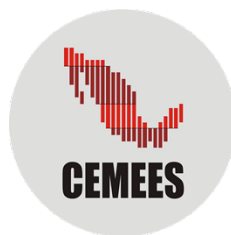


UN ASPECTO DE LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA DE AMLO Y LA 4T: EL SUBJETIVISMO O SOLIPSISMO AUTISTA



CENTRO MEXICANO DE ESTUDIOS
ECONÓMICOS Y SOCIALES

Un aspecto de la concepción de la historia de AMLO y la 4T:
El subjetivismo o solipsismo autista

CEMEES
Centro Mexicano de Estudios Económicos y Sociales

Abril de 2020

Napoleón 54, Moderna 03510,
Benito Juárez, Ciudad de México

cemees.org
cemees.central@gmail.com

Un aspecto de la concepción de la historia de AMLO y la 4T: El subjetivismo o solipsismo autista

Victoria Herrera y Miguel Alejandro Pérez*

RESUMEN

El presente artículo pretende explorar un aspecto de la concepción de la historia del presidente López Obrador y de la autodenominada Cuarta Transformación: el subjetivismo. El documento en curso presenta cuatro incisos y un apartado final que en conjunto persiguen el objetivo general de identificar el marco general dentro del cual surgió el subjetivismo (o *criticismo no-realista*) y de ensayar una conclusión que ubique las características subjetivistas de la concepción de la historia de la 4T. La concepción de la historia del Presidente López Obrador implica una perspectiva subjetivista e idealista que coagula en un solipsismo en “estado puro”.

ABSTRACT

In this study we explore the subjectivism underlying President López Obrador's conception of history. We discuss the subjectivist elements of the conception of history assimilated by the president and the called “4th transformation” (4T), framing them in the context of subjectivism (or non-realistic criticism) theory. We conclude that the President understanding of history is built on a subjective-idealistic philosophy that could be condensate in what Adam Schaff states as “pure form” or “solipsism”.

PALABRAS CLAVE

AMLO, historia, materialismo, subjetivismo, filosofía de la praxis, marxismo.

* Historiadores por la UNAM e investigadores del Centro Mexicano de Estudios Económicos y Sociales

INTRODUCCIÓN

La concepción de la historia del régimen actual aparece implícita en las numerosas declaraciones circunstanciales o admoniciones ocasionales del presidente López Obrador. Varias de las actitudes que asume ante los problemas de la realidad nacional delatan el cuño subjetivista de la 4T. Un día cualquiera rubrica el acta de defunción del neoliberalismo mexicano. Otro día desconoce las estadísticas empíricas de una institución acreditada so pretexto de que él cuenta con “otros datos”. En otra ocasión pretende atajar el problema estructural de los feminicidios con el concurso de un decálogo moral elaborado al vapor. Un día más conmina a los delincuentes a abandonar la vida delictiva con la amenaza de llevar la queja “con sus mamás, con sus papás, con sus abuelos...”. En fin. La palabra presidencial cuenta con el poder aparente de crear y recrear por sí misma la realidad.

La concepción subjetivista de la historia subyacente en las declaraciones ocasionales de AMLO remite a un viejo debate dentro de la teoría del conocimiento. Los dos primeros puntos del texto en curso sugieren que la concepción subjetivista de la realidad surgió como una crítica necesaria de la teoría del reflejo del materialismo premarxista del siglo XVIII. El tercero expone que el método dialéctico del idealismo alemán estableció las bases para superar tanto la abstracción del objeto “en sí” (absoluto) tácita en la concepción pasiva y contemplativa del materialismo mecanicista como la abstracción contrapuesta del sujeto puro o yo puro latente en la concepción “idealista y activista” del *criticismo-no realista*. El tercer inciso presenta también el punto de vista del materialismo moderno en torno a la relación sujeto-objeto. El mismo inciso concluye que el materialismo marxista establece una filosofía de la praxis que proclama la unidad indisoluble de la *libertad* y la *necesidad* por cuanto que establece una concepción de la historia como “creación continua de la actividad humana, por la cual el hombre se desarrolla, es decir, se produce a sí mismo como causa y efecto, como autor y consecuencia a un tiempo de las sucesivas condiciones de su ser”. El último punto advierte que la concepción de la historia del presidente López Obrador y de la 4T manifiesta los rasgos característicos del *criticismo no-realista* y que la misma concepción deriva en un solipsismo que “desaparece el elemento objetivo” de la relación sujeto-objeto a la vez que exagera la importancia del agente subjetivo. Así surge una perspectiva subjetivista que llega al extremo de atribuir al agente subjetivo “el papel de creador de la realidad” y a través de la cual el propio sujeto —el presidente de la República— “percibe el objeto de conocimiento como su producción”.

a) EL *REALISMO ACRÍTICO* DEL MATERIALISMO FRANCÉS DEL SIGLO XVIII

Los materialistas franceses del siglo XVIII adoptaron una postura gnoseológica que el filósofo yugoslavo Mihailo Markovic llamó *realismo acrítico* en atención a que postula un objeto “en sí” y se pregunta cómo puede el sujeto llegar a un conocimiento adecuado del objeto”¹. A juicio del filósofo polaco Adam Schaff el modelo anterior “tiene tras de sí la concepción mecanicista de la teoría del reflejo”². El propio Schaff explica que . . .

De acuerdo con esta concepción, el objeto de conocimiento actúa sobre el aparato perceptivo del sujeto que es un agente pasivo, contemplativo y receptivo; el producto de este proceso (el conocimiento) es un reflejo o copia del objeto, reflejo cuya génesis está en relación con la acción mecánica del objeto sobre el sujeto. A esto se debe que califiquemos de mecanicista este modelo³.

Schaff explica que el modelo mecanicista de la teoría del reflejo presenta una relación histórica “con las distintas corrientes del pensamiento materialista, ya que presupone necesariamente el reconocimiento de la realidad del objeto de conocimiento y la interpretación sensualista y empírica de la relación cognoscitiva”⁴. Por la misma razón Markovic argumenta que el *realismo acrítico* “es realista porque admite un supuesto generalmente aceptado: la primacía del mundo objetivo, cuya existencia es independiente de la conciencia humana”⁵.

Toda vez que reconoce “la primacía del mundo objetivo” el modelo mecanicista de la teoría del reflejo (o *realismo acrítico*) contribuye “a captar mejor y a comprender el elemento objetivo de la relación cognoscitiva”⁶. Pero Schaff reconoce que el mismo modelo presenta la desventaja de oscurecer “la aprehensión del agente subjetivo” en virtud de que “acentúa precisamente el elemento objetivo”⁷. Markovic sostiene una opinión similar. Admite por una parte que el carácter de la teoría del reflejo “es realista” en tanto que “presupone necesariamente el reconocimiento de la realidad del objeto de conocimiento”. Al tiempo que apunta por otro lado que “es también, sin duda, acrítico, puesto que nada puede saberse, decirse, ni siquiera representarse, de las

¹ Cfr. Mihailo Markovic, *Dialéctica de la praxis*, Argentina, Amorrortu, 1972, p. 15.

² Véase Adam Schaff, *Historia y verdad*, México, Grijalbo, 1974, p. 83.

³ Ídem.

⁴ *Ibíd.* p. 84.

⁵ Markovic, *óp. cit.*, p. 15.

⁶ Schaff, *óp. cit.*, p. 84.

⁷ Ídem.

características concretas de un objeto «en sí», cuya existencia no tuviese relación alguna con el hombre y que trascendiese la conciencia y la praxis —no sólo individual sino también social— de los hombres”⁸.

El mismo Markovic resume que la posición gnoseológica del *realismo acrítico* parte de “la abstracción del objeto puro (absoluto)”: objeto que “sería algo totalmente indeterminado” y que Kant llamó la “cosa en sí”⁹. Schaff coincide con Markovic y concluye que el modelo del *realismo acrítico* “supone, pues, que el sujeto es un agente pasivo, contemplativo y receptivo, cuyo papel en la relación cognoscitiva es registrar los estímulos procedentes del exterior, a modo de espejo (...)”¹⁰.

Los filósofos franceses del siglo XVIII suscribieron la posición gnoseológica de la teoría del reflejo y tuvieron que lidiar con las desventajas que suponía un modelo cognoscitivo pasivo y contemplativo que hacía énfasis en “el objeto en la relación sujeto-objeto”¹¹. Claro que adoptaron una concepción materialista por cuanto que trataron de explicar los “fenómenos psíquicos por éstas o aquéllas cualidades de la *materia*, por ésta u otra parte del ser humano o, en términos generales, del cuerpo animal”¹². Jorge Plejánov señala que los filósofos franceses interpretaron todos los fenómenos con la ayuda de un factor primordial o principio fundamental: la materia. No obstante el mismo autor reconoce en otro lugar que el modo de ver propio (característico) de los filósofos de las “luces” consistía en vaciar “a los fenómenos de todo movimiento vivo” y en transformar a los mismos en “objetos petrificados, cuya naturaleza y relaciones no es posible comprender”¹³. Plejánov aclara así que los materialistas franceses practicaron un método metafísico que los condujo una y otra vez “a conclusiones que ellos mismos no esperaban”¹⁴.

El propio Plejánov presenta el proceso de desarrollo de la contradicción radical “de que adoleció el materialismo del siglo XVIII”¹⁵. Primero precisa que los filósofos franceses combatieron la opinión oficial de la época acerca de que el hombre contaba “con ciertas ideas innatas, es decir, aquéllas que aparecen independientemente de su experiencia”¹⁶.

⁸ Markovic, óp. cit. p. 15.

⁹ Ibíd. p. 16.

