tal cuestión no es nada sencilla pero sí necesaria e ineludible para aquellos que, con total, parcial o aún incompleto conocimiento abordan la realidad y sus dimensiones desde las pautas epistemológicas y metodológicas de dicha concepción del mundo, que más que interpretación o contemplación, se erige en herramienta para transformar el mundo y que sugiere una vinculación y relación con la práctica totalmente distinta a otras filosofías y que exige una revisión constante de ese accionar y esa relación. Cuestión esta última que, por diversas circunstancias, ha sido olvidada, anulada, tergiversada, desvirtuada y relegada, en ocasiones ingenuamente, en oportunidades consciente y convenientemente.

El asunto cobra más relevancia si el abordaje se pretende desde la construcción propia de este pensar, es decir, desde el análisis de las tesis, postulados y principios propios contenidos en las obras, de la teoría elaborada a partir de una interacción con la realidad a

aprehender y a la cual se le somete constantemente a verificación y ajuste. Varios pueden ser los problemas o inconvenientes a enfrentar: uno de ellos el idioma, pues la lengua original es el alemán, amén de que también el francés y el inglés han servido de soporte al igual que los respectivos idiomas de los antiguos países del llamado socialismo real; otro, muy relacionado con el anterior, son las traducciones, un arte en sí misma, pero que comporta una necesaria relación y conocimiento con el objeto de traducción, las terminologías y un acápite bien interesante: captar el espíritu y reales intenciones, lo más posible que permita el traslado lingüístico, de lo que se traduce. Un tercer elemento, ya con la obra en la lengua requerida, es su recepción, comprensión y adecuación a las condiciones y necesidades de la práctica social, sus receptores, el alcance, la forma y contenido de la divulgación y, sobre todo, los usos, maneras y contrastación con la práctica, que en letra de la teoría, debe ajustar siempre a ésta y nunca dejar de lado las condiciones de vida reales, lo cual exige una permanente creatividad.

En aras de tal empeño se reúnen cuatro trabajos, que con un posicionamiento común, abordan aristas notables y significativas dentro del quehacer del pensamiento marxista. Tres de ellos, “La teoría de la enajenación en Marx como herencia de la modernidad y de los aportes teóricos de Hegel, Feuerbach y la Izquierda Hegeliana”, de la Licenciada Kisimira Díaz Machado; “Concepción materialista de la historia y el concepto de praxis: un acercamiento desde la perspectiva marxista”, del licenciado Junior Gómez Manresa y “Marx, el prometeo que aún puede aguar fiestas”, del licenciado Leonid Román Corella son producto del módulo “Concepción materialista de la historia y enajenación” del Doctor Jorge Luis Acanda González, correspondiente al doctorado en Ciencias Filosóficas de la Universidad de La Habana. El cuarto pertenece a la Doctora Nereyda Moya Padilla, “La ética: imperativo de las ciencias sociales de nuestro tiempo”, elaborado para la Revista Iconos.

La crítica como reflexión y ejercicio del criterio sustentan cada una de las ideas y criterios vertidos en cada uno. El panorama transita desde el siglo XIX y los acontecimientos y cambios ocurridos en él, pasa por el XX y se detiene en las perspectivas y retos del XXI. El análisis de las condiciones, las fuerzas en contrapunteo, las teorías en discusión y las alternativas constituyen puntos de mira y brújula de cada reflexión, en aras de develar sucesos y de aclarar supuestos y tergiversaciones.

“Nada comienza repentinamente. Todo tiene su acumulación, su punto negro acopiando materia, todo es heredad de siglos”¹. Esta premisa es básica para comprender la relación de unidad dentro de la diversidad temática y espacio temporal de estos trabajos. Desde la comprensión de los antecedentes y el propio desarrollo de la teoría marxista, hasta el actual estado de las ciencias sociales y sus retos, con el avatar de las incertidumbres, el caos y la complejidad, la cita que inicia este párrafo permite sugerir la necesidad de descifrar las raíces y orígenes de la realidad contemporánea. Sobre todo por el radical y profundo cambio que ha sufrido, donde la ciencia y la técnica han tenido y continúan teniendo un peso fundamental, donde el saber o los saberes se han transformado y la vida cotidiana y su reflejo pasan por niveles y prácticas desconocidas hasta décadas atrás. Y en este entramado de situaciones, al parecer se desvanecen las referencias y supuestamente “todo lo sólido se ha desvanecido en el aire” (Marshall Berman).

El esclarecimiento de las posturas, sus limitaciones y alcances, se erige en uno de los aportes y significación de estos trabajos. Desde una ética comprobada y comprometida se afrontan criterios y se develan puntos oscuros o no adecuadamente tratados. Tal es el caso de la modernidad, la enajenación, la práctica, la concepción materialista de la historia y las pautas y miradas a la incertidumbre, el caos y la complejidad desde un enfoque marxista creador y no anquilosado, tomando como referencia los pensadores y tendencias necesarios para asumir tal empresa. Una contextualización acertada permite trabajar con la teoría y contrastar sus realizaciones con la práctica real y concreta.

Un detenimiento esclarecedor y necesario llevaría a referir aquí una posible tríada: enajenación-marxismo-realidad del siglo XXI, sustentado en fragmentos de dos de los trabajos, “La teoría de la enajenación en Marx como herencia de la modernidad y de los aportes teóricos de Hegel, Feuerbach y la Izquierda Hegeliana” y “La ética: imperativo de las ciencias sociales de nuestro tiempo”. En el primero de ellos, un estudio histórico del término desde la Filosofía Clásica Alemana hasta el desarrollo del mismo hecho por Marx, la autora aborda cuestiones significativas, desbordando incluso el marco de lo económico para alcanzar el dominio de lo cultural y dentro de él lo simbólico, apoyada en las concepciones de Pierre Bourdieu.

¹ Mitrani, David. Los malditos se reúnen. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2003. p. 29

“La enajenación, la producción de la vida enajenada del hombre, adquiere un carácter histórico-social, es decir, organiza la estructura existencial del hombre en determinado período histórico y en determinada sociedad.

“La enajenación es por tanto una característica de la historia humana, y al tener carácter histórico-social, puede decirse que en diversas etapas de la historia, ha adquirido formas diferentes”²

Esta noción es crucial para realizar un balance crítico en cuanto a la teoría de Marx y la realidad actual. Partiendo de él, y particularmente de cómo trabaja la enajenación, no podemos obviar que su contexto no es el de hoy y que las formas de enajenación, incluidas las que desarrolló, pueden ser otras o haberse profundizado o mutado considerablemente. De ahí que “puede decirse que la dominación fundada en el capital cultural es mucho más estable, mucho más fuerte que una dominación fundada solamente en el capital económico”

³

El mundo contemporáneo corrobora la afirmación anterior. El sistema de dominación mundial aún sigue bajo los presupuestos del capitalismo, pero no del mismo del siglo XIX ni siquiera de principios del XX: es un capitalismo que domina y penetra por la propuesta misma de su construcción cultural y de los símbolos que esta propone; es el cerco de las mentes y la anulación del pensamiento. En este sentido el trabajo “La ética: imperativo de las ciencias sociales de nuestro tiempo” ofrece, desde una visión del momento actual, una lección y guía de cómo enfrentar creadoramente éstas contingencias:

“La necesidad de un pensamiento dialéctico asumido y asimilado de manera consciente, liberado de todo esquematismo, es lo único que permitirá a las ciencias naturales de nuestros días avanzar. Las implicaciones filosóficas de la teoría del caos no incidirán negativamente en las tesis básicas y en los ejes o principios dialécticos de la ciencia, los replantean desde nuestro tiempo, pero si se atienden a la ética, deberán reconocer la validez teórica del Marxismo, lograr su complemento y desarrollo desde el

² Consultar dicho trabajo para profundizar en lo referenciado.

³ Idem.

nivel alcanzado por las ciencias de nuestros días, que es diferente y evidentemente más complejo que lo que la práctica histórica social posibilitó en los siglos anteriores”⁴

Por tanto, una actitud consecuente y éticamente comprometida debe consistir en reflexionar críticamente sobre los nuevos saberes y circunstancias de la realidad contemporánea. En no darles la espalda por fijar solo la mirada en el lugar o la posición de pensamiento de que provengan, pues en el esclarecer hay una gran batalla si “la guerra mayor que se nos hace es a pensamiento, ganémosla a pensamiento” (Martí).

⁴ Consultar dicho trabajo para profundizar en lo referenciado

“La teoría de la enajenación en Marx como herencia de la modernidad y de los aportes teóricos de Hegel, Feuerbach y la Izquierda Hegeliana”

Lic. Kisimira Díaz Machado

kdiaz@ucf.edu.cu

Profesora Asistente de la Universidad de Cienfuegos. Cuba

“Me has preguntado qué es lo que haría y qué es lo que no haría. Te voy a decir lo que haré y lo que no haré. No quiero servir a todo lo que he dejado de creer, ya se llame mi hogar, mi patria o mi religión: y trataré de expresarme en alguna forma de vida o arte tan libremente como pueda y tan plenamente como pueda...”

Paul Rimbaud

A través de la historia, se ha teorizado acerca del término enajenación dentro de la filosofía como algo que separa al individuo, que lo excluye, es decir, que lo saca de la realidad. Sin embargo, cuando se hace un análisis del término en concordancia con los estudios de Carlos Marx, nos encontramos que existen una serie de detalles que se incluyen en el discurso oral y escrito sobre el mismo y que no resultan tan simples como un estado de separación o aislamiento de algún fenómeno.

La introducción propia del término, se da en la filosofía a partir de la aparición de una serie de filósofos que se conocen como “filósofos de la sospecha” y que intentan darle a la filosofía un vuelco revolucionario, entre otras cosas porque asumen una nueva concepción de sujeto diferente a la que anteriormente había tratado la Ilustración.

El entorno moderno condicionó toda una época de pensamiento que en ocasiones estuvo marcado por el pesimismo debido al propio caos que este trajo consigo, y a los acelerados cambios que desde el punto de vista tecnológico se sucedieron. Uno de los exponentes del modernismo, que si bien no será objeto de este trabajo, lo refleja muy acertadamente en las siguientes palabras:

“En realidad, en nuestra vida hay mucho de filosófico, sobre todo en los hombres científicos; pero filósofos propiamente dichos, hay tan pocos como verdaderos nobles. ¿Por qué? Ya no

se cree en los filósofos, ni aun entre los sabios; éste es el escepticismo de una época democrática,- que abjura de los hombres superiores”⁵.

Todo esto evidentemente no es casual, sino que tiene que ver en gran medida con lo que trajo consigo la modernidad y el modernismo como formas de época y pensamiento respectivamente. Así entonces, el desarrollo del mundo urbano desde los siglos XVII y XVIII, y el creciente peso de la actividad mercantil y artesanal en unas sociedades todavía agrarias, definieron los rasgos de la sociedad capitalista. Todas las transformaciones económicas transcurrieron paralelas al proceso de expansión de la actividad económica de Europa en otros mercados mundiales, y las potencias europeas comenzaron a emerger por encima por el resto del mundo. Las revoluciones burguesas por su parte, fueron fundamento y cuestionamiento de la sociedad europea, la cual ya había sido declarada al borde del abismo por Jean-Jacques Rousseau en vísperas de los alzamientos revolucionarios más importantes. Para sintetizar la significación de la modernidad el auto del trabajo “Brindis por la Modernidad”, Marshall Berman, lo reconoce de la siguiente manera:

La vorágine de la vida moderna ha sido alimentada por muchas fuentes:

- los grandes descubrimientos en las ciencias físicas, que han cambiado nuestras imágenes del universo y nuestro lugar en él,
- la industrialización de la producción, que transforma el conocimiento científico en tecnología, crea nuevos entornos humanos y destruye los antiguos, acelera el ritmo general de la vida, genera nuevas formas de poder colectivo y de lucha de clases,
- las inmensas alteraciones demográficas, que han separado a millones de personas de su hábitat ancestral, lanzándolas a nuevas vidas a través de medio mundo;
- el crecimiento urbano, rápido y a veces caótico;
- los sistemas de comunicación de masas, de desarrollo dinámico, que envuelven y unen a las sociedades y pueblos más diversos,
- los estados cada vez más poderosos, estructurados y dirigidos burocráticamente, que se esfuerzan constantemente por ampliar sus poderes;
- los movimientos sociales masivos de personas y pueblos, que desafían a sus dirigentes políticos y económicos y se esfuerzan por conseguir cierto control sobre sus vidas,

⁵ Nietzsche. F. Filosofía General. Texto Digitalizado.

- finalmente, conduciendo y manteniendo a todas estas personas e instituciones un mercado capitalista mundial siempre en expansión y drásticamente fluctuante.

El hecho de reconocer Berman en la modernidad una época contradictoria, de cambios de paradigmas teóricos, de una nueva historia, de nuevas posibilidades para el hombre y de nuevos peligros, es reconocer que el ser modernos es “encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos”⁶.

Quiero hacer especial énfasis en las palabras antes expuestas, todo lo que sabemos, todo lo que somos, las cuales indudablemente guardan relación con el surgimiento de nuevas formas de interpretación de la realidad marcadas en ocasiones por un evidente mecanicismo que no fue casual, sino producto de la única alternativa a las necesidades del momento y al supuesto orden que debía imponer la razón ante los todavía bien implantados paradigmas de la Iglesia que habían mantenido una concepción determinista y absoluta en relación a los presupuestos de Dios y la religión, por ello no es casual tampoco encontrar en los escritos de los filósofos del siglo XVIII y XIX una preocupación sobre los temas religiosos. Así entonces el materialismo absoluto a mi juicio, determinó la diferenciación de criterios que mantuvo la Filosofía Clásica Alemana (FCA), y fue el inicio de un largo cuestionamiento del propio mecanicismo que llega hasta nuestros días con el ejemplo del péndulo de Ilya Prigoyine y las teorías en torno a lo complejo. En mi opinión, la FCA, y el pensamiento de la modernidad entre los que sin duda alguna se destaca la figura de Nietzsche vaticinó o sentó las bases para las interrogantes posteriores en torno a la filosofía y a las ciencias en general: (<<¿Cuáles son, en último análisis, las verdades del hombre? Sus errores "irrefutables">>)⁷.

Uno de los fenómenos más relevantes que tuvo la modernidad desde la perspectiva política fue la configuración del Estado Moderno, que fue surgiendo y desarrollándose mientras decaía la idea del imperio medieval y la idea del cristianismo absoluto. Este surgimiento del Estado moderno evidentemente implicó una forma de organización del poder, ya en manos de monarquías nacionales que generaron instrumentos de dominación en concordancia con

⁶ Berman, Marshall. Brindis por la Modernidad. Texto Digitalizado.

⁷ Nietzsche. El eterno retorno. Texto Digitalizado.

sus intereses. Por ende, Europa mantenía una realidad política compleja donde el poder militar se avecinaba como una nueva forma de dominación del Estado que repercutiría internacionalmente como punto de referencia en otras regiones y que condicionaría las teorías respecto a la sociedad europea y a la relación de esta con el propio Estado. Por eso, a mi juicio, la idea de Nietzsche en este sentido es mal enfocada por muchos teóricos cuando lo acusan de entender al hombre entre otras cosas como un animal de rebaño (Hace al hombre posible la existencia como animal de rebaño), lo cual tiene más que ver con la idea de las nuevas formas de poder que se asumían en Europa dentro de las cuales sin duda alguna el individuo no era otra cosa que un elemento necesario para su existencia pero no como individuo sino justamente como animal de rebaño.

