



La crítica de Francisco Larroyo al materialismo histórico

Luis Fernando Ramírez Macías

***Resumen:** El presente trabajo recoge bajo un cuerpo unificado las críticas al materialismo histórico que el filósofo de procedencia jerezana despliega a lo largo de su copiosa obra publicada. El marxismo que Larroyo tiene en mente es de corte soviético, por lo cual no entabla ninguna relación con el humanismo marxista. No me he contentado con solamente recopilar sus opiniones respecto del marxismo, sino que he intentado darles secuencia y seguimiento, de tal forma que aquí se ensaya un diálogo entre el hoy difunto Francisco Larroyo, de mano de su personalismo crítico –esto es, una perspectiva trascendental del conocimiento orientado por el neokantismo-, y el humanismo marxista que ha experimentado un resurgimiento en los últimos 50 años, dando como resultado una noción de-sovietizante del marxismo en obsequio de un humanismo y el diálogo que pueda entablar con el personalismo crítico.*

***Palabras clave:** materialismo, marxismo, Francisco Larroyo, neokantismo, trascendental, personalismo.*

1. INTRODUCCIÓN.

Francisco Larroyo (Jerez, Zacatecas 1912-1981), filósofo y pedagogo, con cerca de 30 obras publicadas, 5 cinco traducciones, conocido hoy día por sus comentarios preliminares a las ediciones populares de Porrúa de obras de Platón, Aristóteles, Descartes, Bacon, Spinoza, Kant, Hegel y Natorp. La mayor parte de su obra publicada obedece a una respuesta al entorno educativo mexicano de las décadas de los años treinta, cuarenta, cincuenta y sesenta, en los cuales la oferta literaria era escasa, por lo cual sus libros “(...) estaban destinados a la enseñanza y pensados para un público muy amplio, a saber, el vasto sector de la educación media y normal” (Granja 2001, p.97). Sin embargo, el notable espíritu antagónico y de afán polémico plagan toda la obra de Larroyo, así como la de los demás neokantianos mexicanos contemporáneos de Larroyo (Cf. Granja 2001, p.178), de modo que no solamente el *materialismo histórico* se vio criticado, sino corrientes filosóficas tal como el *existencialismo*, *fenomenología*, *personalismo espiritualista* o el *positivismo*.

Factores como el carácter polémico y la difusión tan amplia de las obras de Larroyo hacen acuciante la tarea de criticar el cómo percibe a las diversas escuelas filosóficas, pues es fácil recaer en prejuicios y difundirlos a lo largo y ancho de las escuelas preparatorias y normales de la república por ducto de dichas obras. Como anticipación, diré que la lectura de Larroyo está que reboza de prejuicios que identifican a la doctrina Marxista-Leninista soviética con el propio Marx y toda su extensísima obra. He aquí donde se devela uno de los propósitos subrepticios del ensayo: mostrar la independencia de la *hermenéutica marxista* respecto de los soviéticos, pues me rehúso fehacientemente a concebir por verdadera la fórmula popularmente difundida que vincula al fracaso y disolución de la URSS como la expresión sensible e idéntica del fracaso del marxismo como proyecto filosófico-académico.

El criterio de discriminación bibliográfica que seguí respecto de la obra de Larroyo sigue por mi parte una estricta vigilancia de los textos *exclusivamente filosóficos*, pues el jerezano no sólo ha escrito tratados de filosofía –ya sean de carácter introductorio o de carácter sistemático- sino también comprende una copiosa producción intelectual referible a la pedagogía. El lector podrá comprender que el carácter específico de este ensayo no permite por ningún momento aducir una interconexión de la obra completa de Larroyo. Otra problemática se circunscribe al carácter fragmentario de la crítica que aquí se recoge, pues éstas se encuentran diseminadas a lo largo de varias obras y períodos en que Larroyo trabaja tal o cual temática; caso similar acontece con el personalismo crítico, éste celosamente se esconde dentro de toda la obra.

Sírvase este primer capítulo como una introducción a la concepción general de la filosofía de Francisco Larroyo y su sistema del *personalismo crítico*; seguido por una recopilación de la crítica que Larroyo hace al materialismo histórico. Por otro lado, en el capítulo tercero me remito a hacer una *contra-crítica* de la crítica esgrimida por Larroyo, pues mis intenciones se perfilan a redimir del brutal vituperio en que recae el marxismo. Esta contracritica consiste en señalar, de modo más o menos detallado, los errores interpretativos en que incurre Larroyo y de este modo dándose implícitamente un diálogo.

1.1 El personalismo crítico.

1.1.1 Concepción larroyana de la filosofía.

La filosofía reflexión de segundo grado acerca de los productos culturales y como tal del hombre, *una vida no examinada no vale la pena vivirse*, diría Sócrates. Todos los hombres, de todos los tiempos, han tenido y tienen una imagen del mundo en que viven, una idea de las cosas y actividades que creen dignas de conservar y realizar en el mundo. “El filosofar, en efecto, hace pensar al hombre acerca de su vida y mundo, es una apreciación de su existencia; pero como actividad, es el filosofar también un aspecto de la vida misma, algo que se realiza de continuo en todos y cada uno de los hombres” (Larroyo 1971, p.17).

Es por ello que podemos apreciar una noción muy amplia de la filosofía, pues ésta no se delimita a un suceso histórico que comienza *strictu sensu* con los griegos, sino que se remonta a los tiempos de la conciencia del hombre mismo. Esta noción comprensiva no se le niega a ningún humano por éste estar dotado de intelecto y de una capacidad para inquirir, en mayor o menor medida, el sentido de la existencia misma; y es que la noción de persona que nos ofrece Larroyo hace posible la ampliación de la esfera axiológica a todos los terrenos de la cultura. La filosofía es filosofía en tanto que orbita en los bienes de la cultura, es filosofía de la cultura:

(...) puede caracterizarse como una reflexión sistemática acerca de las creaciones humanas en todos los campos (sociedad, lenguaje, costumbres, moral, arte, erótica, religión, política, economía, educación, ciencia, técnica...), ello es, de todo aquello que constituye el orbe de las realizaciones del hombre a la luz de la idea de valor. (Larroyo 1971, p. V)

Sobre este enfoque axiológico es posible distinguir sus temas respecto de las ciencias en general, ya sea sociedad, lenguaje, costumbres, ciencia, etc. Piénsese en las ciencias de la cultura, mismas que se distinguen de la filosofía de la cultura, ésta investiga, si bien partiendo de los propios bienes de la cultura, esencia y leyes de los valores: la noción y principio de lo verdadero, de lo bueno, de lo bello, etc., en cambio, las ciencias culturales “(...) hacen objeto de su estudio los bienes mismos de la cultura, así como las manifestaciones concretas de ellos” (Larroyo 1979, p. 398). La filosofía, pues, parte del hecho patente e innegable de la cultura. Así como tiene por objeto de estudio los valores, lo que sea la bondad, la belleza, la verdad, a la postre que por ello mismo debe partir de la idea de *persona humana* de donde emanen estos bienes culturales:

La cultura, así, puede concebirse como aquello en que residen valores, como aquello en que se realizan valores. (...)Por la circunstancia es algo cuya apropiación anhela el hombre, esto es, que trata de poseer, suele denominarse bienes culturales a sus distintas manifestaciones. (...)Existe una diferencia esencial entre valores y bienes culturales, al par que una relación indisoluble. Los primeros son universales; los segundos no presentan este carácter. (...)Y es que los valores poseen este carácter de generalidad, de que no participan los bienes culturales; son *formas de vida* que aparecen siempre en las culturas de todos los siglos, como algún pensador los ha llamado. Los valores, por otra parte, no flotan en el aire; tan sólo se dan en los bienes culturales de cada pueblo y de cada época (Larroyo 1979, pp. 37-38).

La filosofía que concibe Larroyo es una reflexión *axio-antropológica* que no recae en *realismo axiológico* sino que se trata de hacer énfasis en los valores al margen de la cultura y ésta al

margen de la persona humana de la cual brotan.

1.1.2 Esquema del sistema filosófico.

Larroyo afirma que la muchedumbre de valores que pueda haber no es un conjunto caótico, sino un auténtico universo ordenado y en virtud de ello se puede escindir los problemas de la filosofía tomando en cuenta los territorios de la cultura: *Disciplinas analíticas*¹ y *disciplinas sintéticas*². La filosofía no sólo presenta una serie de ciencias fundamentales, también ofrece un sistema de ellas, siendo de ese modo jerarquizables. Por ejemplo, la moralidad y ciencia son bienes del futuro, pertenecen a la primera forma de la perfección, para muchos, el más auténtico y maravilloso. El grado con que se refieren a éstas es de “(...) perfección de totalidad infinita, ya que la tarea total de la ciencia y es interminable, es infinita” (Larroyo 1979, p.74). De éstos sigue una segunda forma de perfección representados por los bienes culturales del arte y las relaciones amorosas, también llamados *bienes de particularidad finita*, debido a que son bienes del presente pues su perfección, en tanto como obras de arte y uniones amorosas, se alcanza por modo completo en el instante en que se realizan:

Se ha dicho alguna vez que en cosas de arte, la obra maestra es igual a la obra maestra. Semejante afirmación es rigurosamente exacta. Demuestra poca penetración estética suponer que la *Ilíada* supere en belleza a Don Quijote, o que la dramática griega desmerezca, artísticamente hablando, ante la producción de Shakespeare. Y es que estos bienes particulares han realizado plenamente la belleza. Lo mismo puede decirse de las relaciones amorosas. El valor *fileticidad* se logra íntegramente cuando los protagonistas de un hecho amoroso se comprenden en su querer y obrar. La perfección de las obras de arte y de las uniones amorosas se alcanza por modo completo en el instante en que se realizan (Larroyo 1979, p.44).

A estas dos formas de perfección hay que añadir la *Totalidad finita* a la que corresponde los valores trascendentes de la religión y la mística, “(...)el hombre que busca estos valores no aspira a bienes del presente, ni a bienes del futuro; su *desiderátum* va en pos de bienes de eternidad, exentos de toda peripecia temporal, y ello sólo se logra en la contemplación de Dios” (Larroyo 1979, p.44), pues a través de la santidad se anhela un estado de beatitud imperecedero, eterno; esta actividad no implica el trabajo infinito de la ciencia o la moralidad, carece de esa incompletud por parte de éstas, más bien se intenta alcanzar una totalidad de una vez por todas.

Estos núcleos axiológicos se realizan en bienes culturales que son personas mientras que otros se llevan a efecto en cosas: unos son *Personas Sociales* mientras que las otras son *Objetos Asociales*; piénsese en el hombre y la vida moral en oposición a una construcción y la belleza de la misma, se hace en cosas. Sin embargo, la forma en que operan los valores empuja al individuo a modificar o transformar los objetos y personas de su mundo circundante, a diferencia de la actitud que se toma al alcanzar un conocimiento de la naturaleza o al contemplar una obra de arte, en donde “(...)no pretende transformar lo que le rodea; se limita a captar los hechos que se le ofrecen. La primera actitud podría llamarse actividad transformadora; la segunda, captación contemplativa” (Larroyo 1979, p.46). Si a cada reino axiológico se le asociase una sobre estimación de su territorio de la cultura, ello nos llevaría a tener concepción del mundo trunca, parcial, o como también se dice, unilateral. Siendo muy prístinos los casos del *intelectualismo*, *esteticismo*, *erotismo*, *teísmo*, las formas

particularísimas de sobre estimar *la verdad, el arte, el amor, Dios*, y es en virtud de ello por lo que Larroyo opta por una concepción integrativa de la filosofía.

La significación profunda de esta correspondencia entre los valores y el progreso de la ciencia que los estudia, se traduce en que el sistema de la filosofía, por esencia, tiene que ser abierto: nuevos hechos, nuevas ideas³. Pero esta estructura de la ciencia de los valores es común a toda ciencia, como lo demuestra el grado de perfección de los bienes culturales de totalidad infinita. Un sistema cerrado, concluso, que pretendiese detener el progreso infinito del saber es inadmisibles. La verdad acerca de la esencia y leyes de los valores se descubre de manera gradual y progresiva, es por eso que “(...) todos los ensayos filosóficos que han pretendido haber encontrado las últimas verdades, tal vez en consonancia con la religión, no han tardado en presenciar su bancarrota” (Larroyo 1979, p.46).

1.1.3 Personalismo.

El pensamiento personalista se ha desarrollado a través del siglo XIX como una reacción a los elementos ilustrados *despersonalizadores* del racionalismo, panteísmo, el realismo absoluto hegeliano, individualismo, así como también al colectivismo en política y los determinismos materialista, psicológico y también evolucionista. El personalismo subraya la centralidad de la persona como el *locus* primario de la investigación filosófica, teológica y humanística. Es un acercamiento o sistema de pensamiento que recuerda que la persona es el principio epistemológico, ontológico y axiológico fundamental explanatorio de la realidad

La dinámica impersonal del panteísmo y monismo modernos – ambos en su forma racionalista y romántica- yacen en las filosofías modernas que el personalismo ataca: idealismo y materialismo. El idealismo absoluto de Hegel (1770-1831) sostiene que la realidad nouménica de Kant no es un sustrato desconocido de apariencias sino un proceso dinámico, en el cual el pensamiento y la realidad pasan de una tesis a una antítesis, y finalmente se resuelve a sí en síntesis. Este proceso es la mente absoluta, estado, religión, filosofía. El idealismo de Hegel concibió a la historia como un proceso de desdoblamiento del espíritu absoluto a través de un proceso dialéctico necesario, y éste marco [framework] deja muy poco espacio para la libertad o la relevancia de las personas individuales. A través de las juventudes hegelianas, esta forma impersonalista del idealismo pronto fue transformada en formas materialistas de impersonalismo igualitario, culminando en marxismo, el cual concibe la esencia del hombre dentro de la verdadera colectividad; el determinismo impersonalista, en la forma de comunismo, determinó decisivamente el totalitarismo político del siglo XX. (Williams & Bengtsson 2013)⁴.

También el personalismo en la obra de Larroyo puede entenderse como un rechazo generalizado de concebir a la persona como un objeto, contrario a ello, la persona debe constituir un fin en sí misma y de acuerdo con Hegel, concibe al espíritu más allá de la noción general como el “(...) inaccesible paradigma de nuestra historia de hombres y como forma particular-individual como la cifra suprema de nuestro íntimo y más puro querer” (Larroyo 1949, p.1298), de modo que el personalismo a que Larroyo se avoca tiene un punto de partida en la noción de Kant además de las ideas de las escuelas de Marburgo y de Baden, por lo cual se opone al personalismo espiritualista, al personalismo cristiano, etc., por tanto reconoce que para saber qué es el hombre, para definirlo y sustentarlo en el mundo como ente moral, debe

partir de cuestiones objetivas como la persona o el hombre y la cosa, términos, afirma, que son más objetivos frente a los términos de sustancia, espíritu, etc.

