

que éste posee sobre aquéllos un «derecho de vasallaje», amén de que para lograr mejores rendimientos el padre recurre a la «coacción física, legalmente permitida por el Estado», al tiempo que realiza en ellos cierta «inversión para conservarlos en vida» (sic). En resumen, el padre (que no la madre) obtiene del hijo unos «beneficios netos».

La alternativa propuesta por este (auto) denominado «feminismo revolucionario» persigue que las mujeres dominen los «mecanismos de poder político como la organización y la dirección de la reproducción humana» mediante la reproducción (no sólo fecundación) *in vitro*, orientada por un «plan metódico y combinado de fabricación artificial de niños». Y todo ello porque «el varón ha cumplido ya casi todos sus objetivos evolutivos y políticos y está incapacitado para alcanzar el gran salto cualitativo que ha de suponer la revolución feminista y la reproducción artificial que modificará todos los modos de producción conocidos hasta hoy, la familia, las relaciones sexuales y amorosas, y los sentimientos humanos».

El *corpus* teórico de Lidia Falcón incurre y agrava —en mi muy modesta opinión— los errores teóricos propios del feminismo radical de los años sesenta y primeros setenta; errores que el análisis y la crítica de la realidad se ha encargado de corregir. En síntesis, y en contra de las ideas de Lidia Falcón, el trabajo doméstico bajo el capitalismo no produce plusvalía (y, por tanto, tampoco explotación) ya que no mantiene relación directa con el capital ni tampoco con el mercado, no, operando en él la ley del valor fuente de la plusvalía. Ahora

bien, esta circunstancia no excluye el que la mujer esté oprimida en régimen «servil», como bien afirma Lidia Falcón, y que realice un plus-trabajo que es transferido al capital. El mecanismo de esta transferencia sería como sigue: El trabajo requerido por las tareas domésticas supera el valor de la parte del salario del marido consumido por la mujer; este plus-trabajo formaría, pues, parte del consumo del marido y como es parte del valor de su fuerza de trabajo, resulta que el marido recibe por debajo del valor de su fuerza de trabajo. O, lo que es lo mismo, el capital recibe plus-trabajo extra. El trabajo doméstico no sería un trabajo gratuito, como piensa Lidia Falcón, sino un trabajo no pagado por el capital y, en consecuencia, no es el «hombre», en abstracto, el interesado objetivamente en la perpetuación de la opresión de la mujer, sino el hombre (y la mujer, que también las hay) capitalista.

Por lo demás, el trabajo doméstico no formaría un modo de producción; en todo caso sería un modo o forma de producción precapitalista, clientelar o subsidiario (Harrison, Meillassoux). La mujer no formaría tampoco una clase antagónica del hombre sino un «amplio grupo trabajador» (Seccombe) sobreoprimido. Por supuesto, el hecho de que no exista contradicción de clase hombre/mujer no excluye el que existan contradicciones entre sexos. Por lo que se refiere a la reproducción *in vitro* tal como es planteada por Lidia Falcón me limito a (obviada la ciencia ficción) alertar de los peligros (racistas, sexistas, etc.) implícitos; en cierto modo, de la reproducción *in vitro* a la inquietante ingeniería genética sólo hay un paso.

Levantar el hacha de la guerra de los sexos, la (sin) razón feminista, es la vía directa a una política funesta y sexista tan peligrosa y funesta como la del sexismo machista que se pretende combatir. Y es que la guerra de los sexos —curiosa y eterna repetición de la lucha de clases en la que se irían cambiando los sujetos dominantes— beneficia a quien alimenta la desigualdad entre los sexos y conduce al suicidio del propio feminismo, conduce a un feminismo *in vitro* (esto es, artificial).

El segundo volumen de la obra de Lidia Falcón se abre con una cita de Einstein en el que éste indica que es más importante la imaginación que el conocimiento; lo que quizá se olvidó de decir Einstein es que tampoco hay que pasarse. Caigan sobre mí las iras de las «feministas revolucionarias»: debo ser uno más de la «cateriva de ignorantes, mediocres y reaccionarios».

¹ Lidia Falcón. *La razón feminista*. Volumen I: *La mujer como clase social y económica. El modo de producción doméstico*. Ed. Fontanella. Barcelona, 1981. Volumen II: *La reproducción humana*. Ed. Fontanella. Barcelona, 1982.