Uno de los conceptos más trabajados por los exponentes de la Clásica Alemana además del de la religión, fue el de la enajenación, no sin verse separada en ocasiones del fenómeno religioso pero obteniendo otros matices en relación con las concepciones en torno al hombre y al mundo. Es por ello, por la importancia que tuvo este concepto para los estudios de Carlos Marx y para la comprensión de su filosofía, que se hará un breve estudio del mismo durante este trabajo.

Uno de los principales representantes de la FCA, fue Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El desarrollo de la noción de enajenación, la expone Hegel en la Fenomenología del Espíritu en donde la autoconciencia, solamente puede llegar a ser autoconciencia cuando ve la vinculación entre objeto (mundo objetivo «fuera» de la conciencia) y sujeto o conciencia. El punto de partida de la enajenación de Hegel está en la religión y la teología, puesto que la existencia real del espíritu hegeliano es la abstracción y dentro del pensamiento abstracto está la noción de realidad, por tanto, la noción de enajenación está para él en la riqueza que es producto de la objetivación humana. La religión constituye para Hegel un aspecto fundamental de la vida de un pueblo.

Esta idea de la enajenación en Hegel, está muy relacionada con los objetos de la conciencia y autoconciencia y la negación lógica entre ellos, es decir entre el objeto y el sujeto, y es ahí precisamente donde podría estar la superación de la abstracción del fenómeno. El objeto enajenado es en un primer momento resultado de la apropiación consciente del mismo y por ende producto de nuestro pensamiento. Hegel reconoce sin embargo, la existencia de una conciencia sensible. Los productos del hombre son producto del espíritu abstracto.

“La esencia de la enajenación puesta y que debe ser suprimida no es que la esencia humana se objetiva de modo inhumano en oposición a sí misma, sino que se objetiva a diferencia del pensar abstracto y en oposición a él”⁸.

La crítica de Feuerbach, respecto a Hegel se basa precisamente en unos de los aspectos que Marx también critica, y que es la creación de un hombre ideal que no existe, a pesar del reconocimiento del mismo, de que el hombre real para él, es el que es capaz de captar su propio trabajo, viendo solo el aspecto positivo de este y considerándolo esencia del hombre, pero este trabajo para Hegel es un trabajo abstracto, es decir, no lo ve como “el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado”⁹

La autoenajenación del individuo tiene que ver con el establecimiento por su parte de un mundo objetivo pero que no pertenece a él.

“Es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado y provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales, tenga objetos reales, naturales, de su ser, así como que su autoenajenación sea el establecimiento de un mundo real, objetivo, pero bajo la forma de la exterioridad, es decir, no perteneciente a su ser y dominándolo..”¹⁰

Para Marx, lo seres deben todos ser objetivos “Un ser no objetivo es un no ser, un absurdo”¹¹ y no se traduce aquí objetivo con el sinónimo de material, sino que debe tener una naturaleza fuera de si con la que interactúa y donde en ocasiones él es objeto de esa propia naturaleza. “Tan pronto como yo tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto”¹².

Esto significa que el hombre que supera como autoenajenación el mundo espiritual, lo reafirma a su vez en una nueva forma enajenada y por tanto, en su ser otro, es decir en su existencia verdadera.

“Si se que la religión es la conciencia humana de sí enajenada, se, por tanto, que en ella, como en la religión, no se afirma mi conciencia de sí, sino mi conciencia de sí enajenada.

⁸ C. Marx. Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844. Moscú: Editorial Progreso. p.122.

⁹ *Ibidem*.p.124.

¹⁰ *Ibidem*.p.126.

¹¹ *Ibidem*.p.128.

¹² *Ibidem*.p.128.

Esto quiere decir que se que mi conciencia de sí, perteneciente a mí mismo, a mi esencia, no se afirma en la religión, sino, al contrario, en la religión destruida, suprimida”¹³.

Por ende el reconocimiento del hombre autoconsciente, de todos los elementos de la vida, lleva implícita la enajenación, lleva lo que propiamente es su verdadera vida. No puede haber una superación de la enajenación en tanto todo esto forma parte de un proceso contradictorio de negación de negación, como lo traduce la filosofía hegeliana, a la vez que me autofirmo, me contradigo: “La autoafirmación, la autoconfirmación en contradicción consigo mismo, tanto con el saber como con el ser del objeto, es el verdadero saber y la vida verdadera”¹⁴.

La naturaleza, por su parte tampoco es nada para el hombre pues este la contempla abstractamente, esta se libera y el hombre la puede apreciar en cuanto es cosa pensada. La naturaleza es parte de la forma de su ser otro pues lo verdadero siempre es la idea, “Lo absoluto es el espíritu; esta es la definición suprema de lo Absoluto».”

La filosofía de Hegel marcó un punto de partida importante para la filosofía, la enajenación en él como parte de toda su explicación sobre la idea absoluta, fue punto de crítica para movimientos filosóficos importantes que se acercaron luego de su muerte. Al grupo de filósofos seguidores de su filosofía posteriormente se les llamó: los Jóvenes hegelianos, entre los que se destacó un grupo de derecha y otro de izquierda, estos últimos a los que se harán referencia obligada en este trabajo, puesto que dentro de este grupo se ubican: David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Max Stirner, Ludwing Feuerbach, Federico Engels y Carlos Marx.

Todos estos jóvenes exponentes de la filosofía fueron seguidores de la filosofía de Hegel en tanto esta tuvo gran repercusión. Por tanto, la mayoría partieron de su crítica o acogieron sus ideas en torno al fenómeno religioso. En la transformación de la dialéctica hegeliana, pensaron “que debía servir no solo para deducir el presente del pasado, sino también para prever el futuro...”¹⁵, pero todos con el fin de encontrar un camino racional en la historia.

¹³ Ibíd.p.131.

¹⁴ Ibíd.p.130.

¹⁵ Cornu, Auguste. Carlos Marx. Federico Engels. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1973, Tomo 1.p.110.

Es en mi opinión importante mencionar dentro de este movimiento también a Von Cieszkowski, por ser el primero que expone el concepto de praxis, después tan trabajo por Marx, en sus intentos de proponer una filosofía de la actividad práctica, a pesar de que esta filosofía, que tenía como fundamento la acción práctica pronostica su fin como forma abstracta.

La Izquierda hegeliana tuvo entre sus objetivos principales, orientar al estado prusiano hacia el liberalismo. Entre estos jóvenes al igual que en Hegel existía una tendencia a idealizar el Estado y ver en este, el fin de las calamidades y sufrimientos de la Alemania del momento y la superación de la sociedad en general. Hegel en su filosofía dejó bien fundamento todo lo referente a esta forma de pensamiento, lo cual no es casual en él sino producto de sus propias vivencias, que le hicieron convivir con la existencia de un Estado fundamentado en el dominación feudal e incapaz de llevar adelante el atraso económico e industrial de Alemania que había sido producido, entre otras cosas, por la guerra de los Treinta Años.

Por esto, Hegel concibió la necesidad de un Estado moderno que además fuese racional y por ello tenía la necesidad de concebir la idea de esto, idea que tuvo en sus argumentos sobre la polis griega.

Es por ello que una de las consecuencias del idealismo hegeliano era la consideración de que la realidad social, política, está estructurada racionalmente, por lo que parecía justificar las formas del Estado y de la organización social de su época como el necesario y único orden posible de la realidad.

Entre la izquierda hegeliana se destaca la figura de Ruge, quien encontraba relación entre la idea de la libertad, los principios de la Reforma y los del estado prusiano, contra el que más tarde se pronunciaría, y veía en el protestantismo y la filosofía, la esencia de la libertad.

Strauss por su parte subrayó la oposición entre el pensamiento y la fe, y la idea de que cualquier intento de unirlos podía llevar a la falsificación, a pesar que veía realidad histórica en los Evangelios.

Bauer critica esta perspectiva straussiana y reconoce que la religión tiene una importancia limitada en el tiempo.

“La acción actual de la crítica debía tender, según Bauer a liberar al espíritu y su encarnación más elevada, el Estado, del poder de la religión cristiana” ¹⁶.

En este sentido, Marx estaba más cerca de las ideas de Bauer que de las de Ruge, rechazando la concepción sobre el espíritu, que si bien pensaba que era determinante, tampoco para él era absoluto en la transformación del mundo. La mayoría de estos jóvenes de la izquierda hegeliana, pasaron de la crítica de la religión, a la crítica el Estado o mantuvieron las dos al mismo tiempo, de acuerdo a las circunstancias que se encontraban viviendo. Por ejemplo, en este sentido, nos encontramos la crítica de Marx a la religión, inspirada ya posteriormente en las ideas de Feuerbach sobre esta, viendo la misma como producto de la alienación humana. Estaba claro para él que la filosofía especulativa debía ser suplida por una filosofía de la acción objetiva. El pensamiento de Marx de que la filosofía era “una forma ideológica que adopta el proceso histórico” lo hizo ser parte del activar político de la izquierda hegeliana, pero adquiere un grado de maduración en sus ideas cuando ya comienza a vislumbrar que “la acción debía emprenderse no a la transformación del Estado sino a la transformación de la sociedad” ¹⁷

En este sentido, comienza a verse un cambio de pensamiento que si bien no sería más avanzado hasta años posteriores, lo iban a ir diferenciando del resto de los integrantes de la izquierda hegeliana.

Feuerbach por su parte, como integrante importante dentro de la izquierda hegeliana y de quien Marx tomaría mucho de su filosofía, señala que se debe partir del hombre concreto y sensible. La sensoriedad es el único punto de partida real. La filosofía no puede comenzar a partir de abstracciones tales como el pensamiento o la idea. De ahí, el materialismo de Feuerbach, y de ahí su crítica a Hegel. Frente a la tesis hegeliana de que la naturaleza es el «salir fuera de sí» del Espíritu (una forma alienada de este). Así como era antropológico el espíritu de Hegel, era antropológico el hombre para Feuerbach.

Por esta razón, Feuerbach redujo la alienación al ámbito religioso porque es en la religión donde aparece manifiesta la esencia humana, ya que, en ella, el hombre manifiesta su “esencia oculta” y Dios aparece como la esencia espiritual del hombre.

¹⁶ *Ibidem*.p.122.

¹⁷ *Ibidem*.p. 373.

Así, en resumen, Feuerbach entiende la enajenación como una proyección que el hombre hace involuntariamente de productos de su propia actividad y de su esencia, para tomarlos después como cosas en sí y someterse a ellos.

Una parte importante dentro del desarrollo de la filosofía la aporta Feuerbach “al afirmar que las formas de manifestación de la esencia humana son las necesidades humanas, y al explicar el carácter material, sensorial, de esas necesidades”¹⁸, aunque a mi juicio en el idealismo de Hegel, él logró reconocer con la existencia de la naturaleza fuera de sí, la existencia de los objetos, que son objetos precisamente en el momento en que interactúan con el hombre producto de sus mismas necesidades, lo que no pudo explicar el carácter material de las necesidades.

La enajenación para Feuerbach estaba evidentemente muy relacionada con la crítica que este hizo a la religión, crítica que debe entenderse en el sentido de la relación hombre-Dios, y aquí viene nuevamente el sentido de la dialéctica de la negatividad de Hegel. El ser humano se enajena cuando asume la existencia de un Dios puesto que pone en función de ese Dios toda su carga de sentimientos, de amor, la esencia del hombre está en Dios así como lo es la esencia también de otro mundo divino, distinto al nuestro. El hombre mientras más alaba la existencia de Dios menos puede crecer él como individuo, porque “no sólo no se reconoce en él, no ve en Dios un producto suyo, sino que él mismo se ve como una creación de Dios y se convierte a su vez en un predicado suyo, ya que le transfiere su propia actividad creadora”¹⁹. Para Feuerbach, la enajenación tiene un resultado negativo a diferencia de Hegel, que la veía como necesaria. El elemento negativo está en que el hombre no tiene dominio sobre Dios, sino que este quien domina en la relación, se mantiene en la esencia, de lo que el hombre puede llegar a ser o de lo que es Dios para el hombre. La relación sujeto-objeto, se da aquí por tanto en una relación de dominio por parte del objeto con respecto al sujeto, en este caso, el ser humano. <<En Feuerbach, “enajenación” denomina una relación invertida, en la que mientras el objeto se afirma y enriquece, el sujeto se niega y empobrece>>²⁰.

Para Marx la gran hazaña de Feuerbach es:

¹⁸ Acanda, Jorge Luis. Modernidad, ateísmo y religión. Convento de San Juan de Letrán. La Habana, 2004. p.119

¹⁹ *Ibidem*.p.126.

²⁰ *Ibidem*.p.126.

- La prueba de que la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; que es, por tanto, tan condenable como aquélla y no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la enajenación del ser humano.
- La fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real, en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social «del hombre al hombre» el principio fundamental de la teoría'.
- En cuanto contrapuso a la negación de la negación que afirma ser lo positivo absoluto lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a si mismo.

Feuerbach al igual que Hegel concibe la negación de la negación pero solamente como contradicción de la Filosofía consigo misma; “como la Filosofía que afirma la Teología después de haberla negado; que la afirma en oposición a sí misma”²¹.

Esto tiene que ver con el concepto de autoenajenación religiosa que desarrolla Feuerbach, es decir, la diferenciación por parte de este de dos mundos, uno real y uno imaginario, este último, religioso.

Todo estas concepciones anteriormente mencionadas hicieron que Marx estuviese muy influenciado por las diversas ideas de la Izquierda hegeliana, por ende, el problema de la alienación salía a la luz como un problema que formaba parte de toda la explicación filosófica que sobre la sociedad se intentaba comenzar a explicar, era lógico, se percibía claramente, que los estados les era ajeno el interés general, y que la sociedad burguesa llevaba implícita una serie de contradicciones que la condicionaban en cada momento. Si para Feuerbach, la religión no permite que los hombres lleven una vida colectiva y los hace seres egoístas e individuales, Marx ya estaba vaticinando otro problema, a diferencia de los izquierdistas hegelianos, que también afectaba la colectividad de los hombres: la propiedad privada.

“Mientras el hombre, como burgués, lleva su vida real, concreta, en la sociedad, como ciudadano aparece en el Estado político, en el cual está despegado de la sociedad, es decir, de su realidad empírica, como un ser privado de su esencia”²².

²¹ C. Marx, F, Engels. Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844. En: www.marxist.org

El problema de la enajenación, por tanto, tenía dos cosas bien claras para Marx: la eliminación del Estado político y la sociedad burguesa.

Para Marx, la enajenación no es un sentimiento ni una condición mental, sino una condición económica y social de la sociedad de clases en particular, de esa sociedad capitalista que se hablaba anteriormente y que en Alemania tomó características muy particulares. Marx en los primeros años, como se ya se comentaba en páginas anteriores, fue hegeliano, por tanto, es evidente que también tuvo una especial atención al fenómeno religioso, en concordancia en ocasiones con la filosofía feuerbachiana, pero también ejerciendo una interesante crítica sobre esta.

La enajenación, en términos marxistas, se refiere al hecho de la separación del obrero de los productos de su propio trabajo. Esta idea fue expresada propiamente por él en sus Manuscritos de 1844: "El objeto que el trabajo produce, su producto, se presenta como algo opuesto a él, como una fuerza independiente del productor"²³.

La dicotomía que existe está en que el producto del trabajo, que puede ser tanto el del obrero que se emplea como el de capitalista que emplea aparecen como cosas fuera de nosotros y por ende fuera de nuestro control, en ocasiones, fuera de nuestro interés, puesto que no somos conscientes de lo que producimos y para que lo producimos, es decir, no somos conscientes del producto del trabajo, a pesar que todo en la vida proviene de este. Es decir, el trabajo y los productos del trabajo son los que dominan, en vez de lo contrario, el lugar de trabajo es meramente un lugar al que nos vemos obligados a ir para obtener dinero para comprar las cosas que necesitamos.