Basado en la noción kantiana en que la persona moral es el sujeto racional libre, bajo el imperio de las leyes éticas, Larroyo entenderá la noción de persona como el “(...) sujeto racional libre, capaz de darse cuenta de la identidad de su ser en la turbamulta de sus estados subjetivos, y situado voluntariamente bajo el imperio de la idea” (Larroyo 1949, p.1300). El concepto kantiano de persona se amplía con las corrientes neokantianas que recalcan el papel central de la moralidad dentro de la cultura entera y *exaltan la idea de responsabilidad como componente a la vez subjetivo y objetivo de la persona*, no hay oposición ontológica ni axiológica individuo-sociedad, ésta se disuelve teniendo en cuenta la dignidad de otras personas, la *dignidad de una comunidad de seres ideal y moralmente solidarios* que subliman el sacrificio individual motivado y querido, considerándolo como una afirmación axiológica del libre individuo, en otras palabras, con el nombre de voluntad pura se designa puntalmente este querer y obrar con vistas a la solidaridad de los valores y se eleva a la categoría de persona quien así piensa y obra:

La persona, pues, es inseparable de la idea, ya que esta última es la dirección hacia la perfecta humanidad. Pero el yo de la voluntad pura, *la persona*, no es la vivencia empírica, axiológicamente neutra; es el contenido de la unidad de aquellas acciones al servicio de los valores (Larroyo 1949, p.1300).

A la conciencia individual le es esencial la *unicidad*, la conciencia y la vivencia son elementos de ella *intransferibles*. Pero los contenidos de la conciencia se alimentan de la sociedad desde los grados más simples, “la comunidad, por otra parte, vive en y por los individuos; es la conciencia común de ellos. La ley última y fundamental es, por lo tanto, como ya lo vió Platón, idéntica para ambos, hombre y sociedad” (Larroyo 1949, p.1300). La persona es *el sujeto vuelto hacia los valores*, pero no como ente real independiente de la conciencia, sino como unidad de vivencias portadoras de valor. Desde esta acepción de persona se perfila la noción de *progreso social*, esto es, que “(...) la realización cada vez más completa de los valores humanos, consiste en proporcionar a la psique y por la psique cada vez más altos y fecundos bienes culturales; mediante este hecho, el individuo, socialmente determinado” (Larroyo 1949, p.1300), es decir, el acto típicamente humano es el acto volitivo, el mundo de los valores no es más que *el mundo de aquellos objetivos regidos por la ley de la idea*. Y con eso le da la espalda a la *axiología trascendental*⁵, pues *la esencia del valor no es el ser sino el valer*. Los valores no son otra cosa que maneras fundamentales como la conciencia prefiere, o bien las legalidades objetivas de los actos estimativos del sujeto racional: “Posibilidades de la conciencia y no realidades trascendentes a ella” (Larroyo 1949, p.1300).

A la *problemática de la persona* no le es necesario supuesto metafísico alguno. Con los conceptos de *autoconciencia*, *responsabilidad* y la *ley inmanente de la solidaridad de los valores* basta para elucidarlo. “Los conceptos de individuo y persona aluden a rangos de valor. La realización del mundo de los valores significa que el individuo se eleva a la categoría de persona, (siendo que) (...) el núcleo axiológico de la persona es la eticidad” (Larroyo 1949, pp. 1303-1304). Ahora bien, a esta idea de *persona* le es inherente el pensamiento, pero el pensar es algo complejo que podríamos dividir en cinco factores:

1. *Sujeto pensante (realidad psico-corporal), donde tiene lugar el pensamiento*

2. *Fenómeno psíquico, donde el sujeto realiza sus pensamientos (ψυχή del pensar)*
3. *Materia del pensamiento, a la que se refiere en cada caso del pensar (ὄλη del pensar)*
4. *Estructura o forma con la cual se averigua la verdad o el error (λόγος)*
5. *Expresión del pensamiento, casi siempre en formas lingüísticas de los signos gráficos (γράμμα del pensar).* (Larroyo 1979, pp.67-68)

El pensamiento, como fenómeno complejo, es un armazón de *ἄνθρωπος, ψυχή, λόγος, γράμμα, ὄλη*. El pensamiento como hecho real presupone y necesita de 1, y como segundo factor 2 que se caracteriza por su temporalidad. Todo hecho psíquico indiscutiblemente dura un tiempo determinado: comienza en un instante y termina necesariamente en otro. Pero se distingue del sujeto psicofísico. El fenómeno psíquico no se produce en el espacio: es exclusivamente temporal; el sujeto pensante existe también en el espacio: es de naturaleza espacio-temporal. La diferencia que puede haber entre 2 y 3 se puede elucidar si atendemos a la diferencia entre una vivencia mental y un contenido mental. La vivencia es proceso psíquico que se encuadra dentro de la existencia real temporal, mientras que los contenidos de los pensamientos son de naturaleza eidética. “Los contenidos del pensamiento no son reales, su manera de existir ideal es supratemporal” (Larroyo 1979, p.72).

La realidad psicofísica del *ἄνθρωπος* como receptáculo de las vivencias y contenidos mentales se distingue de las demás especies animales por sus características *exclusivas ópticas* y *exclusivas onto-axiológicas*. A las primeras corresponden la *autoconciencia*⁶, *intencionalidad*, *abstracción* y *objetivación*⁷, *libertad circunscrita*⁸, *futurización*⁹. El peculiar relieve que adquiere el hombre frente a las exclusivas ópticas es en virtud de un dominante rasgo axiológico siendo por eso las exclusivas como *temporalidad*¹⁰, *finitud*¹¹, *conciencia de la muerte*¹², *preferibilidad*¹³, *sociabilidad* y *comunicación*¹⁴, catalogadas como onto-axiológicas.

1.1.4 Fenomenología y criticismo.

La metódica de las ciencias es tan variada como las provincias en que puede seccionarse la realidad, pero hay verdades inasequibles por los procesos discursivos de la deducción, la inferencia por analogía, la estadística o por la inducción “(...) hay que considerar el territorio privativo de la filosofía. El conocimiento filosófico es una suerte de investigaciones que ha menester de dispositivos metódicos de orden superior” (Larroyo 1979, pp. 224-225).

El método crítico trascendental es el único que adquiere validez frente a los otros métodos filosóficos, no obstante, Larroyo concede validez metódica a la fenomenología. Tanto la ésta como la reflexión trascendental son métodos que tratan de captar los modos de conciencia y la manera en cómo esta se apropia de la realidad, es decir, las categorética del contenido de conciencia. La reflexión trascendental parte siempre de un *factum* y, a partir de ahí, retrograda a la búsqueda de sus condiciones esenciales, tiene “(...) un proceder regresivo, pero se diferencia de la regresión fenomenológica en que no pretende captar intuitivamente estos modos de conciencia, sino hipotéticamente verificarlos, aunque una y otra vez sirviéndose de la evidencia apodíctica (Larroyo 1936, p.99). El método de Husserl coincide al de Kant en tanto que ambos se cuidan de toda suerte de *hipóstasis de las esencias*. Con frecuencia, Husserl parece coincidir con la acepción kantiana o neokantiana de las esencias, mas se advierten

diferencias de principio. Lo que los distingue es que las esencias de Kant y especialmente en el neokantismo, son las condiciones *a priori*¹⁵ constructivas o formativas de la experiencia posible, pues con ello se implica que el conocimiento y la esencia son móviles

En Husserl no opera esta concepción exclusivamente dinámica y constructiva de las esencias, pues se trata de *omnitude essentiarum* que constituye un reino fijo –pero que es a priori– de un *tout fait* que se manifiesta en la inamabilidad y forma de la experiencia, es algo acabado e insuperable. Mas estas esencias son funciones de la conciencia son “(...) maneras de ser (modalidades) de la conciencia que en su función, determinan todos los hechos posibles (Larroyo 1936, p.72). Sin embargo, la conciencia, *es conciencia de algo*, es intencional, o como diría Larroyo, *proyectada a algo heterogéneo a ella*. La fenomenología tiene como interés presentar los acontecimientos inmanentes de conciencia, traerlos a claridad perfecta y practicar un análisis e intuición eidética, describir relaciones evidentes y captar lo contemplado en fieles expresiones conceptuales.

La actitud fenomenológica puede entenderse como un “(...) regreso intuitivo desde lo trascendente en la conciencia hasta los modos puros de ella (sentido noético-noemático) en que lo trascendente se muestra” (Larroyo 1936, p.78). En este proceso pasa de ser intuición empírica como conciencia de un objeto individual a una intuición eidética como conciencia de una captación de esencias. Pero ¿con qué criterio se justifica que la esencia captada y sus relaciones categoriales son auténticas? Ante la respuesta que enarbola Husserl, Larroyo demarca entre el método fenomenológico y el método trascendental. Para Husserl es clara la respuesta que hay que darse:

mediante la evidencia apodíctica, misma que se presenta como *una especie de ver inmanente a la conciencia pura*. Pero esta regresión intuitiva dotada de evidencia apodíctica no es hipotética como el método crítico. La reflexión inmanente y el método de la evidencia apodíctica son, según Larroyo, las piedras de toque de la fenomenología, siendo esta *una descripción intuitivo-eidética de los modos de la conciencia pura*. Sin embargo “¿Puede sostenerse la percepción inmanente? ¿Puede el yo reflejante (momento noético-noemático) y en él los modos puros de conciencia convertirse en objeto de contemplación?” (Larroyo 1936, p.80). ¿De qué manera Husserl fundamenta la evidencia apodíctica como criterio de verdad? La crítica que Larroyo esboza respecto de las dos primeras preguntas la encuentro perfilada dentro de una estrategia discursiva *personalista*, pues él considera como punto de partida argumentativo la irreversibilidad de los conceptos sujeto y objeto, ya que toda representación que nos hiciéramos del *yo* convertiría a éste en objeto, y si es objeto, entonces deja de ser concebido como *yo*; “Ser *yo* no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto” (Larroyo 1936, p.82). Pero si algo es consciente, significa entonces que es un objeto para un *yo*, y “(...) este sujeto no tolera que le haga a su vez objeto” (Larroyo 1936, p.82). Entonces, si sujeto y objeto son categorías irreversibles, la percepción inmanente sería imposible, lo cual implica que tanto el *yo* reflejante como los modos puros de conciencia que están en este momento noético-noemático no se puedan convertir en objetos de contemplación. Es eso correcto o se rechaza la irreflexividad sujeto-objeto, lo cual remite a un “regreso in infinitum, pues el *yo* reflejante no puede ser objeto de intuición por otro y el mismo *yo* reflejante. Esto iría hasta lo infinito, pues la reflexión de la reflexión habría de ser objeto de una nueva reflexión” (Larroyo 1936, p.83).

Las *diferencias de principio* entre fenomenología y reflexión trascendental son otro criterio de demarcación Husserl y su concepto de evidencia apodíctica como criterio de verdad se ciñe a una concepción cartesiana que tiene como módulo de la verdad la claridad y la distinción, pero éstas son integradas como modos de conciencia. Esta modalidad de conciencia como noética se explica en tanto que los sujetos pensantes en general deben ser capaces de llevar a cabo todas las clases de actos en que se realice el conocimiento teórico. Sin embargo, en el aspecto noemático, la regresión fenomenológica, a la luz de la modalidad de la conciencia como criterio de verdad recae en círculo vicioso “(...) pues la fundamentación de la *evidencia apodíctica* como criterio de verdad, habría de suponer en su fundamentación fenomenológica esta misma evidencia” (Larroyo 1936, p.85), no sucediendo lo mismo si consideramos la fundamentación de la verdad dentro del esquema *condicionado-condicionante*, donde el concepto de verdad muévase de continuo en lo que sea la verdad misma, pues “(...) la regresión intuitiva que no parte de supuestos sino que se orienta a la captación de la esencia no puede eludir el peligro del círculo” (Larroyo 1936, p.85).

Por *condicionado-a condicionante* se refiere a la originaria continuidad del pensar; piénsese en el juicio matemático $a+1 = 1+a$, en la perspectiva fenomenológica la evidencia apodíctica de este juicio es innegable, no obstante, desde la reflexión trascendental podríamos decir que ese juicio es verdadero en el supuesto de la adición conmutativa, entonces, la evidencia apodíctica fenomenológica adolece de ser demasiado rígida, podríamos afirmar, un *antípoda de la dialéctica*. La evidencia, finalizando Larroyo su crítica a la fenomenología, es una “(...) relación de condicionado a condicionante, da la clave de toda posible fundamentación; pero esto significa reconocer el enlace, la síntesis, la continuidad del pensamiento como el principio de todos los principios” (Larroyo 1936, pp.86-87). Siendo que el personalismo crítico reconoce los alcances de la fenomenología como método, bien que rechaza la doctrina misma como posición filosófica.

El método crítico¹⁶ parte del fenómeno, pero no sucumbe al empirismo así como tampoco es fenomenología; opera discursivamente, pero no cae en racionalismo; postula, confirma hipótesis, mas no pretende ser un método inductivista. El método crítico es el método de la filosofía. Para el personalismo crítico, las leyes con arreglo a las cuales ciencia y moralidad, economía y arte, se encuentra en cambio incesante, se llaman categorías y valores. Todo producto cultural depende necesariamente de un trabajo patente de la conciencia ¿Quién puede negar que sólo en ella se realizan los hechos culturales? La contemplación de una obra de arte (fenómeno estético), la obediencia de un proceso de derecho penal (fenómeno jurídico), lo mismo que el profundo sentimiento amoroso de un individuo hacia otro (fenómeno erótico), son hechos que sólo tienen lugar en las conciencias empíricas y esto en gracia al carácter universal de la cultura. Si bien el método filosófico de la reflexión trascendental comienza con el análisis de la conciencia, no coincide con la psicología descriptiva y sólo en pocos aspectos con la fenomenología. El método trascendental se encamina exclusivamente, partiendo de los hechos, a descubrir aquellas maneras de ser de la conciencia que determinan las distintas clases de los fenómenos culturales, es el conocimiento, no de las cosas “(...) sino de las condiciones y de la posibilidad del conocimiento puro, el proceder dirigido a descubrir aquellas formas immanentes de la conciencia que hacen posible cualquier experiencia” (Larroyo 1936, p.92). Éste legitima los modos de conciencia como medios para la explicación de una experiencia objetiva. Pero fundamentar es *descubrir posibilidades esenciales*, tarea que en

principio es abierta, es infinita; ello es debido al carácter dialéctico del pensamiento, o como dicen los marburgueses, *la continuidad del pensamiento*.

Partiendo de la relación intrínseca con los hechos de la cultura históricamente determinables, no se inventa de la nada, ni se deduce de principios metafísicos las leyes de la cultura, así como también se buscan las condiciones inherentes, las estructuras constantes, las leyes de todo hecho cultural. Este método de la reflexión trascendental toma distancia de las ciencias particulares porque hace objeto de reflexión a éstas, así como tampoco es una inferencia deductiva, ni inductiva, ni analógica ni estadística, no es “(...) sino una marcha en cuya meta, el descubrimiento de las constitutivas condiciones de la cultura, se logra mediante un riguroso análisis de la estructura cultural que se trate, para verificarlas ulteriormente en los productos de la propia cultura” (Larroyo 1979, p.258).