¹⁰ Schaff, óp. cit., p. 84.

¹¹ Ídem.

¹² G. Plejánov, El desarrollo de la concepción monista de la historia, México, Fondo de Cultura Popular, 1958, p. 13.

¹³ Jorge Plejánov, La concepción materialista de la historia, México, Ediciones Roca, 1974, p. 13.

¹⁴ Plejánov, óp. cit., El desarrollo (...), p. 16.

¹⁵ Ibíd. p. 17.

¹⁶ Ibíd. p. 14.

Al respecto postularon la inexistencia de los “principios innatos” y declararon que “todas las funciones psíquicas del hombre” constituían “*sensaciones transformadas*”¹⁷. Luego esclarece que “el considerar las actividades psíquicas del hombre como sensaciones transformadas” significa “considerar todas las nociones, todas las concepciones y sentimientos del hombre, como resultado de *la influencia de su medio ambiente sobre él*”¹⁸. Por último concluye que los materialistas franceses “declararon constantemente, con mucho calor y bien categóricamente que el hombre, con sus opiniones y sentimientos, es lo que su medio ambiente, es decir, en primer lugar la naturaleza y, en segundo, lo que la sociedad hace de él”¹⁹. Helvecio constituye un caso ejemplar de la opinión materialista del “hombre como fruto de su medio ambiente”²⁰: él afirmó que “el hombre es completamente producto de su educación (...), dando a entender por la palabra educación la suma total de la influencia social”²¹.

Ahora bien —prosigue Plejánov— “si las ideas de cualquier *hombre* en particular están determinadas por su medio ambiente, entonces las ideas de la *humanidad*, en su desarrollo histórico, están determinadas por el desarrollo del medio ambiente social, por la *historia de las relaciones sociales*”²².

Consecuentemente, si pensáramos hacer una descripción del “progreso de la razón humana” (...), tendremos que empezar por la historia del medio ambiente, la historia del desarrollo de las relaciones sociales. El centro de gravedad de nuestra investigación tendría que trasladarse a todos los acontecimientos en sus primeras etapas, dirigiéndolos al estudio de las leyes del desarrollo social²³.

Sin embargo Plejánov hace notar que siempre que los materialistas franceses “comenzaban a hablar del desarrollo histórico de la humanidad (...), afirmaron que el mundo (es decir, las relaciones sociales de la especie humana), está gobernado por las opiniones. (*C'est l'opinion qui gouverne le monde*)”²⁴. El materialismo metafísico del siglo XVIII obtuvo de tal modo una contradicción radical:

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Íbid. p. 15.

¹⁹ Ídem.

²⁰ Ídem.

²¹ Ídem.

²² Íbid. p. 16.

²³ Ídem.

²⁴ Íbid. pp. 16-17.

“Tesis.- El hombre, con todas sus opiniones, es el producto de su *medio ambiente*, y principalmente de su medio ambiente social.

Antítesis.- El medio social, con todas sus cualidades, es producto de las *opiniones*”²⁵.

Plejánov examina la contradicción precedente (“*las opiniones de los hombres están determinadas por su medio ambiente; el medio ambiente está determinado por las opiniones*”²⁶) y concluye que “de ésta tiene que decirse lo que dijo Kant de sus «antinomias»: la tesis es justamente tan correcta como la antítesis”²⁷ porque “no puede haber duda —agrega el mismo autor— que las opiniones de los hombres están determinadas por el medio ambiente social que los rodea. Así como está mucho más allá de toda duda que haya una sola persona conforme con un orden social que contradice todas sus opiniones: se rebelaría contra semejante orden y lo reconstruiría de conformidad con sus propios ideales. En consecuencia, también es cierto que las opiniones gobiernan al mundo”²⁸.

Aun así Plejánov objeta que “ésta es una conclusión contradictoria”²⁹ y resalta que “usualmente, en cuestiones de esta clase, la gente se limita a descubrir la *interacción*”³⁰: el medio ambiente influye en las opiniones de los hombres y las opiniones de los hombres influyen en el medio ambiente. Enseguida subraya que la mayor parte los intelectuales “ven a la sociedad desde el punto de vista de la interacción: cada faceta de la vida influye a las otras y, a su vez, experimenta la influencia de todas las demás”³¹ y admite que constituye un punto de vista justificable en razón de que “la interacción existe indudablemente entre todos los aspectos de la vida social”³². Pero también recalca que “este justificable punto de vista explica muy poco, por la sencilla razón de que no da ninguna indicación respecto al origen de las fuerzas que interactúan”³³.

La contradicción principal del materialismo metafísico encontró una expresión secundaria en la siguiente disyuntiva: “se acostumbraba a decir con frecuencia, particularmente en el siglo XVIII, que la formación de cualesquier pueblo dado estaba condicionada por las

²⁵ *Ibíd.* p. 17.

²⁶ *Ibíd.* p. 18.

²⁷ *Ibíd.* pp. 18-19.

²⁸ *Ibíd.* p. 19.

²⁹ *Ídem.*

³⁰ *Ídem.*

³¹ *Ibíd.* 20.

³² *Ídem.*

³³ *Ídem.*

costumbres de ese pueblo... Pero de otra parte, también se decía con no menos frecuencia que las costumbres de un pueblo determinado están condicionadas por su constitución”³⁴. Aquí también los filósofos materialistas de las “luces” llegaron a la conclusión general de que “la formación está condicionada por las costumbres, y éstas por la formación”³⁵ y aquí también “la tesis es justamente tan correcta como la antítesis” por el motivo de que “en realidad las costumbres de un pueblo dado influyen su constitución, y en este sentido son su *causa*; mientras que de otro lado ellas están condicionadas por la formación, y en este sentido, son su *consecuencia*”³⁶.

Los materialistas franceses tampoco pudieron resolver la contradicción secundaria y varias veces abandonaron incluso la doctrina u opinión sobre “el hombre como fruto de su medio ambiente”. Holbach representa un ejemplo paradigmático. Él adoptó “el punto de vista de la interacción entre las costumbres y la formación”. Sin embargo Plejánov manifiesta que “este punto de vista” llevó a Holbach “hacia un círculo vicioso: al objeto de mejorar las costumbres debe perfeccionar la formación y, para mejorar ésta, se deben mejorar las costumbres”³⁷. El propio Plejánov esclarece que Holbach rompió el cerco “gracias a un buen príncipe imaginario, deseado también por todos los escritores enciclopedistas y quien, apareciendo como un *deus ex machina*, soluciona la contradicción, mejorando a la vez los usos y costumbres y la formación”³⁸.

La solución de Holbach revela el defecto fundamental de la posición gnoseológica del *realismo acríptico*. El método del materialismo francés del siglo XVIII demuestra que la concepción mecanicista de la teoría del reflejo reviste un carácter abstracto y metafísico que “cuando siente la necesidad de elevarse a una visión de conjunto, considera los objetos en su acción recíproca y ahí se mantiene; no va más lejos y no puede ir más lejos, pues los objetos siguen para él separados los unos de los otros por una especie de abismo, dado que no tiene ninguna idea del desarrollo que explica su origen ni de las relaciones que existen entre ellos”³⁹.

³⁴ *Ibíd.* p. 19.

³⁵ *Ibíd.* p. 19.

³⁶ *Ibíd.* p. 19.

³⁷ *Ibíd.* p. 20.

³⁸ *Ídem.*

³⁹ Plejánov, *óp. cit.*, La concepción (...), p. 22.

b) EL CRITICISMO NO-REALISTA

Diversas filosofías idealistas subjetivas llevaron a cabo la crítica del *realismo acrítico* latente en la concepción mecanicista de la teoría del reflejo. Así surgió una posición gnoseológica que Markovic denomina *crítica no-realista* por cuanto que adopta un “punto de partida subjetivo”⁴⁰ y parte “del sujeto como algo indudablemente dado” e indaga “las vías y formas mediante las cuales se construye el objeto o bien se llega al conocimiento de éste”⁴¹.

El *crítica no-realista* revistió un carácter “idealista y activista”⁴² que subrayó “el factor subjetivo del proceso de conocimiento”. Con esto criticó la postura del materialismo francés del siglo XVIII que “captaba la realidad bajo la forma de objeto, y no como actividad humana”⁴³. A juicio de Carlos Marx De ahí deriva el “defecto principal de todo el materialismo pasado” que “consiste en que lo existente, la realidad, lo sensible, sólo es concebido bajo la forma de *objeto* o de *intuición*, pero no como *actividad humana sensible*, como *praxis*, no subjetivamente”⁴⁴. “Por eso —escribe el mismo Marx— el aspecto activo ha sido desarrollado por el idealismo en oposición al materialismo (...)”⁴⁵.

Schaff arguye que en el *crítica no-realista* “el predominio, o la exclusividad, vuelve al sujeto cognoscente”⁴⁶ y que de tal modo recuperó la posibilidad de “concebir al hombre como un ser activo y creador” (expresión de Markovic)⁴⁷. El propio Schaff enfatiza que “Marx veía la superioridad del idealismo sobre el materialismo premarxista en el hecho de que desarrollaba el lado activo en la filosofía”⁴⁸.

Con todo, en el nuevo modelo, “en contradicción con la experiencia sensible, desaparece el objeto de conocimiento (Schaff)”⁴⁹ y por tal motivo el *crítica no-realista* desarrolla el aspecto activo “pero sólo de manera abstracta, pues el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad sensible, real, como tal (Marx)”⁵⁰. Markovic sostiene que así como

⁴⁰ Markovic, óp. cit., p. 15.

⁴¹ Ídem.

⁴² Schaff, óp. cit., p. 84.

⁴³ Ídem.