"el trabajador se siente a sí mismo cuando no trabaja; cuando trabaja, no se siente a si mismo. Se siente augusto cuando no trabaja, e incómodo cuando trabaja. Su trabajo, por lo tanto, no es voluntario sino forzado, es trabajo forzado. Es, por lo tanto, no la satisfacción de una necesidad pero un mero medio de satisfacer las necesidades fuera de éste. Su carácter enajenado es demostrado claramente por el

²² Citado en: Cornu, Auguste. Carlos Marx. Federico Engels. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1973, Tomo 1,p.110.

²³ C. Marx. Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844. Moscú: Editorial Progreso. p.1.

hecho de que tan pronto como la compulsión física (o similar) deja de existir, se le rehuye como a la peste" ²⁴.

Marx inició su análisis partiendo de la propiedad privada, tal como la fundamentaba la economía política, y llevando a fondo su estudio, arribó al concepto de trabajo enajenado, en tanto el desarrollo de la propiedad privada lo forzaba a arribar a él. Sin embargo, a diferencias de los economistas políticos llega a la conclusión que el trabajo enajenado es la causa que genera a la propiedad privada, que luego deviene en una interacción recíproca, por tanto, el carácter enajenado de la actividad vital humana juega, entonces, un papel fundamental en la enajenación del hombre.

La economía política es la expresión del movimiento de la propiedad privada. Principalmente por obra de Adam Smith, descubrió que la esencia de la riqueza y de la propiedad misma se hallaba en el trabajo, éste es la esencia subjetiva de la propiedad.

"Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía Política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre al no encontrarse ya él mismo en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino haberse convertido el mismo en la tensa esencia de la propiedad privada. Lo que antes era ser fuera de sí, enajenación real del hombre, se ha convertido ahora en el acto de la enajenación, en enajenación de sí."²⁵

Aparece así entonces, la enajenación en el hombre como un proceso que no puede verse aislada del acto de "producir", de "tener"

"En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, en el sentido de tener." ²⁶

El capitalista, dueño de los medios de producción y de la propiedad privada mantiene por sobre todas las cosas, el interés del mantenimiento de esa propiedad, de la cual es su personificación, es decir, la enajenación de la enajenación.

²⁴ C. Marx. Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844. Moscú: Editorial Progreso. p.

²⁵ C. Marx. Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844. Moscú: Editorial Progreso. p..

²⁶ Citado por: Cárdenes Ernesto, Ramiro. El concepto de enajenación. Disponible en: www.monografias.com.

En la producción capitalista, los bienes se producen para el mercado, para obtener una ganancia. Lo que importa para el trabajador, como he dicho, es que se obtenga una remuneración adecuada por su trabajo.

El proceso de trabajo controla a los obreros desde el momento que estos son controlados por los capitalistas en el proceso de producción, pero estos a su vez, se sienten controlados por el mercado sin la satisfacción de las necesidades humanas y entran en procesos donde dice Marx, "su propia acción social toma la forma de actos de objetos, que gobiernan a los productores en vez de ser gobernados por ellos".

En todo esto también se encuentra la "relación entre cosas" que no es otra cosa que la relación entre las mercancías y que incluye la relación social entre los hombres, lo que Marx le llama "fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil"²⁷.

El punto de partida del análisis de Marx es un hecho económico, actual. Marx parte de la situación de la sociedad capitalista, sociedad que se expresa teóricamente a sí misma a través de la economía política. El punto de partida, el inicio de la reflexión comienza a partir de una realidad que se presenta desgarrada, contradictoria:

"El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general."²⁸

El trabajo no pueda existir sin una naturaleza, sin un objeto sobre el cual trabajar. Entonces, dentro de este marco del trabajo enajenado, el trabajador se vuelve siervo de su objeto de trabajo en un doble sentido: porque recibe el objeto de trabajo y porque recibe los medios de subsistencia; es dependiente para su manutención en tanto trabajador y en tanto sujeto

²⁷ Marx, Carlos. El carácter fetichista de la mercancía y su secreto. Texto digitalizado. p. 89.

²⁸ Marx, Carlos. Manuscritos: economía y filosofía, Altaya, Barcelona, 1997.

físico. El desarrollo de la enajenación del trabajo produce que sólo en tanto trabajador puede el hombre mantener su existencia física.

Por otro lado, la enajenación con respecto al objeto de la producción sólo puede ser tal en tanto la actividad productiva misma se encuentra enajenada. Ésta dimensión del análisis nos pone en contacto con la segunda determinación del trabajo enajenado: la enajenación de la actividad. Aquí la relación del trabajo con el acto productivo se presenta como una relación extraña, puesto que la actividad productiva misma pertenece a otro, lo cual luego se manifiesta en que el objeto producido pertenece a ese otro del productor.

“Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros”²⁹.

Por otra parte, los individuos en una sociedad civil mantienen una lucha estructurada por los medios de producción (los recursos para extraer productos de la naturaleza) y esta lucha es un conflicto de clases sociales. Este enfrentamiento, con el desarrollo de la sociedad burguesa implicaba que la clase proletaria fuera expropiada de los medios de la producción, y explotada por la clase de los propietarios de los medios y el capital.

Pero no destacan lo principal, lo decisivo: la relación con respecto a los medios de producción, que determina, a fin de cuentas, la situación social de los hombres en la sociedad.

"En la Economía Política el proletario es decir, aquel que, desprovisto de capital y de rentas de la tierra, vive sólo de su trabajo, de un trabajo unilateral y abstracto, es considerado únicamente como obrero. Por esto puede la Economía asentar la tesis de que aquél, como un caballo cualquiera, debe ganar lo suficiente para poder trabajar. No lo considera en sus momentos de descanso como hombre, sino que deja este cuidado a la justicia, a los médicos, a la religión, a los cuadros estadísticos, a la policía y al alguacil de pobres."³⁰

La crítica de Marx a la economía política toma aspectos de la crítica de Feuerbach a la religión. La enajenación humana que Feuerbach la veía en la vinculación del hombre con la

²⁹ Marx, Carlos. El carácter fetichista de la mercancía y su secreto. Texto digitalizado.p.89.

³⁰ Marx, Carlos. Manuscritos: economía y filosofía, Altaya, Barcelona, 1997.

religión, reduce la totalidad del hombre a un aspecto de él, el cual tiende a negar otras determinaciones fundamentales del mismo, por otro lado, el empobrecimiento de su vitalidad.

El concepto de totalidad, tuvo gran importancia para toda la izquierda hegeliana, cada uno se apropió de una manera diferente de concebir el mismo. Marx lo utiliza al estudiar el proceso de la enajenación, en cuanto este tiene un alcance total en tanto es el fundamento de la propiedad privada, y es la forma general que adquiere la actividad humana, la exteriorización de la vida humana y, por tanto, la vida humana misma.

Ahora bien, no hay que entender la enajenación de un modo psicológico o individual. La enajenación, la producción de la vida enajenada del hombre, adquiere un carácter histórico-social, es decir, organiza la estructura existencial del hombre en determinado período histórico y en determinada sociedad.

La enajenación es por tanto una característica de la historia humana, y al tener carácter histórico-social, puede decirse que en diversas etapas de la historia, ha adquirido formas diferentes. Otra manifestación histórico-existencial de la enajenación en la sociedad moderna, aparece desarrollada por Marx en "La cuestión judía". Aquí Marx critica la división del hombre en homme y citoyen.

El hombre queda dividido entre el burgués, hombre privado, y ciudadano, sujeto universal portador de derechos políticos. La ruptura entre la sociedad civil y el estado político, en última instancia, entre economía y política, provoca la escisión en el hombre, y tiene como función histórica la legitimación de la lógica de la propiedad privada, esencial a la sociedad civil.

"El citoyen es declarado servidor del homme egoísta, que la esfera en que el hombre actúa como ser genérico es colocada por debajo de la esfera en que actúa como parte, y que, en fin, el hombre, no como citoyen, sino como bourgeois es considerado como el hombre auténtico y verdadero."³¹

Marx afirma que la economía política y Hegel se colocan en el mismo plano, desde el momento en que ambos glorifican la realidad del trabajo. Según Marx, no pueden ver su lado negativo. No pueden pensar que la realidad del trabajo es una forma determinada histórica

³¹ Marx, Carlos. Citado por: Cárdenes Ernesto, Ramiro. El concepto de enajenación. Disponible en: www.monografias.com.

que ha adquirido. Sin embargo, presenta los elementos para la crítica del trabajo positivo, ya que Marx parte de ella tanto para arribar al concepto de trabajo enajenado como para elaborar su ley del valor.

La enajenación no es la mera objetivación, sino que la objetivación es enajenación dentro del marco de determinadas relaciones sociales. Esto implica la posibilidad de que la enajenación pudiera ser superada destruyendo las relaciones sociales existentes y creando una nuevas.

Una cuestión importante a tener en cuenta y que a mi juicio expresa en gran medida lo que pudiera llamarse enajenación cultural es lo que expone Marx en La cuestión judía:

"La idea de los derechos humanos no fue descubierta por el mundo cristiano hasta el siglo pasado. No se trata de una idea innata; al contrario, sólo se conquista en lucha con las tradiciones históricas en que el hombre ha venido siendo educado. Por eso los derechos humanos no son un don de la naturaleza o dote de la historia, sino el precio de la lucha contra la casualidad del nacimiento y contra los privilegios que la historia ha ido pasando hasta ahora de generación en generación. Son resultado de la cultura, y sólo puede poseerlos aquel que se los ha ganado y merecido"³².

Esto está estrechamente vinculado con lo tratado por uno de los sociólogos franceses más importantes del siglo XX, Pierre Bourdieu. En este, lo mismo que trataba Marx, hay una especial atención a las relaciones de poder dentro de una determinada estructura social. Para entender precisamente estas relaciones de poder, Bourdieu fundamenta un vínculo existente entre lo económico y lo simbólico.

Para él, la diferenciación de las clases, es producto de la forma por cómo estas producen y distribuyen los bienes materiales, o sea, por la posición de estas dentro del proceso de producción, a lo que agrega la idea de la distribución de bienes simbólicos dentro de la sociedad, bienes estos que a pesar de estar mediados por el lugar de una clase determinada dentro de la estructura social, están determinados además, por la diferencia entre ambas clases o por lo que se considere importante transmitir o poseer, así entonces puede explicarse que para una persona de clase media, o baja, no sea importante transmitir lo mismo que para la clase que está en el poder. En este sentido pudiera llegarse en ocasiones

³² Marx, Carlos. La cuestión judía. Disponible en: www.marxist.org.

al cuestionamiento de si en realidad para esas clases llegue a estar latente la intención de transmisión o posesión, o sencillamente asuman pacíficamente lo que otros le transmiten.

"Entonces, el judío ¿puede realmente entrar en posesión de ellos? Mientras siga siendo judío, ese ser restringido que hace de él un judío, podrá más que el ser humano que le debería vincular como hombre con los hombres, y le separará de los que no son judíos. Con esta separación declara que el ser específico que le convierte en judío es su verdadero, supremo ser, ante el que debe ceder el ser humano"³³.

Por otra parte, los bienes materiales, constituyen símbolos de dominación tanto económica como política y cultural. Por tanto, se puede afirmar que desde esta perspectiva, la visión que cada persona tenga de la realidad donde vive, va a estar condicionada por la posición de esa persona dentro de la sociedad.

Por todo esto puede decirse que la dominación fundada en el capital cultural es mucho más estable, mucho más fuerte que una dominación fundada solamente en el capital económico.

La colectividad del hombre afectada como preocupación en Feuerbach, es la misma de Marx, la permanencia del egoísmo en el hombre, la crítica al ciudadano abstracto hegeliano que debe ser más que ciudadano, hombre individual, portador de relaciones a nivel de especie. Solamente cuando este hombre, <<habiendo reconocido y organizado sus "fuerzas propias" como fuerzas sociales, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana>>³⁴.

Tal es la "finalidad" al proceso de enajenación en la filosofía de Marx, proceso que sin duda alguna forma parte de la historia de la filosofía y de la influencia de filósofos como Hegel y la Izquierda hegeliana, destacándose dentro de este movimiento, la filosofía de Feuerbach.

¿Podrá el hombre mientras exista la propiedad y la diferenciación entre las clases llegar a desenajenarse como individuo?, ¿podrá hacerlo mientras la mercancía se imponga dentro de sus relaciones?

Las respuestas a algunas de estas interrogantes pueden encontrarse en la filosofía de Marx, pero quizá la mayor pueda estar, en que el propio hombre logre con el tiempo superar los

³³ Ibídem

³⁴ Ibídem

modos económicos existentes, y por ende encontrar el camino hacia una nueva etapa, que le permita reconocerse como individuo enajenado, consiguiendo así distinguir lo necesario de lo real, donde sienta la necesidad de ir más allá de su propia vida, y entonces: serán otros los cuestionamientos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acanda, Jorge Luis. Modernidad, ateísmo y religión. Convento de San Juan de Letrán. La Habana, 2004.
- Berman, Marshall. Brindis por la Modernidad. Texto Digitalizado.
- Bourdieu, Pierre. Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción, Barcelona, Anagrama, 1997.
- Cárdenes Ernesto, Ramiro. El concepto de enajenación. Disponible en: www.monografias.com
- Cornu, Auguste. Carlos Marx. Federico Engels. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1973, Tomo 1-3.
- Marx, Carlos; Manuscritos: economía y filosofía, Altaya, Barcelona, 1997.
- Marx, C. F, Engels. Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, Carlos. El carácter fetichista de la mercancía y su secreto. Texto digitalizado.
- _____ La cuestión judía. Disponible en: www.marxist.org.
- _____ La Ideología Alemana. Carlos Marx y Federico Engels. —La Habana: Editora Política, 1979.
- _____ Tesis sobre Feuerbach/ En: Obras Escogidas en 3 Tomos, Tomo 3 / Carlos Marx y Federico Engels. Moscú: Editorial Progreso, 1974.
- Nietzsche. F. Filosofía General. Texto Digitalizado.
- _____ El eterno retorno. Texto Digitalizado.

“Concepción materialista de la historia y el concepto de praxis: un acercamiento desde la perspectiva marxista”

Lic. Junior Gómez Manresa

jmanresa@ucf.edu.cu

Profesor Asistente de la Universidad de Cienfuegos. Cuba

Durante su estancia en Bruselas a principios del año 1845, Karl Marx se empeñó arduamente en la elaboración de una teoría volcada hacia la creación de una nueva concepción del mundo basada en el materialismo dialéctico e histórico. Concepción en la que sus primeros estudios concernían principalmente a la economía política, de la cual había ya escrito en 1844, criticando el sistema capitalista en sus Manuscritos Económicos y Filosóficos. Una concepción materialista del mundo que no sería la primera ya que anterior a Marx, había sido elaborada una por el empirismo inglés, la ilustración escocesa, la economía política clásica y la del materialismo francés del siglo XVIII, por una parte el liberalismo inglés imponiendo la naciente economía capitalista como un ente maximizador de ganancias y por otra, el materialismo francés con la búsqueda de la materialidad en la naturaleza.

Estaba convencido de que sólo a través de un análisis detallado de ese régimen se podía demostrar el verdadero papel que jugaban las masas populares en ese complejo sistema de relaciones que es el capitalismo.