Si fundamentar es *descubrir posibilidades esenciales*, la hipótesis que hoy satisface las exigencias aparentemente absolutas de necesidad y universalidad tiene el destino de subordinarse a una nueva hipótesis, es decir es dialéctica, sin embargo no entiéndase esto a modo de una dialéctica metafísica de un *auto desarrollo del pensar* en sentido hegeliano

Pero si en vez de referirla a un método especulativo la circunscribimos a la continuidad immanente de las hipótesis posibles, la polarizamos a la *mera reflexión trascendental*, podríamos con ella misma precisar terminológicamente la *continuidad del pensamiento* y hablar con ese derecho de una *dialéctica trascendental* (Larroyo, La filosofía de los valores, p. 93)

La exposición de la dialéctica trascendental que esboza Larroyo tiene como punto de partida la *teoría del objeto* de Alexius Meinong quien introduce ese término en la filosofía. Sirviéndose del espíritu heurístico de Meinong, define objeto como *un enlace, como un producto de una relación*, o sea, como algo puramente determinado resultante de una unificación de elementos; tanto lo real y lo ideal, el noéma y la noesis, como el percibir y el recordar, implican el ser en general, el objeto en general. Podría decirse que el objeto es el correlato de la síntesis de elementos, son *las unidades intencionales de la conciencia*, dicho de otra forma, como *objeto es todo sujeto de posibles predicaciones, sea real, ideal, irreal, general, abstracto, ficticio*, se somete a la continuidad del pensamiento, de modo que un objeto nunca será rígidamente a modo de esencias acabadas. Según Larroyo, toda síntesis se escinde en tres partes: “(...) dos elementos por lo menos y una relación” (Larroyo 1936, p.97); además la síntesis hegeliana queda de hecho reemplazada por la postura que Rickert llama *heterotesis*, es decir, los dos elementos de la síntesis no son antitéticos, sino que se implican a modo de dimensiones; de forma que el momento dialéctico como auto-movimiento de los conceptos es sustituido por el principio heterotético del pensar, en efecto “(...) la heterotesis es algo más fundamental que la antítesis en el sentido de que la comprende como caso especial” (Larroyo 1936, p.98). Esta unidad *heterotética* que determina al objeto como correlato de la síntesis no se da en el aire, esta unidad noética es función originaria de la conciencia. Estas dos formas heterotéticas de ordenar el fenómeno Larroyo las reduce a dos formas básicas:

De un fenómeno podemos decir que es (rojo, alargado, etc) o para qué es (para adornar, para perfumar, etc.); en otras palabras; la primera serie de determinaciones responde a la pregunta ¿qué es?; la segunda, a la interrogación: ¿para qué es? (...) De la circunstancia de que los hechos pueden ser ordenados desde dos puntos de vista generales se habla de

una bidimensionalidad de la conciencia (Larroyo 1936, p.102).

Con esta bidimensionalidad de la conciencia se pretende hacer énfasis en las dos categorías irreductibles del *ser* y del *valer*. Y así como los modos de conciencia se bifurcan en última instancia en dos dimensiones, los objetos que éstos representan serán separados en función de los territorios que comprenden. Siendo la esfera del ser sometida a la estructura temporal, física o ideal de las cosas, donde se domina un sentido de relaciones recíprocas o causales. Para la otra dimensión de la conciencia aparecen las cosas dominadas por un sentido de finalidad, de preferibilidad; es el mundo de las preferencias, de los valores¹⁷. Con esto no quiera entenderse que son sectores escindidos de toda conciencia:

(...) antes bien, en gracia de la función sintética de la conciencia, de su peculiar manera de comportamiento, de su punto de vista comprensivo, se destacan las cosas en un mundo o en otro; o, como la filosofía trascendental de continuo lo declara, se determinan la materia ofrecida a la conciencia. Esta, antes bien, es la misma; el enlace originario la torna doble primero, y más tarde, pluridimensional (Larroyo 1936, p.103).

El valor es una dimensión de la conciencia relacionante, legalidad auténtica, una forma de enlace *a priori*; así como el conocer teórico supone una conciencia cognoscitiva, así el valor implica una *conciencia valorativa*, siendo el esquema medio-fin referente a la conciencia valorativa como sería la estructura materia-forma referente a la conciencia teórica. El valor como forma de enlace necesario es objetivo. Todo se estima en función del esquema medio-fin, es decir, la preferibilidad; no entiéndase esta a modo de una psicología del sentimiento cuyo marco se elucida el aspecto puramente subjetivo de la preferencia como fenómeno emotivo, sino como circunscripción a aquellas condiciones necesarias del preferir, el análisis esencial del contenido. Queda fuera de duda que solamente en la conciencia coexisten los valores. El mismísimo valor es una condición tal de la experiencia, dicho sea de paso, son legalidades o modos de la conciencia en que encarnan los valores mismos. Todos los valores se realizan en ciertas formas de la cultura. La verdad encarna en la ciencia, la belleza encarna en la obra de arte, etc.

2. LA INTERPRETACIÓN LARROYANA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Edmundo Escobar menciona que Larroyo, desde 1937, ha combatido el materialismo histórico y “(...) con este propósito dio a la imprenta en aquel año su libro *Bibliografía general del socialismo*” (Escobar 1970, p.265) ; agrega también que el objetivo de esta obra no es otro que relativizar la óptica marxista-leninista a la luz de los dilatados horizontes de la literatura de las doctrinas socialistas

Platón, Tomás Moro, Fichte, Lasalle, Marx, Lenin, son nombres que marcan las diversas etapas del pensamiento socialista. Por otra parte, la filosofía dialéctica del socialismo, esto es, la interpretación no estática si no dinámica de la existencia, ha de aplicarse, ante todo, a su propia historia (Escobar 1970, p.265).

2.1 Los materialismos y el materialismo.

Larroyo dice que el materialismo ha tomado importancia debido a dos hechos significativos:“(…) la crisis contemporánea a favor de una radical reforma social de la vida humana” y“(…) la influencia ideológica, como filosofía oficial de los países socialistas de la Tierra, que comprende, en conjunto, la mitad de la población del globo” (Larroyo 1968b, p.87).Conviene hacer una diferenciación entre *materialismo histórico* y *materialismo dialéctico*. Aquel tiene rasgos similares al *materialismo funcional*, pero“(…) lo nuevo y lo original en este materialismo, es (…) que reconoce un desarrollo gradual y dialectico de la materia, y (…) que admite pisos o niveles integrativos de la realidad” (Larroyo 1979, p.303). La materia inorgánica es anterior a los organismos vivos, y éstos preceden a las formaciones sociales; la aparición en la Tierra de la vida orgánica significa una realidad que supera a las leyes de la materia inerte. Las leyes de la físico-química tienen validez en el nivel biológico, pero no son suficientes por sí mismas, pues la realidad para el materialismo dialéctico es el resultado de un complejo desarrollo. Sin embargo el rasgo ostensible en este materialismo es su noción de la dialéctica que han tomado prestado de Hegel, esto es, *el cambio universal y el nexo dinámico con las cosas*, pues todo ser está en proceso de auto transformación debido al hecho de que su realidad es producida por el concurso de factores o fuerzas opuestas de donde se derivan las *leyes de interpenetración, unidad y lucha de opuestos*¹⁸, la *ley de la transformación de lo cuantitativo en cualitativo y viceversa* y también la *ley de la negación de la negación*¹⁹.

El materialismo dialéctico tiene un rasgo más proclive por la explicación ontológica de la naturaleza y sus procesos, mismos que ya no son de un modo mecánico sino de un modo dinámico. Los materialistas ofrecen una idea de totalidad para definir la filosofía, atribuyendo a la realidad un carácter dialéctico, o sea, un desarrollo continuo o cambio según leyes. Resulta útil mencionar el esquema propuesto por Larroyo en su libro *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas* (1968b p.93) para arrojar luz en lo que refiere al campo de acción de uno y otro materialismo:

Materialismo dialéctico.

- i. El conocimiento y sus leyes: dialéctica general.
- ii. Materia y mundo: dialéctica de la naturaleza.
- iii. Materia y conciencia: dialéctica del hombre.

Materialismo histórico.

- iv. La vida económica: dialéctica de las estructuras sociales.
- v. Dialéctica de las superestructuras (ciencia, moral, arte, derecho, Estado, religión, etc.)
- vi. Dialéctica de las clases sociales y de la Revolución (sociología dinámica).

Podría decirse que el materialismo dialéctico es de orden más general y que es la base explicativa del materialismo histórico, puesto que todo ser está en proceso de autotransformación debido al hecho de que su realidad es producida por el concurso de factores o fuerzas opuestas. Es válido decir que *la metafísica* del materialismo histórico reside en la del materialismo dialéctico, o sea, ésta es su ontología que tiene como base y puede apreciarse fácilmente que el dominio del materialismo histórico por un lado va más de la mano de la filosofía mientras que del otro pretende llegar a una explicación global del mundo, apreciándose prístinamente una diferenciación tajante de las *Geisteswissenschaften* y

las *Naturwissenschaften* con una clara base materialista y dinámica. Este materialismo histórico es un *materialismo consecuente*²⁰ y un *historicismo económico*²¹ por cuanto reduce la explicación de todo lo humano a los hechos económicos. El concepto del materialismo dialéctico está concatenado al materialismo histórico por lo cual los productos espirituales de la cultura son *condicionados y determinados* mediante el desenvolvimiento de la materia²². La llamada vida del espíritu (arte, moral, filosofía, derecho, religión, filosofía) sólo es una súper-estructura, diríase una ideologización de la realidad económica, mismas que se desenvuelve en un proceso dialéctico, vale decir *un cambio encaminado a suprimir las contradicciones sociales existentes*, es una teoría de la historia basada en el conflicto relacionado a las relaciones de producción y por ende conlleva a la lucha de clases:

La historia humana es una lucha de clases; el Estado, el instrumento de poder de la clase dominante. Hasta ahora, decía Marx, la clase de los capitalistas (...) explota a la clase de los asalariados, pues el obrero cede el valor de uso de su trabajo, percibiendo un salario menor, en correspondencia del valor de cambio de las mercancías. Esta diferencia de valor, la plus-valía, ha enriquecido y seguirá enriqueciendo a la clase capitalista. La acumulación creciente de los bienes, empero tendrá un término. La clase explotadora, cada vez menor proporcionalmente, será suprimida mediante la expropiación de los explotados. Ello ocurrirá de manera necesaria, ineludible (determinismo económico), y por supuesto que, la causa material y eficiente, de la historia (materialismo histórico) son hechos económicos que determinan la producción de los satisfactores, el día en que el proletariado se haga cargo de los bienes acumulados, se iniciará una nueva era de la humanidad (Larroyo 1968b, p.95).

En este largo pasaje para se enfatizan dos críticas que se encuentran dentro de la rama de las *disciplinas fundamentales sintéticas: axiología general y filosofía de la historia*. A la luz de la primer disciplina podríamos entender la segunda. La axiología materialista de corte marxista tiene como módulo del valor al trabajo – y más concretamente, la materia-, es por ello que mediante un método dialéctico y una axiología materialista-económica da paso a forjar un *historicismo económico*.

Refiriéndose a este *reductivismo*, Larroyo cita una crítica desarrollada en la obra *Economía y derecho, según la concepción materialista de la historia* por el filósofo neokantiano Rodolfo Stamler. La crítica consiste en hacer notar que el factor activo en la historia no sólo es por parte de los hechos económicos, particularmente los de producción y circulación de riqueza, pues ello nos lleva a contemplar una efigie alterada de la realidad social, empobrecida y simplificada, de modo que califica a esta teoría como *deficiente y superficial*, poniendo énfasis no sólo en lo que respecta a los hechos económicos sino también entran en concurso tanto la educación como el ordenamiento jurídico dentro de la interpretación de sentido de la historia a la vez que ataca el poco alcance que pueda tener la noción determinista

(...) el hecho creador de los bienes económicos requiere el concurso de variados factores: una tecnología, un aprendizaje, una regulación externa de base jurídica. Pero el marxismo, apunta Stamler, no sólo es deficiente, por cuanto no reconoce la importancia de la regulación jurídica en el cómputo de los factores sociales; también es una doctrina un mucho superficial, por cuanto no explora metódicamente en la esencia de lo humano

que, en definitiva, se comprende no por causas y efectos, sino por motivos y fines (Larroyo 1968b, pp.99-100).

Los materialismos dialéctico e histórico, como metodologías filosóficas, son inadecuados por cuanto pasa por alto el hecho importantísimo de educación, regulación jurídica, a la vez que hace caso omiso del acto de preferibilidad de la conciencia²³ como también que es reductivista en lo tocante al *historicismo económico* y la axiología de orientación materialista.

2.2 Lógica y teoría del conocimiento.

El materialismo dialéctico indica que precisa investigar todas las cosas en función de su desarrollo, no importa tanto el estado momentáneo de un hecho cuanto la dirección y el probable desenvolvimiento de sus mudanzas provocadas por el conflicto de fuerzas que obran sobre él:

(...) dialéctico rechaza todo tipo de apriorismo, ya que, como dice F. Engels en su *Anti-Dühring*, *la naturaleza es la prueba de toda dialéctica*. Por otra parte, el materialismo dialéctico cree suministrar las bases del método moderno de las ciencias, exhibiendo las limitaciones de la lógica formal, la cual no explica el cambio de las cosas, debido a su anacrónica interpretación estática, inmóvil, de las leyes del pensamiento (Larroyo 1979, p.305)

Y al poder suministrar las bases del método moderno de las ciencias, este método encuentra su justificación epistemológica en la *doctrina reflexiológica* de Lenin y que Larroyo califica como *un espécimen de la teoría-copia*, la cual supone que el cerebro humano forma ideas no de manera independiente, acaso *a-priori*, de la naturaleza, sino en relación con ésta, de la que es una de sus partes, y movido y estimado por múltiples hechos:

Las ideas reflejan las cosas, pero en este proceso opera (...) el tránsito dialéctico: las ideas no son inertes; son activas. Las ideas vienen de las cosas. Si son verdaderas, confírmase en las propias cosas. Hay más: con ideas reflejadas puede formarse nuevas ideas. Además, las ideas nunca son perfectas, porque la naturaleza, de la que son representación, se transforma sin cesar. En suma: *el ser determina a la conciencia y no a la inversa*. Y el conocimiento es tanto más verdadero cuanto mejor refleja las cosas (Larroyo 1979, p.305).

Larroyo da mérito al marxismo por tomar la concepción dinámica del mundo, vida y conocimiento, bien que, por desgracia, conculcando- no superando- los fundamentales principios de la dialéctica. El logos, el concepto, es para los marxistas un reflejo de la materia. ¿Equivale esto a despojar a la conciencia humana de su capacidad creadora? Larroyo señala las deficiencias de la epistemología *reflexiológica* desde una perspectiva trascendental del conocimiento, pues las categorías de ésta no son suficientes para explicar el origen, proceso y formación del conocimiento.

Los cambios que suceden son ordenados antes que caóticos, siguiendo leyes generales, o sea, dentro de esquemas conceptuales y gracias a estas leyes o regularidades se logra captar el mundo de los hechos; pues sería imposible entender v.gr. la caída de los cuerpos, sin antes estar en posesión de principios matemáticos. *El conocer se practica siempre desde un nivel*, desde un punto, o sea, que no puede ser todo estático, sino más bien hay que hacer una relación. Pero los conceptos matemáticos no encuentran su sustento en la realidad, “(...) no

son conceptos que se puedan obtener por un calco de la realidad” (Larroyo 1979, p.306). Muy al contrario, la captura de los hechos naturales es posible en virtud de que el hombre de ciencia se sirve, en cada caso, de las leyes matemáticas para observarlos y conocerlos. Aquí es donde Larroyo hace evidente el *error interpretativo* del marxismo, pues si las leyes matemáticas no son reflejos de la materia, caso de que la teoría reflexológica fuese correcta ¿cómo podría ésta explicar el principio de los números imaginarios, las geometrías no euclidianas de n dimensiones, la aritmética transfinita y demás?