⁴⁴ Rodolfo Mondolfo, Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 16.

⁴⁵ Ídem.

⁴⁶ Schaff, óp. cit., pp. 84-85.

⁴⁷ Markovic, óp. cit., p. 17.

⁴⁸ Schaff, óp. cit., p. 85.

⁴⁹ Ídem.

⁵⁰ Mondolfo, óp. cit., p. 16.

el *realismo acríptico* partía de la abstracción del objeto “en sí” (puro y absoluto) el *criticismo no-realista* parte también de una “abstracción demasiado pobre”. El mismo autor acota que la abstracción del modelo cognoscitivo del *criticismo no realista* “es, ante todo, el concepto del sujeto puro, del yo puro”⁵¹.

De ahí resulta que el modelo “idealista y activista” del *criticismo no-realista* presenta la virtud de esclarecer “la aprehensión del agente subjetivo” de la relación cognoscitiva. Pero al mismo tiempo exhibe la desventaja de no ayudar a captar mejor ni a comprender el elemento objetivo. Por donde parece claro que el nuevo modelo hipertrofia el papel del sujeto hasta el punto de que el propio sujeto “percibe el objeto de conocimiento como su producción”. Por esto Schaff sostiene que “este modelo se ha concretado... en estado puro, en el solipsismo”: el *criticismo no-realista* exagera tanto el papel del sujeto cognoscente que llega al extremo de atribuir al agente subjetivo “el papel de creador de la realidad”⁵².

c) EL IDEALISMO ALEMÁN Y EL MATERIALISMO MARXISTA. LIBERTAD Y NECESIDAD: LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

El idealismo alemán superó el modo de ver (*realismo acríptico*) propio los filósofos de las “luces” en tanto que adoptó un método dialéctico que no vaciaba “a los fenómenos de todo movimiento vivo” ni los transformaba en “objetos petrificados”. El método dialéctico de los idealistas alemanes “estudiaba las cosas en su desarrollo, en su génesis y en su destrucción”⁵³.

Sin embargo el idealismo alemán no sólo rompió con la abstracción del objeto puro y absoluto de los materialistas franceses del siglo XVIII. Superó asimismo la abstracción del sujeto puro (yo puro) del *criticismo no-realista*. Roger Garaudy declara que Hegel —“el titán del idealismo en el siglo XIX”⁵⁴ (Plejánov *dixit*)— proclamó “la gran idea de la unidad de lo material y lo espiritual y su acción recíproca, de su devenir solidario...”⁵⁵.

⁵¹ Markovic, óp. cit., p. 16.

⁵² Schaff, óp. cit., p. 85.

⁵³ Cfr. Plejánov, óp. cit., La concepción (...), p. 13. Hegel combatió el método metafísico de los materialistas franceses del siglo XVIII: para él, “no era éste un pensamiento libre y objetivo, puesto que no” permitía “al objeto determinarse libremente a partir de sí mismo, sino que, por el contrario, lo da por acabado”. Véase *Ibíd.* p. 14.

⁵⁴ *Ibíd.* p. 13.

⁵⁵ Roger Garaudy, Introducción al estudio de Marx, México, Ediciones Era, 1970, p. 18.

El idealismo alemán también desarrolló “el lado activo, práctico, del conocimiento”. Markovic demuestra que “el fundar la filosofía en la actividad social práctica, tiene su prehistoria en la filosofía clásica alemana, en especial en Fichte y en Hegel”⁵⁶:

Fichte desarrolló consecuentemente el principio kantiano del primado de la razón práctica sobre la teórica. El “Yo” se diferencia y divide en un “Yo” teórico que finalmente resulta limitado y condicionado por el “no-Yo” —el objeto— y en un “Yo” absoluto y práctico que, mediante su actividad, sobrepasa todos los límites establecidos y crea un mundo ideal infinito. La praxis es concebida aquí de una manera enteramente abstracta y formal, como la actividad absolutamente libre del sujeto abstracto, independiente de todo condicionamiento histórico y social. Hegel comprendió que la voluntad y la actividad, desligadas de situaciones reales concretas -que en parte están ya, justamente, condicionadas por ellas y únicamente en las cuales la voluntad y la actividad se realizan-, no pueden ser otra cosa que vacías abstracciones. Para Hegel el querer se da sus reglas en cada circunstancia y la praxis apunta siempre a la solución de tareas concretas. En algunos puntos casi llega ya a concebir la relación sujeto-objeto no sólo como relación teórica, sino también como relación propia del trabajo en el sentido de la producción real⁵⁷.

Pero a diferencia del *criticismo no-realista* que partió del sujeto puro y desconoció el elemento objetivo la filosofía clásica alemana “comprendió la existencia de una *necesidad* allí donde sólo se veía a primera vista el *juego desordenado del azar*, una lucha sin fin de pasiones e intenciones individuales”⁵⁸. Incluso los materialistas franceses no veían en la historia “nada más que acciones conscientes de hombres más o menos sabios y virtuosos”⁵⁹. Cabe recordar aquí la contradicción radical de la que adoleció el materialismo clásico (premarxista):

“1º. La opinión pública rige al mundo; determina las relaciones mutuas de los miembros de una sociedad; crea el medio social.

2º. El hombre es un producto del medio social, sus opiniones son determinadas por las peculiaridades de ese medio”⁶⁰.

Y la antinomia que deriva de la contradicción precedente:

⁵⁶ Markovic, óp. cit., p. 18.

⁵⁷ Ídem.

⁵⁸ Plejánov, óp. cit., La concepción (...), p. 20.

⁵⁹ Ídem.

⁶⁰ *Ibíd.* p. 22.

1. La legislación crea las costumbres.
2. Las costumbres crean la legislación.

La solución de Holbach (citada en el inciso a) ilustra la “esencia y la desdicha del pensamiento filosófico del siglo XVIII”. Holbach rompió el círculo vicioso con la ayuda de un *deus ex machina*: “un buen príncipe imaginario” que soluciona la contradicción “mejorando a la vez... las costumbres y la formación”⁶¹. Los materialistas premarxistas compartían la conclusión de Holbach y de tal manera que no veían en la historia de la humanidad “más que acciones conscientes de hombres más o menos sabios y virtuosos...”⁶². La filosofía clásica alemana superó la frontera que no había podido superar el método metafísico característico de la filosofía francesa de la Ilustración. Schelling —por ejemplo— estableció que “en la historia *la libertad* (es decir, las *acciones conscientes de los hombres*) se convierte en *necesidad*, y la *necesidad* se convierte en *libertad*”⁶³. El propio Plejánov muestra que Schelling consideró “como el problema más grande de la filosofía al siguiente”:

¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que actuamos de un modo totalmente libre, es decir, consciente, aparezca inconscientemente entre nuestras manos una cosa de la cual nunca hemos sabido la intención, y que la libertad dejada a sí misma nunca habría estado en condiciones de producir?⁶⁴

Hegel compartía la opinión de Schelling. Para el primero “la historia del mundo... es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que debemos reconocer en su carácter de necesidad”⁶⁵. Según el mismo Hegel, “ocurre que en la historia universal las acciones de los hombres determinan en general algo distinto de lo que proyectan y logran, de lo que saben y quieren inmediatamente; los hombres realizan sus intereses, pero al mismo tiempo se produce otra cosa que está encerrada en lo interior, de la cual la conciencia de ellos no se percató y que no formaba parte de sus puntos de vista”⁶⁶.

El método dialéctico consideró que “los dos polos de una acción recíproca no están dados inmediatamente, sino que son momentos de un tercer término, de un término

⁶¹ Plejánov, óp. cit., El desarrollo (...), p. 20.

⁶² Plejánov, óp. cit., La concepción (...), p. 20.

⁶³ Schelling, Sistema del idealismo trascendental, citado en *Ibíd.* p. 21.

⁶⁴ *Ibíd.* p. 21.

⁶⁵ Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia, citado en *Ídem.*

⁶⁶ *Ídem.*

superior...”⁶⁷ y resolvió de tal manera las antinomias a las que había conducido el método metafísico de los filósofos franceses.

Empero el idealismo dialéctico concluyó que el término superior “es el concepto”⁶⁸. La dialéctica idealista invirtió de este modo “el orden práctico, real de las cosas”⁶⁹ y devino en metafísica. La metafísica idealista aseguraba que “el fin está antes que el principio, que lo superior es la fuente misteriosa de lo inferior, que la Ciencia es causa de los objetos de que ella misma es ciencia, y que el encadenamiento lógico produce el encadenamiento de las cosas”⁷⁰. Henri Lefebvre y N. Guterman señalan que los metafísicos idealistas “le confirieron una primacía ontológica a lo ideal”⁷¹. Esto y no otra cosa quiere decir Lucio Colletti cuando recuerda que “el idealismo de la filosofía no consiste sino en (...) no reconocer lo finito como un verdadero ser”⁷². Hegel afirmó — en palabras del mismo Colletti— que el “ser de las cosas, su naturaleza, está constituido por el no ser, por la negatividad”⁷³ y comprendió “que lo existente, lo determinado, lo finito no tenía realidad en sí mismo”⁷⁴. Lo finito “no subsiste independientemente, sino que sólo es una «variopinta corteza cuya consistencia y cuyo núcleo» reside en lo infinito, esto es, justamente en esa inextensión o no entidad que es el pensamiento”⁷⁵.

Lefebvre y Guterman exponen una conclusión análoga. “La *Fenomenología* de Hegel lo conduce hasta la lógica. Entonces toma el resultado como principio y la unidad de los contrarios se transforma en la Causa de todo el movimiento que ha conducido a la conciencia hasta ella... el filósofo (...) abandona la historia concreta (fenomenología) para instalarse en la historia abstracta de la idea”⁷⁶.