Marx se oponía a través de un régimen democrático al régimen representativo burgués, para este entonces la burguesía desempeñaba un rol cada vez mayor en los asuntos públicos cuando lo que debía caracterizar al Estado era el régimen representativo, los derechos fundamentales que eran la base de ese régimen, la libertad y la igualdad. Derechos que tenían un carácter aparentemente absoluto se reducían en este régimen representativo a la libertad de enriquecerse concedida a todos, y a la igualdad conferida a cada uno en el ejercicio de este derecho. Otros rasgos característicos del régimen representativo eran la represión popular por la vía electoral y la separación entre el poder legislativo, ejecutivo y judicial, separación que es puramente ilusoria y teórica ya que estos tres poderes son

ejercidos por el estado que los pone al servicio de la burguesía. El régimen democrático antes mencionado, sólo podría ser instaurado por una revolución comunista.

Marx escribió las Tesis sobre Feuerbach hacia marzo de 1845, obra que contribuyó como aporte fundamental a la elaboración de la nueva concepción y a decir de Engels, “las tesis tienen un valor inestimable como primer documento en el cual está expuesto el lineamiento genial de la nueva concepción del mundo”.

Las Tesis sobre Feuerbach que sólo conciernen a un cierto número de cuestiones derivadas del análisis crítico que Marx hacía de la filosofía de Feuerbach, no constituyen, (...), una exposición enteramente coherente y completa del materialismo dialéctico e histórico. Son la expresión del desarrollo y la profundización de los resultados fundamentales a los cuales Marx había llegado en los Manuscritos Económicos y Filosóficos y en La sagrada familia, donde había comenzado a elaborar los principios de su nueva concepción materialista del mundo, y forman en cierto sentido el eslabón que une estas obras a La ideología alemana.

En las Tesis Marx atacó el carácter semimetafísico y antropológico feuerbachiano luego de haber criticado la filosofía idealista de Friederich Hegel y de Bruno Bauer en los Manuscritos y La sagrada familia, escritos en los que había comenzado a establecer los rasgos del materialismo dialéctico e histórico como contrapartida de la filosofía especulativa de entonces. Una de las razones del rechazo de la filosofía de Feuerbach, de su materialismo semimetafísico, antropológico y de su humanismo, era que Feuerbach, como pensador burgués empeñado en mantener la propiedad privada no podía acceder a una teoría revolucionaria adaptada a la lucha de clases del proletariado. A pesar de alcanzar el grado más alto que el pensamiento burgués podía alcanzar, su filosofía se detenía a causa de su status social, en un materialismo que, al no ser ni dialéctico ni histórico, lo llevaba a dar a los problemas sociales soluciones utópicas e idealistas.

A medida que Marx se orientaba hacia las teorías democrático-revolucionarias, primero, y después hacia el comunismo, se iba alejando cada vez más de la filosofía de Feuerbach, que no podía servir de base a una acción revolucionaria.

Este alejamiento con respecto a Feuerbach se fue haciendo más radical cada vez, y se demuestra en los Manuscritos Económicos y Filosóficos y en La sagrada familia donde en la primera obra Marx no era consciente de toda la extensión y alcance de su oposición, mientras que en la segunda comienza a analizar desde el punto de vista del materialismo histórico algunos problemas filosóficos, políticos y sociales, Marx rechazó más deliberadamente el humanismo de Feuerbach, sin dejarse guiar ya en sus análisis y

concepciones por el concepto de enajenación, el que fue sustituyendo progresivamente por el concepto de praxis.

Su crítica de la filosofía de Feuerbach nunca tomó, por lo demás, el carácter acerbo que presentaba en el caso de Bruno Bauer, a quien Marx tenía por su partidario de la reacción, mientras que para él, Feuerbach seguía siendo un pensador progresista..

Dedujo toda su crítica de Feuerbach del hecho que éste no se dio cuenta de la importancia capital de la praxis en el desarrollo de la vida social y de la historia. El mismo se desentendió de la importancia del papel de la praxis, por lo que no pudo llegar a una concepción justa de la naturaleza, del individuo y la sociedad y menos aún de los problemas sociales e ideológicos. De ahí los defectos e insuficiencias de su materialismo.

Al desconocer el papel de la praxis, Feuerbach no puede concebir la naturaleza sino en su forma primitiva, como un objeto de contemplación y no de acción. En realidad, la naturaleza es para el hombre, como Marx lo había demostrado en los Manuscritos Económicos y Filosóficos, esencialmente el objeto de su actividad productiva, que le permite transformarla para adaptarla a sus necesidades. “Es así para él cada vez menos lo que sigue siendo para el animal, la naturaleza primitiva, tal como se le presentaba en su origen, un mundo independiente que le brinda los elementos para su subsistencia. Se convierte para él, al contrario, en medida creciente en el producto de su actividad, en un dominio que transforma cada vez más con su trabajo. Él mismo se modifica al propio tiempo que transforma la naturaleza, y esta doble concomitante transformación de la naturaleza y del hombre constituye la historia humana”.

Marx reconoce que Feuerbach da una importancia primordial a las relaciones que el hombre tiene con la naturaleza, relaciones que reduce a la actitud contemplativa que toma frente a ella, llega así a considerar al individuo, no en sus relaciones sociales, cuyo conjunto constituye su verdadero ser, pero en las relaciones naturales con los otros hombres. De ahí su concepción antropológica, pero no social del individuo, que se convierte en un ser socialmente indiferenciado concebido en su generalidad y por ende en una abstracción.

Lo mismo ocurre con la sociedad que considera asimismo no desde el punto de vista económico y social sino desde el punto de vista antropológico, como el conjunto de relaciones naturales que une a los hombres entre sí, y que reduce a una comunidad natural, a la especie humana.

Marx apunta que el único problema social que Feuerbach trata, en realidad es el problema religioso, que considera fundamental, pues de su solución depende, según él, la liberación de

la humanidad. Como no ve las causas sociales de la religión, trata el problema religioso, al igual que el del individuo y de la sociedad, desde el punto de vista antropológico.

Considera que la causa esencial de la religión es la oposición que se establece entre el individuo y la especie, oposición que impide al individuo llevar una vida genérica conforme a la esencia humana y que lo lleva a transferir en dios, es decir, en un ser sobre natural e ilusorio, las cualidades propias de la especie humana, para vivir en él y en su reino, (...). De la enajenación de las cualidades genéricas del hombre en dios resulta el desdoblamiento del mundo en un mundo real, terrenal, que toma un carácter inhumano ya que el hombre queda privado de las cualidades propias de la especie humana, y un mundo celestial donde el hombre vuelve a encontrar, pero de manera ilusoria, sus cualidades genéricas.

Marx rechaza esta concepción del problema religioso y de su solución, y subraya que la religión tiene sus causas reales en la naturaleza de las relaciones sociales y no puede abolirse sino por una transformación radical de estas relaciones. Recordemos que en Feuerbach la solución al problema religioso va a ser un problema de conciencia. Para abolir la religión y con ella la deshumanización de los hombres que resulta de la enajenación de las cualidades de la especie humana en dios, basta, según él, con dar a los hombres conciencia del carácter ilusorio de la religión y de dios, lo que es una cuestión de educación y de instrucción.

Por otra parte, Marx observa, que para abolir la religión no basta con denunciar su carácter ilusorio; es necesario destruir las relaciones sociales que la engendran, lo que sólo puede lograrse con la acción revolucionaria, (...) la educación predicada por Feuerbach, implica la división de la sociedad en dos categorías, de individuos: una aristocracia de educadores, por una parte, que por lo demás deben ser educados ellos mismos, y la masa de individuos a educar por la otra, lo cual es indirectamente la justificación de la división de la sociedad en clases antagónicas.

La conciencia, el pensamiento, reflejan, en efecto, la existencia real del hombre, su actividad económica y social; de lo que resulta que la ideología, es decir, el conjunto del pensamiento humano, no es más que la forma teórica de la praxis, que constituye su fundamento. El pensamiento existe (...) sólo en sus relaciones con su actividad práctica del hombre, y la cuestión de saber si puede existir un modo de pensamiento independiente de ello, es pura especulación.

Al materialismo de Feurbach que responde a la concepción burguesa del mundo, Marx opone un materialismo nuevo que traduce las aspiraciones del proletariado revolucionario y

se inspira en la concepción de una sociedad nueva humanizada por el socialismo. Mientras que el materialismo mecanicista, como todos los sistemas filosóficos que se suceden hasta él, se limitan a dar interpretaciones del mundo.

En las Tesis (...), Marx se liberó definitivamente de la filosofía de Feurbach, cuya influencia era todavía profunda en los Manuscritos de 1844 y también, aunque en grado menor en La sagrada familia. La noción de enajenación que seguía siendo la idea directriz en los Manuscritos y desempeñaba todavía un papel nada despreciable en La sagrada familia, está completamente en las Tesis por la noción de praxis.

Esta noción guió a Marx tanto en las críticas contra Feuerbach, como en la elaboración de algunos principios fundamentales del materialismo dialéctico e histórico que estableció en las Tesis. Marx atribuye al desconocimiento del papel revolucionario de la praxis, las insuficiencias y desaciertos de la doctrina feuerbachiana, es decir: la falsa concepción de la naturaleza, su noción abstracta del individuo aislado, socialmente indiferenciado de la sociedad, concebida igualmente de manera abstracta en la forma de la especie humana, su concepción errónea de los problemas sociales, en particular el problema religioso y la solución ilusoria que él le da, así como su incapacidad para comprender las verdaderas relaciones que se establecen entre el pensamiento y el ser; basándose en la noción de praxis llega (...) a una nueva concepción de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, del individuo considerado en sus relaciones con la sociedad, de los problemas sociales tratados en relación con el desarrollo económico y social y de las relaciones entre el pensamiento y el ser, y en esta noción fundamenta una teoría nueva del conocimiento.

La ideología alemana es, después de La sagrada familia, la segunda obra redactada en común por Marx y Engels. Lo que los impulsó a escribir este libro en primer término, junto con la necesidad de aclarar, ampliar y profundizar su concepción materialista del mundo, el deseo de llevar a conclusión, con la ayuda de esta, la crítica de la filosofía especulativa alemana.

El motivo inmediato de esa crítica fue la publicación de artículos de Bruno Bauer y de Max Stainer en la revista trimestral de Wingand, en los que se acusaba a Marx y a Engels de dogmáticos. A esta crítica los padres del marxismo le concedieron gran importancia ya que era la aclaración para ellos mismos y para el público alemán de sus concepciones. Trabajaron en esta obra desde septiembre de 1845 hasta agosto de 1846. Se dedicaron completamente a la redacción de la misma, dejando de lado otros trabajos que habían iniciado.

La ideología alemana había sido concebida al comienzo como una crítica de la filosofía especulativa posthegeliana. Esto explica el sentido particular que cobra aquí la palabra ideología, tomada no en el sentido de concepción del mundo propia de una clase o una época, sino en el de mistificación de la realidad por la especulación.

En La ideología alemana, la exposición de los principios fundamentales del materialismo histórico no tiene una forma sistemática, sino la de un análisis crítico de los principales períodos de la historia. Como en La sagrada familia, al inicio de esta obra se hace una refutación de la concepción idealista de la historia, que aquí está dirigida, a la vez, contra los historiadores burgueses y los filósofos especulativos.

Marx y Engels destacan un hecho relevante y es que los historiadores burgueses han soslayado sistemáticamente, en sus consideraciones, la producción, por parte de los hombres, de su vida material. Esto los ha llevado a pasar por alto las relaciones económicas y sociales engendradas por esta producción.

La producción real de la vida es considerada como algo que pertenece a la prehistoria, mientras que la historia está separada de la vida material, y, por consiguiente, se presenta como algo extra y supraterrrestre. Las relaciones entre los hombres y la naturaleza quedan así excluidas de la historia, lo que engendra la oposición entre la historia y la naturaleza. Se ha llegado así a ver la historia, simplemente, como una serie de grandes luchas políticas y religiosas, consideradas, sobre todo, como luchas de principios, y a compartir para cada época histórica, las ilusiones de esa época.

Contrariamente a estas concepciones más o menos idealistas de la historia, Marx y Engels plantean como principio el que la historia real comienza allí donde termina la especulación. Además, en su concepción de la historia, no parten de abstracciones, de conceptos, sino del hombre concreto considerado en su actividad productiva, es decir, en sus relaciones económicas y sociales.

La primera condición y presuposición de la historia es, en efecto, la existencia de individuos reales que viven en un medio natural y social, y producen su vida material con su actividad económica y social que les permite satisfacer sus necesidades, en primer lugar sus necesidades elementales: alimentación, ropa, vivienda.

La satisfacción de estas necesidades y la creación de los medios de producción necesarios para lograrla trae consigo nuevas necesidades, la creación de nuevos medios de producción y, por consiguiente, el desarrollo continuo de la historia.

A diferencia del animal, el hombre crea en medida continuamente creciente las condiciones materiales de su vida, a través de su actividad productiva, que le permite satisfacer sus necesidades gracias a la transformación de la naturaleza, y por producir así, de forma indirecta su vida material.

A partir de esta concepción del papel que la actividad productiva desempeña en la organización y el desarrollo de la vida humana, Marx y Engels sustituyeron la concepción idealista hegeliana de la unión del sujeto y el objeto en la Idea, por la concepción materialista de la unión entre el hombre y su medio natural y social.

Los fundadores de la doctrina marxista comprendieron la estrecha vinculación que se establece entre la vida de los hombres y el desarrollo de las fuerzas productivas tiene como resultado que no se pueden comprender las diferentes épocas de la historia sino considerándolas desde el punto de vista del desarrollo económico, (...) desde el punto de vista de la producción, de la circulación y el consumo de las riquezas, que determinan, a la vez, el desarrollo social, político e ideológico.

Para ellos, la marcha de la historia resultaba del desarrollo dialéctico de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Por la transformación constante de las fuerzas productivas debido al aumento de las necesidades, las relaciones sociales adaptadas a la utilización de una forma determinada de esas fuerzas se convierten en un obstáculo para el desarrollo de las nuevas fuerzas productivas y deben ser sustituidas por nuevas relaciones sociales adaptadas a ellas. Consideraron que la contradicción que se establece entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que originan las luchas políticas y sociales, constituyen el motor impulsor de la historia.

Marx consideró como elemento esencial del desarrollo social a las luchas de clases entre poseedores y desposeídos, luchas que varían a la vez que se transforman las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y que degeneran en revoluciones sociales. El hecho de que las luchas de clases hayan revestido muchas veces, el aspecto de luchas religiosas o políticas, que ocultaban su carácter social, han llevado a considerar los motivos religiosos o políticos como la verdadera causa de los cambios en la historia; cosa que sucedía con mucha facilidad, porque los promotores mismos de las luchas religiosas o políticas, se hacían ilusiones sobre las verdaderas razones de esos cambios.

Marx y Engels analizan detalladamente los distintos períodos por los que ha atravesado la historia humana, de cómo en un primer momento la vida del hombre estuvo determinada por la naturaleza, tomando de la misma lo que esta les ofrecía de una forma primaria. La familia

será la primera forma de relación social. Sirve no solamente para perpetuar la especie humana, sino también para satisfacer las necesidades elementales de cada uno de sus miembros. Las relaciones sociales que al principio se limitan a las relaciones que se establecen, por el hecho de la división del trabajo entre el hombre y la mujer, los padres y los hijos, se desarrollan a causa del aumento de las necesidades y la producción que lleva a la constitución de tribus formadas por familias diferentes.

El paso del tiempo trajo consigo el aumento de las necesidades y el desarrollo de las fuerzas productivas, y en el cual la producción de la vida material es cada vez más el resultado de la actividad productiva de los hombres.