Otra estrategia combativa a la reflexología marxista-leninista es la crítica que hace al empirismo matemático, éste se opone al ontologismo matemático postulando que la matemática sólo descubre inductivamente sus principios más elementales, todo es testimonio de los sentidos. Pero el error de principio del empirismo matemático reside en su *falso concepto de experiencia*, pues éste ignora las condiciones a-priori del conocimiento, la experiencia y el contenido de conciencia necesarios para hablar de principios elementales matemáticos:

Las nociones más primarias del conocimiento, los puntos de vista más generales desde los cuales se determinan las cosas, se llaman categorías (...), son elementos constitutivos de las cosas conocidas, pues la pregunta, en definitiva, trata de averiguar en qué forma especial aparece esta o aquella categoría. La pregunta: *¿Plutón es un planeta?*, no hace otra cosa que investigar qué especie de cuerpo celeste es Plutón. La respuesta tiene que contener la noción de cuerpo. En otras palabras: tal noción es un carácter determinante del objeto por conocer (Plutón). (...) La validez de la ley matemática, por tanto, no es posible derivarla de la experiencia; más bien, la experiencia de tal o cual cosa es posible por la ley matemática (Larroyo 1979, p.363)

Es interesante observar cómo Larroyo sigue a los antecesores idealistas en el sentido de que no se puede hablar de cosas en sí mismas consideradas fuera o independientemente del conocimiento, pues éstas no pueden jugar un rol explicativo porque son extrañas *ex hypothesi* a la razón (cf. Kim 2008). De este modo el valor específicamente epistemológico recae no en lo observable (empiric) sino en la exactitud matemática de sus ecuaciones dado que en la razón no funge ningún papel intuitivo ni receptivo del mundo vía sensibilidad, la característica esencial de las ciencias yace en su objetividad y esa objetividad está enraizada con su legalidad determinada por las hipótesis que hacen entendible los hechos.

2.3 La estética marxista.

La estética, en el sistema del personalismo crítico, es la tercer disciplina analítica fundamental. Considera al arte como un producto cultural cuyos bienes son de presente, por lo que se nombra como una *rama analítica de particularidad finita*. La estética filosófica es crítica, busca la unidad que comprenda y explique lo histórico concreto y lo válido del arte, pues sostiene que es dable a conciliar la historia del arte y la validez universal de los valores estéticos. Mas la estética nunca ha sido una disciplina metodológicamente homogénea y es por ello que Larroyo hace una triple división de los métodos²⁴.

En cuanto a la estética marxista, ésta es una modalidad de la *estética desde abajo*, mas el marxismo no sólo quiere ser una interpretación materialista del universo, de la historia y la sociedad, sino también transformar la vida humana, una visión enteramente pragmática con miras a una sociedad comunista. En ese tenor cita un fragmento de *Estética marxista-*

leninista bajo la dirección de P.M. Sisóiev y F.I. Kaloshin²⁵:

La estética es la ciencia que trata de las leyes en virtud de las cuales el hombre llega a tener una visión y una concepción artística del mundo que le circunda, es decir, llega a asimilarlo artísticamente; trata asimismo de la relación existente entre el arte y la realidad, de la esencia del arte, de las leyes de su desarrollo y del papel que corresponde al arte en la transformación de la sociedad (Larroyo 1966 pp.99-100)

Larroyo dice que tras Marx y Engels, son G.B. Plejánov, Franz Mehring, Paul Lafargue, y sobre todo, V.I. Lenin, quienes no sólo han formulado modelos de crítica marxista sobre literatura y plástica, sí que también han contribuido a una rigurosa concepción materialista del arte y de los fundamentales problemas de la estética. La teoría reflexiológica es el fundamento epistemológico para definir el arte en dentro del marco teórico marxista; pues conocer es reflejar la realidad material mediante representaciones e imágenes. Mas de la realidad las ciencias sólo reflejan un aspecto. “El arte, en cambio, refleja, en un sentido, más; en otro, algo diferente. La ciencia es abstracta, el arte es concreto (Larroyo 1966, p.100). Una diferencia tajante entre una actitud artística y una actitud científica es que la primera busca el fenómeno concreto más expresivo y descubre en él mismo, “(...) sin apartarse de su forma individual, la idea generalizadora. La generalización, en arte, se presenta mostrando los fenómenos en su valor típico (Larroyo 1966, p.100).

El tema medular del marxismo es el hombre, pero el hombre real del mundo capitalista es un hombre enajenado, no se pertenece a sí mismo; es mercancía. El auténtico artista advierte esta situación y, al reflejar la realidad, lucha por la liberación de la humanidad, se advierte el influjo leninista de la concepción del artista, con actitud ante todo revolucionaria.

La estética marxista parte de este hecho; analiza la mudanza del arte a la luz de la dialéctica, ello es, en su desarrollo, cuya etapa final será la sociedad comunista; mas como método materialista, ve de explicar el arte en nexos con el factor económico-social; lo que es difícil. Mas ignorarlo significa penetrar en la región de lo arbitrario, del caos, de las conjeturas subjetivas y de las interpretaciones caprichosas incluso de los hechos certeramente observados (Larroyo 1966, p.101).

Este matiz revolucionario es únicamente accidental dentro de la creación del arte, ya que es un factor innecesario al momento de crear, pues una de las notas que constituyen la esencia de lo estético es su carácter autotélico (αὐτοτέλεια , perfección, completud, la perfección en sí)

El arte lleva en sí mismo su fin, es un acto autotélico (...). He ahí su sentido, vocación y autonomía. (...) Lo estético no es un fenómeno superestructural de lujo, al que sólo pueda aspirar el hombre después de cubrir en grado suficiente las necesidades prácticas de la vida. El arte, no es una actividad determinada por un remanente de energías, que quede libre después de satisfacer las necesidades de la vida, sino una meta cultural, que el hombre persigue aun en medio de la más dura lucha por la existencia. El arte, en otros términos, es una función originaria del hombre; es algo consubstancial a su ser (Larroyo 1966, p.61).

La doctrina del reflejo no explica el arte. El arte no es copia, no refleja la realidad. El arte es creación, y por su naturaleza autotélica, ninguna actitud revolucionaria le puede llevar a inspirar necesariamente en este proceso creativo. El artista crea, aunque para hacerlo, su imaginación se sirva de elementos comunes:

Antes de que Picasso pintara su *Mujer Sentada*, ésta no existía en sitio alguno. El artista la trajo al mundo y renace cada vez que se la contempla con intención estética. Por otra parte, el arte como arte es una comarca autónoma de la cultura. Aunque vinculada a la vida entera de la sociedad, su principio y ley no es una consecuencia de lo económico. La excelencia estética brilla por igual en un motivo religioso que en un tema de reivindicación social (Larroyo 1966, p.101).

Aunque Larroyo no haya dicho tácitamente, hay permiso para concluir que la crítica a la estética marxista se torna conspicua a la luz de la distinción *artístico-estético* que enarbola. El primero es lo que pertenece a las artes, "(...) significa la capacidad para hacer algo" (Larroyo 1966, p.52). Es artístico algo que tenga relación con los valores, pero estos valores no son artísticos, sino estéticos, artístico es material, y lo estético tiene que ver con una actividad humana de la conciencia, es "(...)una noción más comprensiva, más amplia, que lo artístico. Dentro de él cabe la contemplación de las creaciones artísticas y de toda suerte de otros hechos susceptibles de producir en la conciencia emociones de belleza" (Larroyo 1966, p.52). Se podría decir que lo estético tiene lugar en la percepción de la conciencia y lo artístico tiene rasgos más concretos o materiales. Si lo estético tiene lugar en la percepción de la conciencia (acto noético-noemático), entonces la forma de abordarle sería mediante una fenomenología de la experiencia estética. Una teoría de la vivencia o proyección estética de la conciencia, pues "(...) la vivencia estética se ofrece siempre a través de una representación: se oye una melodía, se contempla un cuadro, se observa un paisaje" (Larroyo 1966, p.52).

Ya no es difícil vislumbrar que el análisis marxista de la estética se remite únicamente en su noción puramente artística debido a que su epistemología reflexiológica le imposibilita acceder a un análisis de la proyección estética de la conciencia, quedándose relegada a una mera exposición y análisis de formas artísticas que se explican por los hechos socio-económicos. Es por ello que estamos en pleno derecho de quitarle el título de *estética marxista* debido a su imprecisión metodológica, siendo más certero el mote de *análisis materialista-histórico de las estructuras artísticas*. Pues lo que se puede obtener de dicho análisis no es de ningún modo un análisis estético, resulta imprecisa e infecunda dicha pretensión; en esta consonancia viene a cuento una cita con aire burlesco que hace Larroyo de K. Chesterton: "Ante un problema humano los materialistas analizan la parte fácil, niegan la parte difícil y se van a casa a tomar el té" (Larroyo 1966, p.101).

2.4 Ética y Antropología marxistas.

La ética "(...) como todas las auténticas ciencias filosóficas, es teórica, indaga meras unidades de conocimiento" (Larroyo 1968a, p.57), es una ciencia normativa y disciplina axiológica en donde la conciencia normativa (es decir, el darse cuenta de que una acción está prescrita por *lo que debe hacer*) juega papel importante al momento de intentar responder el problema de la esencia del acto ético, mas no hay que entender la normatividad a manera de

legalidad ni a modo de recetario de conducta, sino porque su propósito es describir, explicar y valorar a la conciencia normativa. En cuanto a la antropología, defínasela como una ciencia multidisciplinaria que se podría escindir en *antropologías filosóficas* y *antropologías no-filosóficas*, siendo la última una concepción del hombre en cuanto a un ser psicofísico. Empero la totalidad estructural en que se cifra el estudio antro-po-filosófico rebasa a la antropología científica, pues aquella considera al hombre en su totalidad dado que la complejidad ontológica del hombre hace posible su diversidad de estudios, siendo uno de ellos la reflexión *in nexu*:

¿Qué nexo esencial priva entre el cuerpo y alma? ¿Entre alma y sociedad e historia? Las ciencias particulares del hombre se detienen en delimitados sectores. La filosofía ve de poner en constitutiva relación las parcelas todas del hombre. Ata cabos, por así decirlo, dentro de una intención totalizadora (Larroyo 1963a, p.146).

Se ha mencionado que el materialismo dialéctico e histórico es *un materialismo consecuente y un materialismo naturalista*, también que es un *historicismo económico, un realismo epistemológico y un socialismo científico y revolucionario*, siendo que en virtud de este panmetodismo adquirimos legalidad para mencionar tanto a un rubro como a otro en el mismo apartado. Partiendo de una concepción situacional del hombre, es decir, de su concepción *materialista y pragmática de la antropología*, Larroyo cree haber dado en el traste con la concepción ética del marxismo, pues aduce que en la sociedad capitalista, el hombre está enajenado, no se pertenece, se le conculca su esencia, transfiriéndolo a algo que no es. Nada menos se le pondera como mercancía, se le hace depender del valor de las cosas:

En la sociedad capitalista, la tarea moral del hombre es propugnar la ruptura con la enajenación humana, ello es, con el régimen que pondera al hombre en orden de cosas, de mercancías. La ética marxista es, por ello, una *ética revolucionaria*. Pero esta liberación no es un acto arbitrario: requiere un proceso en donde el proletariado, para lograr su meta, ha de tener una diáfana conciencia de lo que se puede hacer en cada momento. La ética marxista es, también, por ello, una *ética de clase social* (ética proletaria, humanismo proletario). Ello es: otra será la tarea en otra etapa histórica, y, consecuentemente, otro el juicio de valoración moral. La ética marxista se considera pues, como una *ética concreta*. El *salto a la libertad* significa que, al advenir la sociedad comunista, el hombre ya no estará sujeto a las condiciones de vida existentes en el sistema actual de relaciones. La camisa de fuerza del capitalismo habrá envejecido en su uso opresor (Larroyo 1968a: p.143; 1963a: p.127).

Como puede apreciarse, en este fragmento es de suyo evidente una concepción del hombre, acaso sea una noción del mismo en la cual éste no se apropia de su existencia y le es imposible estar en una situación de libertad, por lo cual deberá buscarla acudiendo a esta ya mencionada ética revolucionaria. Dicho sea de paso, tanto a la ética como a la antropología Larroyo las concibe como *concretas* dentro de lo que se pueda enunciar del marco teórico marxista, pues las esenciales determinaciones del hombre y su moral son asaz distintas conforme el transcurrir de un modo de producción determinado a otro. El hombre hállese inmerso en el universo, mas su sentido no queda del todo claro, es por ello que el *materialismo histórico* otórgale uno dentro de su concepción utópica de la historia, primero observando la posición del humano dentro de un sistema económico determinado, misma que le lleva a entenderle como aquel ente enajenado, es por ello que su tarea necesariamente será apropiarse de sí, de su libertad y esencia. Esta *concepción del hombre en el mundo*, primeramente Larroyo la detecta como

un *fijismo* proveniente de la concepción Hegeliana de la historia:

Éste asigna al hombre una residencia bella, alta radiante. El hombre en la historia significa el advenimiento de la razón, la razón universal del mundo. (...) la razón del mundo muestra su marcha indeclinable al través de la historia, y el hombre indagador la conoce, mejor dicho, su conocimiento constituye la meta y término de esa marcha en la que la verdad que se realiza se sabe a sí misma en su realización (Larroyo 1963a, p.240).