La “primacía ontológica” conferida “a lo ideal” y la proposición concomitante acerca de que “lo finito no tenía realidad en sí mismo (no reconocer lo existente como un verdadero ser en tanto que el ser de lo determinado está constituido por el no ser) provocó que Hegel elevara “el yo hasta el Espíritu Absoluto, o sea Dios”⁷⁷ y que enseguida identificara

⁶⁷ *Ibíd.* p. 22.

⁶⁸ *Ídem.*

⁶⁹ N. Guterman y H. Lefebvre, *Qué es la dialéctica*, México, Editorial América, 1939, p. 23.

⁷⁰ *Ibíd.* pp. 22-23.

⁷¹ *Ibíd.* p. 23.

⁷² Lucio Colletti, *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977, p. 15.

⁷³ *Ibíd.* p. 17.

⁷⁴ *Ídem.*

⁷⁵ *Ídem.*

⁷⁶ N. Guterman y H. Lefebvre, *óp. cit.*, p. 31.

⁷⁷ Garaudy, *óp. cit.*, p. 19.

“a Dios con la totalidad del ser”⁷⁸ para admitir a fin de cuentas que “la naturaleza era Dios desplegado en el espacio y que la historia era Dios desplegado en el tiempo”⁷⁹. Garaudy concluye que “la naturaleza y la historia podían reconstruirse así, especulativamente y en forma definitiva”⁸⁰.

A pesar de todo Garaudy relata que “el progreso de las ciencias naturales” hizo “añicos las especulaciones de la «filosofía de la naturaleza», tal como la sublevación de los tejedores de Lyon, el movimiento de los artistas ingleses, la revuelta de los tejedores de Silesia” hicieron “volar en pedazos las especulaciones de la «filosofía de la historia»”⁸¹.

En estas condiciones el filósofo alemán Ludwig Feuerbach criticó la pretensión de Hegel “de reducir la totalidad de lo real al espíritu”⁸². Feuerbach sostuvo que “la vía seguida hasta ahora por la filosofía especulativa, de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es un contrasentido [marcha invertida]”⁸³. En las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) escribió la siguiente indicación metodológica: “La filosofía no debe comenzar en sí sino en su antítesis, la no-filosofía.⁸⁴ (...) El pensamiento proviene del ser, y no el ser del pensamiento”. El mismo Garaudy hace notar que Feuerbach invirtió el sistema hegeliano: “donde Hegel dice «espíritu», Feuerbach dice «materia»; donde Hegel dice «Dios», Feuerbach dice hombre. No es Dios el que se enajena en el hombre, es el hombre el que se enajena en Dios”⁸⁵.

Feuerbach resumió “su pensamiento en una fórmula (...): poner el predicado en el lugar del sujeto y el sujeto en el lugar del predicado. El ser es el sujeto, el pensamiento es el predicado; es decir, la idea, según Feuerbach, es un reflejo del mundo y no a la inversa”⁸⁶.

El hombre transforma lo subjetivo, es decir, hace de aquello que no existe sino en su pensamiento, en su representación, en su imaginación, algo real fuera de su pensamiento, de su representación y de su imaginación... así, los cristianos

⁷⁸ Ídem.

⁷⁹ Ídem.

⁸⁰ Ídem.

⁸¹ Ídem.

⁸² *Ibíd.* p. 21.

⁸³ Ludwig Feuerbach, *La filosofía del futuro*, Argentina, Ediciones Calden, 1969, p. 37.

⁸⁴ *Ibíd.* p. 41.

⁸⁵ Cfr. Garaudy, *óp. cit.*, p. 22.

⁸⁶ Cfr. *Ídem.*

arrancan del cuerpo del hombre el espíritu, el alma, y hacen de ese espíritu, arrancado, privado de cuerpo, su Dios⁸⁷.

Feuerbach argumentó que “deducir de Dios la naturaleza equivale a derivar el original de la imagen, de la copia, a deducir una cosa de la idea de la cosa”⁸⁸. Garaudy agrega que “no es Dios el que ha creado al hombre a su semejanza sino el hombre el que ha creado a su imagen a los dioses”⁸⁹. Feuerbach hace suyo un punto de partida antropológico: “La raíz del hombre es el hombre mismo” y a partir de ahí razona que “lo Absoluto es la proyección del hombre alienado, los predicados de Dios son potencias hipostasiadas, metafóricamente expresadas, del espíritu humano”⁹⁰. Aun así la inversión del sistema hegeliano realizada por Feuerbach adopta todavía un punto de partida igualmente abstracto. Markovic recalca que “el hombre” que aparece en la antropología de Feuerbach “es el hombre en general: una especie humana abstracta, que es considerada fuera de las relaciones sociales concretas que se modifican en el curso de la historia”⁹¹ y Garaudy añade que Feuerbach construye un “materialismo dogmático, simétrico del idealismo dogmático de Hegel”⁹² en virtud de que representa un “hegelianismo naturalizado”⁹³ que transforma la metafísica hegeliana en una “antropología” con base en un “hombre abstracto”.

“La verdad no puede ser más que una superación”⁹⁴ y la filosofía marxista superó los límites de la filosofía de Feuerbach por cuanto que pasó “del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales, vivos, al considerarlos en plena acción en la historia”⁹⁵. La filosofía marxista acepta que “el ser es el sujeto” y que “el pensamiento es el predicado”. Admite también que “la raíz del hombre es el hombre mismo”. Pero al mismo tiempo descubre que “el hombre de Feuerbach es esencialmente un ser contemplativo”⁹⁶ y resalta que la antropología feuerbachiana desconoció “el mundo real de los hombres, de su trabajo y de sus luchas”⁹⁷: desconoció en una palabra la praxis y

⁸⁷ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, México, Juan Pablos Editor, 1971. Cfr. Garaudy, *óp. cit.*, p. 23.

⁸⁸ *Ídem.*

⁸⁹ Cfr. Garaudy, *óp. cit.*, p. 23.

⁹⁰ Cfr. Markovic, *óp. cit.*, p. 19.

⁹¹ *Ídem.*

⁹² Garaudy, *óp. cit.*, pp. 23-24.

⁹³ Cfr. *Ídem.*

⁹⁴ N. Guterman y H. Lefebvre, *óp. cit.*, p. 15.

⁹⁵ Cfr. Garaudy, *óp. cit.*, p. 24

⁹⁶ Cfr. Markovic, *óp. cit.*, p. 19.

⁹⁷ *Ídem.*

“planteó la irreconciliable oposición entre hombre y naturaleza (...) que separó “abstractamente cosa y conciencia, objeto y sujeto”⁹⁸ igual que el “dualismo clásico”.

En estas circunstancias el materialismo marxista incorporó la perspectiva materialista de Feuerbach al tiempo que recuperó “todas las adquisiciones de la dialéctica hegeliana”. Markovic sostiene que a partir de ambos elementos elaboró un nuevo modelo cognoscitivo que presentó la “novedad esencial” de “no tomar como punto de partida ni el objeto abstracto ni el sujeto abstracto, sino la *actividad práctica social de los individuos concretos e históricamente dados*”⁹⁹. Con esto superó el punto de vista gnoseológico tanto del *realismo acríptico* como del *criticismo no-realista* que a pesar de componer enfoques contrapuestos compartían la característica de partir de sendas abstracciones¹⁰⁰: la del objeto “en sí” (absoluto) y la del sujeto puro.

En contraposición con el materialismo premarxista del siglo XVIII, el materialismo moderno no aprehendió la realidad “bajo la forma de objeto y no como actividad humana”. Antes bien, estableció una concreta *filosofía de la praxis* que significó “una concepción de la historia como creación continua de la actividad humana, por la cual el hombre se desarrolla, es decir, se produce a sí mismo como causa y efecto, como autor y consecuencia a un tiempo de las sucesivas condiciones de su ser”¹⁰¹. Rodolfo Mondolfo subraya que el materialismo marxista no representa un determinismo económico “que hace del factor económico el demiurgo de la historia y su verdadera sustancia, reduciendo el resto a simple epifenómeno e ilusoria superestructura”¹⁰². El mismo autor aclara que la dialéctica marxista “no hace a los hombres *objetos* de la historia antes que actores o autores de ella”¹⁰³. Mondolfo agrega que “contra el concepto del hombre movido fatalmente por el oscuro poder de la historia, Marx y Engels afirman, desde *La sagrada familia*, que «es más bien el hombre, el hombre viviente y efectivo, quien hace todo, quien posee y quien lucha. La historia no es algo que se sirva del hombre como medio, sino sólo la actividad del hombre que persigue sus fines»”¹⁰⁴.

El propio Engels apuntala el mismo concepto “contra la extravagante afirmación del metafísico Dühring, de que para Marx la historia se cumple automáticamente, sin la acción de los hombres (que, por el contrario, la hacen) y que estos hombres son

⁹⁸ Markovic, óp. cit., p. 19.

⁹⁹ *Ibíd.* p. 17.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁰¹ Mondolfo, óp. cit., p. 9.

¹⁰² *Ídem.*

¹⁰³ *Ídem.*

¹⁰⁴ *Ídem.*

movidos por las condiciones económicas (obra también de los hombres) como otras tantas figuras de ajedrez”¹⁰⁵. Mondolfo recuerda que en *El capital* Marx insistía ya sobre el particular al declarar que “como dice Vico, la historia del hombre se distingue de la de la Naturaleza en que *nosotros hemos hecho* aquélla y no ésta”¹⁰⁶.