**LAS RAICES
FILOSOFICAS
Y SOCIALES DE
LA INSTITUCION
LIBRE DE
ENSEÑANZA**

Reyes Mate

De Karl Christian Friedrich Krause, un filósofo alemán de los que no entran en los libros

de texto, pero con una influencia en la historia española mayor que la de muchos de los filósofos clásicos, se suele decir, al igual que de Ortega y Gasset, que es «Primero de España y Quinto de Alemania». Con ese dicho no se sabe muy bien si lo que pretende es poner en entredicho la solidez del principio que ha inspirado el institucionalismo o, más veladamente, dar a entender que Sanz del Río «aprovechó» a Krause, como pudiera haberlo hecho con cualquier otro pensador de la época.

El primer centenario de Krause ha servido¹ para volver sobre el filósofo alemán y entender mejor el krausismo. El que hayan sido los elementos más ilustrados los que hayan mostrado mayor vitalidad en la filosofía idealista de Krause, invita a reflexionar sobre la actualidad de la Ilustración, pero también a recomponer su relación con el idealismo.

Krause tenía conciencia de ser un filósofo, como los grandes de su época, y hasta esbozó el lugar que le correspondía en el ranking histórico. De sí mismo decía representar el «idealismo especulativo» que nuestro autor diferenciaba cuidadosamente del idealismo trascendental kantiano. Krause aceptaba, por supuesto, el punto de arranque de Kant, esto es, que lo que aparece; en otras palabras, que este mundo sólo nos es accesible bajo la forma de «fenómenos» y que las cosas están determinadas por las formas «a priori» de la percepción en las cuales las cosas aparecen. A Krause, sin embargo, no le parecía bien poner el punto argimédico de la verdad y del ser en una teoría (trascendental) del conocimiento. Quería algo más sólido y concreto que el mero cri-

ticismo. Entonces soñó con un sistema idealista cuyo centro de gravedad era el panenteísmo del «todo está en Dios».

En su sistema idealista o Ciencia de la ciencia están todos los capítulos de los grandes filósofos idealistas alemanes:

— Una teoría del conocimiento, que en este caso, tome tintes metafísicos con la declaración de la equivalencia entre las categorías del ser y del pensar.

— Una filosofía de la historia en la que el desarrollo histórico del espíritu es el desarrollo biográfico del individuo.

— Una herencia de la concepción liberal de la teología, obsesionada con la compatibilidad de la fe y de la razón.

Con este bagaje reivindicaba Krause un lugar en los libros de texto, junto a Fichte, Hegel y Schelling, aunque, como procede con un filósofo alemán, culminándoles a todos ellos.

Desde estas cavilaciones filosóficas no es fácil vislumbrar su relación con la agitación pedagógica de la Institución Libre de Enseñanza, por poner un ejemplo. Pero el interés de algunas aportaciones del presente libro es señalar el hiatus que queda descubierto al comentar la filosofía del derecho de Krause.

El derecho para Krause contempla todas las circunstancias que condicionan y se derivan de la libertad, cualidad propia de la vida racional del hombre y de la sociedad humana. El mismo Krause ya se dedicó a señalar las diferencias de este planteamiento respecto a otro tan clásico como el de Kant: si para éste el dere-

cho es la limitación del arbitrio del individuo, para Krause tiene la función de crear las condiciones de libertad y realización del individuo. Krause huye de una concepción formalista del derecho por dos caminos: primero, por su fundamentación metafísica que le lleva a colocar la libertad y la realización del individuo como una aventura en la que se juega la razón de ser del mismo ser; segundo, en una consideración material de esa misma libertad: la libertad es siempre exigencia de las condiciones que permiten su ejercicio. El hecho de que colocara en lugar eminente de esas condiciones materiales, que hacen posible el ejercicio de la libertad, a la educación, da una pista de la relación privilegiada entre el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza.

En efecto, no se puede hablar de libertad de pensamiento sin exigir una buena educación, en cuya ausencia no se ejercerá aquél y de poco vale el derecho a la elección sin una correspondiente formación que permita valorar y conocer las alternativas.

El enraizamiento metafísico de la libertad no admite gradualismo por razón de edad, sexo o raza, con lo que Krause se convirtió en un madrugador defensor de los derechos de los niños, de la mujer y «de toda la raza humana». Y como su panenteísmo le mantenía alejado del antropocentrismo hegeliano (subordinación de la naturaleza al espíritu), proclama el mismo rango para naturaleza y espíritu, anticipado de este acierto el respeto casi religioso de los institucionalistas por la naturaleza, a cuyo reconocimiento y contacto tantas iniciativas imaginaron.