Este *fijismo* es una *reducción sociológica y materialista del hegelianismo*, conduce por necesidad a un estado de dicha, de felicidad económica y social, habrá que cambiarse el estado actual de cosas, habrá de cambiar, en obsequio de una sociedad comunista en donde cada cual vivirá conforme a sus necesidades. “Cuando el proletariado proclama la disolución del orden actual del mundo, escribe Marx, no hace sino proclamar el secreto de su propia existencia” (Larroyo 1963a, p.240). En efecto, estas perspectivas fijistas, ya sean en su versión hegeliana o marxista, niegan el elemento esencial de la libertad humana (*exclusiva óntica*) ¿y cómo ha de ser libre éste si ya se ha fijado previamente su destino y lugar en el cosmos y la historia? ¿Cómo ha de llevarse a cabo esa escatología marxista del hombre si éste puede terminar aniquilándose a sí mismo ejerciendo su libertad, bien que radical? En consecuencia no sólo se anula libertad sino otra determinante del hombre que depende directamente de ésta: el acto evidentísimo de la preferibilidad

El hombre puede, descubre, está descubriendo fuerzas de la naturaleza de incalculables efectos; pero le es dable, está en peligro de hacerlo, de destruirse a sí mismo en un acto de desesperación. Se niega la libertad cuando se asegura de antemano un curso determinado de la historia. (...) las fórmulas fijistas adscriben al hombre una naturaleza invariable, permanente, exenta de todo cambio. Pero no es así. El hombre va transformándose en su manera de pensar, sentir y querer. La razón misma está sujeta a una metamorfosis. Hay edades de la inteligencia. El entendimiento humano no es un repertorio de principios abstractos; es la aptitud creadora del hombre que, como técnica, permite a éste construir su mundo científico y social del cual vive (Larroyo 1963a, pp.240-241)

Fijismo, determinismo y libertad son términos intrínsecamente relacionados cuando se tratan temas como la moralidad, pues es bien sabido que precisar estos conceptos son la faena de la ética, misma que se encarga de dar cuenta de los hechos morales, para lo cual Larroyo dice que cuando se habla de esta problemática (el problema de la libertad), se mezclan dos nociones eminentemente diferentes: *libertad de obrar* y *libertad de querer*, siendo ésta indispensable para la posibilidad de aquella, a la vez que viene a constituir un supuesto del acto moral. “Incluso el *Estado gendarme* más tiránico concebible se encuentra en la imposibilidad manifiesta de poner un sicario detrás de cada ciudadano, que le indique la línea de conducta” (Larroyo 1968a, p.88), debido a que en muchas ocasiones no se trata regularmente de impedimentos externos, físicos, sino de acciones internas, psíquicas. De este modo, el materialismo histórico incurre en error de principio debido a que sugiere que sólo en su noción material habrá de encontrarse el principio y único mecanismo disparador de la historia, y con ésta, de la naturaleza del hombre y sus territorios de la cultura. De modo que, dentro de la estrategia argumentativa de Larroyo, al materialismo histórico no le es dable explicar el acto

ético, pues en la concepción fijista del marxismo se puede vislumbrar una determinación de toda la existencia humana por los fenómenos económicos y de ahí que sólo periféricamente pueda rozar la problemática como una *ética concreta*, como si se hablase de una tendencia mecánica y necesariamente teleológica.

Si algo se encontrase determinado causalmente, entonces la determinación valorativa sería tan solo un marbete, lo cual no es otra cosa que decir que la determinación económica opera de modo causal reduciendo la determinación valorativa a un mero *flatus vocis*. Según un método materialista que concibe un universo donde el hombre tiene un lugar y un destino prefijados, no es posible establecer las nociones de persona, y por ende señalar cosas semejantes como la libertad moral o la voluntad ética, de modo que el concepto de acto ético como manera de relacionar de la conciencia ante los valores adquiere poco o ningún significado más allá del que nos pueda revelar el método marxista que sólo tiene a la cabeza el valor de utilidad material, mismo que en última instancia le confiere esencia y significado a la demás muchedumbre de valores, caso de que éstos puedan ser concebidos bajo ese análisis. A una ética y antropología concretas no les son dables a explicar uno de los principales es el problema de la esencia del acto ético, donde por esencia deberá entenderse en su acepción lógica, o sea, la significación fundamental de un objeto, la unidad de las determinaciones permanentes de una cosa, pues ciertamente ésta no pareciera ser una de las preocupaciones principales del marxismo y que, sin embargo, termina abarcando dentro de los linderos omnicomprendivos y panméticos a modo de un sistema filosófico cerrado.

3. LA FALSA INTERPRETACIÓN LARROYANA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO.

El neomarxismo es una corriente soviética que censura toda suerte de desviaciones, tal como la sobrevaloración mecanicista, así como también toma posición respecto de otras corrientes filosóficas con miras a combatirlas como doctrinas *burguesas y reaccionarias*. Existe también una tendencia más nueva que es llamada *marxología* que tiene como objetivo construir un cuerpo teórico únicamente por los textos de Marx y la cual Larroyo descarta casi a priori por la crítica en que recae su concepción de marxismo:

Tema inicial de esta nueva disciplina es el estudio objetivo de la propia historia de la doctrina marxista: ¿existe realmente aquella línea general, evolutiva, del marxismo? A continuación quiere aclarar qué tipo de materialismo sustenta la doctrina, cuál es su teoría del conocimiento, su dialéctica, su tipo de naturalismo, su ética. ¿Prosperará la marxología? Quizá los flamantes marxólogos se tropiecen con un obstáculo: el principio marxista, revolucionario activo, de que *la práctica, como lo enseñaron Marx y Engels, es lo único que permite deshacer los nudos de la teoría* (Larroyo 1968b, pp.96-97).

Es curioso que los textos de *marxología*, leídos con y sin cuidado, den como diagnóstico algo diametralmente opuesto a lo que Larroyo menciona, pues es de tal modo distinta la versión de Fromm, Schmidt, Sánchez Vázquez o del mismo Marx de los *manuscritos del 44* que sería descabellado encarar los resultados de estas lecturas a la luz de la teoría soviética. Erich Fromm dice que no hay mayor mal entendimiento o malinterpretación de Marx que aquella que se encuentra, implícita o explícitamente, en el pensamiento de los comunistas soviéticos, los socialistas reformistas y los opositores capitalistas del socialismo por igual, todos los cuales “(...) suponen que Marx sólo quería el mejoramiento económico de la clase trabajadora y que

quería abolir la propiedad privada para que el obrero pudiera poseer lo que ahora tiene el capitalista” (Fromm 1961, p.63), es decir, supone al *hombre enajenado* como mera categoría económica.

El marxismo que Larroyo critica es únicamente la teoría vomitiva soviética, pues las preocupaciones de éstos y las de Marx son enteramente distintas, pues aquellos más interesados en la estructura dinámica del mundo en general descuidan enteramente al hombre, quedando relegado el marxismo a mera tecnología económica, tecnocracia, tirando por la borda al humanismo y disolviendo al hombre en mera retórica economicista. La enajenación, tiene para los soviéticos una carga exclusivamente económica, siendo que al criticarlo Larroyo pareciera referirse más bien a un *materialismo mecanicista*.

3.1 La crítica de la concepción hegeliana de la objetivación y la dimensión pragmática del conocimiento.

Marx se sirve del *antropologismo metafísico* de Feuerbach para abordar al hombre como praxis, como algo concreto y vivo y que trabaja para mantener su vida; vuelca la vista hacia la *terrenalidad del pensamiento* y con ello, Marx supera al pensamiento de Feuerbach, pues el hombre no sólo es materialidad, sino una entidad práctica

El defecto fundamental de todo materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensibilidad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensible humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. (...) Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera el comportamiento teórico como lo auténticamente humano, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación *revolucionaria, crítico-práctica* (Marx 1860, p.35).

Con el uso del lenguaje revolucionario no sólo quiera entenderse como una escisión entre *táctica revolucionaria* por un lado, y una actitud contemplativa por otro. Más bien habrá que entender que el hombre inicialmente no se comporta *gnoseológicamente* frente a los objetos, sino en una actitud enteramente orgánica, no es una *conciencia pura*, pues “El *espíritu* nace ya tarado con la maldición de estar *preñado* de materia (...). La conciencia es, en principio, naturalmente, mera conciencia del mundo sensible *inmediato* que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas” (Marx 1932 pp.55-56).

Mas esta *religión natural* (la conciencia puramente animal y gregaria, como la vida social en ese momento) sólo se distingue porque su “(...) conciencia sustituye al instinto o es de suyo consciente” (Marx 1932, p.57). Todo quiere decir que no se está partiendo de la *materia abstracta y en movimiento*, sino de los hechos humanos concretos que le otorgan sentido a su ser y hacer, los hechos históricos de la producción de los medios indispensables para la satisfacción de necesidades; la acción de satisfacer esta primera necesidad y la adquisición del instrumento necesarios; el acto de procrear, la relación entre marido y mujer, entre padres e hijos, la familia. El hombre es un ser objetivo, pero no en tanto que ser social, sino porque éste puede ser objeto de otro debido a su corporeidad; Marx usa correlativamente los términos, *vivo, real, sensible* como diciendo que “(...) el objeto de su ser, de su exteriorización

vital, *objetos reales, sensibles*, o que sólo en objetos reales, sensibles, puede *exteriorizar su vida*” (Marx 1844, p.192). Ahora, esas son las condiciones de posibilidad de un ser objetivo, pues un “(...) ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no es un ser objeto. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como *objeto* suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo” (Marx 1844, p.193). Estos pensamientos, muy peculiares de Feuerbach, conciben al ser como objetivo, e inversamente, *un ser no objetivo es un no ser, un absurdo*. Necesariamente un ser objetivo deberá ser un ser paciente, además de *ser genérico*:

El hombre como ser objetivo sensible es por eso un ser *paciente*, y por ser un ser que siente su pasión un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto. El hombre, (...) no sólo es ser natural, sino ser natural *humano*, es decir, un ser que es para sí, que por ello es ser genérico, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber. Ni los objetos *humanos* son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido *humano*, tal como inmediatamente *es*, tal como es objetivamente, *es sensibilidad humana, objetividad humana* (Marx 1844, p.93).

El hombre dotado de fuerzas vitales, es ser natural activo, y estas fuerzas son impulsos; pero también es pasiva condicionada y limitada o sea, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto objetos independientes de él, “(...) pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales (Marx 1844, p.192).

Ahora se torna conspicua la noción de praxis como el aspecto *vivencial* del hombre objetivamente concebido, mas aun hay cabida para la crítica de Larroyo desde su enfoque trascendental del conocimiento, es decir, él nunca ha negado las condiciones ontológicas del hombre, que tanto para el enfoque marxista expuesto hasta ahora como para él son válidas, sino que el concepto de praxis por sí mismo no puede sostenerse como teoría de conocimiento, pues ni periféricamente ha tocado las condiciones a priori (hipotéticas) del conocimiento como formas puras del conocimiento que es un momento de carácter *noético-noemático* dentro de la obtención del conocimiento. En este respecto cabe argüir primeramente que el concepto de praxis parte del hombre vital que se objetiva en el mundo y actúa conforme al mundo, éste se diferencia de los animales por cuanto produce sus medios de vida, “(...) el modo de producción es un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los individuos mismos” (Marx 1932, p.44); mas toda fuerza productiva trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo²⁶ que no es otra cosa que decir que son relaciones sociales y políticas determinadas. Si partimos de este hecho entonces podríamos concluir con Marx y Engels que:

La estructura social y el Estado se derivan en todo momento del proceso de vida de determinados individuos; pero estos individuos, no como puedan presentarse ante la representación propia o ajena, sino tal cual y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente, y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad (Marx 1932 p.50).

De este modo la producción de ideas, representaciones y la conciencia, se entrelazan directamente con la actividad material y las relaciones materiales de los hombres, *como el lenguaje y la vida real*, es decir, *la praxis*, todos ellos son una *emanación directa del*

comportamiento material, la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Es aquí donde llega la cuestión tocante a la crítica de Marx a Hegel respecto de la fenomenología espiritualista que éste maneja, pues en rigor lo que Marx rechazaba era la pretensión de los hegelianos de que la solución de los problemas empíricos y, sobre todo, los conflictos políticos se jugaba primeramente en el ámbito de los conceptos. La filosofía idealista “(...) desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo” (Marx 1932, p.51). Como para Nietzsche, también como para Marx la *voluntad de poderío* sobre las cosas y sobre sus semejantes está originariamente por detrás de la actividad espiritual del hombre. Los conceptos que él elabora son producto de la experiencia práctica acumulada:

Marx no ve en los conceptos expresiones ingenuas y realistas de los objetos mismos sino reflejos de las relaciones históricamente mediadas de los hombres con ellos. Puesto que los momentos de la teoría del conocimiento, por su textura y relación mutua, se muestran como un producto de la historia, determinado en cada caso de distinto modo, ya no es posible análisis formal de la conciencia en sentido kantiano, del conocimiento sobre el conocimiento, separado de los problemas fácticos de contenido. Sólo se puede explicitar para qué sirve la herramienta del conocimiento cuando se la emplea en forma concreta e histórica (Schmidt 1962, p.129).

Marx de ninguna manera desacredita al idealismo de Hegel, pues él que reconoce el resultado final de la fenomenología hegeliana radica en concebir al hombre como un proceso, aunque de *modo invertido* que es real, pues es resultado de su *propio trabajo*, “(...) aprehende (dentro de la abstracción) el trabajo como acto autogenerador del hombre, el relacionarse consigo mismo como un ser extraño, y su manifestarse como un ser extraño, como conciencia genérica y vida genérica en devenir” (Marx 1844, p.199). Y de la relación genérica del hombre consigo mismo sólo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus fuerzas genéricas y teniendo esto como condición de posibilidad a la cooperación de los hombres como resultado de la historia “(...) y se comporta frente a ellas como frente a objetos (lo que, a su vez, sólo es posible de entrada en la forma del extrañamiento)” (Marx 1844 p.86). El desarrollo del pensamiento en Hegel es un acto *puramente formal* porque lo abstracto, como el ser humano, sólo tiene valor “(...) como ser abstracto pensante, como autoconciencia” (Marx 1844, p.200). Esta idea abstracta es contemplación, no es en realidad otra cosa que el pensamiento abstracto que renuncia a sí mismo y se resuelve a la contemplación, la lógica de la Filosofía de la Naturaleza no es sino el tránsito de la abstracción a la contemplación, en palabras de Marx, opina que ésta es

(...) de tan difícil realización para el pensador abstracto, que por eso describe en forma tan extravagante (...) el pensador abstracto, en su contemplación de la naturaleza, aprende que los seres que él quería crear de la nada, de la pura abstracción, de la divina dialéctica, como productos puros del trabajo del pensamiento que se mece en sí mismo y no se asoma jamás a la realidad, no son otra cosa que *abstracciones de determinaciones naturales* (Marx 1844, pp.202-204).