Schaff expone que el modelo cognoscitivo del materialismo marxista “de modo contrario al modelo mecanicista de la teoría del conocimiento para el que el sujeto es un instrumento que registra pasivamente el objeto..., atribuye un papel activo al sujeto (...)”¹⁰⁷. Empero el mismo Schaff enfatiza que el sujeto “está sometido a su vez a condicionamientos diversos, en particular determinismos sociales, que introducen en el conocimiento una visión de la realidad transmitida socialmente”¹⁰⁸. La acotación antepuesta hace notar que el materialismo moderno “desarrolla el lado activo de la filosofía” y concibe “al hombre como un ser activo y creador” pero “al revés del idealismo subjetivo que escamotea en forma mística el objeto de conocimiento”¹⁰⁹ y que “sólo deja en el campo de batalla el sujeto cognoscente y sus productos mentales”¹¹⁰.

La filosofía marxista propone un modelo que no desconoce “la experiencia sensible del hombre” ni oscurece “el elemento objetivo de la relación cognoscitiva”. Rechaza asimismo la “primacía ontológica” que los metafísicos idealistas asignaron “a lo ideal” y niega la proposición concomitante acerca de que “lo finito” no tiene “realidad en sí mismo” en razón de que el ser de *lo determinado* o *lo existente* está constituido por el no ser. De tal modo el materialismo marxista concluye que “el problema de la libertad... no puede resolverse sin profundizar en esa relación dialéctica entre la necesidad y la libertad, es decir, más concretamente, en las relaciones entre el hombre y el mundo (...)”¹¹¹.

Plejánov manifiesta que la mayor parte de los intelectuales ven en la filosofía marxista “una doctrina” que sacrifica “todos los demás factores al «factor económico»”¹¹² y que reduce “a la nada el papel del individuo en la historia”¹¹³. Así arguyen que el materialismo moderno “es incompatible con el concepto de libertad y excluye toda

¹⁰⁵ Citado en Mondolfo, óp. cit., pp. 9-10.

¹⁰⁶ Mondolfo, óp. cit., p. 10.

¹⁰⁷ Schaff, óp. cit., p. 86.

¹⁰⁸ Ídem.

¹⁰⁹ Ídem.

¹¹⁰ Ídem.

¹¹¹ Cfr. Garaudy, óp. cit., p. 21.

¹¹² Jorge Plejánov, *El papel del individuo en la historia*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2007, p. 10.

¹¹³ Ídem.

iniciativa independiente por parte del individuo”¹¹⁴. No obstante, el mismo responde que “la concepción materialista de la voluntad del hombre concuerda perfectamente con la más enérgica actividad práctica”¹¹⁵. La filosofía marxista sostiene que la “libertad no es más que la necesidad hecha conciencia”¹¹⁶.

Resulta erróneo pensar que “toda negación del llamado libre albedrío conduce al fatalismo”¹¹⁷. El ejemplo de los puritanos que “por su energía, superaron a todos los demás partidos de la Inglaterra del siglo XVII” o de los “seguidores de Mahoma” que “en un corto espacio de tiempo, sometieron una parte enorme del planeta, que se extendía desde la India hasta España”¹¹⁸, demuestra de hecho que “incluso el fatalismo no siempre fue un impedimento para la acción enérgica en la actividad práctica, todo lo contrario, en determinadas épocas fue una *base psicológica indispensable* de dicha acción”¹¹⁹.

Plejánov discierne el error de “los que piensan que basta con estar convencidos del advenimiento inevitable de una serie de acontecimiento para que desaparezca toda nuestra posibilidad psicológica de contribuir a ellos o contrarrestarlos”¹²⁰.

Todo depende de si mis actividades constituyen un eslabón indispensable en la cadena de acontecimientos inevitables. Si la respuesta es afirmativa, menores serán mis dudas y más enérgicas mis acciones. En esto no hay nada de sorprendente, cuando decimos que un determinado individuo considera su actividad como un eslabón necesario en la cadena de acontecimientos necesarios, afirmamos, entre otras cosas, que la ausencia de libre albedrío equivale para él a la total *incapacidad de permanecer inactivo* y, esa falta de libre albedrío, se refleja en su conciencia como la *imposibilidad de actuar de un modo diferente al que actúa*¹²¹.

Dos ejemplos históricos ayudan a ilustrar el punto en cuestión. 1) Oliver Cromwell “se consideraba a sí mismo como un instrumento de Dios, siempre decía y seguramente con una convicción sincera, que sus acciones eran fruto de la voluntad de Dios” y no obstante que “todas esas acciones para él tenían de antemano el carácter de necesidad... este

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 11.

¹¹⁵ *Ídem.*

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 12.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 11.

¹¹⁸ *Ibíd.*, pp. 11-12.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 11.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 12.

¹²¹ *Ídem.*

pensamiento no le impidió intentar una victoria tras otra, sino que incluso, infundía a esta aspiración una fuerza indomable”¹²². 2) La célebre frase de Martín Lutero: “«*Herstehe ich, ich kann nicht andern*» (¡No puedo hacer otra cosa, esta es mi postura!)” expresa un estado psicológico en el que la “falta de libre albedrío se refleja en su conciencia como la *imposibilidad de actuar* de un modo diferente al que actúa”¹²³ y “gracias al cual, los hombres revelan la energía más indomable y realizan las hazañas más prodigiosas”¹²⁴. Cromwell y Lutero prueban que “esta *falta de libertad es al mismo tiempo su manifestación más absoluta*”¹²⁵.

Plejánov comprueba así la posibilidad de “conciliar la libertad con la necesidad”¹²⁶ y afirma de tal modo que “la conciencia de la necesidad concuerda perfectamente con la acción práctica más enérgica”¹²⁷.

Quando se presenta bajo la conciencia de mi falta de libre albedrío únicamente bajo la forma de una imposibilidad total, subjetiva y objetiva, de proceder de modo distinto a como lo hago, cuando mis acciones son para mí, al mismo tiempo, las más deseables entre todas las posibles, entonces la necesidad se identifica en mi mente con la libertad y la libertad con la necesidad, y entonces yo no soy libre únicamente en el sentido de que *no puedo romper esta identidad entre la libertad y la necesidad, no puedo oponer la una a la otra, no puedo sentirme trabado por la necesidad. Pero esta falta de libertad es al mismo tiempo su manifestación más absoluta*¹²⁸.

Así parece claro que la filosofía marxista desarrolla “el lado activo de la filosofía” y que concibe “lo existente, la realidad, lo sensible” no “sólo bajo la forma de objeto o de intuición” sino también como “*actividad humana sensible, como praxis, (...) subjetivamente*”. Pero la noción marxista de la libertad no hace referencia a la “actividad absolutamente libre del sujeto abstracto, independiente de todo condicionamiento histórico y social”¹²⁹. El materialismo moderno postula que la actividad libre del individuo “se convierte en una expresión *consciente y libre de la necesidad*”¹³⁰ y con esto habla

¹²² Ídem.

¹²³ Ídem.

¹²⁴ Ídem.

¹²⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 15.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 14.

¹²⁷ Ídem.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 15.

¹²⁹ Markovic, *óp. cit.*, p. 18.

¹³⁰ Plejánov, *óp. cit.*, *El papel (...)*, p. 17.

de “una libertad surgida de la necesidad, o más exactamente, de una libertad que se ha identificado con la necesidad, es decir, de la necesidad hecha libertad”¹³¹.

El filósofo ruso Évald V. Iliénkov expresa una opinión similar. Iliénkov recalca que la “comprensión marxista de la esencia del idealismo” instituye “la necesidad de establecer y comprender (...) la diferencia e incluso la contradicción entre los estados psíquicos efímeros de la persona aislada, completamente individuales, carentes de toda significación universal para otra persona, y las formas universales necesarias (y por ende, objetivas) del conocimiento de la realidad existente independientemente de los hombres”¹³². El problema de la idealidad “se explica no por los caprichos de la psicofisiología personal, sino por algo mucho más serio, por ese algo que existe por encima de la psiquis individual y que no depende en absoluto de ella”¹³³.

La categoría de *lo ideal* comprende una clase de fenómenos que poseen “un género peculiar de objetividad”¹³⁴ y que “tienen un significado compulsivo para cualquier psiquis y fuerza para limitar sus caprichos individuales”¹³⁵. Platón distinguió “este círculo de fenómenos” con la categoría especial de “lo ideal” y adujo que “no son cualesquiera estados del «alma» humana (de la psiquis) sino sólo las imágenes-esquemas universales de significación general, evidentemente contrapuestas al «alma individual» y al cuerpo humano dirigido por ella, en calidad de *ley* obligatoria para cada «alma», cuyas exigencias el individuo debe satisfacer desde la infancia con mucha más precaución que las de su propio cuerpo singular con sus estados efímeros y casuales”¹³⁶.

Iliénkov esclarece que las imágenes-esquemas universales identificados por Platón constituyen “*las normas universales de la cultura* en cuyo seno despierta a la vida consciente el individuo singular y cuyas exigencias está obligado a reconocer como ley necesaria de su propia actividad vital individual”¹³⁷. El mismo autor apunta que “el individuo ha de asimilar todos estos esquemas normativos como una cierta realidad específica, diferente de sí mismo (y de su propio cerebro, por supuesto), como una realidad organizada estrictamente organizada en sí misma”¹³⁸.

¹³¹ Ídem.

¹³² Évald V. Iliénkov, *Dialéctica de lo ideal*, traducción de Rafael Plá León, en Marxists.org., consultado el 20 de marzo de 2020, <https://www.marxists.org/espanol/ilienkov/dialectica-de-lo-ideal.pdf>, p. 4.

¹³³ *Ibid.* p. 5.

¹³⁴ Ídem.

¹³⁵ Ídem.