Elías Díaz, en su colaboración «la Institución Libre de Enseñanza y el Partido Socialista Obrero Español», da un repaso a muchos de los tópicos que suelen adornar los dichos sobre el particular. Dirigiéndose ora a quienes identifican ambas instituciones o a quienes las enfrentan, Elías Díaz precisa las diferencias y el peso del institucionalismo en el PSOE, sin que haya que olvidar la presencia de otras «tradiciones», particularmente la marxista. Lo que no parece tenerse en pie es la afirmación de que al krausismo español haya que reducirlo a un talante liberal, con elevadas cotas de honradez y austeridad y exclusiva preocupación por la educación. Ese talante ilustrado está orquestado, en el krausismo, dentro de un sistema filosófico cuya calificación de «idealista» no excluye ni la concepción (reformista) de la sociedad ni una completa visión del mundo.

Sólo así se explica que de aquella inspiración nacieran no sólo una generación de maestros cuya vocación pedagógica parece hoy un anacronismo dinosaurio (compárese sino las reivindicaciones actuales del gremio, que van del corporativismo al aseguramiento del puesto de trabajo), sino también la creación del Instituto de Reformas Sociales y otras iniciativas de reformismo social.

Para tiempos como los que ahora corren en los que se ha puesto de relieve la trascendencia de la relación entre ética y socialismo no viene mal volver a las fuentes éticas del socialismo español, no sea más que para recordar que la fuerza de ese binomio sólo es operante cuando se ubica en el contexto más amplio de una filosofía.

¹ AA.VV. Reivindicación de Krause (Fundación Friedrich Escri, 1982).

MILITARISMO: ENTRE LA CRISIS Y LA PATOLOGÍA

Miguel Porta

Vicenç Fisas Armengol es uno de los más destacados y serios especialistas de que dispone nuestro país en materia de militarismo, conflictos internacionales y polemología. Es miembro del IPRA (International Peace Research Association) y coordinador del Departamento de Estudios de la Paz y de los Conflictos del CIDOB (Centro de Información y Documentación Internacional de Barcelona). Ha publicado *Centrales nucleares: imperialismo tecnológico y proliferación nuclear* (1978), *El poder militar en España* (1979), *Despilfarro y control de la energía* (1981) y *Crisis del militarismo y militarización de la crisis* de reciente aparición (I), obra que vamos a reseñar brevemente.

En la obra de Fisas —que merece ser leída aunque sea tan sólo por el caudal de datos que aporta— se define el militarismo, acertadamente, como aquel fenómeno dinámico y adaptable a las diversas coyunturas en el espacio y en el tiempo que se constituye en «modelo general de desarrollo nacional e internacional en el que las dimensiones económicas, políticas y culturales de la vida son progresivamente dominadas por la guerra,

las preparaciones a la guerra y el *condicionamiento de la vida pública en función de las prioridades militares*, sea en el campo de la estrategia, de la defensa armada o de la industria bélica». Pues bien, una vez realizada la premisa básica de definir correctamente el militarismo, nuestro autor sostiene una doble tesis: por un lado el militarismo (y la carrera de armamentos) está cada vez más presente en el entramado político-social cumpliendo la función de vertebrador y perpetuador del sistema capitalista; por otro, el militarismo ha entrado en crisis y contradicción consigo mismo por mor del nivel destructivo que ha alcanzado.

Por lo que respecta a la primera tesis, el militarismo (con el relanzamiento de la carrera de armamentos) es quizá la única forma de mantener el sistema internacional de dominación vigente. Esto es, el militarismo se convierte en una auténtica *tecnología de la represión* que mediante la proliferación de los conflictos armados (especialmente en la periferia del sistema) se erige en arma ofensiva siempre presta a eliminar cualquier intento o proyecto de independencia económica, política o social. En otros términos: el Nuevo Orden Económico Internacional (es decir, la superación capitalista de la crisis) se sirve del militarismo (militarización *dependiente* de los países «amigos» del Tercer Mundo y de las relaciones internacionales) para asegurar que los países subdesarrollados y los llamados «nuevos países industrializados» sigan siendo los «centros regionales del imperialismo» que permitan al capital seguir su irresistible y planetaria expansión aportando materias primas, mano de obra barata y disciplinada, vías de comunica-