La fenomenología es una historia de la conciencia o del espíritu vista por medio de las relaciones que mantiene con su objeto. Los distintos tipos de relaciones entre el sujeto y el objeto van desde la relación en la que, el segundo se alza ante la conciencia como algo extraño,

ajeno o contrapuesto a ella (desdoblándose, por tanto, en conocimiento del objeto y objeto del conocimiento) hasta la fase del Saber Absoluto, o saber acerca del objeto, en virtud del cual todo el objeto es asimilado como sujeto de tal modo que lo que aparecía como ajeno o extraño resulta ser el sujeto mismo. El Saber Absoluto es el espíritu conociéndose plenamente a sí mismo como sujeto. Pero al captarse conociéndose plenamente a sí mismo como sujeto. Pero al captarse a sí mismo como tal y captar también la verdadera naturaleza del objeto, desaparece toda objetivación, y, con ella, toda enajenación. Dicho en otras palabras, para Hegel objetivación, enajenación y extrañamiento son coextensionales en tanto que son impedimento de la aprehensión de sí de la conciencia subjetiva. La objetividad es una relación enajenada, es la negación de la esencia humana, que no es otra cosa que la autoconciencia (Cf. Hegel 1807, pp.461-473). “Importa, pues, superar el objeto de la conciencia. La objetividad como tal es una relación enajenada del hombre” (Marx 1844, p.188). Y todo extrañamiento de la esencia humana es lo mismo que extrañamiento de la autoconciencia

El extrañamiento *verdadero*, que se manifiesta como real, no es por el contrario, según su *más íntima* y escondida esencia (que sólo la Filosofía saca a la luz) otra cosa que el *fenómeno* del extrañamiento de la esencia humana real, de la *autoconciencia*. Por eso la ciencia que comprende esto se llama *Fenomenología*. Toda reapropiación de la esencia objetiva enajenada aparece así como una incorporación en la autoconciencia; el hombre que se apodera de su esencia real no es sino la autoconciencia que se apodera de la esencia objetiva; el retorno del objeto al sí mismo es, por lo tanto, la reapropiación del objeto. (Marx 1844, p.189)

La objetivación del ser humano tiene marcadas diferencias entre Hegel y Marx, pues aquel entiende lo mismo por objetivación y enajenación, debido a que el objeto aparece siempre como algo ajeno al sujeto, como limitación de su subjetividad, y por lo tanto para que el sujeto se reapropie de su verdadera naturaleza, la objetividad tiene que ser negada. El hombre, como autoconciencia, recobra su verdadera esencia cuando cancela la objetividad. Esta objetividad es reivindicada por Marx en tanto que reconoce al hombre en su dimensión material, en una relación de necesidad con los objetos. El hombre sólo lo es en medida que se objetiva, creando objetos que exterioriza, sólo es propiamente sujeto humano en la medida en que se objetiva, “(...) lejos de mermar al sujeto, como acontece en Hegel, es justamente lo que le hace hombre y le mantiene en su nivel humano” (Sánchez 1965, p.28). Y en el entendido de que el objeto es un extrañamiento la autoconciencia que deberá reapropiársela hasta llegar al conocimiento absoluto pero todo dentro del módulo subjetivo de la conciencia, es decir, siempre interior; aquí es donde Marx introduce al objeto como enajenación pero exteriorizada y fuera del sujeto y que le afirma como en el mundo

Es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales, tenga objetos reales, naturales, de su ser, así como que su auto enajenación sea el establecimiento de un mundo real, objetivo, pero bajo la forma de la exterioridad, es decir, no pertenece a su ser y dominándolo. No hay nada inconcebible y misterioso en ello. Más bien sería misterioso lo contrario (Marx 1844, p.191).

En oposición a Hegel, Marx no concibe a la objetivación directamente como *auto extrañamiento, cosificación o enajenamiento de la conciencia* la cual pareciera referirse a una suerte de impureza en la conciencia, sino más bien, la objetivación es el despliegue de las

fuerzas esenciales objetivas, que también por extensión debe ser objetiva: “El ser objetivo actúa objetivamente y no actúa objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. Sólo crea, sólo pone objetos porque él (el ser objetivo) está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza” (Marx 1844, p.191).

Es claro que la teoría del conocimiento derivada del concepto de *praxis* es más sofisticada de lo que presupone la burda teoría del reflejo a la que Larroyo se aferra para criticar. “La conducta teórica de los hombres se cumple en las formas esbozadas en cada caso por la estructura de su situación laboral. En el trabajo los hombres se comportan al mismo tiempo como materialistas sensualistas y como idealistas subjetivos” (Schmidt 1962, p.129). La forma más elevada de la teoría del conocimiento es la filosofía de la historia. El proceso de conocimiento no se puede describir como una relación de sujeto y objeto fijada de una vez para siempre. La doctrina de la unidad de teoría y *praxis*, peculiar de la filosofía clásica alemana y, en forma distinta, de la dialéctica materialista, significa que las diversas formas históricas de la lucha del hombre con la naturaleza corresponden también a diversos reflejos teóricos, que al mismo tiempo son un momento constitutivo y expresión de esa lucha.

3.2 El carácter no ontológico del materialismo histórico marxista.

Es menester vincular al problema de la concepción de la naturaleza en Marx con una relación entre la concepción materialista de la historia y el materialismo filosófico en general, de modo que esta vinculación no sea de “(...) segundo rango ni de mero interés terminológico” (Schmidt 1962, p.15). Puede observarse que el concepto de materialismo histórico de Marx es lo suficientemente no dogmático y amplio como para evitar una entidad metafísica o se consolide como principio ontológico último, pues sólo sabemos del hombre y su relación con la naturaleza por cuanto la objetivación de aquél hace con ésta con una relación primordialmente transformacional antes que teórica

Sólo si se reconoce con Marx la realidad material como socialmente mediada, se puede evitar la ontología y hacer realmente justicia a la formulación de Engels, de que la materia como tal es una abstracción y que sólo existen determinados modos de ser de la materia. (...) la dialéctica materialista es *no teleológica*, por más extraño que esto pueda sonar de entrada. (...) Marx no hipostasia panteísticamente la historia. (...) Para él sólo vale lo que Hegel llama el *punto de vista finito-teleológico*: fines finitos de hombres finitos, condicionados en el espacio y el tiempo, frente a dominios delimitados del mundo natural y social (Schmidt 1962, p.31).

Es verdad que Marx es un materialista, mas cuando se dice que éste concibe una naturaleza que se mueve dialécticamente se está hipostasiando a rango ontológico la realidad, se recae en un *realismo ingenuo*. Todo lo anterior debería sugerir cómo es que el materialismo histórico en Marx ya incluye una dialéctica de la naturaleza sin elevarse a una ontología. Estoy con Schmidt cuando dice que Engels no habría recomendado a los científicos de la naturaleza la dialéctica como método de investigación, “(...) lo que en el fondo entreveía era una elaboración enciclopédica del material de las modernas ciencias de la naturaleza” (Schmidt 1962, p.50). Es claro que si partimos del concepto de *praxis* como premisa epistemológica que analiza las formas de producción y las relaciones sociales y producciones espirituales que de ella emanen, no sería entonces descabellado concluir que aunque para el materialista Marx, la naturaleza y sus leyes existen independiente de toda conciencia y voluntad humana, mas las

enunciaciones sobre ella sólo se pueden formular y aplicar con ayuda de categorías sociales. El concepto de leyes naturales es impensable sin los esfuerzos del hombre destinados a dominar la naturaleza. Los hombres transforman las sustancias naturales tanto y más puedan, de manera más útil y conozcan de esas formas, por ello, el conocimiento no es un mero proceso teórico interno, pues es dominio, es al servicio de la vida, el conjunto de las ciencias naturales deben su origen a las exigencias práctico-sociales:

La idea de que el conocimiento tenga una existencia autosuficiente y separada de la vida, en una palabra, cualquier concepción contemplativa de la filosofía, constituye para Marx la expresión del autoextrañamiento humano. (...) Todo dominio de la naturaleza presupone el conocimiento de las vinculaciones y procesos naturales, así como este conocimiento, a su vez, sólo surge de la transformación práctica del mundo (Schmidt 1962, p.109).

Lo dialéctico del materialismo marxista consiste en que sólo a través de la praxis mediadora pueden los hombres reconocer emplear teléricamente las formas de movimiento de la materia, en oposición a un materialismo que en general significa que las leyes de la naturaleza subsisten independientemente y fuera de la conciencia y voluntad humana, mientras que el materialismo histórico significa *que los hombres sólo pueden asegurarse de estas legalidades a través de las formas de su proceso laboral*:

La sociedad se ve siempre frente a las mismas leyes naturales. La estructura histórica que asume en cada caso determina sin embargo la forma en que los hombres se exponen a ellas, así como su modo de acción y su dominio de validez y, también, la medida en que se las puede descubrir y utilizar socialmente. (...) El *mundo* no es para Marx un universo concebido de modo metafísico, sino esencialmente el *mundo del hombre* (Schmidt 1962, pp.112-113).

Con lo anterior se gana a pulso el derecho de concluir que la naturaleza no es otra cosa que una categoría estrictamente social, por ello es menester renunciar a la noción de naturaleza en un sentido del materialismo dialéctico que se encuentra en Engels y en las interpretaciones a que Larroyo quiere someter al marxismo.

3.3 El salario y la enajenación como categoría filosófica en oposición al reduccionismo económico.

Hablar de enajenación en Marx necesariamente remite al análisis que él hace del salario, mas estancarse en esta situación meramente económica sería cercenar la riqueza filosófica que él despliega. Este análisis parte del presupuesto evidente de la propiedad privada y su división del trabajo a ella asociada:

Con esta división del trabajo, de una parte, y con la acumulación de capitales, de la otra, el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo, y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal. Y así, del mismo modo que se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre. Se va haciendo cada vez más dependiente de todas las fluctuaciones del precio de mercado, del empleo de los capitales y del humor de los ricos. Igualmente, el crecimiento de la clase de hombres que no tienen más que su

trabajo agudiza la competencia entre los obreros, por tanto, rebaja su precio. En el sistema fabril esta situación de los obreros alcanza su punto culminante. (...) la división del trabajo hace al obrero cada vez más unilateral más dependiente, pues acarrea consigo la competencia no sólo de los hombres, sino también de las máquinas (Marx 1844, p.55).

El hombre considerado como *actividad abstracta* debe entenderse como un trabajo asalariado en medida que éste sólo funge como vínculo entre la mercancía y las potencias objetivadoras del hombre, no sin haberse sometido a la especulación de mera mercancía. Marx es de la idea de que el trabajo y la riqueza que éste produce hace más pobre al obrero cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. Se ha señalado que el hombre se objetiva en el mundo mediante el despliegue de sus fuerzas esenciales, pero en tanto que el obrero y su trabajo se especulan dentro del análisis de las mercancías, éste se objetiva de manera enajenada, no se apropia de su esencia, está en una situación de extrañamiento frente al objeto del mismo modo que el que Hegel entiende como *objetivación*, es decir, como negación de la subjetividad:

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. (...) el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor; (...) el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación (Marx 1844, p.106).

Esto tiene como consecuencia considerar a la mercancía producida por el hombre como ajena a éste, *el fetichismo de la mercancía* consiste en que este objeto extraño, en medida que tanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente así y “(...) tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo” (Marx 1844, p.107). Este extrañamiento es enteramente hegeliano en tanto que el objeto creado por mano del obrero es impedimento de reconocerse subjetivamente en él, es una cosificación y extrañamiento enteros. Un ejemplo de enajenación que parte del Antiguo Testamento y que Erich Fromm retoma para ilustrar, es mediante lo que los profetas llamaban *idolatría* –que no es únicamente adorar a una pluralidad de dioses- donde los ídolos son obras de la mano del hombre, son cosas ante las que se postra: *adora lo que él mismo ha creado*. Esto lleva a la transformación de la cosa *en algo más*

(...) se ha vuelto extraño a sus propias fuerzas vitales, a la riqueza de sus propias potencialidades y está en contacto consigo mismo sólo indirectamente, como sumisión a la vida congelada de los ídolos: Cuanto más se transfiere el hombre sus propias facultades a los ídolos más pobre se vuelve y más dependiente de los ídolos, para que éstos le permitan recuperar una parte pequeña de lo que originariamente le correspondía (Fromm 1961, pp.55-56).

El hombre está enajenado de su ser genérico, pues al no ser un ser *para sí*, se hace uno con su actividad vital, de modo que *la esencia se somete a la existencia*, Marx dice que al arrancar al hombre el objeto de su producción, se le arranca de su vida genérica, su objetividad genérica y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo

inorgánico, de la naturaleza. “Del mismo modo, al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace el trabajo enajenado de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física” (Marx 1844, p.114). Dado que el hombre activo aprehende al mundo mediante su capacidad creadora/productiva, la enajenación funge como una *negación de la productividad*, en la cual el hombre se experimenta a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás y él mismo) permanece ajeno a él. Este extrañamiento en que se conculca la experiencia de modo que sólo queda como un “experimentar al mundo a uno mismo pasiva, receptivamente, como sujeto separado del objeto” (Fromm 1961, p.55).

3.4 Determinismo, eudaimonía y utopía.

Pienso que con los conceptos ganados de *praxis*, *objetivación*, *materialismo histórico no-ontológico* y *enajenación*, es más que suficiente para echar por tierra las objeciones hechas por Larroyo al materialismo histórico, pues no es ni *determinismo económico* ni mucho menos una *teoría epistemológica del reflejo*. Por otro lado, se acusa al marxismo de utopista y evolucionista en tanto que no rompió vínculos con el idealismo, pero eso obedece a una inercia intelectual, un punto en común que tenían tanto los socialistas, liberales y reformistas era la fe en el progreso. Se trata de un punto de vista explícitamente heredado de la teodicea cristiana, que trataba de justificar la compatibilidad de un Dios omnisciente, omnipotente y bondadoso con la existencia del mal en el mundo. El idealismo trasvasó esta argumentación al cambio histórico. El marxismo y otras formas del socialismo son herederas del mesianismo profético, del sectarismo cristiano quiliástico, del tomismo del siglo XIII, del utopismo del Renacimiento y de la Ilustración del siglo XVIII. “Es la síntesis de la idea profético-cristiana de la sociedad como el plano de la realización espiritual y de la idea de la libertad individual” (Fromm 1961, p.78). Y es por ello que por más que se quiera concebir al marxismo como una teoría de la historia, necesariamente va insembrado de estos gérmenes, pues quiere ayudar a los hombres a liberarse de la jaula del impenetrable determinismo económico forjado por ellos mismos.

Aunque Marx no mencione tácitamente premisas morales, podríamos achacarle el mote de *Eudaimonista* en tanto que presupone que hay objetivación en el hombre de forma enajenada y como objetivación generico-humana, y que la relación del trabajo enajenado con el hombre no pertenece a su ser, antes que ser actividad libre es actividad forzada, por eso es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer sus necesidades fuera del trabajo “(...) tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en el que el hombre se enajena, es un trabajo de auto-sacrificio, de ascetismo” (Marx 1844, p.110). De modo que el hombre se relega a sus funciones netamente animales y en lo demás se siente como bestia: “Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal” (Marx 1844, p.110). Siendo así que la enajenación humana sólo es posible asírla de manera objetiva-material, y no de modo enteramente subjetivo-espiritual a modo de Hegel, ésta enajenación no se supera negando la objetivación, sino más bien haciendo subjetiva a la objetivación dentro de las determinaciones universales-genéricas del hombre. Sin embargo, el marxismo poco o nada nos puede hablar de ética, pues ¿cómo habremos de escudriñar la esencia del acto moralmente correcto? Imposible, más bien debemos entender el diagnóstico marxista de la enajenación como una propuesta política a la que le es dado abogar por los medios de producción regulados (en su acepción

menos radical) o netamente como negación del trabajo especializado y la propiedad privada. Pese al error metodológico que señalo del enfoque del *personalismo crítico* frente a la *praxis*, soy más proclive a pensar que es más dable elaborar una ética desde aquella, quizá más con matices fenomenológicos o acaso utilitarista, antes que someterla al extenso análisis del materialismo histórico. Es por ello que estoy de acuerdo al respecto con Larroyo cuando dice que al marxismo no le es dable modelar la esencia de lo ético debido a que su enfoque en la ética viene siendo lo que él llama una *ética concreta*; cuando mucho podría recaer como un análisis materialista del *ethos cultural*, de las costumbres humanas a la luz de sus prácticas orgánicas con el mundo, pero nunca podría ingresar a las arenas de la discusión ética, no siendo lo mismo por cuanto se refiera a la antropología filosófica ya que el *humanismo marxista* ha demostrado tener mucho que argüir en pro de concepción de hombre.