¹³⁶ Ídem.

¹³⁷ Ídem.

¹³⁸ Ídem.

El empirismo unilateral convirtió “lo ideal” en una “simple denominación colectora de cualquier fenómeno psíquico”¹³⁹: “lo ideal significa, en los marcos de esa tradición empírica, lo existente «no de hecho», sino sólo en la fantasía (...)”¹⁴⁰. La posición del empirismo unilateral afirma que “«en la realidad» existen tan sólo las «cosas» particulares, sensorialmente perceptibles, y de que *todo universal* es solamente un espectro de la imaginación, un fenómeno psíquico (o psicofisiológico)...”¹⁴¹. Sin embargo la interpretación empirista de lo ideal no ofrece la posibilidad de resolver “el problema de la objetividad de los universales de la realidad, o sea, de la naturaleza del hecho de su absoluta independencia con respecto al hombre y a la humanidad, con respecto a la organización especial del organismo humano, de su cerebro y de su psiquis, con sus efímeros estados individuales...”¹⁴².

Iliénkov aduce que la concepción materialista de lo ideal comprende “*todas las formas materialmente cristalizadas, objetivadas, de la conciencia social*, todas las representaciones históricamente establecidas y legitimadas por la sociedad sobre el mundo real, sobre la realidad objetiva”¹⁴³. Lo ideal “sólo se expresa y fija en las formas históricamente establecidas de la cultura espiritual, en las formas socialmente significativas de su expresión”¹⁴⁴ y conforma “el mundo de la cultura espiritual, colectivamente creado por los hombres, el mundo internamente organizado y desmembrado de las *representaciones universales* de los hombres sobre el mundo «real», históricamente establecidas y socialmente cristalizadas (legitimadas)”¹⁴⁵. La esfera de los fenómenos ideales “se contraponen” de tal modo “a la psiquis individual como un mundo muy peculiar, como el «mundo ideal en general», como el mundo «idealizado»”¹⁴⁶. La filosofía marxista reconoce que lo ideal “constituye una realidad peculiar «sensóreo-suprasensorial»”¹⁴⁷ (físicamente metafísica) que cuenta con un género peculiar de objetividad: los universales de la realidad cuentan con una objetividad inobjetable en cuanto que mantienen una significación universal y un significado compulsivo. Las normas universales de la cultura aparecen como una *ley* obligatoria para los individuos singulares y el individuo asimila tales esquemas normativos como

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 6.

¹⁴⁰ *Ídem.*

¹⁴¹ *Ídem.*

¹⁴² *Ídem.*

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 7.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 8.

¹⁴⁵ *Ídem.*

¹⁴⁶ *Ídem.*

¹⁴⁷ *Ídem.*

“formas objetivadas de la conciencia social”: como una realidad diferente del individuo en sí mismo y como una realidad objetiva.

Con esto la filosofía marxista descubre el problema real de la mutua conversión de “lo ideal” y “lo material”¹⁴⁸. Iliénkov resume que “se trata del proceso, en cuyo decursar, la actividad vital *material* del hombre social comienza a producir no sólo un producto material, sino también un producto *ideal*, comienza a realizar el acto de *idealización* de la realidad (el proceso de conversión de lo material en ideal), para que luego, una vez surgido, «lo ideal» devenga importante componente de la actividad material del hombre social y comience a tener lugar un proceso opuesto, el de la materialización (objetivación, cosificación, «encarnación») de lo ideal”¹⁴⁹.

El marxista italiano Antonio Labriola refiere que el proceso real de “materialización” de lo ideal indica que “los mismos actores y operadores de las vicisitudes históricas...”, los propios hombres, “idearon una explicación de su propia obra como si de ellos mismos no fuese”¹⁵⁰. Labriola hace notar que “la envoltura ideológica de las obras humanas” impidió “la visión de las causas reales” de la historia”¹⁵¹. La propia historia “se ha puesto ella misma estos *velos*”¹⁵². Tal envoltura “consiste en el ánimo y en la forma de conocimiento con el que los operadores [los hombres] se dieron cuenta a sí mismos de los motivos de su propia obra”¹⁵³. De este modo “los operadores “se nos aparecen como envueltos en un círculo de ilusiones”¹⁵⁴. El problema consiste ahora en “despojar a los hechos históricos de tales envolturas”¹⁵⁵.

Empero Labriola advierte que “nosotros podríamos incurrir en la errónea opinión de que aquellas vistas ideológicas fueron una pura apariencia, un simple artificio, una mera ilusión, en el sentido vulgar de la palabra”¹⁵⁶. El ejemplo histórico de Martín Lutero puede ayudar a evitar el error. Labriola expone que “Lutero..., como los demás grandes reformadores contemporáneos suyos, no supo nunca, como sabemos ahora nosotros, que la impulsión de la Reforma fue un estadio de la formación del *tercer estado* y una rebelión económica de la nacionalidad alemana contra la explotación de la corte

¹⁴⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 11.

¹⁴⁹ Cfr., *Ídem.*

¹⁵⁰ Cfr. Antonio Labriola, *Del materialismo histórico*, México, Grijalbo, 1971, pp. 19-20.

¹⁵¹ *Ídem.*

¹⁵² Cfr. *Ibíd.*, p. 19.

¹⁵³ Cfr. *Ibíd.*, p. 20.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁵⁵ *Ídem.*

¹⁵⁶ *Ídem.*

papal”¹⁵⁷. Aun así el mismo autor dilucida que “fue Lutero lo que fue, como agitador y como político, porque creyó que el impulso de clases que movió la agitación era un retorno al verdadero cristianismo y una divina necesidad en el curso vulgar de las cosas”¹⁵⁸.

Labriola concluye que el caso de Lutero demuestra que nadie puede “separar el hecho acaecido del modo como sucedió”¹⁵⁹. *Post factum* resulta posible “rehacer la genuina historia de las causas económicas de la Reforma”¹⁶⁰: *a posteriori* “la historia de los móviles efectivos que fueron causas íntimas de la Reforma, en gran parte desconocidos de los mismos actores, aparece clara”¹⁶¹. Pero la posibilidad de reconstruir las causas íntimas o motivos prosaicos y profanos de la Reforma “no quiere decir que a nosotros... nos sea dado desanudar la integralidad circunstancial por medio de un análisis póstumo que resulte subjetivo y simplista”¹⁶². La “circunstancialidad específica” de la Reforma consiste en que “el hecho sucediese como precisamente sucedió, que asumiese aquellas determinadas formas, que se vistiese con aquel ropaje, que se colorease con aquel tinte, que moviese aquellas pasiones, que se explicase en aquel fanatismo”¹⁶³.

Labriola demuestra de tal modo que “para escribir la historia” no basta con “poner en evidencia tan sólo el *momento económico* (a menudo no muy seguro, y con frecuencia de ningún modo asegurable), arrojando todo el resto como inútil fardo, con que los hombres se cargaron a voluntad como accesorio o simple bagatela”¹⁶⁴. Así resulta claro que los velos y vistas ideológicas (la envoltura ideológica de las obras humanas) mediante los cuales los operadores y actores de las vicisitudes históricas “se [dan] cuenta a sí mismos de los motivos de su propia obra” no constituyen una “pura apariencia, un simple artificio, una mera ilusión, en el sentido vulgar de la palabra”. Ciertamente que “las formas de la conciencia no determinan el ser del hombre, sino que este modo de ser determina precisamente la conciencia”¹⁶⁵. Pero “estas formas de la conciencia, como que están determinadas por las condiciones de vida, son también historia”¹⁶⁶. La historia “no es solamente la anatomía económica, sino todo aquello junto

¹⁵⁷ Ídem.

¹⁵⁸ Cfr. Ídem.

¹⁵⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 22.

¹⁶⁰ Ídem.

¹⁶¹ Cfr. Ídem.

¹⁶² Cfr. Ídem.

¹⁶³ Cfr. Ídem.

¹⁶⁴ Ídem.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 25.

¹⁶⁶ Ídem.

que esta anatomía reviste y cubre, hasta los reflejos multicolores de la fantasía”¹⁶⁷ por cuanto que “no hay un hecho en la historia que no esté precedido, acompañado y seguido de determinadas formas de conciencia, sea ésta supersticiosa o experimentada, ingenua o refleja, madura o naciente, impulsiva o amaestrada, caprichosa o razonadora”¹⁶⁸: en la historia “carne y hueso forman un solo objeto”¹⁶⁹.

Karl Korsch coincide con la opinión de Labriola. El autor de *Marxismo y filosofía* recalca que Marx y Engels no adoptaron una “actitud puramente negativa y superficialmente racionalista ante fenómenos ideológicos como la religión, la filosofía, etcétera”¹⁷⁰ y señala que “para el materialismo dialéctico moderno es esencial, en primer lugar, interpretar teóricamente y tratar prácticamente como realidades a las creaciones espirituales como la filosofía o cualquier otra ideología”¹⁷¹.

Labriola y Korsch comparten el punto de vista de Iliénkov en relación con la conversión recíproca de “lo ideal” y “lo material”. “Lo ideal” experimenta un proceso de materialización (objetivación y cosificación) a través del cual la conciencia social coagula en “formas materialmente cristalizadas (objetivadas)” que devienen en “formas universales necesarias” con un “significado compulsivo para cualquier psiquis” y una fuerza “para limitar sus caprichos individuales”. El individuo singular despierta a la vida consciente en el seno de un conjunto de esquemas normativos con una significación universal y reconoce que tales normas universales de la cultura constituyen una realidad diferente de sí mismo. Acepta también que representan una “realidad estrictamente organizada en sí misma” y asume la “objetividad” de los universales de la realidad como “representaciones históricamente establecidas y legitimadas por la sociedad sobre el mundo real, sobre la realidad objetiva”. Admite la realidad “físicamente metafísica” (sensóreo-suprasensorial) del “mundo de la cultura espiritual”: de las “representaciones universales de los hombres sobre el mundo real, históricamente establecidas y socialmente cristalizadas (legitimadas)”. Reconoce en una palabra la objetividad peculiar del “mundo idealizado”.