Para satisfacer necesidades que aumentaban sin cesar por el crecimiento de la población, los instrumentos primitivos se sustituyen progresivamente por instrumentos mejores y más complicados a la vez que se desarrollan las fuerzas productivas, se opera una mayor división social del trabajo, surgen nuevas formas de propiedad y nuevas relaciones sociales.

En esta obra hacen referencia además a como la división de la sociedad en clases, determina la situación social y las condiciones de vida de los individuos, que varía de acuerdo a la clase a la cual pertenecen y que los diferencia a los unos de los otros, a como en el régimen de propiedad privada el estado es un instrumento político al cual la clase dominante pone al servicio de sus intereses particulares, que cobran forma de intereses generales, mientras que en realidad no es sino un poder parcializado nacido en un determinado estadio de desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción cuando los intereses privados se convierten en intereses de clases y cuando nacen relaciones jurídicas.

“En el modo capitalista de producción y de circulación de mercancías, las relaciones sociales, al perder progresivamente su carácter individual son cada vez más cosificadas por el hecho de que se reducen a un intercambio de mercancías. Las relaciones sociales así cosificadas ya no se presentan ante los individuos como relaciones humanas, sino como poderes extraños que lo dominan”.

Marx le confirió un papel trascendental a la lucha de clases en el proceso de desarrollo de la historia y consideró que esta pugna entre la burguesía y el proletariado, que sucede a la lucha entre los amos y los esclavos en la antigüedad, entre los nobles y los siervos en la Edad Media, se acentúa en la misma medida en que el proletariado se desarrolla, en que la explotación a que está sometido empeora, y en que toma conciencia de la oposición radical que separa sus intereses de clase de los de la burguesía.

Declara en esta obra el surgimiento en el capitalismo de un antagonismo entre propiedad y producción, de cómo en este régimen el trabajo en vez de ser para el hombre una actividad libre y productiva, gracias a la cual se afirma como tal, es un trabajo impuesto, el cual lo pone en un papel de esclavo; al sólo poseer su fuerza de trabajo, el obrero tiene que venderla para poder vivir, lo cual lo pone en el papel de mercancía, subordinándolo a las leyes que regulan la producción y ventas del mercado. En este régimen seguirá en la condición de esclavo o siervo que se extiende a todos los obreros a causa de la cosificación de las relaciones sociales.

Uno de los pilares de la concepción materialista de la historia elaborada por Marx es precisamente la crítica de la economía política, la cual al igual que la teoría utilitarista, justifican el régimen capitalista, al cual presentan como algo racional y necesario que lo que realmente enmascara es el dominio que ejerce la burguesía sobre el estado que hace predominar sus intereses de clase. Esta es una premisa que plantea Marx que debe ser cumplida por cualquier clase que aspire a convertirse en dominante, conquistar el poder político, es decir, el estado.

Para la economía política resultaría cada vez más difícil justificar al capitalismo en la medida que este se vaya convirtiendo en un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas a causa de la propia lucha de clases que engendra.

Marx destaca que esta defensa del capitalismo de la economía política choca con la pujanza de proletariado el cual tiene un papel primordial y dirigente en la revolución comunista, proletariado que está sometido a una gran explotación en la gran industria que es donde se va a hacer sentir el espíritu combativo y revolucionario del obrero, el cual deberá librarse de las ilusiones que le ha creado la burguesía para que su acción revolucionaria sea probable y abolir por completo ese régimen.

Para él, la formación de un proletariado revolucionario capaz de llevar a vías de hecho la revolución comunista, se vería facilitado desde el momento en punto en que países atrasados económica y socialmente como Alemania estarían obligados por la competencia de países más avanzados, como era el caso de Inglaterra, a desarrollar las fuerzas productivas potenciando el desarrollo de ese proletariado revolucionario.

Una condición indispensable en Marx para el éxito de la revolución comunista es el total desarrollo del capitalismo que permitirá a los proletariados adueñarse de la totalidad de las fuerzas productivas desarrolladas a un máximo nivel, convertirse por su utilización en

hombres universales, y dar al comunismo un carácter universal, correspondiente al que ha tomado el capitalismo.

Hasta aquí vemos como Marx expone de una forma coherente como la historia tiene en toda su extensión un carácter material, destacando el papel desarrollado por las fuerzas productivas, las relaciones de producción y la lucha entre las clases antagónicas en cada período histórico. Mas esta última condición indispensable expuesta por él, que explica que “hasta tanto la producción capitalista no se halla desarrollado hasta el punto en que la competencia se vuelve superflua, querer sustituir el sistema capitalista por el sistema comunista, sería para el proletariado emprender una tarea imposible (...), si la revolución comunista estallase antes de que el sistema capitalista estuviera completamente desarrollado, sólo podría tener un carácter local, limitado y estaría condenada ineluctablemente al fracaso, puesto que el sistema de producción capitalista seguiría desarrollándose, y los países capitalistas le harían una competencia exitosa al país comunista, este quedaría hundido en la miseria, lo que tendría como consecuencia la destrucción del comunismo y el retorno a la situación anterior”.

Con respecto a este particular quisiéramos aclarar algo y es que la historia demostró que para la toma del poder político por parte del proletariado no necesariamente se tiene que cumplir esta condición ya que analizando los estudios de Vladimir I. Lenin, uno de sus grandes aportes, fue precisamente destacar el hecho de que la revolución socialista podría desencadenarse en cualquiera de los países menos desarrollados de la cadena de naciones capitalistas, el ejemplo fidedigno fue el triunfo de la revolución proletaria de noviembre de 1917, país con una economía protofeudal, inmerso en la Primera Guerra Mundial, con gran inversión de capital extranjero y una considerable deuda externa.

Lenin corrige a Marx en tanto plantea que el proletariado no puede elevarse al nivel de su conciencia de clase y actuar revolucionariamente, que para ello necesita una instancia exterior para rebasar los límites que la burguesía impone a la clase obrera, esa instancia deberá ser el partido, que como verdadero sujeto histórico, como destacamento de vanguardia, introducirá la conciencia socialista en la clase obrera y dirigirá su lucha.

La ideología alemana es un importante escrito dentro de los varios producidos en la década de 1840 por Karl Marx y Friederich Engels, obra en la que además de poner en su merecido sitio a la filosofía especulativa alemana y en especial a Bruno Bauer y Max Stainer, critican fuertemente el idealismo alemán con sus fundamentos apoyados sobre el materialismo

dialéctico e histórico. Para ambos ese idealismo era un reflejo ideológico del estado socio-económico de la Alemania del siglo XVIII y principios del XIX.

Explican como la Alemania de entonces no podía parangonarse con una Inglaterra o la misma Francia que ya habían desintegrado escalonadamente el aparato feudal, sus monarcas ejercían un verdadero poder y la nobleza y el campesinado vivían holgadamente.

En el país teutón, la historia era diferente, existía una gran división política ya que muchos príncipes y reyes eran prácticamente independientes, la nobleza llevaba una vida mediocre y en muchos casos miserable con algunas escasas rentas que poseían, además del atraso en la agricultura, el comercio y la industria. El panorama no cambiaría hasta después de los años treinta del siglo XIX cuando se instaló el liberalismo por toda Europa y la burguesía alemana se impuso sobre el atraso político y socio-económico, además del importante papel desempeñado por los ideólogos, en su mayoría profesores y estudiantes.

Un paso decisivo en esta etapa fue la instauración de la Unión Aduanera para resistir la competencia inglesa, la burguesía alemana exigió tarifas proteccionistas, constituciones liberales en todos los estados y alcanzó los niveles más o menos inglés y francés de principios del siglo XIX.

Como ya habíamos mencionado con anterioridad, en la medida en que Marx fue desarrollando su teoría, fue sustituyendo el concepto de enajenación por el concepto de praxis, el cual ha sido analizado por intelectuales como es el caso de Adolfo Sánchez Vásquez, quien nos aclara que “toda praxis es actividad, pero no toda actividad es praxis”, previendo cualquier intento de establecer algún signo de igualdad entre ambas categorías.

Por actividad, destaca Sánchez Vásquez, acto o conjunto de actos en virtud de los cuales un sujeto activo modifica una materia prima dada. Esta caracterización no especifica el tipo de sujeto (físico, biológico o humano), ni la naturaleza de la materia prima sobre la que se actúa, ni determina la especie de actos que conducen a cierta transformación. El resultado de esta actividad puede darse a distintos niveles, puede ser una nueva partícula, un concepto, una obra artística, un nuevo sistema social, etc.

En esta amplio sentido, actividad se opone a pasividad, y su esfera es la de la efectividad, no la de lo meramente posible. Este concepto por su amplitud, engloba tanto el nivel físico, químico, la actividad de un órgano en particular, a nivel psíquico, las actividades del hombre o de los animales.

“La actividad propiamente humana se da cuando los actos son dirigidos a un objeto con el fin de transformarlo y terminan con un resultado efectivo, real. En este caso los actos se

hallarán determinados, no sólo por un estado anterior, sino por algo que no tiene una existencia efectiva que determinará y regulará los diferentes actos antes de desembocar en un resultado real, o sea, la determinación no viene del pasado, sino del futuro”.

Esta actividad entraña la intervención de la conciencia gracias a la cual el resultado existe dos veces (...), como resultado ideal y como producto real, precisamente por esta anticipación del resultado la actividad propiamente humana es consciente. Un elemento característico en este proceso es que, por mucho que disten ambos resultados se trata de adecuar el real al ideal, esto no significa que el resultado deba ser una mera duplicación del modelo ideal preexistente, menos aún sabiendo que todo proceso antes de alcanzar un resultado final, puede sufrir modificaciones, cambios.

Ahora bien, para hablar de actividad humana basta con plantear en ella un resultado final a cumplir, como punto de partida, y una intensión de adecuación, independientemente de cómo se plasme (...) el modelo ideal original. “La actividad humana es, por tanto, actividad conforme a fines, y estos sólo existen por el hombre, como producto de su conciencia. Toda acción verdaderamente humana exige cierta conciencia de un fin, el cual se supedita al curso de la actividad misma”.

Ese fin (...) prefigura el resultado de una actividad real, práctica, que ya no es pura actividad de la conciencia. Aquí podemos destacar la relación existente entre actividad teleológica y actividad cognoscitiva ya que todo fin presupone determinado conocimiento de la realidad que él niega idealmente, y, en este sentido no podría desvincularse del conocimiento. “Se actúa conociendo, de la misma manera que se conoce, actuando”.

El conocimiento humano en su conjunto se integra en la doble e infinita tarea del hombre de transformar la naturaleza exterior y su propia naturaleza. Ese conocimiento se aplica a la actividad práctica teniendo en cuenta los fines establecidos.

La materia prima de la actividad práctica puede cambiar dando lugar a diversas formas de praxis. Entre las formas fundamentales de praxis tenemos: la actividad práctica productiva o la relación que establece el hombre con la naturaleza de manera transformadora. Esta es la fundamental dentro de los tipos de praxis que existen porque en ella el hombre no sólo produce un mundo humano o humanizado, (...) sino también, en el sentido de que en la praxis productiva el hombre se produce, forma o transforma a sí mismo.

Otra forma de praxis es la creación o producción de obras de arte, esta actividad es la transformación de una materia a la que se le da una forma determinada por la necesidad general humana de expresión y objetivación. La praxis artística permite la creación de

objetos humanizados que elevan a un grado superior la capacidad de expresión y objetivación humanas, que se revela en los productos del trabajo. La obra artística es creación, ante todo de una nueva realidad y esta praxis en específico es esencial para el hombre.

Dentro de las formas de actividad práctica que realiza el hombre hay que incluir la actividad científica experimental que satisface, fundamentalmente las necesidades de la investigación teórica y en particular, las de la comprobación de hipótesis. Esta forma de praxis se manifiesta cuando el sujeto actúa sobre un objeto material modificando a voluntad las condiciones en que se opera un fenómeno.

Ya, anterior a Marx, August von Cieszkowsky había hablado en el año 1838 en sus "Prolegómenos a la filosofía de la historia", de "filosofía de la praxis", entendiéndola por ella la que influye, con su verdad, no sólo en el presente de los hombres sino también en su futuro. E influye (...) trazando fines que la acción debe aplicar. Moses Hess sostiene igualmente, en "La triarquía europea", de 1843 que la tarea de la filosofía consiste en llegar a ser una filosofía de la "acción libre y creadora" de la vida social futura. Pero tanto en Cieszkowsky como en Hess filosofía y acción se hallan en una relación exterior.

En su "Fenomenología del espíritu", Hegel concibe la praxis, en cuanto trabajo humano, como autoproducción del hombre dentro del proceso universal de autoconciencia de lo Absoluto. En su "Lógica", la praxis es una fase categorial de la Idea en el movimiento hacia su verdad, o sea, es, como Idea práctica, una determinación suya. En suma, como trabajo humano o Idea práctica, tiene su fundamento y fin en el devenir de lo Absoluto y, por ello, es teórica, abstracta o espiritual.

En Marx, encontramos en sus primeros escritos también cierta exterioridad, será ya en los Manuscritos Económicos y Filosóficos y en Tesis sobre Feuerbach que la teoría se presenta como un elemento necesario de la praxis. Será en los Manuscritos donde deduce el concepto de praxis que elabora mediante la crítica de la economía política y de la filosofía de Hegel.

Para él, la transformación de la praxis humana, que se presenta como praxis enajenada en el régimen capitalista, debe ser sustituida por la transformación del mundo, así como la teoría y la práctica y la abolición de la propiedad privada. En su tomo I de "El Capital" Marx expone que la praxis como actividad crítico-práctica tiene un aspecto material objetivo, mas esto no quiere decir que pueda reducirse a su lado subjetivo consciente y menos que por ese lado consciente pueda reducirse a su lado material, sencillamente, que la teoría no es práctica porque sí, sino que lo es por formar parte del proceso práctico.

Marx le confirió un importante papel a la teoría y la práctica dentro de la praxis, la cual entendió como actividad humana, material consciente, que deberá ser fuera del régimen de propiedad privada, una actividad verdaderamente humana, libre y creadora.

Hasta aquí, queda claro que la teoría no puede desvincularse de la práctica y mucho menos tratar de guiar el proceso práctico desde afuera, Sánchez Vázquez nos invita a releer la tantas veces malinterpretada Tesis XI sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

A lo largo de la obra de Marx el concepto de praxis juega un papel central a pesar de algunas recaídas deterministas como nos señala Sánchez Vázquez. Es válido mencionar que después de su muerte, los representantes de la socialdemocracia alemana de finales del siglo XIX y principios del XX, redujeron su ciencia a una teoría positiva de la economía y la sociedad, además de dar a su concepción de la historia un acento determinista que acabó disolviendo el papel de la subjetividad revolucionaria y el de la praxis misma.

Se puede asumir el marxismo como una filosofía de la praxis por ser precisamente una nueva práctica de la filosofía y remitámonos a la Tesis XI sobre Feuerbach y recordemos que ese marxismo nacido en los años cuarenta del antes pasado siglo comenzó a reflexionar sobre un nuevo objeto así como fijar el lugar de la teoría en el proceso práctico de transformación de lo real. El marxismo se despliega como crítica, proyecto de emancipación, conocimiento y vinculación con la práctica.

Muchos ponen al Marxismo como la última página del libro precisamente por la tergiversación que sufrió la vinculación con una determinada práctica y fue el caso específico de la URSS y los demás países del bloque socialista de Europa del Este, tras su colapso al final de la década de 1980 cuando no pocos decretaron el “fin de la historia”.