3.5 Estética marxista.

Aún dentro de los márgenes ortodoxos, trasplantar la reflexología al terreno del arte es, a juicio de Adolfo Sánchez Vázquez, un paso ilegítimo debido a que la teoría leninista del reflejo fue elaborada para sustentar el conocimiento científico, pues “(...) incluso en un arte que refleja la realidad, el reflejo artístico difiere radicalmente del científico” (Sánchez 1965, p.11). Mas si se toman en cuenta “(...) los rasgos específicos del reflejo artístico y no se la traspone mecánicamente a la estética, contribuye a esclarecer las relaciones entre la concepción del mundo del artista, y la verdad que su obra puede ofrecer” (Sánchez 1965, pp.12). Si queremos una teoría de la estética en Marx, se deberá depurar al sectarismo de Stalin y hacer a un lado al *realismo socialista*.

Al Marx de los manuscritos económico-filosóficos de 1844 no sólo le interesaba al hombre como productor de objetos o productos materiales, “(...) sino también de obras de arte” (Sánchez 1965, p.19). El hombre es actividad creadora, y como tal, “(...) no podría dejar de estetizar el mundo –asimilarlo artísticamente- sin renunciar a su condición humana” (Sánchez 1965, p.20). El análisis de Marx sobre lo estético tiene una aproximación por cuánto ha perdido el hombre en esta sociedad enajenada, y vislumbra así cuánto puede ganar en una nueva sociedad en la que rijan unas relaciones verdaderamente humanas. La asimilación estética de la realidad alcanza su plenitud en el arte como trabajo humano superior que tiende a satisfacer la necesidad interna del artista de objetivarse, de expresarse, de desplegar sus fuerzas esenciales en un objeto concreto-sensible. Al liberarse de la utilidad material, estrecha, de los productos del trabajo, el arte eleva a un nivel superior la objetivación y afirmación del ser humano que, en el marco de la utilidad material, se da en forma limitada en dichos productos. Pero esta relación peculiarmente estética con la naturaleza no es de ningún modo unívoca, ya que la relación del hombre con la realidad en cuanto relación social, no sólo crea al objeto sino también al sujeto, mismo que se contempla en su objeto.

Bajo el imperio de la necesidad humana, el hombre deja de ser pasivo, y la actividad entra como un elemento esencial en su existencia. Pero su actividad no es ya la de un ser directamente natural. Como ser natural humano, no es empujado, lanzado hacia el objeto. Lejos de insertarse en el objeto exterior, inserta a éste en su mundo, saca al objeto de su plano natural para que sea objeto de su necesidad humana. No se limita a girar en torno al objeto, sino que lo somete, lo vence y lo arranca de su estado natural e inmediato para ponerlo en su estado humano. Sólo así puede ser objeto de una necesidad

no natural. (...) la necesidad humana es, por tanto, necesidad de un objeto que no existe fuera del hombre y que, sin embargo, como diría Marx, *es indispensable para su integración y la manifestación de su ser* (Sánchez 1965, p.33).

Habiendo definido el modo de cómo se objetiva el hombre y no siendo esta objetivación una enajenación, sino la expresión subjetiva del hombre, se entiende que la relación trabajo-arte como la concebía la estética idealista queda también echada por tierra

“(...) para la cual el trabajo se halla sujeto a la más rigurosa necesidad vital mientras que el arte es la expresión de las fuerzas libres y creadoras del hombre. Por otra parte, dicha estética alzaba una muralla infranqueable entre una y otra actividad en virtud de sus efectos opuestos: pena y sufrimiento, los del trabajo; alegría y placer, los del arte” (Sánchez 1965, p.37).

Siendo esta oposición válida únicamente cuando el trabajo adopta la forma de trabajo enajenado, no así cuando tiene un carácter creador, o sea, cuando produce objetos en los que lo humano se objetiva y expresa, así “(...) la semejanza entre el arte y el trabajo que hunde sus raíces en su naturaleza común creadora, no debe llevarnos a borrar la línea divisoria que los separa” (Sánchez 1965, p.37). Dado que lo artístico está en relación con lo estético, no podría éste escapar a la transformación objetiva del hombre mediante sus fuerzas orgánicas; y como la creación de objetos estéticos va de la mano de la función objetivante del hombre, entonces también puede ser expuesto a la enajenación, en otras palabras, tanto el arte como el trabajo pueden ser enajenados cuando ambos dejan su carácter creativo del sujeto y se convierte en una relación *enajenante* cuando esta capacidad creativa vuelve a ser una actividad vital

De ahí que el artista no pueda producir respondiendo a una necesidad exterior, convirtiendo su actividad en una actividad que le sea extraña, impuesta desde fuera, ya que entonces no satisface su necesidad interior de desplegar su riqueza humana; su actividad deja de ser un fin para convertirse en un medio. Pero sólo cuando el artista crea libremente – es decir, respondiendo a una necesidad interior- puede encaminar su actividad al verdadero fin del arte: afirmar la esencia humana en un objeto concreto-sensible (Sánchez 1965, p.58).

La *autotelia* del arte, lo que eleva al artista por encima de los demás creadores y le posiciona dentro del reino de la libertad, “(...) deja de ser fin para convertirse en medio para subsistir” (Sánchez 1965, p.59), es por ello que se niega la libertad de creación ya que sólo se despliega cuando el artista encamina su actividad hacia ese fin. El trabajo y la conciencia separan al hombre de la animalidad y le elevan a su rango de hombre, entonces se entenderá que el arte eleva al artista por encima de los hombres debido a su creación libre. Mas puede suceder lo inverso, es decir, rebajar al arte -que es creación libre y subjetiva- al reino de la necesidad, de lo menesteroso. *Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal*; esa nota tan distintiva de lo genérico del hombre, es decir, que no era inmediatamente uno con su actividad vital, termina rebajando a la bestialidad al artista.

El notable esfuerzo que imprime Sánchez Vázquez para redimir al Marxismo como teoría estética no rebasa los linderos de una *teoría circunstancial del arte*, pues aunque no se equivoque mucho cómo inicialmente trabajo y creación estética estaban juntos y los asocia a

un desarrollo tecnológico dentro de su exposición, no puede penetrar la contemplación artística. Como ya se señaló antes, la estética busca la unidad que comprenda y explique la histórico concreto y lo válido en el arte, concilia historia del arte y validez universal. No penetra en el arte pues no contempla al sujeto enteramente como autor, sino que busca ver en las relaciones sociales la acción comprensiva del arte (pasa por alto la concepción enteramente internista del arte), la originalidad se haya condicionada por lo social pero no determinada. La división que se hizo entre artístico y estético, pues, sigue vigente pese al embate que ha recibido la estrategia argumentativa de Larroyo, pues a mi parecer el análisis de la fenomenología de la experiencia estética puede ser notablemente más fructífera pues cala hondo en las profundidades de la vivencia estética que se ofrece siempre a través de una representación. Quedando así salvada la autonomía del arte dentro de la perspectiva crítico-trascendental y cercenada dentro del enfoque teórico marxista.

5. CONCLUSIONES.

Si bien la concepción de Larroyo respecto del materialismo histórico está plagada de prejuicios, se mantiene bastante en pie la crítica que corresponde a la ética y estética marxistas. Ello es debido a la imposibilidad de este método por comprender dichas disciplinas filosóficas, pues éstas jamás figuraron dentro del *corpus marxista*. Es bien sabido que Marx dedicó sus energías en casi su totalidad a analizar a la sociedad capitalista de su tiempo, no sin padecer la infatuación de inconformismo que se respiraba en los aires de aquella época. Sin embargo, creo que el trabajo recoge de manera satisfactoria tanto la concepción larroyana de la filosofía que comprende su *personalismo crítico* y, en la misma medida, *al humanismo naturalista* de Marx. En cuanto a lo básico, no creo que las ya referidas exclusivas ontológicas y onto-axiológicas sean negadas o suprimidas en el *materialismo histórico*, antes que nada, son éstos los presupuestos de Marx desde los que critica a Hegel, por ejemplo, cuando le señala su idealismo y lo reemplaza con una forma *antropológica metafísica* superada de Feuerbach donde se observa que la *exclusivas ontológicas* de la intencionalidad, abstracción y objetividad sólo son posibles debido a la actividad práctica del hombre, pues con ella comienzan. Respecto a la libertad, es fundamental señalar que Larroyo y su crítica siguen en pie, pues es verdadero que en Marx sólo se llega a la objetivación *cuasi-absoluta* a superar el reino de la necesidad, consistiendo en ello su enfoque *eudaimonista*. *Materialismo consecuente, materialismo naturalista, historicismo económico, realismo epistemológico, socialismo científico y revolucionario*, todas estas nociones han sido reemplazadas por el concepto de *praxis histórica, objetivación enajenación, materialismo histórico-no-ontológico, eudaimonía*; pues todos ellos expresan de manera más fidedigna la concepción de naturaleza, conocimiento, materia y conocimiento en Marx

Me parecería interesante extender el debate suscita entre la *fenomenología de la conciencia práctica* y el análisis de la conciencia trascendental del personalismo crítico, esto es, contraponer la irreversibilidad sujeto-objeto propia del *personalismo* al enfoque materialista de Marx donde el sujeto también es objeto en este mundo, pues se comporta objetivamente. Ello redundaría en una explicación más prolija tocante a lo que ambos autores entienden por *objetividad*. Otra problemática que merece una extensión es la tocante a la *bidimensionalidad de la conciencia* que se ofrece en oposición al concepto de *praxis* suscitado en Marx; ser y preferir ¿realmente se prefiere? ¿o es acaso por esa

necesidad absurda, metafísica y a-priori de la libertad kantiana que se sustenta la noción de *preferibilidad*? Cuanto y más se expongan dichas posturas tanto y más problemáticas salen a luz. Empero creo haber demarcado las líneas generales para iniciar semejantes investigaciones, no siendo en menoscabo del objetivo del presente trabajo, que fue única y exclusivamente explicar las críticas que Larroyo hace en sus textos y de ahí hacer un diálogo no sin sugerir una contra-crítica.

No he problematizado al marxismo que defiendo en el tercer capítulo pues ello redundaría en un extendimiento que va más allá de los objetivos del presente ensayo. El corpus marxista, antes que ser una tesis general, es más bien una caja de herramientas, un elenco de estrategias de investigación a las que Marx fue dando distinta importancia a lo largo de su vida y que mantiene una relación de equilibrio muy tenso: determinismo tecnológico y teoría de conflicto, teleología y antirevolucionismo, positivismo y hermenéutica, el materialismo histórico no es una teoría que Marx formulara con claridad sino un conjunto de hipótesis asistemáticas acerca de la estructura social y el cambio histórico. Al entender como unidad el capítulo tercero resulta claro sugerir, dentro de los linderos de la filosofía de la historia, que se ha adoptado una *teoría del determinismo tecnológico* en la historia, lo cual nos lleva a la clásica discusión marxista que habla de la compleja relación entre *estructura económica* y la *súper estructura*; pienso que el determinismo tecnológico no es una realidad *transhistórica* desde la cual habrá de entenderse el desarrollo total de la historia y la producción espiritual, ni mucho menos. Más bien creo que a Marx, habiendo dedicado especial cuidado al estudio de la sociedad capitalista, le es dable entender a está con aquel enfoque. Más prudente sería contemplar otras posturas al momento de abordar una determinada fase del desarrollo humano. Es difícil dar cabida a esta discusión ampliamente dentro de los estrechos linderos de este texto, no se me entienda como pretexto para huir de ella.

Viéndolo desde otro ángulo, la discusión aquí suscitada recuerda la tertulia que Marx entabló contra Hegel en la tercera parte de sus *manuscritos económicos*. Ahí se discutía la preponderancia por dos diferentes actitudes acerca de cómo se aproxima el hombre a las cosas: una actitud orgánica y otra epistemológica, por un lado el humanismo marxista y por el otro lado el personalismo crítico larroyano, la una es actitud contemplativa que justiprecia y valora y la otra es actitud de aproximación al mundo a pulso de trabajo transformador; el texto otorga suficiente licencia como para poder hacer senda comparación. Tanto en la praxis marxista como en la bidimensionalidad tética de la conciencia del personalismo crítico se puede concebir la aprehensión del mundo por el sujeto: ambos puntos de vista coinciden en que para entender el mundo es necesario una conciencia que la aprecie, mas la similitud termina aquí, pues la representación de Marx (desde el determinismo tecnológico) del mundo está mediada por la praxis históricamente situada, redundando en una concepción social de la naturaleza por lo que necesariamente ésta cambia al son de las convulsiones de aquella, además que el mundo sólo puede ser representado-caputado por y mediante la actividad transformadora del sujeto genérico; en oposición, la concepción (también dinámica) del personalismo crítico en su percepción del mundo es un fenómeno complejo determinado por el posicionamiento tético de la conciencia bidimensional del ser y el preferir a la luz de los valores, dado que la conciencia es el esquema trascendental, el mundo el lienzo y los valores el color y el sentido de aquellos: el mundo es capturado por la conciencia pero de forma valorativa. *La representación del mundo mediante la dominación de ésta o mediante su valoración.*

Quisiera agregar que a mi parecer ambas posturas están erradas por cuanto una ignora lo que la otra propone, es decir, la aproximación orgánica del hombre hacia la naturaleza y la transformación de esta por la técnica en que el sujeto está inmerso explica en gran parte la obtención de conocimientos, pero en cuanto más complejo se hace el sistema simbólico con que ha de dominar la naturaleza cambia a un esquema que bien puede ser explicado por el esquema trascendental del método crítico, es decir, allende el materialismo histórico encuentra sus límites, el personalismo crítico remonta vuelo de *la tierra hacia el cielo* y explica con mejor precisión las relaciones del conocimiento por las formas *a priori* en que éste se ciñe. De modo inverso, la epistemología del personalismo crítico está tan en el cielo que no puede descender a la tierra y le es imposible explicar el origen del conocimiento del hombre en su entorno enteramente orgánico con la naturaleza, cosa que para el concepto de la praxis marxista es una tarea sencilla.

Bibliografía

CASSIRER, E. (1918), *Kant, vida y doctrina*, Wenceslao Roces (trad.), México, FCE.

COPLESTON, F. (1978), *Historia de la filosofía. Vol. VII: de Fichte a Nietzsche*, Ana Domènech (trad.), Barcelona, Ariel.

DELGADO, C. L. (2013), “*El modelo pedagógico de Francisco Larroyo. Hacia su sustento filosófico*”. En *La filosofía en México. Pasado, presente y perspectivas*, Ortiz, H.I., Romo, R. (comps.), pp.131-153. Zacatecas, México, Zezen Baltza ed.

EDMUNDO, E. (1970), *Francisco Larroyo y su personalismo crítico. Génesis, sistema, polémicas, apreciación*. México, Porrúa.

EDGAR, S. (2010), *Herman Cohen*, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/cohen/>

ESPINOZA, J.A. (1991), *Medio siglo de filosofía en México (1908-1958)*, México, Trillas.

FERRATER MORA, J. (1994) *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel.

FROMM, E. (1961), *Marx y su concepto del hombre*, Julieta Campos (trad.), México, FCE.

GRANJA CASTRO, D. M. (1999), *El neokantismo en México. Historia de la filosofía en México*, México, UNAM.

FREGE, G., (1892), *Sobre sentido y referencia*, URL: “<http://www.scribd.com/doc/38973107/Sobre-Sentido-y-Referencia-Gottlob-Frege>”

HEGEL, G.W.F., (1807), *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.