¹⁶⁷ Cfr. Ídem.

¹⁶⁸ Cfr. Ídem.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 22. Karel Kosik formula una opinión similar en relación con el problema de la necesidad y la contingencia. Él reflexiona que “la historia no es una necesidad en acto, sino un acto en el que se interpenetran necesidad y contingencia” y de ahí asume que “la historicidad no excluye la contingencia; la implica”. Cfr. Karel Kosik, “El individuo y la historia”, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1991, p. 27.

¹⁷⁰ Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, México, Ediciones Era, 1971, p. 48.

¹⁷¹ Cfr. Ídem.

Korsch advierte que la concepción “realmente dialéctico-materialista de la totalidad del proceso histórico” considera que “(...) la ideología en general” compone un “elemento material de la realidad global, histórico-social”¹⁷² y rechaza la perspectiva “superficialmente racionalista” del empirismo unilateral acerca de que “lo ideal significa...lo existente no de hecho, sino sólo en la fantasía”. El marxismo no vulgar justiprecia la “realidad de la ideología”: aquilata la “esencia terrenal de las quimeras ideológicas” sin “reducir todas las representaciones ideológicas a su núcleo material, terrenal”¹⁷³.

Ahora cabe recordar la opinión de Labriola en torno a la necesidad de no separar “el hecho acaecido del modo como sucedió” ni de “desanudar su integralidad circunstancial por medio de un análisis póstumo”. La “específica circunstancialidad” de un hecho reclama que “se ponga bien en claro, no solamente” los motivos profanos y prosaicos (íntimos) del mismo, “sino por qué mediación llegan a la forman con la cual se revelan a la conciencia como motivos”¹⁷⁴. Exige la tarea de esclarecer no sólo los móviles efectivos (las causas económicas) que “fueron causas íntimas” de un proceso, sino también “la mediación de las causas a los efectos, de las condiciones a los condicionados, de los precedentes a las consecuencias”¹⁷⁵.

Así que “no se trata de traducir nuevamente en categorías económicas todas las complicadas manifestaciones de la historia, sino de explicar *en última instancia* (Engels) cualquier hecho histórico por *medio de la estructura económica que está debajo* (Marx), lo que implica análisis y reducción, y después mediación y composición”¹⁷⁶. De esta manera, el materialismo marxista resuelve “la cuestión de la relación de lo particular y lo general”. Kosik apunta que “lo particular y lo universal se interpenetran” y rechaza tanto la concepción en la que “lo general es absorbido por lo particular y la historia se vuelve no solamente irracional, sino también absurda en la medida en que cada elemento particular toma el aspecto de lo general, y en ella reinan, consecuentemente, la arbitrariedad y la contingencia”, como la que establece que “lo particular es absorbido por lo general” y “los individuos no son más que instrumentos, la historia está predeterminada y los hombres sólo la hacen aparentemente”¹⁷⁷.

¹⁷² Cfr. Korsch, óp. cit., p. 52.

¹⁷³ Cfr. *Ibíd.*, p. 53.

¹⁷⁴ Labriola, óp. cit., p. 23.

¹⁷⁵ Cfr. *Ídem.*

¹⁷⁶ Cfr. *Ídem.*

¹⁷⁷ Kosik, óp. cit., pp. 11-12.

Así, “los motivos, sean religiosos, políticos, estéticos, pasionales, etcétera” de la voluntades que actúan en la historia” resultan imprescindibles para comprender “la específica circunstancialidad” de las “obras humanas”. Sin embargo, conviene regresar otra vez con Schelling y constatar que “en la historia, la libertad (es decir, las acciones conscientes de los hombres) se convierte en necesidad, y la necesidad se convierte en libertad”¹⁷⁸.

La transformación de la libertad en necesidad quiere decir que “al mismo tiempo que actuamos de un modo totalmente libre, es decir, consciente”, aparece “inconscientemente entre nuestras manos una cosa de la cual nunca hemos sabido la intención, y que la libertad dejada a sí misma nunca habría estado en condiciones de producir”¹⁷⁹. Hegel también reconoció que “en la historia universal” ocurre que “las acciones de los hombres determinan en general algo distinto de lo que proyectan y logran, de lo que saben y quieren inmediatamente; los hombres realizan sus intereses, pero al mismo tiempo se produce otra cosa que está encerrada en lo interior, de la cual la conciencia de ellos no se percató y que no formaba parte de sus puntos de vista”¹⁸⁰. Por esta razón Hegel aseguró que “la historia del mundo (...) es el progreso en la conciencia de la libertad...”, pero de “un progreso que debemos reconocer en su carácter de necesidad”¹⁸¹.

El materialismo marxista no reduce a la nada el papel de los individuos en la historia ni desconoce la objetividad de las vistas ideológicas (de los motivos implícitos o explícitos) a partir de los cuales las voluntades o los operadores de las vicisitudes históricas asimilan o captan “su propia obra”. No obstante al mismo tiempo afirma que “la libertad no es más que la necesidad hecha conciencia”¹⁸². Las causas económicas “se transforman, en las cabezas de los hombres activos”, en motivaciones e intenciones conscientes.

Por supuesto que la anatomía económica determina en última instancia tales motivaciones. Pero los “seres humanos reales y concretos no son determinados biogenéticamente en su actividad laboral, como las abejas, las hormigas, etc.”¹⁸³. Por esto José Ferraro asegura que las fuerzas productivas “pueden condicionar el

¹⁷⁸ Cfr. Schelling, Sistema del idealismo trascendental, citado en Plejánov, óp. cit., La concepción (...), p. 21.

¹⁷⁹ Cfr. Ídem.

¹⁸⁰ Cfr. Ídem.

¹⁸¹ Ídem.

¹⁸² Cfr. Plejánov, óp. cit., El papel (...), p. 12.

¹⁸³ Cfr. José Ferraro, Libertad y determinismo en la historia según Marx y Engels, México, Editorial, Itaca, 2000, p. 24.

comportamiento [de los hombres], pero determinan solamente un área de elecciones, no la elección misma”. Aun así, el mismo Ferraro admite que “los resultados de las elecciones de los individuos de generaciones pasadas, especialmente en la esfera económica, se presentan a las generaciones actuales como una necesidad, como un «determinismo», como algo que les domina, especialmente cuando los miembros de las nuevas generaciones se encuentran entre las clases explotadas”. Esto quiere decir que “la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”.

Las “formas materialmente cristalizadas” de la conciencia social asumen así la “objetividad” peculiar de los esquemas normativos del “mundo idealizado”. La libertad deviene en necesidad: las elecciones conscientes de los hombres de una generación “muerta” (determinadas ya en última instancia por causas profanas y prosaicas) revisten el carácter de necesidad para las generaciones activas. Con todo, hay aquí no un determinismo mecánico, sino una necesidad dialéctica que, a juicio de Ferraro, supone un “espacio para la libertad humana”.

Cabe recordar ahora que “la novedad esencial de la filosofía marxista consistió en no tomar como punto de partida ni el objeto abstracto ni el sujeto abstracto, sino la *actividad social de los individuos concretos e históricamente dados*”¹⁸⁴. Con esto, el materialismo marxista no parte ni de la necesidad mecánica o el determinismo abstracto ni de la libertad absoluta. Lenin señala que “el punto de vista de la vida, de la praxis, debe ser, primaria y fundamentalmente el punto de vista del conocimiento”¹⁸⁵. Rodolfo Mondolfo recuerda que la “filosofía de la praxis significa concepción de la historia como creación continua de la actividad humana, por la cual el hombre se *desarrolla*, es decir, *se produce* a sí mismo como causa y efecto, como autor y consecuencia a un tiempo de las sucesivas condiciones de su ser”¹⁸⁶.

El propio Mondolfo asevera que “hombre y sociedad” constituyen “términos recíprocos” y que “la *praxis* es la realidad de la vida social no menos que de la existencia del sujeto”¹⁸⁷. Los hombres no son *objetos* de la historia; más bien son “actores y autores de ella”. Actores en tanto que bajo “cierto aspecto son producto del ambiente social”; autores en tanto que “son también, por la inversión de la *praxis*, sus productores

¹⁸⁴ Markovic, óp. cit., p. 17.

¹⁸⁵ Cfr. V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1974, pp. 174-175.

¹⁸⁶ Mondolfo, óp. cit., p. 9.

¹⁸⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 20.

(...)"¹⁸⁸. “He aquí —exclama Mondolfo— la historia como praxis, más bien como *subversión de la praxis*, es decir, lucha constante, actividad social que subvierte las condiciones existentes, subvirtiéndose a la vez a sí misma”¹⁸⁹.

La filosofía marxista de la praxis supera las “falsas disyunciones de cualquier teoría de los *factores*”¹⁹⁰ (teorías inconsistentes que resaltan de manera arbitraria diferentes aspectos de la vida social y los hipostasian, “convirtiéndolos en una clase especial de fuerzas que, desde distintos puntos y con éxito desigual, arrastran al ser social por la senda del progreso”¹⁹¹). A juicio de Mondolfo la filosofía de la praxis conduce “a la síntesis de una concepción unitaria” que establece “el cambio dialéctico” y la “reciprocidad de acción” entre la “causa” y el “efecto”¹⁹².