Con esta práctica del Marxismo aplicado en la Europa Oriental discreparon desde sus inicios personalidades como Liev Trosky y Rosa Luxemburgo los cuales estuvieron inspirados por “la práctica política que siguió a la toma del poder en noviembre de 1917 estaba impulsada por un proyecto de emancipación social que se remitía a Marx y Engels y que los dirigentes bolcheviques aspiraban a realizar desde el poder conquistado, no obstante las condiciones históricas y sociales adversas para ello; el resultado de ese proceso práctico histórico (...), medido con el parámetro marxiano que se invocaba, fue un sistema peculiar, ni capitalista ni socialista, de economía totalmente centralizada, Estado omnipotente y partido único, que excluía toda libertad y democracia. En suma: un nuevo sistema de dominación y explotación, aunque durante cierto tiempo permitió modernizar industrialmente el país y alcanzar logros

sociales importantes; el proyecto marxista clásico que originariamente se invocaba acabó por perder, en la práctica, todo contenido emancipatorio; para justificar el sistema que era la negación misma del socialismo, surgió la necesidad de otro “marxismo”, el marxismo ideologizado (...), que es el que se autodenominaba “marxismo-leninismo”; y este “marxismo”, como parte indisociable del sistema conocido como “socialismo real”, no podía dejar de compartir el destino final (...) el derrumbe de dicho sistema; ha muerto con él y, como él, bien muerto está”.

Hasta este punto podríamos hacernos una pregunta. ¿Es viable la construcción o no del socialismo teniendo en cuenta los presupuestos marxianos?

Es un cuestionamiento difícil de responder y que encierra una gran incertidumbre, lo único cierto es que no se puede negar su carácter eminentemente emancipatorio ni afirmar que el socialismo aplicado por los países exsocialistas era el que tenía concebido Marx.

No podría confundirse la concepción materialista de la historia de Karl Marx con una concepción economicista-tecnologicista de la historia, porque a pesar de que éste le confirió un significativo papel a la producción, al desarrollo de las fuerzas productivas en el devenir histórico, desarrollar toda su doctrina en un siglo que se caracterizó por el auge tecnológico e industrial, elaborar su obra en el marco de nuevos descubrimientos científicos; consideró que la lucha de clases era determinante para ese desarrollo histórico, otorgándoles el papel más destacado como el motor impulsor de la historia, además de conferirle gran importancia a la preparación ideológica de esa masa de desposeídos para barrer con la propiedad privada en la que el obrero es un objeto más.

Tratar de reducir la concepción de Marx a meros elementos tecnologicistas y economicistas es una burda tergiversación de todo un análisis materialista del desarrollo histórico.

BIBLIOGRAFÍA

Marx, Carlos. La ideología alemana/Carlos Marx, Federico Engels.-- La Habana: Editora Política, 1979.

_____. Tesis de Marx sobre Feuerbach /Carlos Marx, Federico Engels

En su: La ideología alemana.-- La Habana: Editora Política, 1979.--pp. 633-635

REVOLUCION Y CULTURA. Revista Bimensual, Año 1, No. 10, Instituto del Libro, La Habana, Cuba, 1968.

Sánchez Vázquez, Adolfo, A tiempo y destiempo, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2004.

“Marx, el Prometeo que aún puede aguar fiestas”

Lic. Leonid Román Corella

lroman@ucf.edu.cu

Profesor Asistente de la Universidad de Cienfuegos. Cuba

**“...los niños que nacen en este momento
crítico de la historia...tienen ante sí el
período más revolucionario de la Humanidad.
Lo peor es ser viejo, pues el viejo lo puede prever,
pero no ver”**

Carlos Marx

Puesto que “prever” y “ver” apuntan directamente a lo que ha acontecido con Marx y su legado, aplicación y divulgación, es que se precisa de una (re)lectura de su obra, las circunstancias y coyunturas en que fue elaborada y los principios y tesis que para un tiempo, y por entender ese tiempo, utilizable para otros.

En ese afán de comprender su permanencia, sin obviar su distancia, sin percibirlo como un fósil que al develarlo nos regale una colección de respuestas cuando en verdad precisamos de interrogantes, se intenta un acercamiento.

Independientemente de los alcances, interacción y niveles de relación, toda idea, pensamiento o teoría comporta una determinada actitud ante la realidad que trata de aprehender. Esta premisa es fundamental si se pretende comprender el movimiento y desarrollo de las creaciones y el pensamiento humanos, su historicidad y las disímiles controversias y contrapunteos en sus planteamientos y despliegues. En las ciencias sociales esta situación adquiere un matiz mayor, precisamente por tratarse de abordajes de la realidad donde los propios autores son actores del objeto a captar y donde las relaciones e imbricaciones pasan por niveles en que la subjetividad y la posición de partido no pueden ser

obviadas, aunque esto no signifique un descrédito o merma necesaria de la objetividad en su sentido racional y no literal.

Comprender la ejecutoria de Marx y de sus seguidores está intrínsecamente relacionado con lo anterior. Cada uno ha actuado y actúa en contextos y situaciones particulares, en medios y realidades que han emergido del tránsito histórico, de la construcción histórica de los distintos tipos de organización social por parte de los hombres en sus relaciones. Pero en el instante que actúan, la historia, a la vez que ella misma por el resultado de lo precedente, continúa en el movimiento de lo presente, se torna concreta.

Esa concreción, desde lo histórico, atraviesa todo el quehacer de Marx. No es posible entender su pensamiento, sus realizaciones y su toma de partido, si no visualizamos en profundidad el momento en que vivió y desarrolló sus concepciones

“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”³⁵. Esta frase, quién lo duda, ha sido llevada y traída. Sintética, sugerente, provocadora pero a la vez revolucionaria y conservadora. Y estas actitudes dependen, ante todo, del alcance y comprensión de su objetivo, de su construcción y de la realidad de la cual toma cuerpo.

Así, no es posible captar toda la dimensión práctica y teórica de la Tesis 11 sobre Feuerbach si la aislamos del conjunto que representa como síntesis, es decir, si se aparta o sustrae de su concatenación e interpenetración con las restantes. Primero, hay que realizar la distinción entre interpretación y transformación, que pasa, necesariamente, por entender la noción de mundo en Marx y su concepción, a partir de ahí, acerca de éste y el por qué más que interpretarlo hay que transformarlo.

Las Tesis 1 y 5 sobre Feuerbach aclaran precisamente esta concepción:

“falla fundamental de todo el materialismo precedente...capta la cosa (...) la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto (...) o de contemplación (...), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo...lado activo...desarrollado...modo abstracto...por el idealismo...Feuerbach no comprende la importancia de la actividad ‘revolucionaria’, de la actividad ‘crítico-práctica” (Tesis 1)

³⁵ Marx, Carlos. Tesis 11 sobre Feuerbach. En: Carlos Marx y Federico Engels. La ideología alemana.- La Habana: Editora Política, 1979.-- p. 635

“Feuerbach...no concibe lo sensorial como actividad sensorial-humana práctica” (Tesis 5)³⁶

De aquí se percibe que la trayectoria no culmina con la mera satisfacción de la necesidad material, sino que a partir de las relaciones que los hombres van desarrollando para generarla, se dan otras tantas relaciones o intercambios que provienen de la manera en cómo los hombres reflejan y perciben sus relaciones y el producto de las mismas. Es decir, se da toda una producción de ideas, de sentimientos, de concepciones que se intercambian también al producir la vida material misma y que son producto de la forma en que esa vida se produce. Lo que varia es la manera, las vías por las cuales se reitera este proceso.

Tal concepción sugiere entonces que tanto el objeto, es decir, aquella parte de la realidad con la cual el hombre interactúa y que es su producto desde el instante mismo que lo aprehende y modifica, y el sujeto, es decir, el portador de las potencialidades de esa modificación, como el conjunto de intersubjetividades, están estrechamente conectados y se presuponen el uno al otro, lo cual manifiesta que se establece una imbricación y conversión dialéctica en la cual ambos lados tienen que ser tomados en cuenta, es decir, tanto el resultado de la transformación como el proceso de la transformación misma, como la no absolutización de ninguno de los dos momentos.

Así, si se combinan las Tesis 1, 2, 3 y 8 se podrá arribar a la claridad de la propuesta de Marx, en el aspecto en que la realidad, captada como actividad sensorial, como práctica, al no ser eterna, al transformarse por la acción de los hombres, dicha acción va transformando también la propia práctica, es decir, la aprehensión sensorial del propio objeto, producto de esa práctica: ...“todos los misterios...encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica” (Tesis 8); “...Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento” (Tesis 2); “...las circunstancias las hacen cambiar los hombres...el educador necesita, a su vez, ser educado.

“...coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria” (Tesis 3)³⁷

³⁶ Ibidem, pp. 633- 634.

³⁷ Marx, Carlos. Tesis 2, 3, 8 sobre Feuerbach. Carlos Marx y Federico Engels. La ideología alemana.-- La Habana: Editora Política, 1979.-- pp. 634-635.

Entonces, producción material y producción espiritual, objeto y sujeto, objetividad y subjetividad, son momentos, necesariamente presupuestos, de la práctica material humana, y su relación va cambiando en la misma medida que esta práctica lo hace, puesto que en ella se da un doble proceso, el de objetivación y desobjetivación, es decir, el de concreción de nuestros fines y de la producción de la vida material misma y la forma en que se idealiza y piensa la objetivación, la cual se va enriqueciendo en la misma medida que se complejiza y perfecciona la objetivación: "...se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida"; "...si nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos en lo más mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de estas ideas; si, por tanto, damos de lado a los individuos y a las situaciones universales que sirven de base a las ideas" ³⁸

Así, no basta tan solo con que la realidad sea captada como práctica. Por tanto, la diferenciación asumida entre interpretación y transformación va mucho más allá de una simple semántica, pues habría que auscultar el objeto de la interpretación y precisar qué tipo de transformación se busca. De esta manera, entender el sentido, significación y alcance de la Tesis 11 y el término transformación, deriva en contextualizarla, es decir, en situar a Marx en su momento. Nuevamente la Tesis 1 arroja leña sobre ello, al plantear la necesidad y la importancia de la "actividad revolucionaria", de la "actividad crítico-práctica". Pero por sí mismos no designan desde qué postura se asumen y por tanto desde qué visión y cuál sujeto es su portador. Véase a continuación la Tesis 4:

El "...hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes...sólo puede explicarse por...la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo...es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente...después de descubrir la familia terrenal...hay que destruir[la] teórica y prácticamente..." ³⁹

Tal grado de cosas implica que la realidad, por sí misma, por su construcción, por la manera en que se produce y trata de perpetuarse genera una contradicción que, para la mayoría de sus miembros, ella no le puede brindar respuesta ni ofrecerle ninguna

³⁸ Marx, Carlos y Federico Engels. La ideología alemana.-- La Habana: Editora Política, 1979.—pp. 26, 50

³⁹ Marx, Carlos. Tesis 4 sobre Feuerbach. Carlos Marx y Federico Engels. La ideología alemana.-- La Habana: Editora Política, 1979.-- pp. 634.

expectativa de cambio. Así, hay que captar la contradicción para revolucionarla desde la práctica, que solo puede lograrse destruyendo las condiciones materiales y los fundamentos ideológicos que se derivan de esas condiciones como único medio para eliminar la contradicción.

Esto implica discernir qué bases materiales la generan; sobre todo, tomando en consideración el por qué la realidad tiene que extrañarse de ella como medio para sobrevivir, fuera de ella y no desde ella misma; es decir, plantearse el problema de la enajenación, no solo en el sentido extraterreno sino, y sobre todo, en las esferas de la realidad, en el fundamento material que la promueve. Pero por ser crítico no se es proporcionalmente revolucionario. Hay que tener un sentido de compromiso y partido por los portadores de la actividad revolucionaria, por aquellos interesados en cambiar el estado de cosas, por ser a los que afecta la contradicción. De ahí que crítica, conocimiento y cambio revolucionario comporten un plan, un proyecto de sustitución y conversión de lo existente, una búsqueda emancipatoria. Pero concebirlo no es realizarlo. Y se vuelve nuevamente a la práctica, a la actividad real de los hombres, que es, en definitiva, lo que hay que transformar.

“...llegó un tiempo en que todo lo que los hombres habían venido considerando como inalienable se hizo objeto de cambio, de tráfico y podía enajenarse. Es el tiempo en que incluso las cosas que hasta entonces se transmitían, pero nunca se intercambiaban; se donaban, pero nunca se vendían; se adquirían, pero nunca se compraban: virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc., todo, en suma, pasó a la esfera del comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal, o, para expresarnos en términos de economía política, el tiempo en que cada cosa, moral o física, convertida en valor de cambio es llevada al mercado para ser apreciada en su más justo valor”⁴⁰

Pero la lucha práctica es también una lucha ideológica y teórica, contrapuesta a las fuerzas dominantes, a su ideología, que resulta la dominante puesto que cuenta con el poder material para ello y somete, práctica e ideológicamente, a toda la sociedad. La posición es definida, su enfrentamiento ideológico responde a las condiciones de exclusión de la clase verdaderamente revolucionaria, el proletariado, convirtiéndose a la misma vez este compromiso en negación de la propuesta de la clase dominante y en esclarecimiento de su papel conservador real y no ilusoriamente revolucionario. Se asume que la emancipación del proletariado, es decir, la construcción de una nueva sociedad, el derrocamiento de la vida

⁴⁰ Marx, Carlos. Miseria de la filosofía. Respuesta a la “Filosofía de la Miseria” del señor Proudhon.-- Moscú: Editorial Progreso, 1979. -- p. 27

material de la burguesía y de sus instituciones, no puede repetir las vías y las ideas utilizadas por la burguesía para lograrlo. Desde la propia condición material que esta le brinda romperla significa acabar con la forma burguesa de apropiación, con la forma burguesa de propiedad, con la forma burguesa de producción, de distribución, en fin, con la sociedad burguesa, con el capitalismo. Esto exige no solo condiciones materiales, desarrollo de las fuerzas productivas y su apropiación, sino un interés en cambiar no solo una parte de la sociedad sino la manera toda en que ella misma se produce, en que se cobre conciencia de ello y que se esté dispuesto a realizarlo. Pero esto no es un producto de la mente: es una cuestión práctica, una cuestión que tiene que ver con la actividad real de los hombres.

“...tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria por que la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases”

“...por obra de una revolución en la que, de una parte, se derroque el poder del modo de producción y de intercambio anterior y la organización social correspondiente y en la que, de otra parte, se desarrollen el carácter universal y la energía de que el proletariado necesita para llevar a cabo la apropiación, a la par que el mismo proletariado, por su parte, se despoja de cuanto pueda quedar en él de la posición que ocupaba en la sociedad anterior”⁴¹

(IN)CONCLUSIONES

La conclusión más legítima tiene que ser que no hay conclusión. Y no es una mera retórica o frase traída al uso para escapar de los esquemas y a partir de una expresión salvar el compromiso. No hay conclusión, puesto que, y parafraseando la sentencia de Martí acerca de Bolívar, en que aún tiene que hacer en América, puede decirse que todavía Marx tiene que hacer en el mundo. Y el hacer en el mundo tiene que partir de estudiarlo y comprenderlo en sus condiciones y circunstancias, en sus alcances y limitaciones, en asumir que lo que

⁴¹ Marx, Carlos y Federico Engels. La ideología alemana.-- La Habana: Editora Política, 1979.--pp. 78, 76

preparó para el siglo XIX fue producto de ese siglo y para ese siglo, nunca pensando en un futuro que solo es cierto a partir de la práctica real, del movimiento histórico real de los hombres. Pero por captar tan hondamente esa realidad, “ser un veedor profundo en las miserias humanas” (Martí), y sobre todo por la forma de aprehenderla y el método de veedor, por aclarar, a pesar de sus afanes, que no existe una ciencia a priori para dar solución al problema social sino que hay que ver precisamente esa ciencia en el movimiento crítico real, en las condiciones materiales de la emancipación, es que convoca y mueva a crítica, a su propia crítica, todo lo que negó y que no puede ser afirmado en su nombre. Es la genial distinción entre prever y ver, en que, mientras exista la sociedad dividida entre aquellos que se apropian todo y son cada vez menos y aquellos que sobre sus hombros surge la realidad de esa apropiación, cada momento de la Humanidad será el más revolucionario.