HOHENDAHL, P. U. (2010), *The crisis of neo-kantianism and the reassessment of Kant After World War I: Preliminary Remark*, URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9191.2009.00346.x/pdf>

HUSSERL, E. (1950), *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología*

trascendental, Antonio Ziri3n Q. (Trad.), M3xico, UNAM.

KANT, I., (1798), *Antropolog3a en sentido pragm3tico*, (trad. Jos3 Gaos), Alianza, M3xico, 2010.

_____, (1781), *Cr3tica de la raz3n Pura*, (estudio introductivo y an3lisis de la obra por Francisco Larroyo), M3xico, Porr3a.

_____, (ca. 1784), *Filosof3a de la Historia*, (Pr3l. y trad. Eugenio 3maz), M3xico, FCE.

KIM. A. (2013), *Paul Natorp*, URL: <<http://plato.stanford.edu/entries/natorp/>>

LARROYO, F. (1936), *La filosof3a de los valores*, M3xico, Logos.

_____, (1949), *El concepto de persona*, en: "Actas del Primer Congreso Nacional de Filosof3a, Mendoza, Argentina, marzo-abril, tomo II", URL: <<http://www.filosofia.org/aut/003/m49a1287.htm>>

_____, (1963a), *La antropolog3a concreta*, M3xico, Porr3a.

_____, (1963b), *Lecciones de l3gica y 3tica*, M3xico, Porr3a.

_____, (1966), *Sistema de la est3tica*, Colab. Edmundo Escobar, M3xico, Porr3a.

_____, (1968a), *Los principios de la 3tica social. Tratamiento anal3tico de la 3tica profesional*, M3xico, Porr3a.

_____, (1968b), *Sistema e historia de las doctrinas filos3ficas*, Colab. Edmundo Escobar, M3xico, Porr3a.

_____, (1971), *Introducci3n a la filosof3a de la cultura. Sistema e Historia*, colab. Edmundo Escobar, M3xico, Porr3a.

_____, (1979), *La l3gica de las ciencias*, M3xico, Porr3a.

MARX, K. (ca. 1860), *Tesis sobre Feuerbach*, en: "Karl Marx. Escritos sobre materialismo hist3rico, (Comp. C3sar Rendueles, trad. C3sar Ruiz Sanju3n), Madrid, Alianza.

_____, (1844) *Manuscritos de econom3a y filosof3a*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Madrid, Alianza.

_____, (1932), *Ideolog3a Alemana*, en "Karl Marx. Escritos sobre materialismo hist3rico, (Comp. C3sar Rendueles, trad. C3sar Ruiz Sanju3n), Madrid, Alianza.

NATORP, P. (1903), *Proped3utica Filos3fica/ Kant y la Escuela de Marburgo/ Curso de pedagog3a social*, (Presentaci3n introductiva y pre3bulos a los cap3tulos por Francisco Larroyo), M3xico, Porr3a.

S3NCHEZ V3ZQUEZ, A. (1965), *Las ideas est3ticas de Marx*, M3xico, Siglo XXI.

SHMIDT, A. (1962), *El concepto de naturaleza en Marx*, M3xico, Siglo XXI.

STAITI, A. (2013), *Heinrich Rickert*, URL

<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/heinrich-rickert/>>

STEVENSON L. & HABERMANN D.L., (2001), *Diez teor3as sobre la naturaleza humana. Confucianismo, Hinduismo, la Biblia, Plat3n, Kant, Marx, Freud, Sartre, Skinner, Lorenz*, M3xico, C3tedra.

STRAUSS, L. & CROPSEY, J. (1963), *Historia de la filosof3a pol3tica*, (trad. Leticia Garc3a

Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla), México, FCE.

WILIAMS, T.D. & BENGTTSSON, J.O. (2013) *Personalism*, URL <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/>

WINDELBAND, W. (1891), *La filosofía de la historia*, (prólogo y traducción del alemán por Francisco Larroyo), México, UNAM.

Notas

1. Son 6: Lógica, Estética, ética, erótica, filosofía de la religión y la mística. Cada cual con su conjunto de valores a estudiar: Verdad, valores artísticos, lo bueno, la esencia y formas del amor, el conjunto de las dignidades religiosas, el acervo de los valores trascendentales de aquella supuesta unificación del hombre con Dios; respectivamente. (Larroyo 1979, pp. 39-42)

2. Axiología general: hace objeto de reflexión los temas generales de los valores, como la definición, clasificación, jerarquía y realización de ellos. Antropología... que averigua lo que es el hombre en tanto creador y conservador de la cultura y, asimismo, el puesto del propio hombre en el mundo. Filosofía de la historia que indaga la idea de progreso como valoración de las épocas históricas, determinando en qué medida el hombre e ha dignificado a través de los tiempos. (Larroyo 1979, pp. 42-43)

3. Aunque podría argüirse una relación de manera inversa (nuevas ideas, nuevos hechos) tal como se podrá apreciar más adelante.

4. Lo he traducido del inglés; el artículo no tiene numeración de página.

5. Axiología trascendental que llega a sus más radicales afirmaciones con Scheler y Hartmann. El primero, que fundamentalmente sostiene en contra del valor como un género de relación, la tesis como una *auténtica cualidad* y es por ello que los valores son captados en el sentimiento intencional: *Los valores no pueden crearse, existen independientemente de toda organización de determinada esencia espiritual*. (Cf. Larroyo, 1936, pp.116-121). En cuanto a Nicolai Hartmann, éste se adscribe también de una forma muy similar a Max Scheler, al metaficismo axiológico. Para Hartmann hay un reino de valores, un auténtico *κόσμος νοητός* que está tanto más allá de la realidad como más allá de la conciencia, cuya captación (por el sentimiento de valor) es un acto trascendente como otro cualquiera de conocimiento auténtico. Por lo demás, este ser *en sí* de los valores, termina aterrizando en un campo metafísico irracional, no es definible porque constituye un llamado género supremo, sino sólo mostrable en pura intuición. (Cf. Larroyo, 1936, pp.126-129)

6. La autoconciencia separa y vincula al hombre con su entorno; lo pone frente a él, y al hacerlo, convierte en objeto a éste mundo, objetiva. No es propiamente la memoria (el acto de recuerdo) el proceso que define el camino de la conciencia a la autoconciencia, pues esta memoria es instintiva también. El acto de la autoconciencia se comprende en dos movimientos: “a) *un reconocerse* el sujeto al través de todo los actos de su vida; reconocerse centro de sus determinaciones múltiples (yo soy yo) b) *un reconocerse no uno*, sino a manera de una multiplicidad de elementos, ello es, un conjunto de objetos representados en la conciencia. (...)

La autoconciencia no es un hecho entre mil que le ocurre al hombre; es un sustrato ontológico de la vida humana, algo así como la tierra firme en que sustenta el hecho múltiple de lo humano. Sin ella, la vida no rebasaría el modo de existir de una conciencia pasiva, como la de la bestia” (Larroyo 1963a, p.164).

7. La abstracción y la intencionalidad condicionan el acto de la objetivación. Por el primero se entiende como un *poner aparte destacar algo de entre el todo*. “La mente humana construye su objeto (que es siempre algo recortado dentro de un horizonte) por medio de este proceso. Más, solidario de tal proceso, es el acto de la intencionalidad. Esta es la referencia del sujeto a un objeto en tanto considerado como trascendente. El sujeto, así, tiene la conciencia de algo trascendente. La dirección hacia un objeto intencional (la intencionalidad) es simultánea del acto de abstracción” (Larroyo, 1963a, p.166).

8. El fundamento del devenir del hombre es la libertad. Éste nace, adquiere hábitos, se propone objetivos. Pero la libertad puede ser de obrar y de querer. Y ésta es la que cuenta, siendo un acto de preferencia.

9. El hombre como tal no está acabado, por siempre se hace y con plena conciencia previa de lo que hará, para eso, dispone de un abanico de posibilidades a elección. “El hombre forja sin cesar un programa de vida (...), puede decirse que el hombre esa hecho de futuro (...). Pero la circunstancia en que se halla inmerso el hombre depende del pasado. El hombre es, así, un producto histórico. El hombre es lo que ha ocurrido y lo que ocurre en atención a su proyecto temporal de vida” (Larroyo 1963a, p. 168).

10. Dado que la historicidad es la línea ontológica del hombre entonces éste no podría dejar de configurar sus acciones del presente a proyectos en el futuro, siendo el tiempo de vida muy contrario al de la física. “En éste, el pasado da de sí al presente, y dando de sí el pasado al presente va produciéndose el futuro. El futuro, en ese tiempo, es el resultado del pasado. Pero ese tiempo está en la realidad física; es secundario y derivado respecto del ser de los entes particulares; ese tiempo es el tiempo que constituye la existencia humana” (Larroyo 1963a, pp.172-173).

11. La existencia, que el hombre es capaz de realizar, está desde un principio determinada por cierta geografía y cierto trato social. El hombre, pues, es libre de elegir la existencia que quiera hacer, mas ésta su elección se halla limitada, y en parte, predeterminada. “(...) El hombre es esencialmente fragmentario; por ello, sólo en la limitación su ser finito puede realizarse de manera auténtica. Esta es la finitud humana” (Larroyo 1963a, p.173).

12. La muerte es el hecho más concreto de cuantos puedan suceder al hombre y de este modo considera y obra en su vida según este hecho ineluctable, lo cual determina de cierto modo su obrar y querer. “(...) En íntima conciencia de la muerte, el sujeto tiene conciencia de su ser persona; lo que supone la existencia de otros. Por un acto de simpatía, el hombre entra en contacto, de manera íntima, con los demás. El hombre convive con otros seres concretos —el prójimo—. Por ello, la muerte del prójimo es mucho más que la muerte del otro en general. Allí donde se nos ofrece la persona en comunidad de vida con nosotros, palpamos el problema

ontológico de su relación con la muerte. Y es que esta relación con el prójimo es parte de nuestra propia personalidad: nuestra existencia participa de esta comunidad de vida concreta y singularísima” (Larroyo 1963a, p.174).

13. Esta facultad de preferibilidad es un producto de la conciencia y una de sus dos formas fundamentales de concebir: el ser y su función. El último de donde se resuelve el acto preferencial. El preferir del hombre va dibujando la ruta de la existencia. “(...) El hombre hace, cada día, profesión de vida, pues en más o en menos, por una u otra razón, se afirma en la existencia. La conciencia de la muerte es, así, un hecho solidario de la valoración de la vida, como lo son, en su orden, la historicidad y la finitud, la libertad y la intencionalidad, la futurización la autoconciencia humanas (Larroyo 1963a, p.176).

14. La sociabilidad es una condición ontológica del hombre tal cual es su historicidad, pues la relación humana es evidentemente una acción recíproca: “(...) hablan una lengua común se someten al mismo derecho, satisfacen sus necesidades sirviéndose de semejantes organizaciones económicas, quizás gustan de análogas obras de arte y los animan parecidos ideales políticos” (Larroyo 1968a, p.35). Siendo la cultura una comunidad de vida, ha de explicarse la existencia de comunidades humanas supra individuales (la familia, la nación, la iglesia). Hablar de hombre aislado de una comunidad es meramente una abstracción, éste sólo adquiere sentido dentro de las coordenadas ontológicas que ya se han aducido, pues “(...) el hombre sólo hombre en comunidad de vida [y] la comunicación es uno de sus modos ontológicos” (Larroyo 1968a, p.35).

15. Téngase en mente que el *a priori* kantiano no es lo que antecede a toda facticidad (empirie), sino tan sólo es algo independiente, pero a la vez inmanente, coexistente a la experiencia: “Los juicios a posteriori son... aquellos que provienen de la experiencia y, por ello, los que en ella encuentran su fundamento. (...) Juicios a priori (...) son los que no se derivan de la experiencia, los que no se justifican sobre la base de observaciones o experimentaciones practicadas en los hechos. Todos los juicios matemáticos, entre otros, son juicios de esta clase. Reciben este nombre en virtud de que preceden a toda experiencia, y, en definitiva, ésta (la experiencia) es posible gracias a ellos. Piénsese en cualquier experiencia, llevada a cabo en la esfera de la física, de la química, de la biología, etc. Se convendrá en que, en todo caso, se echa mano de principios matemáticos, sin los cuales no es posible determinar los resultados de la observación. A priori no designa una anterioridad cronológica, sino lógica” (Larroyo, 1979, p.147)

16. Reflexión trascendental, método dialéctico y método crítico son expresiones cointencionales en este trabajo.

17. Donde caben las polaridades del agrado o desagrado, de lo santo y de lo profano, de lo bello y de lo feo, de lo bueno y de lo malo (Cf. Larroyo 1936, p.103).

18. “Todo objeto real tiene carácter de unidad cambiante, pues es complejo de elementos y fuerzas opuestos, de modo que es relativa y temporal la unidad, pues el proceso de cambio es interpenetración lucha, es continuo y absoluto” (Larroyo, 1979, p. 304).

19. “Es infinita la serie de cambios cuantitativos y de las nacientes cualidades. Cada etapa o fase del desenvolvimiento de una cosa, es a decir verdad, una síntesis, que resuelve las oposiciones contenidas en una etapa o nivel anterior o síntesis previa. Mas la posterior síntesis será de nuevo negada en obsequio de otra y así sucesivamente” (Larroyo, 1979, p. 304).

20. No hay para él algo real más allá de los hechos empíricos, efecto de la materia. “Lo originario y fundamental es la naturaleza, aunque concebido no a la manera mecanicista, sino a modo de proceso dialéctico.” (Larroyo 1968b, p.97)

21. Pues reconoce que toda realidad humana tiene historia, la que se explica en cada lugar y época, por circunstancias económicas, de las cuales son ideologizaciones, superestructuras, los productos culturales (religión, el arte, la moral, la ciencia).

22. Para ella, dado que no hay otra realidad sustancial que la materia ya en el mundo, ya en el hombre, ya más allá de mundo y hombre, el valor de la vida y la conducta humana han de otorgar importancia decisiva a la satisfacción de necesidades y gustos materiales. “El concepto ontológico del materialismo va como de la mano del llamado materialismo histórico, o económico, de Carlos Marx y Federico Engels, a tenor del cual todos los productos culturales (derecho, moral, arte, lenguaje, religión...), por autónomos y espirituales que parezcan, tienen como base que los condiciona y determina la vida económica” (Larroyo 1979, pp.301-302)

23. Acción teleológica condicionada por motivos y fines.

24. *Estéticas desde arriba*, estéticas de corte metafísico, racionalista e irracionalista; *Estéticas desde Abajo*, estética experimental, estética psicológica, estética sociológica y estética marxista; *Estéticas desde el centro*, estética ecléctica, estética historicista, estética crítica o trascendental, estética fenomenológica y estética existencialista.

25. Un texto de la Academia de Bellas Artes de la URSS.

26. Marx y Engels mencionan tres tipos de propiedad que traen como consecuencia distintos arreglos en la sociedad, pues a la propiedad tribal le es esencial una división del trabajo a manera de familia, a la propiedad antigua comunal y estatal viene como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una ciudad; al feudalismo, o la propiedad por estamentos, acarrea consigo la división del trabajo por gremios. Hay un nexo intrínseco entre la relación del trabajo y las relaciones sociales y de ahí el salto a las nociones políticas y demás producciones espirituales.