El punto de vista del materialismo marxista es la “vida real”. El punto de vista de la teoría de los “factores” es la “disección anatómica”¹⁹³. “Pero la historia es vida, y no análisis de un cadáver”¹⁹⁴ —advierte Mondolfo—...

Vida que es lucha, en la cual ni la forma ni las condiciones existentes pueden detener las fuerzas vivas que se vuelven contra ellas; ni las fuerzas innovadoras pueden obrar sino teniendo en cuenta las formas y condiciones existentes, aunque sea para subvertirlas y superarlas¹⁹⁵.

CONCLUSIÓN

La exposición precedente prueba que los comentarios ocasionales y las declaraciones circunstanciales del presidente López Obrador implican una concepción subjetivista de la historia. Cuando el titular del Ejecutivo anuncia las “pompas fúnebres” del neoliberalismo o recita un decálogo hilarante que pretende marcar la pauta de una realidad estructural como la violencia de género; cuando conmina a los delincuentes a “portarse bien” o desconoce las estadísticas de distintas instituciones especializadas y declara que él tiene “otros datos”, manifiesta un punto de vista cercano al *criticismo no-realista*. Claro que no comete el error de considerar la realidad “sólo bajo la forma de

¹⁸⁸ Cfr. Ídem.

¹⁸⁹ Cfr., *Ibíd.*, p. 10.

¹⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 11.

¹⁹¹ Plejánov, *óp. cit.*, El papel (...), pp. 9-10.

¹⁹² Cfr. Mondolfo, *óp. cit.*, p. 11.

¹⁹³ Ídem.

¹⁹⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 11-12.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 12.

objeto, y no como actividad humana”. Por supuesto que revela una conciencia del sujeto “como un ser activo y creador”. Pero comete el error inverso de hipertrofiar el papel del agente subjetivo de la relación sujeto-objeto y de oscurecer en cambio el elemento objetivo de la realidad.

El presidente López Obrador mantiene una posición gnoseológica opuesta al *realismo crítico* del materialismo francés del siglo XVIII. Adopta un *crítico no-realista* que reviste un carácter “idealista y activista” y que subraya el “factor subjetivo del proceso de conocimiento”. De este modo “el predominio, o la exclusividad, vuelve al sujeto cognoscente”. El *crítico no-realista* latente en la práctica cotidiana de AMLO desarrolla “el lado activo de la filosofía” y permite la “aprehensión del elemento subjetivo” de la relación cognoscitiva”. Así critica el punto de vista del materialismo premarxista que concebía “lo existente, la realidad, lo sensible” sólo “bajo la forma de *objeto* o de *intuición*, pero no como *actividad humana sensible*”.

Sin embargo, la concepción del presidente López Obrador presenta el defecto de no ayudar a captar mejor ni a comprender el elemento objetivo de la relación sujeto-objeto. Claro que el *crítico no-realista* de la 4T desarrolla “el lado activo de la filosofía”. Pero al mismo tiempo entra “en contradicción con la experiencia sensible” y de esta manera “desaparece el objeto de conocimiento”.

En estas circunstancias, la crítica subjetivista del “objetivismo” característico del *realismo crítico* deriva en una posición gnoseológica que parte de una abstracción: la del “concepto del sujeto puro, del yo puro”. El *crítico no-realista* del presidente López Obrador “adopta “un punto de partida subjetivo” y parte del “sujeto como algo indudablemente dado”. Parece claro que AMLO hipertrofia el papel del sujeto hasta el punto de que el propio sujeto —en este caso él mismo — “percibe el objeto de conocimiento como su producción”.

De ahí que la concepción de la historia implícita en AMLO y la 4T coagula “en estado puro, en el solipsismo”. Exagera tanto el papel del sujeto cognoscente que llega al extremo de atribuir al agente subjetivo “el papel de creador de la realidad”. El subjetivismo subyacente en la concepción de la historia del presidente López Obrador culmina de tal manera en un solipsismo peligroso para la sociedad mexicana: un solipsismo que raya en el “autismo político”¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Cfr., Aquiles Córdova Morán, “¿Vamos camino al pleno desarrollo y a una sociedad más igualitaria?”, en Movimiento Antorchista Nacional (sitio web), 24 de julio de 2019, consultado 19 de marzo de 2020,

La tendencia hacia el solipsismo autista de AMLO y la 4T desconoce que las actividades conscientes de los hombres surgen de la necesidad y no toma en cuenta que la actividad libre del individuo “se convierte en una expresión consciente y libre de la necesidad”. El *criticismo no-realista* que rezuma la política del gobierno actual ignora también que la conciencia social experimenta un proceso de materialización que produce “formas materialmente objetivadas” del mundo “idealizado”. Ignora en una palabra que los universales de la realidad cuentan con un género peculiar de objetividad que los convierte en una realidad singular de naturaleza “sensóreo-suprasensorial” (“físicamente metafísica” según la expresión original de Carlos Marx).

El mundo de la cultura universal “colectivamente creado por los hombres” genera esquemas normativos (“representaciones universales de los hombres sobre el mundo real, históricamente establecidas y socialmente cristalizadas [legitimadas]”) con una significación general y con una fuerza compulsiva que los convierte en “una ley obligatoria... cuyas exigencias el individuo debe satisfacer desde la infancia”. La posición gnoseológica del presidente López Obrador olvida que las normas universales de la cultura realizan el acto de materialización de “lo ideal” y que de tal modo adquieren el carácter de una “ley necesaria” de la “actividad vital individual”. El proceso de cosificación de “lo ideal” provoca que la “actividad consciente de los hombres” de las generaciones muertas asuma la forma de una *necesidad* para el “cerebro de los vivos”.

AMLO desarrolla entonces el lado o el aspecto activo de la filosofía “pero sólo de manera abstracta” como la “actividad absolutamente libre del sujeto abstracto, independiente de todo condicionamiento histórico y social”. La concepción subjetivista de López Obrador y de la 4T entronca en el presente punto con una concepción individualista de la realidad que los autores del documento en curso pretenden desarrollar en una ocasión ulterior pero que aparece *in nuce* en la expresión de “revolución cupular” elaborada por el marxista mexicano Aquiles Córdova Morán:

Se dice también que Morena y el Presidente creen que pueden llevar a cabo esa revolución ellos mismos, es decir, contando únicamente con el poder del Estado; una revolución “desde arriba”, para el pueblo pero sin el pueblo, porque para eso recibieron 30 millones de votos de los mexicanos.

Sea como sea, lo que yo quiero destacar aquí es que precisamente la concepción morenista de una revolución cupular, una revolución que solo necesita de un

http://www.antorchacampechina.org.mx/articulos_colaboradores.php?id=59944#.XnU276gzblU. Aquí el autor expresa la expresión de “autismo político” que retoma el presente documento.

caudillo sabio y todopoderoso para su triunfo y consolidación, es lo que explica que vean como un obstáculo a la organización popular independiente (...) ¹⁹⁷.

El concepto de “revolución cupular” propuesto por Córdova Morán constituye el punto de apoyo o vértice articulador de una investigación posterior que aspira a demostrar que el presidente López Obrador y la 4T practican una teoría aristocrática de la historia que excluye a las masas y que presenta similitudes o más bien precedentes inmediatos en las concepciones de Friedrich Nietzsche y José Ortega y Gasset.

¹⁹⁷ Aquiles Córdova Morán, “¿Qué lectura merece la represión presidencial contra el 45 aniversario antorchista en Chiapas?”, en Movimiento Antorchista Nacional (sitio web), 16 de octubre de 2019, consultado 19 de marzo de 2020, http://www.movimientoantorchista.org.mx/articulos_colaboradores.php?id=63362#.XnUJCagzblU.

BIBLIOGRAFÍA

- Colletti, Lucio, *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977.
- Córdova Morán, Aquiles, “¿Qué lectura merece la represión presidencial contra el 45 aniversario antorchista en Chiapas?”, en *Movimiento Antorchista Nacional (sitio web)*, 16 de octubre de 2019, consultado 19 de marzo de 2020, http://www.movimientoantorchista.org.mx/articulos_colaboradores.php?id=63362#.XnUJCagzblU.
- Engels, Federico, *Anti-Dühring*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014.
- Ferraro, José, *Libertad y determinismo en la historia según Marx y Engels*, México, Editorial, Ítaca, 2000.
- Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, México, Juan Pablos Editor, 1971.
- _____, *La filosofía del futuro*, Argentina, Ediciones Calden, 1969.
- Garaudy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, México, Ediciones Era, 1970.
- Guterman, N. y H. Lefebvre, *Qué es la dialéctica*, México, Editorial América, 1939.
- Iliénkov, Évald V., *Dialéctica de lo ideal*, traducción de Rafael Plá León, en *Marxists.org.*, consultado el 20 de marzo de 2020, <https://www.marxists.org/espanol/ilienkov/dialectica-de-lo-ideal.pdf>.
- Korsch, Karl, *Marxismo y filosofía*, México, Ediciones Era, 1971.
- Kosik, Karel, “El individuo y la historia”, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1991.
- Labriola, Antonio, *Del materialismo histórico*, México, Grijalbo, 1971.
- Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1974.
- Markovic, Mihailo, *Dialéctica de la praxis*, Argentina, Amorrortu, 1972.
- Mondolfo, Rodolfo, *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.
- Plejánov, G., *El desarrollo de la concepción monista de la historia*, México, Fondo de Cultura Popular, 1958.
- Plejánov, Jorge, *El papel del individuo en la historia*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2007.
- _____, *La concepción materialista de la historia*, México, Ediciones Roca, 1974.
- Schaff, Adam, *Historia y verdad*, México, Grijalbo, 1974.