BIBLIOGRAFÍA

Marx, Carlos. El dieciocho brumario de Luis Bonaparte/Carlos Marx.--

En su: Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels.—Moscú: Editorial Progreso, 197?.-- Tomo único. pp. 93 – 180.

_____. La ideología alemana/Carlos Marx, Federico Engels.-- La Habana: Editora Política, 1979.--pp. 15-86.

_____. Manifiesto del Partido Comunista/Carlos Marx, Federico Engels.--

En su: Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels.—Moscú: Editorial Progreso, 197?.-- Tomo único. pp. 27- 60

_____. Miseria de la filosofía. Respuesta a la “Filosofía de la Miseria” del señor Proudhon/Carlos Marx.--Moscú: Editorial Progreso, 1979.--199 p.

_____. Tesis sobre Feuerbach/Carlos Marx.--

En su: La ideología alemana.-- La Habana: Editora Política, 1979.--pp. 633-35

Sánchez Vázquez, Adolfo. A tiempo y destiempo/Adolfo Sánchez Vázquez.--Editorial de Ciencias Sociales: La Habana, 2004.--pp. 299-330; 404-431.

La ética: imperativo de las ciencias sociales de nuestro tiempo

Dra. Nereyda Emelia Moya Padilla

nmoya@ucf.edu.cu

Profesora Titular de la Universidad de Cienfuegos. Cuba

RESUMEN

La incertidumbre generada por las condicionantes sociales del mundo contemporáneo basado en el hegemonismo y la unipolaridad se apodera de los espacios de discusión y debates de hoy. Esta percepción de la época ha suscitado numerosas interpretaciones y diferentes posturas en el plano de las Ciencias Sociales contemporáneas. El análisis de la dimensión ética a partir de la incertidumbre es el objeto de nuestro trabajo, que toma en consideración la lectura de tres libros con una idea central común de inestimable valor para orientar la perspectiva en estas ciencias hoy. Los textos de Atilio Borón, Francois Houtart, Ted Grant y A. Woods, sirven de pretexto para situar la significación de las consideraciones éticas en el estudio social de nuestro tiempo, donde lo significativo no es reconocer la incertidumbre sino orientar su sentido hacia el cambio y el enfoque de la realidad desde una postura crítica.

Participar en el VII Taller Internacional “Paradigmas Emancipatorios”ⁱ y tener la grata posibilidad de escuchar el verbo claro y preciso de Francois Houtart, contribuyó a convencerme de la necesidad de redactar estas reflexiones en la que relaciono analíticamente las ideas que sobrevinieron una vez concluida la lectura de tres importantes contribuciones teóricas como son: “La ética de la incertidumbre en las Ciencias Sociales” de este mismo autor, que me ha servido de punto de partida para articular las ideas de otras dos contribuciones presentadas también en la Feria Cubana del Libro 2007, a saber “Imperio e Imperialismo” de Atilio Borón y “Razón y Revolución” de Alan Woods y Ted Grant.

Estos textos son legatarios de un hilo conductor entre sí, la ética como elemento fundamental de todo planteamiento teórico de la intelectualidad de nuestro tiempo y más significativo aún, el convencimiento de que la exigencia ética que no pueden soslayar los científicos sociales en el mundo neoliberal y globalizado de hoy, es “la deslegitimación del sistema y la lógica del capitalismo mundial”. Esta tesis planteada por Francois Houtart, en una de las comisiones del

Taller, se encuentra desarrollada en el texto antes citado, pequeño pero pleno de argumentaciones.

Al introducir su libro Houtart, refrenda la significación de la ética en la actual situación que enfrenta el mundo contemporáneo y transita por una fundamentación que nos permite comprender las tres maneras de vivir y pensar la incertidumbreⁱⁱ generada en el contexto actual. La visión y percepción de la incertidumbre desde la perspectiva de pensamiento del “postmodernismo descarnado y radical”, es la primera analizada en tanto que afirma, al decir del autor “el fin de las...explicaciones sistemáticas, de las legitimaciones, y, lógicamente la invalidación de los grandes metarrelatos frente a la enorme diversidad de la realidad”(Houtart, 2006:15).

Si bien el **boom** del postmodernismo como corriente de pensamiento ha cedido espacio en la concertación teórica contemporánea, no es menos cierto que para algunos es un hecho el triunfo de los postulados más retrógrados que sostienen sus representantes, que asumen la deslegitimación de lo racional y lo analítico encasillándolo como totalitario. Por estas razones dedica Houtart una parte fundamental de su texto a la crítica de esta posición, expone como los posmodernistas ante la crítica a sus planteamientos, responden que no hay necesidad de legitimar nada, su postura nihilista es tan agresiva que evaden la confrontación con subterfugios, al plantear que es preferible el vacío teórico ante los peligros de la teorización totalitaria que conduce a la represión y acoso del pensamiento global.

En la concepción postmoderna la incertidumbre, significa la relativización del saber, y más aun la relativización de lo real. Esta postura es fuertemente criticada por Houtart por lo que implica para el despliegue de fundamentaciones teóricas como las que se asumen en la obra Imperio y de otros autores citados en “La ética...” tal es el caso de Michel Maffesoli y Stephen Crook entre otros. Este último nos ofrece el límite de esta visión al afirmar que la “única cosa cierta es la incertidumbre continua”, con lo que reduce y limita todo a la perenne vacilación, fluctuación e inquietante inseguridad. (Houtart, 2006:16)

Al hacer su camino –como refiere Houtart- esta noción genera irresolución, nihilismo basado en la negación de la relación pasado – presente – futuro. Lo que consta es el presente, las teorías sociales se declaran obsoletas, las relaciones Estado – Política, declinan ya que la “política es un bien de consumo” por tanto fluctúa en correspondencia con el mercado y provoca además “el fin de las fidelidades partidarias”

Las implicaciones de estas consideraciones se traslucen en las ciencias sociales a las que impactan negativamente, baste citar la inutilidad de la que es acusada la Sociología, y junto a

ella la categoría social, de hecho las teorías sociales son consideradas simulacros, pues son discursos ajenos a la realidad. La conclusión a que arriba Houtart es que la falta de una ética en los autores que mantienen estas consideraciones se transforma en “el mejor conjunto ideológico para el triunfo del capitalismo neoliberal”. (Houtart, 2006:26)

La crítica que ha originado esta perspectiva de análisis, nos sitúa en una segunda interpretación que si bien se sustenta al igual que la primera en la deslegitimación de la Modernidad, reconoce que los acontecimientos sociales acaecidos en los finales del siglo XX y en el primer lustro transcurrido del siglo XXI, evidentemente han situado en la relación espacio temporal contemporánea, un intervalo caracterizado por las dificultades reales que el entorno agresivo del capitalismo global provoca, por lo que el estado de incertidumbre es comprendido como “situación transitoria y no necesariamente condición fundamental” (Houtart,2006:28)

A esta manera de considerar las circunstancias inciertas que genera el contexto actual no dedica el autor mucho espacio de análisis, pues no es la más utilizada. Estas dos perspectivas, si bien tienen elementos esenciales que las distinguen como se evidencia, tienen en común como antes apuntábamos, su manera de enfocar la crítica a la Modernidad, para lo que proponen la búsqueda de nuevas verdades por considerar que se han perdido los paradigmas.

La tercera manera de vivir y pensar la incertidumbre, es desde posturas sólidamente éticas y realistas. Este matiz nos permite “el reconocimiento de la realidad de la incertidumbre sin abandonar el paradigma.” La crítica a la Modernidad, en los límites que sus postulados no se ajustan al actual entorno, aceptar que la realidad no es lineal, reconocer la interacción de múltiples factores, se transforma en la perspectiva más ética y constructiva en las condiciones que enfrentan las ciencias sociales de nuestro tiempo.

No se trata de integrar a nuestro discurso cotidiano la noción de la incertidumbre para estar a tono con snobismos o para sentir la contemporaneidad del mismo; la certidumbre de la incertidumbre generada por intereses que nada tienen que ver con lo revolucionario y progresista, es un hecho, todo lo demás sería cerrar los ojos a la evidencia, asumir posturas rígidas y defensas a ultranza que tampoco permiten la objetividad en el análisis. Esta posición defendida desde diferentes entornos y autores le permite a Houtart no sólo sacar conclusiones éticas, sino evaluar cómo impacta la realidad de hoy, con sus inseguridades y dilemas sobre la ética en sí. Por ello, un momento fundamental de su texto se presenta en el

epígrafe titulado “La incertidumbre construida” en el que se realiza un examen de la incertidumbre desde dos aspectos:

1. La construcción de la incertidumbre a partir de las acciones y políticas del imperialismo a escala mundial al establecer el proyecto de globalización neoliberal, cuya finalidad es sobrepasar una grave crisis acumulativa del sistema, que unido a la urdimbre de la deconstrucción y desmontaje del Sistema Socialista Mundial, obliga al movimiento progresista internacional a ganar nuevos espacios en su enfrentamiento al capital.

Es importante referir sobre ello que, la imposición de la globalización neoliberal desplegó sobre el planeta acciones violentas contra el trabajo, el Estado y la naturaleza. Se eliminó el “contrato” establecido entre el binomio capital - trabajo, implicando su vulnerabilidad a todas las escalas y sobre todo a escala de lo local en las actividades productivas tradicionales. Todo ello a partir de un desarrollo tecnocientífico acelerado y arrollador que ha puesto en crisis no solo la supervivencia del obrero como clase, sino de la humanidad en el planeta.

El Estado, dejó de ser el símbolo real y efectivo del poder, la crisis de esta institución, se manifiesta en las excesivas fluctuaciones de electores, de procesos electorarios y hasta de los partidos tradicionales. Se establece “un poderío mundial sin presidente, donde los electos no deciden y los electores no eligen” (Souza, 2000:2)

Destacamos la coincidencia en la manera de apreciar la situación de la incertidumbre planteada por Houtart con los criterios del profesor brasileño Souza Silva antes referido, quien al reconocer y confirmar las evidencias de que asistimos a un cambio de época, refrenda desde otro contexto el punto de vista de la construcción de la incertidumbre cuando apunta: “Las transformaciones globales que están cambiando la época son los epicentros de los temblores que provocan turbulencias, inestabilidad, discontinuidad, desorientación, inseguridad e incertidumbre. Por eso, estamos todos vulnerables: del ciudadano, al Planeta”. (Souza, 2000:3)

2. La construcción de la incertidumbre, desde un plano de la teoría que genera disímiles posturas y que permite reforzar el papel y lugar de la ética frente a ella. Relacionado con este aspecto sitúa Houtart en su análisis a dos autores que asumen posiciones contrapuestas: John Rawls y Enrique Dussel.

La posición de John Rawls representa una postura que intenta situarse desde el sujeto y su lugar en la sociedad capitalista, por ello no logra una efectiva y lógica comprensión de lo destructiva que son las tesis del Liberalismo Social o Estado Social Activo, pues su planteo filosófico no refleja en toda su magnitud la agresividad del imperialismo en la

contemporaneidad. Agresividad que no puede comprenderse como un momento de desviación de la lógica del sistema en sí, sino como la clara expresión de dicha lógica.

La otra posición la encontramos en Dussel (que en afortunada circunstancia compartiera el estrado junto a Houtart en el Evento Paradigma), para quien la contemporaneidad refleja un triple mecanismo social “de desigualdad, de posesión y de exclusión de las decisiones.” La ética para este autor parte del reconocimiento de la incertidumbre y frente a ella sustenta una “ética de la liberación” que tiene como eje y centro a la vida y a partir de ella despliega cuatro principios, que destacan la responsabilidad colectiva y la significación del sujeto.

De esta manera va concluyendo toda su argumentación teórica Houtart, hasta el punto donde declara a la ética como una construcción social que se replantea contextualmente en tanto elemento de la cultura y, por lo que los basamentos de la incertidumbre de hoy le han proporcionado un fuerte elemento para su renovación.

Es innegable que la primera gran incertidumbre se nos presenta ante el dilema de las condicionantes naturales de existencia de la humanidad las mismas generan de hecho una postura ética ante el uso de los recursos o capital natural. El otro gran dilema se presenta con relación a la vida social, la constante generación de la pobreza, los abismos se ahondan y no sólo en la relación norte sur, sino a lo interno del norte, por ello el autor afirma vehementemente, que “El concepto de incertidumbre va más allá. Implica que el contexto está en cambio permanente, no previsible, con muchos avatares...” (Houtart, 2006:52)

Esta percepción es la que nos permite asumir sus puntos de vista en un tema tan álgido y polémico como la incertidumbre, la que se interpreta en consonancia con las actuales circunstancias de un entorno realmente cambiante, inseguro y frágil. Lo que no significa que ello indique asimilar de forma acrítica, los postulados que de ella se plantean sino que en la misma medida que son correctamente interpretados y aceptados, mayor es la posibilidad de un enfrentamiento teórico objetivo, sustentado en fundamentos adecuados.

La incertidumbre genera una ética que además de implicar la crítica deslegitimadora del sistema que la ha originado, nos propone elevar el nivel de la participación de los movimientos sociales que hoy se transforman en los actores reales de la resistencia que debe desplegarse a escala global, pues una ética que no conduzca a la acción revolucionaria transformadora y contextual, no sería más que un “imperativo categórico” en el siglo XXI.

Tres razones propone el autor como justificantes de la necesidad de la deslegitimación del Capitalismo como exigencia ética, relacionadas con “el agotamiento de su eficacia económica, con la destrucción nunca antes vista de la vida y el planeta”, a lo que se puede

sumar el excesivo nivel de enajenación, la extrema pobreza, su carácter hegemónico y guerrillista, entre otras razones. Culmina este autor con una pequeña pero importante referencia al papel que las religiones deben asumir desde un planteo ético y contextual en este proceso.

El texto "Imperio e Imperialismo" de Atilio Borón, editado por el Fondo Cultural del ALBA en el 2006, se nos presenta en una segunda edición, donde su autor amplía y justifica con los hechos más recientes, su ya conocida polémica con los autores de "Imperio". Sobre este libro en una entrevista expresó: "Imperio, es en realidad una certificación de la debacle ideológica de la izquierda, en particular de la noratlántica -la norteamericana y europea." (Borón. 2001:1)

Con este punto de vista corrobora la claridad y la ética que sustenta su postura ideológica en oposición abierta al libro de Hardt y Negri expresión de la confusión existente en Europa, generada por la caída del Sistema Socialista Mundial, lo que ha implicado la bancarrota del pensamiento y las prácticas políticas de avanzada en ese continente.

La afirmación más elocuente de Borón al explicar el origen y alcance de su libro la tenemos cuando sin titubeos confirma la vigencia teórica y conceptual de El Manifiesto Comunista, de Marx y Engels que en la propaganda mediática se considera superado y sustituido por la obra de Hardt y Negri. Ante la interrogante, Borón expresa que no se ha creado un nuevo manifiesto en el siglo XXI y refuerza: "...Con el del siglo XIX tenemos bastante para andar todavía. La conclusión es una: sus tesis fundamentales siguen perfectamente en pie. Hay temas que habría que introducir, porque es obvio que no podían preverlos o estaban presentes en la sociedad de Marx y Engels de una forma muy embrionaria." (Borón, 2001:1)

Con estas dos afirmaciones de Borón introducimos el análisis de su obra que se presenta al lector cubano en un texto ajustado a las cambiantes y dialécticas situaciones del entorno internacional, referidas por Houtart como entorno de la incertidumbre, para desde nuevas aristas y sobre la misma postura ética someter a una crítica demoledora y sustentada en la prueba de los hechos, lo que denomina un "texto viviente", capaz de demostrar la falacia teórica y la falta de argumentación presente en 'Imperio'.

El texto de Borón se conforma de dos partes ya que fue ampliado luego de los atentados a las Torres Gemelas el 11 de septiembre. En la primera parte nos sitúa en ¿Cuáles son las fuentes teóricas que alimentan la obra de más de 500 páginas de Hardt y Negri?

A imagen y semejanza de los "buenos marxistas" Imperio se asienta en tres fuentes teóricas que al conocer sus tesis esenciales nos permitirán comprender, la inversión obligada a la que

conducen sus puntos de vista, a saber: La filosofía postmoderna francesa, la política italiana y la ciencia económica norteamericana.

Sin embargo no es la teoría la que utiliza el autor para su réplica frente a tan divulgada obra, sino el propio contexto, y el curso de los acontecimientos en este lustro inicial del siglo XXI. Varios podrían ser los hechos pero apenas uno, la guerra en Irak es suficiente para demostrar la confusión teórica y las nefastas implicaciones que tienen las ideas de Hardt y Negri para la Izquierda a escala mundial.

La guerra en Irak sitúa de hecho los nuevos elementos que permiten caracterizar al imperialismo en su fase actual y evidenciar que la tesis de un “Imperio” y no de un “Imperialismo” es una invención peligrosa que puede enredar los caminos de la izquierda y de los nuevos actores sociales del movimiento anticapitalista y antiglobalización.

La guerra en Irak manifiesta que la idea de Estados Unidos como Imperio universal, expresión de los intereses sociales más avanzados, guardián y defensor del derecho internacional quedó refutada en tanto demostró las contradicciones que presenta el sistema capitalista en su fase actual las que de manera muy clara presenta en su libro Borón y que pueden señalarse como:

1. Estados Unidos no asume los criterios de la ONU sino que se contrapone a ellos, y en especial a los criterios planteados por el Consejo de Seguridad que reflejaban el consenso de sus miembros.
2. La obsolescencia de la idea postmoderna que niega la existencia de los Estados Nacionales, el Estado Nación y que propugna al Estado Global como la antítesis perfecta de la criticada división entre centro y periferia, el norte y el sur.
3. La guerra demostró que la conquista territorial sigue siendo un eje que sitúa los intereses en función de una nueva distribución del mundo que antes era por colonias y ahora es por el saqueo de las riquezas escasas del planeta, ya sea agua, hidrocarburos u otro elemento que permita la existencia y sobrevivencia del capital. Esta situación se transformará en el escenario futuro del imperialismo.
4. La desacertada crítica de los autores de “Imperio” a los movimientos y actores sociales que hoy despliegan sus acciones contra el imperialismo, ateniéndose a los nuevos entornos y circunstancias siendo injustamente tildados de melancólicos, utópicos y antiglobales lo que se asume de forma aplastante y peyorativa, produciendo un efecto muy negativo a estos y a su imagen en los medios. Tal es la confusión de autores como Hardt y Negri, que consideran al movimiento pacifista

desplegado antes y durante la guerra como expresión de la actividad del “emigrante anónimo y desarraigado”

En fin las ideas de un imperio sin imperialismo, lo que no refleja un simple juego de palabras sino que es expresión de las diversas maneras de situar los conceptos, de revitalizar las viejas ideas con nuevo maquillaje, de volver al viejo trabalenguas de los ismos, es harto conocido por los filósofos que ya han enfrentado en otros contextos y textos sus nefastas consecuencias.

En el libro de Borón se dibuja evidentemente el contexto de incertidumbre planteado por Houtart y se refleja además una manera ética de su autor de asumir una postura deslegitimadora del sistema capitalista y su lógica. Para comprender la necesidad y aportes de libros como “Imperio e Imperialismo” debemos partir de la necesidad de sustanciar las tesis de la Izquierda, en estos momentos lo que se sitúa como hilo conductor de este texto, en su necesidad de deslegitimar a sus autores tomando como base los propios hechos.

Otro momento importante planteado desde una sólida ética, en este libro es la necesidad de preguntarse ¿quiénes son estos autores? ¿Por qué dedicar tanta atención a un libro más entre los tantos que se publican por estos tiempos? Es imprescindible comentar la filiación de izquierda de ambos, de ahí que sus equivocaciones tengan mayor implicación para los movimientos de avanzada que los puntos de vista de cualquier otro autor que exprese sus puntos de vista desde otra posición ideológica.

De ahí que es importante fundamentar las fuentes de alimentaron sus tesis y como se atreven a escribir 500 o más páginas sobre un tema sin consultar la fuentes bibliográficas nutrias y esenciales, no es posible tampoco hablar del imperialismo sin tomar en cuenta a Lenin, Trostki y otros, como tampoco se puede situar el contexto en que aquellos escribieron como petrificado e inerte y menos aún situar sus tesis como retrógradas y recalitrantes al ser analizadas fuera de contexto.

El tercer texto “Razón y Revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna”, es un volumen de 472 páginas, editado por la Fundación Federico Engels en Madridⁱⁱⁱ; En su segunda edición consta de cuatro partes en las que se realiza un análisis de los nexos entre la filosofía y la ciencia en el siglo XX. Fue dedicado en el prólogo a la memoria del físico sueco y Premio Nobel, Hannes Alfvén, de quien plantean los autores que “libró una lucha

incansable contra las tendencias idealistas y místicas en la ciencia” (Woods y Grant, 2004: 9)

El libro en sí mismo sería merecedor de un detallado estudio por la manera en que aborda un amplio número de problemas sociales que se hicieron marcadamente evidentes desde los finales del siglo pasado. Por razones de la lógica de la exposición que nos hemos propuesto consideramos que la cuarta parte del texto en especial, es suficiente para corroborar el principio de que solo una postura ética puede salvar las posiciones teóricas de los científicos sociales de nuestros días. Titulado “Orden en el caos” esta cuarta parte del texto en dos de sus epígrafes, el 17 “La teoría del caos” y el 19 “Alienación y futuro de la humanidad”, nos adentran en consideraciones a las que han llegado sus autores desde una visión de ciencia que tiene en su fundamento la objetividad fundida con la ética.

En el epígrafe 17 la primera tesis situada por Woods y Grant, nos permite comprender de forma clara y precisa sus puntos de vista, cuando expresan “cada nuevo descubrimiento científico ha confirmado el punto de vista marxista, aunque debido a las implicaciones de una vinculación con el marxismo, raramente los científicos se identifican con el materialismo dialéctico.” (Woods y Grant, 2004: 399) Es un punto de partida lapidario frente a la falseada consideración de aquellos que reniegan de la interpretación dialéctica de la realidad. En estas ideas ética y ciencia se desdibujan y nos hacen comprender que solo existe una manera de aportar a la ciencia, desde la verdad.

Pero no es suficiente para estos autores y a renglón seguido articulan la teoría del caos con las concepciones marxistas, no para refutarla como pensarían algunos sino para evidenciar que el núcleo duro de la misma está vivo y eficiente: “Ahora, la aparición de la teoría del caos nos proporciona nuevas pruebas de las ideas fundamentales de los fundadores del socialismo científico” (Woods y Grant, 2004: 399)

Los argumentos que continúan transitan por la explicación de que no hay aspecto más contradictorio, caótico y complejo que la sociedad humana, sobre ella, por ella y para ella desplegaron los clásicos su teoría, de ahí que la complejidad de los sistemas en ninguna de sus formas contemporáneas puede ser mayor, si a ello se le unen las actuales circunstancias expresadas anteriormente en la interpretación de la incertidumbre.

La consideración y comprensión de la teoría del caos, significa para estos autores dos importantes elementos: Primero, es indicativa de cambios en la percepción de la comunidad científica, por ello señalan como muchos investigadores de diferentes

campos, reconocen haber transitado por una vía muerta que es preciso replantearse. Segundo, “dado que el caos es una ciencia de los sistemas dinámicos,... representa de hecho una reivindicación del enfoque dialéctico.” (Woods y Grant, 2004: 403)

Este último elemento sugiere un punto de vista común entre los teóricos del caos y los postulados marxistas, esencialmente en cuanto a que ambas se oponen a la metafísica tal y como fuera planteado por Engels, por su carácter esencialmente reduccionista. La oposición al reduccionismo constituye a su vez el eje de las tesis de los defensores de la teoría del caos.

Coincidimos con los puntos de vista de los autores de “Razón y Revolución” cuando apuntan, estar en consonancia con las ideas de Prigogine y Stengers, en relación a que existe una analogía entre el estado de la ciencia en la actualidad y las condiciones del desarrollo científico que dieron origen al Marxismo. A nuestro juicio las ciencias naturales de hoy y de entonces son las que impulsan el decursar del saber filosófico y las que apuntan hacia las nuevas direcciones, que sin abandonar el sentido dialéctico estas toman de manera espontánea.

Es importante señalar que no encontramos contraposición entre la visión dialéctica de Marx y la consideración de una perspectiva de lo complejo en las condiciones contemporáneas, amén de que no estamos ajenos a reconocer que muchas interpretaciones desde la complejidad han sentado pautas del retorno de aquellos vicios aparentemente superados por la dialéctica, como fueron el mecanicismo, reduccionismo y esquematismo en el análisis de los fenómenos y procesos, así como el exceso de objetivismo o subjetivismo en la interpretación que plantean algunos de sus teóricos. Ante esto recordamos que el estado de crisis con que se ha identificado al Marxismo en las diversas etapas de su decursar pasa por la necesaria clarificación de ¿qué dijo realmente Marx?

Una merecida crítica desde este libro, reciben los autores que iniciaron el planteamiento de la teoría del caos y que se alejan o sorprendentemente no conocen ni manifiestan conocer los planteos esenciales de Marx, lo que ha privado a la ciencia de un marco metodológico y filosófico adecuado.

Al establecer los nexos entre caos y dialéctica es vital el planteamiento de Woods y Grant, acerca de que “todavía es pronto para hacerse una idea completa de la teoría del caos”. Esto sitúa un importante punto, el que reafirma el carácter dialéctico de la

comprensión de la naturaleza que asumen estos científicos, y la continuidad que dan a la visión de Engels, de que “nada es acabado e inmutable”

La necesidad de un pensamiento dialéctico asumido y asimilado de manera consciente, liberado de todo esquematismo, es lo único que permitirá a las ciencias naturales de nuestros días avanzar. Las implicaciones filosóficas de la teoría del caos no incidirán negativamente en las tesis básicas y en los ejes o principios dialécticos de la ciencia, los replantean desde nuestro tiempo, pero si se atienen a la ética, deberán reconocer la validez teórica del Marxismo, lograr su complemento y desarrollo desde el nivel alcanzado por las ciencias de nuestros días, que es diferente y evidentemente más complejo que lo que la práctica histórica social posibilitó en los siglos anteriores.

Un reconocimiento vital de estos autores destaca que los prejuicios contra el Marxismo y la interpretación dialéctica deben cesar, esta es la única vía de evitar errores y callejones sin salida. De la misma manera que a los marxistas consecuentes no les deben asustar los planteos que la visión contemporánea de la ciencia necesariamente produce. En correspondencia con las tesis defendidas por Woods y Grant, partimos del criterio de que todas las teorías que giran en torno a la visión de lo complejo, son a la ciencia y al pensamiento filosófico de hoy, lo que ayer fueron la teoría celular, el electrón y la radioactividad y conducirán a conclusiones gnoseológicas, que para nada deben negar a la dialéctica materialista sino desplegarse a partir de ella. En este sentido, la superación de los prejuicios transita por no querer desprender de la concepción de Marx ninguno de sus elementos fundamentales, reconociendo el valor del conjunto de sus tesis. Estas ideas se complementan en el epígrafe 19, denominado “Alienación y futuro de la humanidad” donde se retoma la idea de la incertidumbre en su sentido más constructivo, y se reconoce que “En lugar de las viejas certezas, lo que tenemos es incertidumbre” (Woods y Grant, 2004: 427)

A manera de conclusión, situamos una excelente reflexión de estos autores: “En el sentido literal de la palabra, la humanidad está en una encrucijada. Por una parte, existe el potencial para construir un paraíso en este mundo. Por otra elementos de barbarie amenazan con inundar el planeta.” (Woods y Grant, 2004: 430) Desde estas consideraciones se sustenta la crítica al capitalismo y se asume la postura deslegitimadora del sistema tomando como base los mismos elementos planteados por Houtart en su obra en oposición a este régimen social. Vale citar entre otros, la incapacidad del capitalismo para utilizar con sostenibilidad los recursos de la naturaleza

generando los problemas ambientales tan serios que aquejan a la humanidad, el flagelo del desempleo, la alineación, el sentimiento de **impasse**, no solo de las clases bajas sino de las clases dominantes, el fortalecimiento de la lógica consumista y la exclusión de los aportes de determinadas culturas al desarrollo global, al imponer la globalización neoliberal en tanto expresión de la lógica cultural del capitalismo tardío. Es al decir de estos autores una sensación generalizada de que la sociedad ha perdido su racionalidad, y se ha expandido la cultura del egoísmo, la codicia y la indiferencia ante las miserias que aquejan a los pueblos. Esta sensación justifica a su vez la incertidumbre, y al mismo tiempo nos plantea la necesidad de deslegitimar el sistema y lograr su transformación. Por estas razones el reconocimiento de la incertidumbre no debe conducir a la inacción sino por el contrario debe significar el punto de partida de una ética transformadora y liberadora.

ⁱ Taller Internacional coordinado por el grupo GALFISA, el Centro Martín Luther King y otras Organizaciones e instituciones cubanas y latinoamericanas, celebrado del 27 al 30 de abril del 2007.

ⁱⁱ Principio planteado por el físico alemán Werner Heisenberg en 1927, según el cual es imposible determinar simultáneamente la posición y velocidad de una partícula y del que se ha asumido la conclusión filosófica errónea de la no existencia de la causalidad. Véase Razón y Revolución. p. 129 / 156.

ⁱⁱⁱ La Fundación Federico Engels fue creada en 1987, con el objetivo de defender y difundir las ideas del Marxismo, a través de la publicación de materiales políticos.

BIBLIOGRAFÍA

Borón Atilio, 2006, Imperio e Imperialismo. Fondo Cultural del ALBA. Cuba.
Colectivo de autores, 2002, Ordenando el caos. Editorial Félix Varela. Cuba.

Colectivo de autores, Ordenando el caos, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2002.

Houtart, Francois, 2006, La ética de la incertidumbre en las Ciencias Sociales. Editorial de Ciencias Sociales, Cuba.

González Joaquín y Rafael Ávila, 2005, La ciencia que emerge con el siglo. Editorial Academia. Cuba.

Souza Silva, José, 1999, Veinte tesis para vincular el cambio institucional al cambio de época. Nuevo Paradigma. Brasil.

Woods, Alan y Ted Grant, 2004, Razón y Revolución Filosofía Marxista y ciencia Moderna. Fundación Federico Engels, España.